INTRODUCTION GÉNÉRALE

Tout va vite dans le monde moderne, vaste village globalisé. L'éthique et les chrétiens qui s'y consacrent sont, eux aussi, soumis à ce rythme trépidant qui périme si rapidement réflexions et livres, tandis qu'on aimerait qu'ils résistent – quelques années tout au moins – pour informer et structurer l'intelligence, participant au travail de culture indispensable sur des questions de plus en plus aiguës et complexes. Tel est le paradoxe : il nous faudrait disposer du temps indispensable à la prise de recul critique sur des problématiques de plus en plus élaborées, alors que nous sommes désormais sommés de décider dans l'urgence. Tous les éthiciens font ce constat. L'homme de bonne volonté vit la même expérience.

C'est dans ce contexte que survient ce dictionnaire inédit. Voilà qui situe son urgence, mais aussi le temps qui lui est donné et celui qui sera donné au lecteur : tempo rapide pour un média lent. En soi, déjà, prouesse éthique du XXI^{e} siècle.

NAISSANCE D'UN PROJET ŒCUMÉNIQUE ET CULTUREL.

Le projet de ce dictionnaire est né d'un regard porté sur les autres instruments à disposition du lecteur francophone soucieux de nourrir son information et sa réflexion sur ce qui est en jeu dans la société actuelle.

Nous venons de l'indiquer, l'éthique est une discipline qui – partiellement au moins – vieillit vite. C'est là l'une des premières motivations de notre entreprise : actualiser les données et les rendre disponibles. De plus, nous avons constaté que les autres travaux disponibles

s’inscrivaient dans des démarches intellectuelles différentes de la nôtre : soit la philosophie morale, strictement, soit la théologie morale catholique, non moins strictement. Il nous a alors paru fructueux de tenir compte d’un autre élément clé du contexte actuel : le pluralisme éthique et religieux, au sein duquel les Églises ou les communautés chrétiennes occupent une place plus modeste qu’autrefois, en termes quantitatifs tout au moins. Cette place est déterminée par le consentement qu’elles ont donné aux règles et aux fonctionnements de la laïcité démocratique – y compris selon les spécificités de la laïcité française – qui marquent incontestablement ce nouveau dictionnaire. Pour autant, il ne s’agit pas d’occulter ce qui, dans la laïcité, requiert une discussion. Le pluralisme est un fait objectif mais complexe face auquel chaque Église, chaque communauté, chaque conscience prend position.

La sécularisation massive de l’Europe se traduit par le recul de la pratique religieuse mais aussi par la raréfaction des ministres et autres responsables du culte, par celle des théologiens, des auteurs et des chercheurs sur les questions de culture chrétienne, rendant particulièrement difficile pour une confession chrétienne déterminée d’établir, à elle seule, un dictionnaire comme celui-ci. Si nous avions souhaité proposer un travail effectué par une seule Église, avec des auteurs issus uniquement de son sein, compte tenu de la situation d’essoufflement ne serait-ce que du seul catholicisme dans nos régions, nous n’y serions pas parvenus, sauf à confier à chaque auteur un travail irréalisable.

Nombre de théologiens et d’éthiciens sont submergés par les tâches d’enseignement et d’administration qui limitent la disponibilité nécessaire à la recherche : pour un tel dictionnaire déjà, mais plus gravement encore, pour la réalisation d’une œuvre personnelle durable. Par ailleurs, le nombre relativement limité d’universités ou d’instituts de théologie francophones rend difficile le traitement de la très grande variété des questions éthiques actuelles. Aussi avons-nous dû élargir. Mais plus encore, nous avons *choisi*

de le faire. Un peu plus de deux cents articles, cent quinze auteurs : ce qu'une Église ne peut faire, plusieurs Églises ou communautés peuvent le réaliser ! Cela ne découle pas seulement de la peau de chagrin à laquelle se réduiraient nos Églises dans des sociétés qui les bornent à un cadre laïc, parce qu'au fond « indifférentiste ». Il n'est pas sûr d'ailleurs que nos contemporains soient indifférents à la question religieuse ou spirituelle. La déferlante des athéismes idéologiques du XXe siècle semble passée et elle laisse la place à un paysage qui, certes, a subi ses ravages, mais qui présente aussi des aspects très contrastés. Il y a de l'indifférence pragmatique chez certains ; pour d'autres, c'est une quête spirituelle tous azimuts, syncrétiste, qui emprunte de-ci de-là, et sans égard pour l'enracinement historique, aux différents courants religieux ou spirituels, avant de les reconfigurer dans des recettes toutes personnelles conformes à l'individualisme du sujet libéral-libertaire, héritier lointain des Lumières. Pour d'autres encore, le monde moderne produit tant de menaces personnelles et collectives (climat, énergie, début et fin de vie, terrorisme, fondamentalismes, intégrismes, etc.) que les religions sont un véritable antidote : elles ont le grand mérite de fournir des valeurs et des repères clairs, bien délimités, qui définissent un « dedans » et un « dehors », quitte à former et justifier les communautarismes actuels, réels ou supposés.

Dans un tel contexte, un projet de *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne* portait nécessairement en son intention première la nécessité de ne pas se laisser enfermer dans un seul récit, ou dans un communautarisme de plus. Nous nous devions de construire des ponts, d'établir des jonctions, des points de rencontre et des interfaces : d'une part, déjà, entre les confessions chrétiennes – c'est le souci œcuménique porté, pour les catholiques, par le concile Vatican II et, pour les protestants, par le mouvement œcuménique lui-même –, et, d'autre part, entre ces confessions chrétiennes et la culture contemporaine.

Si les chrétiens ne sont pas *du* monde, ils sont bien *dans* le monde avec lequel ils se doivent d'entrer en dialogue, sans défiance et sans naïveté, mus par une dynamique de présence et de fécondation réciproque. L'idée évangélique du levain dans la pâte, pour qu'elle lève, demeure spécialement pertinente en ces temps où la violence des uns entraînera la réponse non moins violente des autres. C'est plutôt une culture commune de paix – sans irénisme bien sûr – qui constitue, de nos jours, le défi central de l'interface entre celles et ceux qui professent une foi et celles et ceux qui n'en professent aucune, ou qui en professent une autre. La culture est donc le point nodal, la plate-forme, la table où s'assoient ceux qui veulent bien tenter cette « perlaboration » commune. En ce sens, le fait que l'aventure audacieuse de ce dictionnaire n'aurait pu être menée à bien en s'appuyant sur les ressources d'une seule confession chrétienne constitue véritablement une chance exceptionnelle ! De même, si les Églises et les communautés chrétiennes sont moins fréquentées ou moins influentes dans nos pays, cette nouvelle donne représente un extraordinaire défi : le témoignage et le mode de vie des chrétiens peuvent devenir à leur tour le sel de la terre ; le dialogue qu'ils vivent et qu'ils promeuvent peut être l'occasion de découvrir d'autres dimensions du monde et de la société que nous voulons construire ensemble – sans jamais oublier que Cité de Dieu et cité des hommes, loin de simplement se superposer, s'appellent et s'interpellent de manière dynamique et captivante.

Bref, dans le projet à l'origine de ce dictionnaire, nous avons été portés par le dialogue que le pape Paul VI donnait comme un nom possible pour l'Église et dont l'ensemble des confessions chrétiennes ne cessent de vivre l'expérience. Du point de vue œcuménique, certaines entrées au passé théologique lesté de controverses ont pu être traitées selon les dernières avancées théologiques et dans la perspective commandée par le verset bien connu de l'Évangile : *Que tous soient un !* (Jn 17, 21.) Le présent ouvrage n'est donc pas un dictionnaire catholique, pas plus qu'un dictionnaire

protestant ou un dictionnaire orthodoxe supposé rendre compte de manière exhaustive et exclusive des éthiques en vigueur dans chacune de ces confessions, mais un *dictionnaire interactif, élaboré par une équipe interconfessionnelle, selon une visée œcuménique*. Sa dimension encyclopédique entend honorer la circulation vivante des idées plutôt que l'illusion d'une totalité close. Un tel abord semble suffisamment original pour ne pas répéter ce qui existe déjà : synthèse confessionnelle due à un seul auteur ou, à l'inverse, dictionnaires d'éthique à visée philosophique, suspendant ou ignorant le souci de l'intelligence de la foi que porte la théologie, dans la tension féconde entre grâce divine et rationalité critique.

Quelques mots de méthode et d'organisation.

Ce qui précède explique et légitime une certaine hétérogénéité de traitement des articles de ce dictionnaire. Selon les cas, les articles ont été confiés à des théologiens de métier, à des philosophes, mais aussi à des historiens, des sociologues, des psychanalystes, des médecins, des scientifiques. Beaucoup proviennent du monde chrétien dans sa diversité : catholiques, protestants, orthodoxes. D'autres ont été invités à rejoindre notre entreprise en raison d'une compétence intellectuelle leur appartenant en propre.

La majorité des articles est structurée par un questionnement éthique spécifique, élaboré d'entrée de jeu et au fil de la réflexion, ou parfois par des ouvertures éthiques finales. En plus du contenu d'informations proposé, la visée est aussi d'établir une mise à distance critique par rapport à celles-ci.

Le lecteur n'aura aucune peine à reconnaître l'identité chrétienne de l'entreprise au détour de certains articles aux intitulés quelque peu énigmatiques pour la mentalité contemporaine, plongée dans la

sécularisation : qu'évoque encore la *grâce* de nos jours ? Ou même la *Trinité* ? Ou encore la *vertu* ?

On repérera aisément également des articles techniques, spécialisés, dont la présence dans ce dictionnaire s'explique par le surgissement de nouvelles questions éthiques qui appellent un sérieux discernement. On trouvera donc des maîtres articles portant aussi bien sur des notions fondamentales ou fondatrices – relevant de la tradition théologique ou de l'élaboration philosophique depuis les origines du christianisme, ou du questionnement philosophique grec jusqu'aux développements contemporains – que sur des notions importantes, anciennes ou plus récentes, qui ne nécessitent pas la même ampleur, ainsi que des notions plus circonstancielles qui demandent une information précise mais ponctuelle, comme celles qui peuvent être sous le feu d'une certaine actualité.

Précision importante : l'équipe de rédaction a décidé de donner accès à de grands courants de la pensée, qui se sont enrichis au fil des siècles, et non à leurs auteurs, d'où l'absence en ces pages d'entrées biographiques.

Il a semblé impossible de nous restreindre à la seule éthique ou uniquement à la morale. Beaucoup d'articles excèdent le strict champ de l'éthique ou sont en marge d'elle – sauf à penser qu'il soit de la nature de l'éthique d'investir tout l'humain. C'est aussi une question de respiration : comment parler de morale, surtout de morale normative, sans la placer, comme chrétien, sous la libre impulsion de la grâce ? Trop de déconnexions ont eu lieu au cours des siècles sur de tels sujets pour que ce dictionnaire se permette de les reproduire.

Le résultat d'ensemble prend ainsi l'allure d'un relais : un dictionnaire comme passerelle entre le « monde » (pour reprendre la notion de Paul Ricœur) de celles et de ceux qui confessent la foi chrétienne et le « monde » de celles et de ceux qui essaient sans cette foi de déchiffrer un sens pour leur vie, celle de leurs proches, et celle de la planète sur laquelle ils vivent.

De ce relais résulte, nous l’espérons, une contribution modeste mais résolue à la culture contemporaine.

Ainsi le *Dictionnaire encyclopédique d’éthique chrétienne* souhaite-t-il s’adresser tant à l’étudiant débutant, désireux d’une information charpentée, claire et critique sur des notions qu’il est en train de découvrir, qu’au spécialiste souhaitant éclairer sa réflexion dans un domaine qu’il ne connaît pas encore très bien, compte tenu de l’atomisation contemporaine des savoirs.

Le propos clairement culturel de ce travail implique que les personnes de tout horizon – croyants, non croyants, agnostiques, athées, etc. – puissent trouver profit à consulter cet ouvrage, qui entend donner accès aux grandes structures d’une éthique d’inspiration chrétienne et offrir un outil de dialogue ouvert et critique entre les différentes cultures et convictions contemporaines.

Grégoire le Grand, Père de l’Église, a écrit : « L’Écriture avance avec ceux qui la lisent. » Notre époque est marquée par une crise générale de la lecture, à laquelle s’ajoute la crise plus spécifique de la lecture du livre religieux. Enfin, à cette dernière, s’ajoute encore, formant ainsi un triple encerclement, la crise de l’économie mondialisée. Puissent ces pages contribuer à une certaine éthique du geste : geste de la lecture au profit de la culture, esprit de compréhension mutuelle au lieu des ostracismes et des intolérances en vogue.

Les coordinateurs
LAURENT LEMOINE, ÉRIC GAZIAUX,
DENIS MÜLLER.

Liste des auteurs

ALLARD Maxime *Religion et éthique. Solidarité. Vulnérabilité*	Dominicain, professeur de philosophie et de théologie au Collège universitaire dominicain à Ottawa
ANQUETIL Michel *Harcèlement. Peine et châtiment*	Docteur en droit, président de chambre honoraire à la cour d'appel de Paris
ARÈNES Jacques *Guérison*	Psychologue clinicien, psychanalyste
ARNOULD Jacques *Nature*	Ingénieur agronome, docteur en théologie et docteur en histoire des sciences. Chargé des questions éthiques au Centre national d'études spatiales
ASKANI Hans-Christoph *Altérité. Spiritualité(s)*	Docteur en théologie, professeur à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Genève
ASURMENDI Jesùs *Bible. Sagesse*	Professeur honoraire, Faculté de théologie, Institut catholique de Paris
AURENCHE Guy *Amnistie. Humanitaire*	Avocat à la cour d'appel de Paris de 1967 à 2007, spécialiste de droit civil, de droit pénal et de droits humains, président du CCFD-Terre solidaire (Comité catholique contre la faim et pour le développement) depuis janvier 2009
BALDÉ Françoise *Fantasme. Jouissance. Psychanalyse*	Psychanalyste, Paris. Licenciée en théologie
BAUZON Stéphane *Droit canon. Institution*	Professeur d'éthique à l'Université pontificale Saint-Thomas-d'Aquin (Angelicum) et de philosophie du droit à l'Université de Rome Tor Vergata
BERGIER Bertrand *Éducation*	Professeur à l'Université catholique de l'Ouest
BERTHEL Marc *Vieillesse*	Professeur à la Faculté de médecine, service de médecine interne, gériatrie, Hôpitaux universitaires de Strasbourg
BIRMELÉ Béatrice *Éthique clinique*	Médecin néphrologue au CHU de Tours, docteur en philosophie pratique
BOBINEAU Olivier *Pouvoir*	Enseignant-chercheur (Groupe Sociétés Religions Laïcités, EPHE-CNRS), maître de conférences HDR, enseignant à Sciences-Po Paris
BOCKAERT Christine *Handicap*	Pastorale des personnes handicapées (diocèse de Lille)
BOISSIEU Emmanuel	Enseignant en philosophie à l'Université catholique de Lyon

Discipline et surveillance. Enfermement	
BONAN Egle *Hédonisme*	Docteure de recherche en philosophie de l'Université de Venise, chargée d'enseignement à la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris
BONDOLFI Alberto *Mensonge. Meurtre. Peine de mort. Systèmes et méthodes d'argumentation éthique*	Théologien catholique, professeur d'éthique aux Facultés protestantes de théologie des Universités de Lausanne d'abord et de Genève ensuite
BONINO Serge-Thomas *Loi naturelle*	Dominicain, professeur de théologie dogmatique au Studium des dominicains de Toulouse et de philosophie médiévale à l'Institut catholique de Toulouse ; secrétaire général de la Commission théologique internationale
BOURDIN Bernard *État*	Dominicain, docteur en histoire et théologie, professeur des Universités (histoire du christianisme moderne et philosophie politique) à l'Université de Lorraine
BÜHLER Pierre *Ignorance. Luthéranisme. Protestantisme. Récit*	Professeur de théologie systématique à la Faculté de théologie de l'Université de Zurich
CALVEZ Jean-Yves (†) *Relations internationales. Sécularisation*	Jésuite, philosophe. Professeur au département d'éthique publique des Facultés jésuites de Sèvres-Paris
CAMPAGNA Norbert *Viol*	Docteur en philosophie, professeur associé à l'Université du Luxembourg
CAMUS Vincent *Empathie*	Psychiatre, professeur des universités. Praticien hospitalier, Université François-Rabelais de Tours et CHRU de Tours
CAPELLE-DUMONT Philippe *Philosophie et théologie*	Philosophe et théologien, professeur à l'Université de Strasbourg et à l'Institut catholique de Paris
CHAREIRE Isabelle *Alliance. Grâce*	Maître de conférences à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon, Université de Lyon
CHARRIÈRE-BOURNAZEL Christian *Droit*	Avocat. Ancien bâtonnier du barreau de Paris. Président du Conseil national des barreaux
CHRZANOWSKI Grzegorz *Pluralisme*	Dominicain, docteur en philosophie, professeur adjoint de philosophie de la religion à l'Université pontificale Jean-Paul II à Cracovie, Pologne
CLAVIER Michèle *Handicap*	Docteure en théologie, enseignante-chercheuse en théologie sacramentaire à l'Université catholique de Lille
COLOMBANI Jean-Marie	Journaliste et essayiste. Ancien directeur du journal *Le Monde*.

Communication	Fondateur du site Slate.fr
COTTIN Jérôme *Art/Esthétique*	Professeur de théologie pratique à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg
CRESTA Michel *Désir. Éthique et psychanalyse*	Psychanalyste, ancien élève de l'École normale supérieure, philosophe
DAULL Fabienne *Acharnement thérapeutique*	Médecin et théologienne, aumônier d'hôpital, en lien avec le Centre interdisciplinaire d'éthique de l'Université catholique de Lyon
DEFOIS Gérard *Vérité et éthique*	Docteur en théologie, diplômé de l'École pratique des hautes études (sociologie), ancien recteur de l'Université catholique de Lyon ; archevêque émérite de Sens, Reims et Lille
DENEKEN Michel *Catholicisme. Église*	Théologien. Ancien doyen de la Faculté de théologie catholique. Vice-président de l'Université de Strasbourg
DESCLOS Jean *Épikie. Transplantation d'organes*	Professeur titulaire retraité et doyen honoraire de la Faculté de théologie et d'études religieuses de l'Université de Sherbrooke
DINECHIN DE Olivier *Gradualité*	Jésuite, enseignant émérite à la Faculté de théologie du Centre Sèvres (Facultés jésuites de Paris) et membre du département d'éthique biomédicale du Centre Sèvres
DOAT David *Handicap*	Philosophe, Centre d'éthique médicale de l'Université catholique de Lille
DOUCET Hubert *Euthanasie*	Professeur associé en bioéthique, Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal
DUJARDIN Jean *Antisémitisme*	Prêtre de l'Oratoire, ancien secrétaire du Comité épiscopal pour les relations avec le judaïsme et ancien consulteur de la Commission du Saint-Siège pour les relations avec le judaïsme
DUPUIS Michel *Déontologie. Dignité*	Philosophe. Professeur à l'Université catholique de Louvain (Belgique)
DURAND Alain *Pauvreté*	Dominicain, théologien (Lyon)
DURAND Emmanuel *Trinité*	Dominicain, professeur de théologie dogmatique au Theologicum de l'Institut catholique de Paris
DURAND Jean-Paul *Éthique de l'État. Théologie morale*	Dominicain, professeur de droit canonique, ancien doyen de la Faculté de droit canonique (ICP). Consulteur du Conseil pontifical pour l'interprétation des textes législatifs
EDEL Yves *Addictions*	Psychiatre, unité d'addictologie hospitalière ECIMUD à la Pitié-Salpêtrière (Paris)
EHRWEIN NIHAN Céline	Docteure en théologie de l'Université de Lausanne, professeure

Éthique politique	d’éthique à la Haute École d’ingénierie et de gestion du canton de Vaud (Suisse)
EUVÉ François *Sciences*	Jésuite, ancien élève de l’École normale supérieure (Cachan), professeur de théologie fondamentale et dogmatique au Centre Sèvres
FAES Hubert *Finalité de l’agir. Raison*	Docteur d’État en philosophie, professeur à la Faculté de philosophie de l’Institut catholique de Paris
FALQUE Emmanuel *Animalité/Humanité*	Professeur agrégé de philosophie, doyen de la Faculté de philosophie de l’Institut catholique de Paris
FANTINO Jacques *Évolution*	Dominicain, docteur en théologie, professeur à l’Université de Lorraine (Metz)
FASSIN Éric *Discrimination. Pacs*	Sociologue, professeur agrégé à l’École normale supérieure, chercheur à l’IRIS (CNRS/EHESS)
FATH Sébastien *Fondamentalisme*	Historien, chercheur au CNRS (laboratoire Groupe Sociétés Religions Laïcités)
FAUL Fabien *Histoire des doctrines éthiques chrétiennes*	Prêtre du diocèse de Metz, directeur du Centre autonome d’enseignement de pédagogie religieuse (CAEPR) à l’Université de Lorraine
FEILLET Bruno *Cohabitation/Couple*	Enseignant de théologie morale au séminaire de Lille, diocèse de Cambrai
FEIX Marc *Justice. Vol*	Chargé de cours en éthique et théologie morale à la Faculté de théologie catholique de l’Université de Strasbourg
FELTZ Bernard *Écologie*	Professeur de philosophie des sciences du vivant à l’Université catholique de Louvain, biologiste, docteur en philosophie
FLIPO Claude *Accompagnement spirituel*	Jésuite, ancien rédacteur en chef de la revue *Christus*
FORTHOMME Bernard *Acédie. Décision*	Philosophe et théologien, professeur aux Facultés jésuites de Paris (Centre Sèvres)
FOYER Dominique *Handicap. Liberté. Nominalisme. Torture*	Docteur en théologie, enseignant-chercheur en théologie morale fondamentale à la Faculté de théologie de l’Institut catholique de Lille
FROGNEUX Nathalie *Bienveillance. Risque. Technique*	Professeure à l’Institut supérieur de philosophie de l’Université catholique de Louvain
GAZIAUX Éric *Autonomie. Bien et mal. Foi. Option fondamentale. Trinité*	Docteur en théologie, professeur d’éthique théologique à l’Université catholique de Louvain-la-Neuve
GIRE Pierre	Docteur d’État en philosophie, titulaire d’un doctorat

Joie	canonique de philosophie et d'une maîtrise de théologie, professeur à la Faculté de philosophie de l'Université catholique de Lyon
GISEL Pierre *Corps*	Professeur d'histoire des théologies, des institutions et des imaginaires chrétiens à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne
GODEFROY Bruno *Amitié*	Doctorant en philosophie à l'Université Jean-Moulin - Lyon-III / Friedrich-Alexander Universität Erlangen- Nürnberg
GOLSE Bernard *Émotion*	Médecin, pédiatre, pédopsychiatre et psychanalyste à l'Association psychanalytique de France (APF). Chef de service à l'hôpital Necker-Enfants malades à Paris et professeur à l'Université René-Descartes, Paris
GOMEZ-MULLER Alfredo *Anarchisme. Marxisme. Modernité/Postmodernité*	Docteur en philosophie et diplômé en études latino-américaines, professeur à l'Université François-Rabelais de Tours
GRANDJEAN Michel *Puritanisme*	Professeur d'histoire du christianisme à la Faculté de théologie de l'Université de Genève
GREINER Dominique *Bien commun. Compromis. Économie. Terrorisme*	Assomptionniste, chargé d'enseignement en théologie morale (Lille et Paris)
HÉBERT Geneviève *Devoir. Eudémonisme. Expérience. Kantisme. Platonisme. Pudeur. Stoïcisme*	Enseignante aux Facultés de philosophie et de théologie de l'Institut catholique de Paris
HEYER René *Démocratie. Responsabilité*	Professeur d'éthique et de théologie morale à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg
HOLDEREGGER Adrian *Suicide*	Professeur d'éthique chrétienne à la faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse).
HURTUBISE Pierre *Casuistique*	Oblat de Marie, docteur en histoire (Paris-Sorbonne), professeur émérite de la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul, Ottawa (Canada), spécialiste d'histoire religieuse, sociale et culturelle
JACQUEMIN Dominique *Douleur/Souffrance. Handicap. Soins palliatifs*	Professeur au département d'éthique de l'Université catholique de Lille et à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain
JEAMMET Nicole *Aliénation. Égoïsme. Illusion. Plaisir*	Maîtresse de conférences honoraire en psychopathologie à l'Université René-Descartes, Paris, enseignante au Centre Sèvres

JOBIN Guy *Contrat. Reconnaissance*	Professeur de théologie morale et d'éthique à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval (Québec)
KEATING Bernard *Clonage*	Docteur en théologie et professeur titulaire à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval (Québec)
LACROIX Xavier *Adultère. Famille. Mariage. Monogamie. Pornographie*	Philosophe et théologien, ancien directeur de l'Institut des sciences de la famille et ancien doyen de la Faculté de théologie de Lyon, membre du Comité consultatif national d'éthique
LAMBERT Jean *Monothéismes*	Philosophe et anthropologue, enseignant-chercheur au Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux, EHESS-CNRS
LAMBOLEY Raymond *Vie/Mort*	Professeur de philosophie, chargé de cours à l'Université catholique de l'Ouest-Angers, membre de l'Association de la cause freudienne
LANDRON Olivier *Nation*	Professeur d'histoire du christianisme contemporain à la Faculté de théologie de l'Université catholique de l'Ouest-Angers
LAVIGNE Jean Claude *Commerce*	Dominicain, docteur en économie (Lyon-II)
LE BRETON David *Anthropologie du corps. Violence*	Professeur de sociologie à l'Université de Strasbourg, membre de l'Institut universitaire de France
LEHMKÜHLER Karsten *Droits de l'homme*	Professeur de théologie systématique/éthique à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg
LEMOINE Laurent *Avortement. Homosexualité. Parentalité*	Docteur en théologie, chargé de cours à l'Université catholique de l'Ouest (Angers)
LÉONARD André Mutien *Déterminisme. Philosophie morale. Volonté*	Archevêque de l'archidiocèse de Malines-Bruxelles. Théologien et professeur de philosophie catholique
LESCH Walter *Conviction. Culture*	Professeur de philosophie morale et d'éthique sociale chrétienne à l'Université catholique de Louvain
MALDAMÉ Jean-Michel *Création. Neurosciences. Thomisme*	Dominicain, professeur émérite à la Faculté de théologie et doyen honoraire de la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Toulouse. Membre de l'Académie pontificale des sciences
MARGRON Véronique *Amour. Concupiscence. Pureté*	Dominicaine, docteure en théologie, doyenne émérite de la Faculté de théologie de l'Université catholique de l'Ouest

	(Angers)
MARGUERAT Daniel *Autorité. Évangile*	Professeur honoraire de Nouveau Testament à l'Université de Lausanne
MARLIANGEAS Bernard *Culpabilité. Péché/Pardon*	Dominicain, enseignant honoraire à la Faculté de théologie de Lyon
MATHIOT Louis *Loisir*	Sociologue, membre du laboratoire Cultures et Sociétés en Europe (CNRS) à Strasbourg
MELLON Christian *Guerre/Paix. Migration*	Jésuite, responsable du pôle formation du Centre de recherche et d'action sociales (CERAS), titulaire d'un MA en *peace studies* (Bradford University, Royaume-Uni)
MONNIER Claire *Enfance*	Docteure en sciences de l'éducation et formatrice à l'Institut régional et international des métiers de l'intervention sociale en région Rhône-Alpes
MUELLER-JOURDAN Pascal *Aristotélisme*	Professeur de philosophie ancienne à l'Université catholique de l'Ouest-Angers
MÜLLER Denis *Acte/Action. Avortement. Bien/Biens. Bien et mal. Calvinisme. Clonage. Estime de soi. Fidélité. Idole. Relativisme. Respect. Sport. Sujet et personne. Tragique. Valeurs*	Professeur d'éthique à la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève (depuis 2009) et à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne (depuis 1988)
NADAÏ DE Jean-Christophe *Éthique et littérature*	Dominicain, ancien élève de l'École normale supérieure (Ulm), agrégé de lettres classiques, docteur ès lettres en latin
NAULT François *Jeu. Maîtrise*	Professeur de théologie fondamentale à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval (Québec, Canada)
NAULT Jean-Charles *Ascèse*	Père abbé de l'abbaye bénédictine de Saint-Wandrille (Seine-Maritime), docteur en théologie (Institut Jean-Paul II de l'Université du Latran à Rome), professeur de théologie morale au Studium du monastère de St. Wandrille
NEBEL Mathias *Péché structurel*	Maître de conférences à l'Institut catholique de Paris et directeur de la Fondation Caritas in veritate
PAULIAT Patrice *Amour. Concupiscence*	Prêtre du diocèse de Limoges, docteur en théologie, maître de conférences à l'Université catholique de l'Ouest
PETER Marie-Christine *Vieillesse*	Médecin
PIERRON Jean-Philippe	Philosophe, maître de conférences HDR à la Faculté de

Authenticité. Existentialisme	philosophie de l’Université Jean-Moulin, Lyon-III, membre de l’EMR 4128 Santé Individu et Société
POCHÉ Fred *Esclavage. Racisme*	Docteur habilité de l’Université de Strasbourg, professeur de philosophie à l’Université catholique de l’Ouest
POLLEZ Bruno *Handicap*	Médecin spécialiste en réadaptation fonctionnelle, responsable du pôle Handicaps, Dépendance et Citoyenneté à l’Université catholique de Lille
POPA Gheorghe *Déification. Orthodoxie*	Professeur à l’Université Alexandru Ioan Cuza, à Iasi (Roumanie)
POUIVET Roger *Croyance*	Professeur de philosophie à l’Université de Lorraine, directeur des Archives Henri Poincaré (CNRS)
PUEL Hugues *Don/Dette. Mondialisation. Travail*	Dominicain, ancien maître de conférences à la Faculté des sciences économiques et de gestion à l’Université Lumière (Lyon-II)
RAOUL Anne *Handicap*	Doctorante en droit canonique (Faculté de Strasbourg)
RAVEZ Laurent *Procréation*	Bioéthicien, professeur à la Faculté de sciences et à la Faculté de médecine de l’Université de Namur (FUNDP), directeur du Centre interdisciplinaire Droit, Éthique et Sciences de la santé (CIDES)
REIJNEN Anne-Marie *Hommes/Femmes. Judaïsme*	Théologienne à la Faculté universitaire de théologie protestante de Bruxelles. Chargée d’enseignement à l’Institut catholique de Paris
RIAUDEL Olivier *Eschatologie. Salut*	Docteur en théologie, professeur à l’Université catholique de Louvain
SABRIER Pauline *Amitié*	Doctorante en philosophie, Trinity College, Dublin
SANCHEZ Philippe *Handicap*	Doctorant en philosophie (Université catholique de Louvain)
SAUVEUR Bernard *Énergie. Précaution*	Ingénieur agronome, docteur ès sciences, directeur de recherche honoraire de l’Institut national de la recherche agronomique
SCHÄFER Otto *Loi*	Biologiste, pasteur, théologien. Chargé d’éthique à la Fédération des Églises protestantes de Suisse
SCHWAB Françoise *Résistance. Révolte*	Historienne, éditrice des œuvres posthumes de Vladimir Jankélévitch
SESÉ-LÉGER Sylvie	Psychanalyste, Paris

Perversion	
SOMME Luc-Thomas *Double effet. Habitus. Mal intrinsèque. Passions. Prudence*	Professeur d'éthique et de théologie morale à la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Toulouse
SOULETIE Jean-Louis *Espérance*	Prêtre de l'Institut des frères missionnaires de Sainte-Thérèse. Professeur à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Institut catholique de Paris
STRICKER Nicola *Agnosticisme. Avortement. Scepticisme*	Philosophe, théologienne, titulaire de la chaire de dogmatique à la Faculté libre de théologie protestante de Paris
STÜCKELBERGER Christoph *Corruption. Échanges/Commerce*	Professeur d'éthique à la Faculté de théologie de l'Université de Bâle
THIEL Marie-Jo *Conscience. Maltraitance. Masturbation. Pédophilie. Santé. Vieillesse*	Médecin, professeure d'éthique à la Faculté de théologie catholique, directrice du Centre européen d'enseignement et de recherche en éthique de l'Université de Strasbourg
THOMASSET Alain *Communautarisme. Éthique. Identité morale. Pluralisme. Promesse*	Jésuite, professeur de théologie morale au Centre Sèvres - Facultés jésuites de Paris
TISSERON Serge *Moyens de communication*	Psychiatre et psychanalyste, docteur en psychologie
TITUS Craig Steven *Bonheur. Vertus*	Docteur en théologie (Université de Fribourg, Suisse), professeur associé à l'Institute for the Psychological Sciences (Arlington, VA, États-Unis)
VAILLANT François *Non-violence*	Philosophe et théologien, rédacteur en chef de la revue de recherches *Alternatives non violentes* (www.alternatives-non-violentes.org)
VALADIER Paul *Éthique de situation. Politique*	Jésuite, professeur émérite aux Facultés jésuites de Paris (Centre Sèvres), ancien rédacteur en chef de la revue *Études*, directeur des Archives de philosophie
VANNIER Marie-Anne *Augustinisme*	Professeure à l'Université Paul-Verlaine de Metz
VERGELY Bertrand *Érotisme. Sexualité*	Philosophe et théologien. Professeur à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge et au lycée Pothier en classe préparatoire aux grandes écoles en khâgne classique (Ulm) et en hypokhâgne B/L
VERMEYLEN Jacques	Docteur et maître en théologie, prêtre, professeur émérite à

Prophétisme	l'Université catholique de Lille
VERSPIEREN Patrick *Éthique biomédicale. Sida*	Jésuite, maître-assistant émérite en philosophie morale, département d'éthique biomédicale au Centre Sèvres - Facultés jésuites de Paris
WATERLOT Ghislain *Mystique(s)*	Professeur associé en éthique et philosophie à la Faculté de théologie de l'Université de Genève. Directeur de l'Institut romand de systématique et d'éthique (IRSE)
WATTIAUX Henri *Contraception*	Professeur émérite de l'Université catholique de Louvain

Table des entrées

Nous avons réuni en fin d'ouvrage les thèmes clés ainsi que ceux n'ayant fait l'objet non d'une entrée spécifique mais d'un traitement disséminé à travers plusieurs entrées.

Chaque article est complété par une bibliographie et des corrélats.

A

ACCOMPAGNEMENT SPIRITUEL 21

ACÉDIE 30

ACHARNEMENT THÉRAPEUTIQUE 41

ACTE/ACTION 45

ADDICTIONS 59

ADULTÈRE 69

AGNOSTICISME 72

ALIÉNATION 83

ALLIANCE 88

ALTÉRITÉ 106

AMITIÉ 122

AMNISTIE 130

AMOUR 136

ANARCHISME 153

ANIMALITÉ/HUMANITÉ 157

ANTHROPOLOGIE DU CORPS 167

ANTISÉMITISME 181

ARISTOTÉLISME 190

ART/ESTHÉTIQUE 200

ASCÈSE 214

AUGUSTINISME 221

AUTHENTICITÉ 229

AUTONOMIE 233

AUTORITÉ 249

AVORTEMENT 262

B

BIBLE 279

BIEN (LE)/BIENS (LES) 294

BIEN COMMUN 300

BIEN ET MAL 308

BIENVEILLANCE 331

BONHEUR 334

C

CALVINISME 347

CASUISTIQUE 357

CATHOLICISME 368

CLONAGE 379

COHABITATION/COUPLE 391

COMMERCE 400

COMMUNAUTARISME 411

COMMUNICATION 420

COMPROMIS 425

CONCUPISCENCE 430

CONSCIENCE 437

CONTRACEPTION 456

CONTRAT 463

CONVICTION 466

CORPS 473

CORRUPTION 490

CRÉATION 492

CROYANCE 503

CULPABILITÉ 518

CULTURE 522

D

DÉCISION 535

DÉIFICATION 546

DÉMOCRATIE 556

DÉONTOLOGIE 564

DÉSIR 571

DÉTERMINISME 581

DEVOIR 585

DIGNITÉ 595

DISCIPLINE ET SURVEILLANCE 606

DISCRIMINATION 618

DON/DETTE 623

DOUBLE EFFET 632

DOULEUR/SOUFFRANCE 640

DROIT 648

DROIT CANON 654

DROITS DE L HOMME 658

E

ÉCHANGES/COMMERCE 669

ÉCOLOGIE 672

ÉCONOMIE 681

ÉDUCATION 689

ÉGLISE 697

ÉGOÏSME 711

ÉMOTION 720

EMPATHIE 729

ÉNERGIE 738

ENFANCE 742

ENFERMEMENT 752

ÉPIKIE 757

ÉROTISME 762

ESCHATOLOGIE 766

ESCLAVAGE 773

ESPÉRANCE 777

ESTIME DE SOI 793

ÉTAT 801

ÉTHIQUE 813

ÉTHIQUE BIOMÉDICALE 833

ÉTHIQUE CLINIQUE 845

ÉTHIQUE D ÉTAT 854

ÉTHIQUE DE SITUATION 864

ÉTHIQUE ET LITTÉRATURE 871

ÉTHIQUE ET PSYCHANALYSE 880

ÉTHIQUE POLITIQUE 890

EUDÉMONISME 896

EUTHANASIE 905

ÉVANGILE 910

ÉVOLUTION 923

EXISTENTIALISME 932

EXPÉRIENCE 945

F

FAMILLE 953

FANTASME 959

FIDÉLITÉ 964

FINALITÉ DE L AGIR 970

FOI 978

FONDAMENTALISME 1002

G

GRÂCE 1011

GRADUALITÉ (LOI DE GRADUALITÉ) 1026

GUÉRISON 1030

GUERRE 1035

H

HABITUS 1045

HANDICAP 1049

HARCÈLEMENT 1064

HÉDONISME 1068

HISTOIRE DES DOCTRINES ÉTHIQUES CHRÉTIENNES 1072

HOMMES/FEMMES 1082

HOMOSEXUALITÉ 1090

HUMANITAIRE 1101

I

IDENTITÉ MORALE 1107

IDOLE 1116

IGNORANCE 1125

ILLUSION 1129

INSTITUTION 1137

J

JEU 1143

JOIE 1151

JOUISSANCE 1157

JUDAÏSME 1162

JUSTICE 1170

K

KANTISME 1185

LIBERTÉ 1197

L

LOI 1213

LOI NATURELLE 1232

LOISIR 1240

LUTHÉRANISME 1245

M

MAÎTRISE 1255

MAL INTRINSÈQUE 1259

MALTRAITANCE 1263

MARIAGE 1271

MARXISME 1280

MASTURBATION ET ONANISME 1290

MENSONGE 1296

MEURTRE 1311

MIGRATION 1314

MODERNITÉ/POSTMODERNITÉ 1324

MONDIALISATION 1330

MONOGAMIE 1335

MONOTHÉISMES 1338

MOYENS DE COMMUNICATION 1354

MYSTIQUE(S) 1363

N

NATION 1373

NATURE 1381

NEUROSCIENCES 1396

NOMINALISME 1406

NON-VIOLENCE 1414

O

OPTION FONDAMENTALE 1421

ORTHODOXIE 1426

P

PACTE CIVIL DE SOLIDARITÉ (PACS) 1437

PARENTALITÉ 1442

PASSIONS 1446

PAUVRETÉ 1454

PÉCHÉ STRUCTUREL 1479

PÉCHÉ/PARDON 1464

PÉDOPHILIE 1487

PEINE DE MORT 1496

PEINE ET CHÂTIMENT 1507

PERVERSION 1515

PHILOSOPHIE ET THÉOLOGIE 1524

PHILOSOPHIE MORALE 1536

PLAISIR 1544

PLATONISME 1553

PLURALISME 1561

POLITIQUE 1575

PORNOGRAPHIE 1583

POUVOIR 1586

PRÉCAUTION 1598

PROCRÉATION 1602

PROMESSE 1606

PROPHÉTISME 1615

PROTESTANTISME 1625

PRUDENCE 1632

PSYCHANALYSE 1641

PUDEUR 1650

PURETÉ 1659

PURITANISME 1669

R

RACISME 1679

RAISON 1693

RÉCIT 1706

RECONNAISSANCE 1713

RELATIONS INTERNATIONALES 1722

RELATIVISME 1730

RELIGION ET ÉTHIQUE 1739

RÉSISTANCE 1752

RESPECT 1766

RESPONSABILITÉ 1771

RÉVOLTE 1784

RISQUE 1791

S

SAGESSE 1795

SALUT 1803

SANTÉ 1811

SCEPTICISME 1822

SCIENCES 1838

SÉCULARISATION 1844

SEXUALITÉ 1853

SIDA 1868

SOINS PALLIATIFS 1879

SOLIDARITÉ 1889

SPIRITUALITÉ(S) 1899

SPORT 1918

STOÏCISME 1924

SUICIDE 1933

SUJET ET PERSONNE 1941

T

TECHNIQUE 1965

TERRORISME 1968

THÉOLOGIE MORALE 1973

THOMISME 1982

TORTURE 1993

TRAGIQUE 2004

TRANSPLANTATION D ORGANES 2009

TRAVAIL 2013

TRINITÉ 2024

V

VALEURS 2043

VÉRITÉ ET ÉTHIQUE 2057

VERTUS 2073

VIE ET MORT 2093

VIEILLESSE 2108

VIOL 2118

VIOLENCE 2126

VOL 2136

VOLONTÉ 2145

VULNÉRABILITÉ 2153

A

ACCOMPAGNEMENT SPIRITUEL

L’expression est récente. Elle ne figure pas à l’index du *Dictionnaire de spiritualité* et son usage courant n’est pas établi avant la période de Vatican II. Mais son adoption manifeste le renouveau de la « spiritualité » dans l’Église et la modification de la relation d’aide spirituelle dans le contexte culturel actuel. Pour en saisir la nature et les enjeux éthiques, il est donc nécessaire d’en rappeler l’enracinement et la pratique dans la tradition ecclésiale, avant d’en montrer l’actualité et les questions qu’elle soulève.

APPROCHE HISTORIQUE

MAÎTRE ET DISCIPLE.

La transmission d’une sagesse par la relation de maître à disciple remonte en deçà du christianisme et se trouve dans la plupart des traditions religieuses et philosophiques. Le maître spirituel n’est pas seulement le régulateur des rites qui établissent une communication entre le profane et le sacré, mais il est le détenteur d’une sagesse puisée dans son expérience des voies de l’esprit (MESLIN [dir.], 1990).

Les philosophes de l’Antiquité classique, en particulier dans le pythagorisme, l’épicurisme et le stoïcisme, se sont attachés non seulement à développer la notion de sagesse, mais à en montrer l’acquisition par la méditation, l’examen de conscience, l’ascétisme. Platon voit en Socrate un

maître de vie intérieure et de réforme morale. Sa direction se présente comme une recherche de la vérité par le dialogue. Au temps de Sénèque, les médecins de l'âme abondent. Marc Aurèle pratique le *tecum habita* (« habite avec toi-même ») et l'examen de conscience quotidien sous la conduite de ses directeurs de conscience. Épictète apprend aux jeunes à mesurer leurs progrès, selon une règle que l'on retrouvera dans l'« examen particulier » de saint Ignace : « J'avais l'habitude de me mettre en colère tous les jours. Maintenant, c'est tous les deux jours, puis tous les trois, puis tous les quatre. Et si tu te contiens durant trente jours, offre un sacrifice à Dieu. L'habitude est affaiblie la première fois, puis elle est détruite. » On n'y parvient pas seul : « Il nous faut, dit Épicure, faire choix d'un homme de bien et l'avoir constamment devant nos yeux, de manière à vivre comme sous son regard et à régler toutes nos actions comme s'il les voyait. »

Ainsi, la transmission d'une sagesse forme comme le soubassement éthique de l'accompagnement spirituel chrétien. Le maître est parfois appelé « père » pour signifier qu'il devient l'agent d'une transformation intérieure du disciple qu'il engendre à une vie nouvelle. C'est pourtant un changement de nature de cette relation qui se produit avec le christianisme : *N'appelez personne père sur la terre, car vous n'avez qu'un seul Père […] Vous n'avez qu'un seul Maître* (Mt 23, 8). Comme l'exprimera avec force Origène († c. 250) : « Bienheureux celui qui naît toujours de Dieu. Car je le dis : le juste ne naît pas seulement une fois de Dieu. Il naît sans cesse en chacune de ses œuvres bonnes. Si je te persuadais que notre Sauveur lui-même n'a pas été engendré par le Père pour être ensuite détaché de lui après sa nativité, mais que le Père l'engendre sans cesse, alors je pourrais aussi t'amener à croire la même chose du juste. Toi aussi, si tu possèdes l'Esprit d'adoption, Dieu t'engendre sans cesse dans le Fils. Il t'engendre d'œuvre en œuvre, de pensée en pensée. Telle est la nativité que tu reçois » (*Comm. sur Jérémie*, 9, 4).

L’objet de la relation maître-disciple en régime chrétien est ainsi montré : non pas l’acquisition d’une sagesse simplement humaine par raison et par volonté, mais la participation à l’engendrement d’une vie nouvelle dont la source est l’Esprit-Saint et dont le développement à l’école de Jésus-Christ (Mt 11, 29) intègre toutes les dimensions intellectuelles, morales et affectives de l’existence. Une aide dont l’histoire fait apparaître successivement les trois dimensions de paternité, de direction et d’accompagnement spirituels[1].

La paternité spirituelle.

C’est chez les anachorètes, puis les cénobites des déserts d’Égypte, de Palestine et de Syrie (IVe s.) que s’élabore cette relation personnelle. La *Vie de saint Antoine* par saint Athanase les a rendus célèbres. Les premiers solitaires qui cherchaient Dieu en menant le combat spirituel à la suite du Christ attiraient de nombreux disciples. Une nouvelle pédagogie naissait dont on retiendra deux traits.

La manifestation des pensées.

On se forme en se mettant à l’école d’un ancien, expérimenté dans les voies de l’esprit, apte à discerner l’authentique de l’apparent, l’or de la fausse monnaie. Il faudra l’imiter et surtout lui communiquer ses pensées intimes dans un climat de confiance sans rien lui cacher. Cette « manifestation des pensées » est le présupposé de l’aide attendue. Le disciple apprendra ainsi non seulement à se dégager de son vouloir propre, mais à « discerner les esprits », c’est-à- dire l’origine des motions ou mouvements intérieurs, sentiments, désirs, tentations et agitations qui l’habitent, pour y démêler ceux qui viennent de l’Esprit de Dieu afin d’y consentir, et ceux qui viennent de l’esprit mauvais pour leur résister. D’où

l'apophtegme célèbre : « Veille à la porte de ton cœur ! Tu n'as pas de combat, dis-tu. C'est parce que tu n'as pas de porte. Mets une porte, et tu verras que tu as un combat ! » L'ouverture de conscience est déjà une victoire sur l'Ennemi qui sollicite l'âme par ses insinuations, en voulant qu'elles soient tenues secrètes, et qui s'enfuit dépité lorsqu'elles sont découvertes : « Ton ouverture, sans même que je te dise rien, t'a délivré de ta captivité ! »

Cet exercice prolongé de l'écoute spirituelle a développé chez les anciens Pères une psychologie de l'âme humaine qui préfigure la psychanalyse. L'âme est le lieu d'un combat, et ils la comparent à une citadelle assiégée qu'il faut garder par la vigilance sur les pensées. Car la pensée mauvaise, si l'on n'y résiste pas d'emblée, s'insinue subrepticement, d'abord par la discussion intérieure, puis la complaisance, enfin le consentement. Et le consentement répété produit la passion. D'où la série, et même l'enchaînement des huit passions capitales (c'est-à-dire tête de beaucoup d'autres), que la tradition ultérieure a nommées « péchés capitaux ». Car la pensée mauvaise, qui n'a pas de force en elle-même, se nourrit du terrain qu'on lui cède. Et il en va de même, a contrario, des pensées bonnes qui, accueillies et mises en pratique, produisent les vertus.

Ce combat ne trouve sa force que dans la prière, à l'imitation du Christ au désert. Prière « continuelle » qui est elle-même un combat, puisque « les ennemis veulent l'empêcher, sachant qu'ils n'aboutiront qu'en détournant de la prière ».

La grâce de la parole.

Cette manifestation des pensées dispose à l'écoute de la parole de l'ancien. Au cours de l'entretien qui les réunit dans la foi et la recherche commune de l'Esprit, la parole dite par l'ancien au disciple (l'« apophtegme », mot grec qui signifie « déclaration ») est considérée

comme charismatique. Charismatique parce qu'elle est prononcée par un homme spirituel qui a reçu « la grâce de la parole » ; et aussi parce qu'elle est reçue dans la foi et le désir d'un vrai progrès spirituel. Que le solliciteur soit mû par le bavardage ou par la vanité, alors le charisme ne peut plus s'exercer : « Lorsque les frères interrogeaient les anciens et faisaient ce qu'ils disaient, Dieu montrait comment parler. Mais maintenant, puisqu'ils interrogent sans faire ce qu'ils entendent, Dieu a retiré aux anciens la grâce de la parole, et ils ne trouvent plus que dire puisqu'il n'y a plus de travailleurs. » Saint Benoît se fera, à la suite de Cassien, l'héritier de cette pédagogie en écrivant en tête de sa *Règle*[2] : « Écoute, mon fils, les leçons du maître. Incline l'oreille de ton cœur, accueille volontiers les avis d'un tendre père et mets-les effectivement en pratique, afin de retourner, grâce au labeur de ton obéissance, à Celui dont tu t'étais détourné par la lâcheté de ta désobéissance. »

Ce maître est donc aussi un père, au sens chrétien du terme. Paternité véritable, qui n'appartient pas seulement aux grands docteurs que sont les Pères de l'Église, mais aussi à ces hommes et femmes qui collaborent à la génération spirituelle qui n'appartient qu'à Dieu, le Père de Jésus-Christ. Il est remarquable que le mot sémitique *abbas* ait passé en grec, en copte, en arménien, en géorgien, en latin et, de là, en toutes les langues parlées en chrétienté, à travers le Nouveau Testament. Si ce nom de père fut donné par les chrétiens à ces simples mortels qui les initiaient à la vie spirituelle, avant même qu'il fût attribué aux évêques, et plus tard encore aux prêtres (père ou *abbas*), c'est que loin d'y voir une infidélité à l'Évangile, ils y ont vu une relation à l'unique paternité divine (Ep 3, 15) et à la maternité confiée à l'Église par le baptême. Dans les Vies des Pères, ceux qui vivaient au désert et n'étaient ni prêtres ni évêques, le vocabulaire se présente fixé d'emblée : ils sont pères ou *abbas*. Cette notion de génération continue fonde la possibilité d'une participation à la paternité divine, non seulement par le baptême et les sacrements (les « parrains » et « marraines » portent ce nom

pour la même raison), mais par l'éducation spirituelle. On appellera pères spirituels ceux qui aident à réaliser le baptême : « Celui qui est formé par la parole d'un autre est appelé fils, et lui son père » (saint Irénée). Cette grâce de la parole, souvent brève et offerte à la méditation, les Anciens la référaient à Matthieu 10, 20 : *Ce n'est pas vous qui parlerez, mais c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous.* Ils l'attribuaient, comme le charisme du discernement des esprits, à l'union à Dieu par la charité, plus qu'aux dons extraordinaires.

Cette insistance sur le don de la parole souligne la distinction entre la manifestation des pensées en vue du discernement et la confession des péchés en vue de l'absolution. Ainsi, l'Antiquité chrétienne estime les femmes capables d'accompagnement spirituel aux mêmes conditions que les hommes. Les mères spirituelles, *ammas*, ne sont pas nécessairement supérieures ou abbesses des monastères. Comme pour les hommes, c'est l'inverse qui est vrai : c'est parce qu'elles sont des femmes « spirituelles » qu'elles sont choisies pour être mères de leur monastère.

La direction spirituelle.

Les monastères, en Occident comme en Orient et au long du Moyen Âge, auront la prépondérance dans l'aide spirituelle personnelle. Augustin, Cassien, Benoît, Bernard vont, à travers leurs fondations, susciter des foyers spirituels où de nombreux laïcs trouveront cette aide, en particulier dans les Tiers Ordres. Signalons cependant saint Colomban et les moines irlandais, par qui se développera la confession fréquente, dont le lien avec ce que l'on va appeler la « direction spirituelle » sera étroit. L'aide spirituelle déborde aussi les monastères avec les Frères prêcheurs et mendiants, qui s'adresseront aux laïcs pour prêcher la conversion et la réforme de l'Église. C'est ainsi que progressivement ce rôle de direction s'est intégré à la *cura animarum* des prêtres. Dès lors, c'est à la formation des consciences et aux

progrès spirituels des pénitents qu'ils s'attacheront, selon le canon 21 du IVe concile du Latran (1215) : « Tout fidèle […] doit lui-même confesser loyalement tous ses péchés au moins une fois l'an à son propre curé […]. Que le confesseur soit plein de jugement et prudent pour savoir "verser le vin et l'huile" (Lc 10, 34), qu'il s'enquière avec soin de la situation du pécheur et des circonstances du péché, qui lui feront prudemment comprendre le conseil qu'il doit donner et le remède qu'il doit employer, en prenant divers moyens pour sauver le malade. »

L'influence des « manuels de confession » avec leurs questionnaires et leurs pénitences, va orienter l'aide spirituelle vers la direction morale bien plus que vers le développement de la vie spirituelle proprement dite. Pour des siècles le peuple disposera de la prédication ordinaire et des sacrements, tandis que les fervents continueront à se tourner vers les monastères et les couvents, et à partir du XIVe siècle vers la *devotio moderna*. C'est à l'un de ses chefs de file, Thomas a Kempis († 1471) que nous devons *L'Imitation de Jésus-Christ*, livre qui, pour avoir mis le meilleur de la tradition monastique à la disposition de tout chrétien, eut une influence considérable.

Il reste que, pendant le Moyen Âge, la direction se fait essentiellement au confessionnal et devient l'apanage des prêtres, se confondant avec l'examen de conscience et l'aveu, suivant l'ordre classique des commandements, péchés capitaux, cinq sens, vertus et œuvres de miséricorde. Il faudra attendre la Réforme catholique initiée par le concile de Trente pour que cette « direction » ne soit pas seulement le rappel des devoirs, mais retrouve sa dimension spirituelle : les confesseurs doivent être de vrais pères spirituels, rappellera Charles Borromée, évêque de Milan, qui exhorte ses ordinands à une retraite d'un mois. Dans son *Directoire aux confesseurs* (1558), il reprend et développe les conseils de saint Antonin de Florence (1428), de Pierre de Soto, o.p. (1558), et annonce les *Lettres* de saint François de Sales et son *Introduction à la vie dévote*. Le soin des âmes (*curatio animarum*, guérison des blessures du péché, médecine spirituelle)

exige des pasteurs qu'ils soient de bons guides spirituels, auprès de qui les fidèles puissent ouvrir leur conscience et trouver remède. « Que leur dire ? demande Antonin de Florence. Lui ouvrir votre cœur sur vos passions, vos tentations et vos pensées, même s'il vous paraissait que ces pensées vous aient été inspirées par Dieu, à l'exemple des Pères du désert. » Aussi les fondateurs de séminaires après le concile de Trente vont-ils donner à la direction spirituelle des clercs une place prépondérante.

L'ACCOMPAGNEMENT SPIRITUEL.

À partir du XVIe siècle en Italie et en Espagne, et du XVIIe siècle en France, la Réforme catholique accompagne un mouvement spirituel caractéristique qui marque les débuts des Temps modernes. Pratique des sacrements, oraison, vie intérieure se développent au sein de groupes différenciés de prêtres et de laïcs. La direction spirituelle se généralise dans ces groupes fervents, comme déjà celui de l'Oratoire de Philippe Neri (1524), puis dans les nombreuses congrégations de laïcs, et aussi dans l'éducation des jeunes dont les collèges vont bientôt couvrir l'Europe d'un réseau serré.

Les *Exercices spirituels* de saint Ignace, approuvés en 1540, et leur succès inouï dans le développement des retraites individuelles ou collectives, y contribueront en marquant un tournant décisif, que Joseph Doré appelle « le moment ignatien[3] ». Ce n'est pas un hasard si ce « moment » coïncide avec la Renaissance, son humanisme, sa révolution copernicienne, son sens de l'individu et de la responsabilité personnelle, dans un nouveau rapport à l'Église et au monde. Si l'expression « direction spirituelle » traverse l'époque par la force de la coutume, quelque chose change dans le rapport maître-disciple.

L'originalité d'Ignace n'est pas seulement d'avoir recueilli la tradition et de l'avoir exprimée d'une manière concise et pratique, sous la forme

d'une initiation ramassée à l'expérience de l'Esprit de Dieu, et de l'avoir ainsi ouverte à tout chrétien. Elle est encore, et c'est sa différence essentielle, d'avoir appliqué le discernement spirituel à la prise de décision, et à la recherche du vouloir divin dans une vie insérée dans le monde. Sa conviction est que l'union à Dieu consiste dans l'union des volontés, et que la vie spirituelle authentique se situe au niveau des choix qui orientent la vie et qui tissent l'existence ordinaire du chrétien, en ce point où la prière et l'action ne sont plus deux activités séparées, mais un seul acte de la liberté qui veut ce que Dieu veut. Il va inspirer un style d'accompagnement dans la durée permettant d'intégrer à la vie dans l'Esprit toutes les dimensions de l'existence. C'est ainsi que « le livre des *Exercices* lui-même a été largement reçu comme la "bible", comme le livre de référence de tout directeur digne de ce nom » (Joseph Doré).

S'ouvre alors l'« âge d'or » de la direction spirituelle dans la France du XVII^e siècle, après celui de l'Espagne. On retiendra seulement l'influence en ce domaine de François de Sales, et des représentants de ce que Henri Bremond appellera « l'école française », Bérulle, Condren, Olier, saint Jean Eudes, Fénelon[4]. Sans parler des laïcs, Gaston de Renty, directeur de la carmélite Élisabeth de la Trinité, Jean de Bernières, Marie Rousseau, Marie Teysonnier, Madame Guyon, Marie de l'Incarnation…

Dans son livret, Ignace n'utilise pas les mots « directeur », « père spirituel », « retraitant », mais seulement les expressions « celui qui donne » et « celui qui reçoit » les exercices. Donner, c'est proposer un mode ou un plan de méditation ou de contemplation, ou encore des règles de discernement selon les besoins. Mais le « retraitant » à son tour est celui qui s'ouvre des « agitations et pensées qui lui viennent des divers esprits » au cours de ses oraisons. Car « selon que ses progrès sont plus ou moins grands, il peut lui donner certains exercices spirituels utiles et adaptés aux besoins de son âme ainsi agitée ». S'instaure ainsi un dialogue de confiance entre l'un et l'autre où chacun a sa part d'écoute et d'initiative, dialogue

que l’on peut appeler *accompagnement spirituel*, car il s’agit d’un chemin qui n’est pas tracé d’avance : celui qui donne ne doit pas précéder, mais partir sans cesse du point où en est la personne accompagnée. En dehors de la retraite, le point en question ne sera plus la « relecture » ou révision des temps d’oraison, mais précisément celle de la vie ordinaire, relue comme l’histoire que l’Esprit de Dieu écrit avec lui à l’intime de sa liberté.

UN CHARISME ET UN ART

Nouvelle donne, nouveau style, qui vont progressivement conférer à l’expression « accompagnement spirituel » ses lettres de noblesse. Il est dès lors possible d’en caractériser les traits essentiels.

LA RELECTURE SPIRITUELLE.

L’accompagnateur, « sans vouloir demander ni connaître les pensées propres ou les péchés » de la personne, trouve grand avantage à connaître les agitations, mouvements intérieurs, craintes ou désirs qu’ont suscités en elle les événements de sa vie depuis l’entretien précédent, en commençant par les joies et dynamismes qui l’ont habitée. Relecture qui suppose acquise l’habitude d’un retour quotidien sur le vécu, que beaucoup appellent aujourd’hui la « prière d’alliance ».

L’époque actuelle insiste à juste titre sur la qualité de l’écoute. Elle exige en effet de l’accompagnateur une discipline du silence, une attention à l’autre dégagée de ses intérêts propres, une bienveillance cordiale, une conscience affinée du transfert et contre-transfert qui habitent toute relation vivante. Une écoute de type purement sociologique, psychologique ou moralisante induit chez l’autre une attention de même type à sa propre vie. Une écoute « spirituelle », qui aide l’autre à découvrir dans sa vie les visites de l’Esprit favorise une prise de conscience spirituelle.

Il est ainsi présupposé que celui qui est engagé dans un chemin de conversion ou de progrès spirituel perçoit en lui-même un appel à un changement de vie, ou à se mettre davantage à la suite du Christ, ou à découvrir sa vocation dans l'œuvre que Dieu opère dans l'Église et le monde. Nul n'entre ici sans désir. Désir perçu comme venant de Dieu, dans ce que la tradition appelle « motion » spirituelle, et qui opère en l'âme un conflit, une agitation, des alternances de consolations et désolations : « Lorsque celui qui accompagne se rend compte qu'il n'arrive en l'âme de la personne accompagnée aucune motion spirituelle, soit consolation soit désolation, et que celle-ci n'est pas agitée par divers esprits, il doit l'interroger beaucoup » (*Annotations*, 6), il doit s'informer sur sa vie de prière, sa façon de mener son existence en contradiction avec l'esprit du monde. Car une vie selon l'Esprit l'expose au même combat spirituel que le Christ a connu, depuis sa tentation au désert jusqu'en sa passion. Ainsi, l'accompagnateur, en l'aidant à prendre conscience qu'il est l'enjeu d'un conflit, pourra l'éclairer sur les pièges du tentateur, qui, d'abord grossiers et évidents, se présentent ensuite sous les formes subtiles de l'apparence du bien. Il l'engagera surtout à sentir intérieurement les inspirations et lumières du « Consolateur », pour une vie de plus grande docilité à l'Esprit-Saint. Lente éducation des « sens intérieurs » qui, selon saint Paul, est l'œuvre de l'amour qui vient d'en haut : *Que votre charité croissant toujours de plus en plus forme en vous cette vraie science et ce tact affiné qui vous donneront de discerner le meilleur* (Ph 1, 9).

Ainsi, l'écoute de l'accompagnateur n'est pas muette. L'aide spirituelle y trouve sa vraie place, celle du *serviteur fidèle et avisé que le maître a établi sur ceux de sa maison pour qu'il donne à chacun, au bon moment, sa nourriture* (Mt 24, 45). À savoir, cette parole « charismatique », familière aux Pères du désert, aide appropriée à la prière, repère de discernement, Parole de Dieu tirée de l'Écriture, formation de la conscience, encouragement.

L'aide à la décision.

« Discerner le meilleur » dans les choix de la vie quotidienne comme dans l'élection d'un état de vie, c'est sans doute le plus grand service que peut offrir un accompagnement véritable. Car, selon le mot du père Varillon[5], c'est aux décisions qui structurent nos existences que Dieu s'intéresse. « Le reste, c'est de la bourre ! » Trouver la bonne décision, non pas entre le bien et le mal, mais en discernant sa « vocation » ou en choisissant entre plusieurs biens ce qui fait « aimer davantage », c'est avoir cherché la volonté de Dieu dans la disposition de sa vie. L'accompagnateur se montrera ici plus discret, pour ne pas interférer et « laisser le Créateur et Seigneur se communiquer lui-même à l'âme fidèle, l'embrassant dans son amour et sa louange, et la disposant à la voie où elle pourra mieux le servir ensuite ». Mais il sera aussi plus attentif à discerner, devant la question bien éclairée d'une alternative, la façon dont Dieu l'attire à lui à travers l'expérience du discernement des esprits, ou encore par temps calme, en se servant de son jugement éclairé par la foi.

D'où la nécessité, fortement soulignée dans les annotations et les exercices proposés par Ignace, de parvenir à l'*indifférence*, c'est-à-dire à une disponibilité radicale, une liberté intérieure dégagée de toute influence mondaine, disponibilité qui permet seule, telle l'aiguille d'une balance, de sentir de quel côté pèse la motion de l'Esprit, l'amour sans mélange de considération humaine ni d'aucun attachement désordonné. C'est pour cette raison que l'expérience des consolations et désolations et celle, plus fine, du discernement des divers esprits, est le moyen le plus désirable de recevoir assez de lumière et de connaissance pour prendre une bonne décision. Cette « indifférence » se distingue de la vertu stoïcienne parce qu'elle est le fruit d'un amour plus grand et d'un désir de préférence pour le Christ. François de Sales en tirera sa doctrine de l'abandon, et les auteurs spirituels du XVIIe siècle, le thème de la docilité à l'Esprit-Saint, comme un chemin d'union à Dieu dans l'action.

L'attention intérieure aux « motions spirituelles », qui suppose l'intention droite patiemment recherchée par l'examen de conscience, la méditation de la Parole de Dieu et l'oraison intime, a ses contreparties. D'abord la discrétion de l'accompagnateur, qui ne doit pas se tourner ou incliner vers un parti ou vers un autre ; mais « se trouvant en équilibre entre les deux comme une balance, qu'il laisse le Créateur agir sans intermédiaire avec la créature, et la créature avec son Créateur et Seigneur ». Et ensuite la conformité des lumières reçues et des décisions au sens de l'Église, à l'opposé des *alumbrados* qui prétendaient jouir d'un fil direct avec l'Esprit et s'en autorisaient pour prendre leurs distances d'avec la communauté chrétienne : « Car nous croyons qu'entre le Christ notre Seigneur, qui est l'Époux, et l'Église son Épouse, il y a un même esprit qui nous gouverne et nous dirige pour le bien de nos âmes » (*Exercices spirituels*, n° 365).

Questions actuelles

Ce parcours historique fait apparaître successivement trois dimensions : paternité, direction, accompagnement. Dimensions qui, loin de s'exclure, sont des aspects complémentaires de l'unique relation d'aide spirituelle. Un accompagnement sans finalité théologale risque de tourner à la relation d'aide thérapeutique, et une direction spirituelle peu attentive au travail de l'Esprit à un moralisme culpabilisant. D'où ces trois questions récurrentes.

Paternité et parole d'appel.

« L'art des arts », a-t-on dit de cette relation d'engendrement (Ga 4, 19), art qu'il serait difficile d'exprimer plus fortement que Bérulle : « Nos travaux et nos mouvements se terminent à former Jésus-Christ dans les âmes, car il est lui-même le fruit de nos labeurs, il est le terme de cette production céleste de la grâce, il est la fin de notre ministère, qui tend à le

produire et former dans les cœurs, à appliquer son sang et à donner son esprit aux hommes […] Quels soins, quels mouvements, quelles directions devons-nous avoir pour un dessein si grand, pour une fin si haute et si céleste, pour faire naître les esprits en une vie nouvelle et divine, et pour produire et former Jésus-Christ dans les âmes ? […] Dieu donc, qui produit son Fils en soi-même, veut de nouveau le produire dans les âmes et c'est une des naissances que le Père donne à son Fils et que l'Église reconnaît et célèbre en ses offices, car le Père produit en son sein au jour de son éternité, puis au sein de la Vierge en la plénitude des temps, et enfin en nos cœurs et en nos esprits à chaque heure et moment » (*Mémorial de direction*, chap. VIII).

Former Jésus-Christ dans les âmes, faire naître Celui que le Père produit dans les cœurs et les esprits à chaque moment, telle est la finalité de ce travail d'accoucheur ou de sage-femme, très humble et attentive participation à l'œuvre de Dieu et à son attention personnelle : « L'homme, selon Vatican II, est la seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même. » Et l'on saisit pourquoi Thérèse d'Avila voulait que le directeur spirituel soit choisi entre mille, car il doit être comme le sacrement de l'attention de Dieu.

Et puisque Dieu engendre par sa Parole (1 P 1, 23), il revient à l'accompagnateur d'en être le fidèle interprète, sans complicité ni timidité. Parole d'accueil cordial, de discernement, de miséricorde, mais aussi parole en vue d'un progrès. Le propre d'un père, dit Xavier Lacroix, c'est d'être capable d'une parole d'appel. Appel à un dépassement, à une plus grande conformité au Christ, à ses exemples et son enseignement.

Direction et éducation de la conscience.

Sur ce point, l'attitude contemporaine qui tend à dissocier la foi, la spiritualité et la morale risque d'affadir la dimension de paternité. S'il est

vrai que l’on peut avoir une vie spirituelle sincère et des comportements contestables, la mystique et l’éthique ne s’excluent pas. La conduite morale ne peut être périphérique et laissée à la conscience de chacun[6].

Sans doute, la conscience est « le centre le plus secret de l’homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre » (Vatican II), mais elle a besoin d’être formée, éduquée. « La conscience n’est pas un oracle, mais un organe qui s’exerce, s’informe, se forme, s’éclaire, se développe, s’affine » (Mgr Eyt). Cette éducation de la conscience fait aussi partie de l’accompagnement. Et elle devra, pour éclairer quand il en est besoin les choix en matière de conduite personnelle ou sociale, savoir expliquer et interpréter les positions du Magistère de l’Église en matière morale : le péché n’est pas un mal parce qu’il est défendu, mais il est défendu parce qu’il est un mal, et qu’il fait du mal. Confiance, respect, dialogue y seront nécessaires, mais aussi encouragement à progresser d’une manière graduelle vers l’accomplissement de la loi. « Nul n’est tenu d’appliquer immédiatement et dans son intégralité la norme morale proposée par le Magistère de l’Église, s’il se juge incapable de la respecter ici et maintenant. L’important dans ce cas est de reconnaître la valeur de la norme, de vouloir la vivre pleinement le plus tôt possible, et de prendre les moyens concrets naturels et surnaturels pour s’en rapprocher[7]. »

Accompagnement et psychologie.

Les sciences humaines ont mis l’accent sur les conditionnements psychologiques et sociaux de la conduite morale. Si la croissance de la foi, de l’espérance et de la charité est œuvre de Dieu, exigeant la coopération et l’effort de l’homme, en particulier dans l’acquisition des vertus morales, on sait mieux de nos jours que cette croissance est tributaire de son inscription dans le psychisme, selon une maturation humaine qui connaît des étapes,

des blessures et des failles. Le discernement est ainsi rendu plus difficile par l'interférence des perturbations psychiques, carences affectives, névroses, dépressions…, qui sont parfois l'occasion de la demande d'aide spirituelle et de guérison. La guérison des blessures intérieures, comme on l'appelle souvent dans le courant charismatique, peut être le fruit d'une réconciliation profonde avec soi-même et son histoire familiale. Réconciliation qui passe par la grâce du pardon. Mais elle pose, dans ses pratiques, des questions qui nécessitent encore une recherche, en particulier sur son lien avec le sacrement des malades et celui du pardon.

Plus largement, la fragilité de la cellule familiale et le climat de précarité affective, sociale et professionnelle qui rendent si difficiles les tâches éducatives, provoquent aujourd'hui une sérieuse carence de l'intériorité. La capacité de s'engager dans la durée, l'acceptation du réel avec le deuil qu'elle suppose des idéalisations, et la relation non fusionnelle avec les autres sont des objectifs qui ne sont atteints que bien plus tard qu'autrefois. C'est pourquoi on ne peut concevoir l'accompagnement sans une connaissance suffisante de la psychologie humaine. Sans vouloir jouer à l'apprenti thérapeute, ni confondre les rôles, l'accompagnateur doit maintenant posséder ce flair – formé aux sciences humaines – qui lui évitera de confondre le discernement des esprits et le diagnostic psychologique, lui permettra d'être aussi un éducateur et, le cas échéant, de renvoyer à plus compétent que lui[8].

Conclusion

Tout être humain, puisqu'il est l'objet d'une attention singulière de son Créateur et Seigneur, a une certaine expérience de Dieu. Le travail de l'accompagnateur consiste à l'aider à en prendre conscience, à l'accueillir activement et à pouvoir en rendre compte. C'est cette patiente écoute, cette présence pleine de délicatesse – sacrement de l'attention de Dieu – qui va peu à peu « autoriser » l'autre à parler en son propre nom et à exprimer son

désir spirituel et ses résistances, en devenant l'« auteur » de sa parole et le sujet de son histoire. Cependant, on ne devrait pas trop vite canoniser le terme d'« accompagnement », qui a ses ambiguïtés, pas plus qu'on ne devrait verser aux archives le titre de « directeur » et celui de « père (ou mère) spirituel(le) », consacré par la tradition. Car, en soulignant le caractère évangélique d'une relation très particulière, ces derniers indiquent aussi le besoin de transmission, d'orientation et de soutien qui fait partie intégrante de toute aide spirituelle.

L'accompagnement spirituel vise l'intégration de toutes les dimensions de l'existence dans une authentique vie selon l'Esprit et suppose donc régularité dans la durée. C'est sur ce point que la tradition séculaire, l'héritage ignatien et celui des mouvements d'action catholique mêlent leurs eaux : « Chercher et trouver Dieu dans la disposition de sa vie » ne peut se réaliser sans une solidarité de destin avec les hommes de notre temps. La « réception » du concile Vatican II marque sur ce point un tournant irréversible dans la conception que les chrétiens se font de la vie selon l'Évangile : l'accompagnement ne peut se contenter de favoriser le développement spirituel de l'individu. L'initiation à une vie de prière solide et régulière demeure le principe et le fondement de l'édifice. Mais la familiarité avec le Seigneur qu'elle nourrit, si elle est authentique, conduira nécessairement le chrétien à choisir ce que le Christ a choisi, et à découvrir que le domaine de sa liberté excède de beaucoup sa vie privée. Dans la mesure où elle accède à la maturité humaine, cette liberté se déploie dans les différents domaines affectifs, familiaux, sociaux, culturels, économiques et politiques, où se joue son existence. Mais elle ne peut y trouver sa fécondité sans la grâce.

CLAUDE FLIPO.

→ Acédie. Amitié. Ascèse. Décision. Empathie. Idole. Ignorance. Illusion. Joie. Sagesse.

Bibliographie.

J.-Fr. CATALAN, *Expérience spirituelle et psychologie, Paris, DDB, 1991 ; Dépression et vie spirituelle, Paris, DDB, 1996. –* COLLECTIF, *« Accompagner l'autre. Quelles évolutions ? Quels repères éthiques ? », RETM 222, 2002. – J.* DORÉ, *« Aperçus sur la direction spirituelle dans le catholicisme », dans M.* MESLIN *(dir.), Maître et disciple dans les traditions religieuses, Paris, Éd. du Cerf, 1990. – Th.* GREEN, *Art et pratique du discernement spirituel, Paris, DDB, 1991. – I.* HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois, Rome, OCA 145, 1955.*

ACÉDIE

UNE VOIX PORTEUSE DE LOGIQUES DIFFÉRENCIÉES.

Le terme « acédie » est caractérisé par une fluctuation sémantique et morphologique particulièrement forte, ce qui pousse certains à en dénoncer l'imprécision conceptuelle insurmontable et à pointer l'inefficacité de son usage aussi bien dans le champ moral, la philosophie des passions, la théologie des vertus ou celle de l'expérience spirituelle, que dans le domaine de la psychopathologie ou de la psychologie sociale. On n'évoquera pas ici les configurations esthétiques et littéraires, très fluctuantes elles aussi.

La tentation est grande de renvoyer cette notion aux oubliettes dont l'a pourtant tirée récemment une recherche historique pertinente, à moins de se tourner vers une évidence naturaliste – une clarté étymologique supposée –

ou, au contraire, de lui prêter une rigueur et une convenance artificielles. C'est ce qu'a tenté une phénoménologie de l'acédie pure, sans lien avec les marques historiques du concept et la clinique – inspirée par l'accès à la vérité de l'être à partir de l'existence anxieuse –, mais aussi une gnose analytique qui prétend voir dans l'acédie le secret même de l'amour chrétien, comme effet intrinsèque de la tension radicale entre l'*agapè* et l'*érôs*, suite à la réduction tardive de la théologie chrétienne à l'amour et à une tension illusoire inventée encore plus récemment ; on ne saurait non plus oublier une version psychosociale du concept comme effet pervers de la modernité, suite morbide d'une *consécration* de soi au travail, ou comme stress professionnel, un mal des ambitions déçues.

Toutefois, malgré ou à cause de la polysémie du terme « acédie », nous pouvons être attentifs à une voix profonde, une sourde univocité de l'acédie, sans devoir aussitôt lui découvrir une unité conceptuelle illusoire ou une surdétermination sémantique – procédant par accumulation historique, contestable déjà du seul point de vue philologique –, laquelle ferait l'économie des ruptures et des reprises différentielles, des cicatrices ou des usages dont les variations sont irréductibles.

Or d'entrée de jeu, l'acédie place sa voix unique, sa résonance obscure mais hautement significative, capable de porter des logiques conceptuelles, usuelles et cliniques très différenciées. L'acédie ne se laisse pas entendre sans une forme d'excès par inflation du sens de la *limite*, en contrepoint de son effraction, ce qui rejoint la notion tragique d'*hubris*. L'*akèdeia* archaïque suggère d'abord une privation du soin des corps défunts, voire un traitement injurieux (en grec : *aikia*). Elle ne s'expérimente pas seule. Elle répond à un excès opposé : une emphase du soin de l'immondice, comme cela se pratique précisément par l'embaumement pour les gouvernants ou les notables éviscérés, sur le mode égyptien. La signification profondément corporelle attachée à la privation de soin laisse transparaître aussitôt une signification sociale et politique : les sujets défunts gardent leurs viscères

corruptibles et les corps souverains sont saturés d'aromates et de cire. Du point de vue grec – l'expérience acédieuse est d'abord grecque –, le corps humain ne mérite ni l'outrage ni l'excès de dignité, confondant le courage d'être avec le cirage ! À la décomposition des uns (voire la mutilation des esclaves) répondraient la grâce et la forme incorruptible des maîtres ! L'épopée homérique montre également la crainte de l'injure des corps du héros : la basse continue de l'acédie serait ainsi la *disgrâce,* en même temps que la révélation d'une humanité qui n'est ni divine ni héroïque. Mais cet outrage du temps social demeure le reflet inversé de l'*hubris* ! Il est donc perçu comme une entrave à l'*accomplissement* authentique.

Ce sens profond de l'acte de disgrâce *(aikizein)* touche évidemment la question de la destinée ou de la difformité, comme la prétention hybride du corps embaumé d'être à la fois l'unité sociale manifestée en ce monde, la résistance contre la décomposition ou la pestilence, et le dépassement invisible de la mort, le signe d'un voyage, voire d'une pesée des âmes. L'importance de l'épisode évangélique des femmes qui arrivent trop tard pour l'embaumement du corps du Christ prend un relief nouveau dans ce contexte. Signe à la fois du soin d'un corps trépassé pour éviter la disgrâce totale, et refus de l'*hubris* égyptienne, d'une prétention à ne pas sentir mauvais jusque dans la mort corporelle. La foi chrétienne en la résurrection ne manifeste précisément ni une absence de soin ni un excès, lequel trahirait au contraire une absence de foi dans l'expression plénière de la vraie vie.

Toutefois, si nul ne peut échapper à la mort corporelle, peut-on échapper sans drame au soin des morts ? Sans mettre en cause l'humanité et même un signe majeur de l'hominisation ? Le soin pris en faveur des morts trahit que l'homme n'est pas seulement dans le temps du besoin (des nécessités de l'existence) ou celui de l'asocialité incestueuse, ainsi que nous le suggère la tragédie d'Antigone.

Un tel soin signifie aussi à quel point l'homme a surmonté l'effroi de la mort. Or, durant les grandes épidémies, singulièrement le fléau de la peste,

bien observée sur ce point depuis Thucydide, l’ensevelissement des morts est devenu aléatoire et de nombreux corps sont laissés à l’abandon. Bien plus tard, Eusèbe de Césarée tient à souligner la différence de l’attitude chrétienne au cours de l’épidémie de peste qui frappe Alexandrie. Et ce n’est évidemment pas un hasard ni une simple fierté sectaire, serait-elle légitimée dans les faits. Il s’agit de révéler l’identité d’une communauté qui ne peut être mise à mal par la souffrance collective de la plus atroce contagion.

Évidemment, l’absence de sépulture n’est pas liée seulement à un événement naturel comme la peste, mais à des mesures pénales – même si, dans la mentalité ancienne, la peste elle-même peut apparaître comme une obscure sanction divine. Il n’en demeure pas moins qu’interdire par décret la sépulture d’un adversaire politique ou bouleverser une sépulture de l’ennemi, voire anticiper cette sépulture (les enterrements vivants durant la dernière guerre sino-japonaise), révèle à quel point l’homme prétend mettre la main sur la vie et la mort, quand il ne s’agit pas de douter de l’unité même de l’humain. Renoncer au travail de deuil, c’est renoncer au labeur et au loisir de la joie sociale *(gaudium)* imprenable. C’est un signe de découragement de l’homme, une hésitation dramatique sur son identité véritable, une angoisse manifeste quant à ses origines, son émergence, sa nature, ses ambitions et sa destinée. La profanation des sépultures par une certaine jeunesse « gothique », xénophobe ou fascisante exprime et réalise cette hésitation.

Or l’*akèdeia* – dont on trouve la racine dans un contexte poétique mais également philosophique chez Empédocle, bien avant de devenir un *terminus technicus* spirituel chez Évagre dans un contexte égyptien, mais aussi gnostique – (la gnose évagrienne ennemie du *mouvement* ne représente donc pas la norme de la théologie chrétienne, même si sa morale érémitique reste assez indépendante du gnosticisme, bien que l’acédie comme *agitation* stérile puisse être ainsi disqualifiée) est avant tout une *in-*

curie, une négligence, une indifférence, une *privation de soin* de quelqu'un (PLATON, *Les Lois*), un abandon sans sépulture *(Iliade)*. C'est aussi un chagrin (Ps 118, 28 LXX) ou un découragement, une forme d'inertie (Ps 60, 3). Le soin ou la cure *(kèdos)*, en revanche, c'est d'abord le souci, la sollicitude, le deuil et le soin que l'on donne à un mort, les funérailles (ESCHYLE, *Agamemnon*).

Kèdea désigne précisément les rites funéraires. Or on assiste à partir du IIe et du IIIe siècle à ce qu'on a pu appeler une *conversion* de la symbolique funéraire, notablement à partir de Marc Aurèle. Époque où Aelius Aristide (formé notamment en Égypte où le soin des morts et leurs portraits sont fameux) donne ses autobiographiques *Discours sacrés*, anticipant les écrits du rhéteur Libanios et de Grégoire de Nazianze, son auditeur. Alors les dieux figurés sur le sarcophage peuvent recevoir certains traits des défunts eux-mêmes. Dès le IIIe siècle, l'icône de l'individu en contact avec les forces célestes devient centrale sur les grands sarcophages ornementaux d'Asie Mineure.

Quoi qu'il en soit de cette forme du souci de soi qui recoupe l'exercice spirituel stoïcien, la voix acédieuse résonne très tôt, avant d'être érémitique ou monastique, comme *légèreté désinvolte*, privation de la gravité du travail de deuil (devenant exercice de l'individu, mais restant en lien étroit avec le céleste). Privation du soin de soi, impliquant celui du divin et des autres en lui, marqué par l'absence de l'*allégement déférent* et de la ferveur des larmes, l'incapacité d'être triste ou, au contraire, par un déluge irrésistible. C'est aussi une force qui menace le jour, le travail de vie : *fléau qui frappe en plein jour* – pour reprendre l'assimilation fameuse du Psaume 90 LXX qui deviendra le *démon méridien* –, et non une simple tristesse du matin ou la mélancolie du soir de l'existence. Affection qui frappe l'être de plein fouet au sein de sa force et de son ambition spirituelle ou professionnelle. Le *daemonium meridianum* sera ultérieurement rapproché du *midlife crisis* de l'homme au mitan de sa carrière ou de sa vie érotique. Toutefois, alors

que l'acédie se comprend comme une déception de ce qui n'est pas advenu, le *blues de la réussite* s'éprouve à l'époque moderne comme une déception de ce qui est bel et bien survenu. Le vrai désir n'étant pas de vouloir seulement ce qui n'est pas encore là, mais de désirer encore ce dont nous jouissons déjà.

On est ainsi mieux en mesure d'entendre la raison obscure pour laquelle la voix acédieuse est devenue un substantif, et même un terme technique sous la plume des écrivains monastiques et d'abord érémitiques. L'effroi érémitique de la solitude se traduit, de manière primordiale, en termes d'impossibilité de prendre soin de ses parents défunts, de ses maladies et de sa propre dépouille mortelle, de garder noués des liens de parenté, y compris conjugaux, tels que cela puisse se faire sans appréhension.

Mais en dehors du champ lyrique (psalmique), épique ou tragique à partir duquel l'acédie s'anticipe, il faut encore évoquer un vecteur philosophique de la notion. Empédocle d'Agrigente refuse, dans ses *Purifications*, le sacrifice du fils qui supplie. Il évoque alors le sacrifice d'Iphigénie ou le festin de Thyeste ; nous pourrions aussi évoquer le sacrifice de la fille de Jephté sinon le sacrifice d'Isaac. Le philosophe pointe ainsi la tragédie de la vengeance, le destin des Atrides en refusant la contrainte sacrificielle, car celle-ci rendrait étranger et sourd à la *connaissance de soi*, au sentiment paternel, à la *parenté* universelle et à sa destinée. L'acédie est volontiers associée à la colère, à l'irascible. Quoi qu'il en soit, les *Purifications* d'Empédocle s'articulent comme un remède poétique (prophétique, apollinien) ou énigmatique (parole oraculaire supérieure, ne relevant ni de la seule loi ni uniquement de la nature), mais aussi philosophique (usant du délire mantique dans son interprétation), et finalement médical. Il s'agit de guérir de la tragédie et de l'aliénation de soi, de l'envie *(zèlos)* qui refuse de comprendre, et de la folie de la haine *(mania)*. L'acédie est un remède *(akos)* contre l'indifférence, contre

l’inconnaissance de soi *(nous)* et l’entrave au soin d’un malade ou à l’enterrement des morts[9].

La disposition acédieuse apparaît donc comme un problème de surdité par rapport à la parole énigmatique (poétique), comme une privation du *nous*. L’esprit se trouve envahi par des *logismes* ou axiomes mentaux ruineux (distincts des vices), suivant la sérialisation d’Évagre, avec sa suite comportementale (négligence pratique ou rituelle) et ses implications affectives comme la tristesse morbide. Néanmoins, il y aurait anachronisme à penser la *tristesse* comme seul sentiment ou affect de peine. Car la tristesse est indiscernable ici d’un rite, d’une *praxis*. Rite funéraire qui peut être assumé non seulement par la parenté affectée, mais par les suivantes, comme on le voit dans *Antigone* : la belle-mère ordonne à ses femmes de pleurer le fils qu’elle vient de perdre. Il s’agit de pleurer un sujet de deuil domestique (*penthos oikeion* ; v. 1242). La tristesse est d’abord un *comportement* économique, un ralentissement, un écoulement public de larmes, de cris, de cheveux en bataille, de vêtements déchirés, de cendres ou de libations. Cependant, il ne faut pas concevoir le rite comme la négation de la subjectivité. Le rite dévoile plutôt à la subjectivité une face cachée de l’existence. Il la relie à sa dimension de mystère. Et cela, rien, ni un homme, ni une politique, ni un dieu du ciel ne peuvent l’entraver.

Antigone, condamnée à être emmurée vivante et non ensevelie, finit par se pendre avec ses propres vêtements. Pareille issue tragique ne nie pourtant pas le droit ni la sagesse du politique. Cette sagesse est aussi *sacrée* que les impératifs du deuil, de l’ensevelissement de la victime, juste ou injuste, criminelle ou sainte. Fruit d’un inceste fameux, Antigone affrontera la loi de la cité, personnifiée par son oncle Créon, pour prendre soin du corps défunt de son frère rebelle. Elle devra subir un supplice proportionné à sa transgression. Cette figure illustrée par la tragédie de Sophocle n’a cessé d’inspirer les dramaturges et les artistes – jusqu’à Anouilh (1944) qui accentue anachroniquement l’isolement d’Antigone –, mais également les

philosophes et la plupart des critiques, surtout durant la période romantique, jusqu'à la mythologie freudienne du psychisme. L'importance exceptionnelle attachée à la figure d'Antigone est pourtant relativement récente, et principalement liée à la nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand. Ajoutons à cela le motif romantique propre aux romans noirs ou gothiques, celui de l'enterrement vivant – songeons ici au *Premature Burial* (1844) selon Edgar Poe, à certaines demandes de crémation, voire au désir d'un téléphone portable en cas de réveil inopportun –, mais encore celui de l'inceste, et de la sororité. Amour entre frère et sœur qui offre une parabole de la tentative idéaliste pour surmonter la coupure kantienne entre le sujet et l'objet, et qui sera reprise, dans un tout autre registre, par Musil et Heidegger.

Toujours est-il qu'une privation du travail de deuil expose à la corruption mélancolique ou hypocondriaque. Si l'homme éprouve un doute sérieux sur le soin dont son corps ou sa mémoire sera l'objet après sa mort, il se montrera aussi torturé que le solitaire du désert ou le héros de Proust, à la veille de son trépas. Celui-ci sera incapable d'apaiser sa jalousie qui se profile déjà en lui comme un *revenant* pour inquiéter les vivants. Mais ce deuil ne peut se faire au détriment de la loyauté à l'égard de la vie civile. D'où la *culpabilité de l'innocente* qui fait le fond de la tragédie, surtout relue dans l'optique augustinienne chez Kierkegaard.

Mais le politique peut recourir également à la stratégie du refus d'enterrer les morts par angoisse de sa destinée et non de manière révulsive. Songeons à la divination ou à la folie mantique, à Saül consultant Samuel décédé par la nécromancienne. Par ce refus de laisser les morts en paix, l'art politique et judiciaire se rapproche de la science médicale, anatomique ou génétique en particulier. Ce qui a suscité jadis de nombreux récits romantiques macabres, touchant notamment la figure de Vésale. Certes, le soin des morts n'est pas suffisant. S'il faut laisser les morts enterrer les morts, ce qu'assume d'une certaine manière la vie érémitique, c'est aussi

parce que le souci des morts peut entraver une mission de vie supérieure, comme y insiste la critique prophétique, évangélique et mystique.

VOIES DIFFÉRENCIÉES.

L'acédie ne devient vraiment une notion explicite qu'en lien avec l'épreuve solitaire de soi. Anticipativement comme épreuve du Christ (lors de sa passion, suivant Origène, dans ses *Homélies sur Luc*), mais surtout dans sa traduction monastique, érémitique (chez Évagre), puis cénobitique (chez Cassien), avant de s'inscrire dans un contexte urbain propre au capitalisme marchand, et ensuite dans une modernité où le travail devient un foyer majeur de l'individuation, là où il s'agit désormais de se construire soi-même, serait-ce contre soi.

L'incurie relevant d'une symbolique corporelle s'articulera d'abord dans une logique sérielle (octonaire ou septénaire) de l'acédie chez Évagre et ses successeurs, avant que l'accent ne se porte résolument sur une paralysie de l'acte moral et religieux. Ce sont la mutation de la vie religieuse au XIIIe siècle (liée à l'urbanisation) et celle la Réforme au XVIe siècle – éliminant la vie monastique sous sa forme typée, mais non l'idéal de perfectionnement de soi en chacun – qui seront des vecteurs décisifs de la laïcisation du concept et de son extension à l'épreuve spirituelle de tout homme animé par une ambition spirituelle ou professionnelle soutenue. La Révolution française accentuera la tendance en supprimant physiquement les monastères comme lieux symboliques de ce « mal ». Chateaubriand voyait déjà dans cette suppression des limites symboliques (ou de l'enceinte, de la clôture de l'affection) un foyer d'universalisation du mal, de sa pandémie infectant toute la société et tout le siècle. Le médecin Pinel, de son côté, justifiera l'élimination de la vie monastique comme mesure d'hygiène sociale face à un foyer de mélancolie. Flaubert, l'auteur de la *Tentation de saint Antoine*, tonnera à son tour contre

la République transformée à ses yeux en couvent, et il entend par là un monde soumis à un nombre croissant de lois, de décrets ou de mesures administratives. La paresse deviendra d'ailleurs, après la Seconde Guerre mondiale, l'objet explicite d'une loi de la République lorsque l'incitation à la paresse sera interdite dans les publications à destination de la jeunesse.

Brierre de Boismont, dans son livre pionnier sur le *Suicide*, médicalise nommément l'acédie, en y voyant une tendance proprement suicidaire. Certes, dès avant le milieu du XIII^e siècle, elle est rapprochée *pastoralement* de la *mélancolie*, et devient de plus en plus synonyme de *tristesse*, même si c'est encore dans un sens très comportemental. Ainsi, dès la *Summa Alexandri* produite dans le contexte de la nouvelle théologie universitaire et franciscaine parisienne, l'acédie trouve une élucidation psychologique systématique dans la lignée de la triplicité psychologique d'Aristote (âme végétative, sensitive, rationnelle), mais interprétée à partir de la triade paulinienne (*corpus*, *anima*, *spiritus*). Cette approche permet de justifier rationnellement et psychologiquement le schéma des vices, lesquels tendent plus facilement à relever de la catégorie du péché, car la psychologie – dont l'autonomie est confirmée par l'intégration du *De anima* de Jean de La Rochelle (*Summa Alexandri*, II) – se détache de la conception grecque finalement peu différenciée du psychisme, pour s'orienter vers une psychologie de l'engagement personnel ou de la liberté. Dans ce contexte, l'acédie relève de l'*anima* opérative, complice de l'irascibilité (thymique) et de l'avarice (délectation suffisante de son objet), prise entre l'orgueil conjoint à l'envie, impliquant le vecteur logique et la véhémence gastrique adjointe à la luxure. L'acédie n'est pas toujours un péché de désespoir contre l'esprit, mais le plus souvent une tristesse qui incline à la faute, et dès lors rapprochée de la disposition propre aux mélancoliques *(sicut in melancholicis)*.

L'acédie n'est pourtant pas identifiable à la *mélancolie* d'abord parce qu'elle n'est pas initialement une notion médicale, relevant du vocabulaire

hippocratique, et donc du vecteur somatique ou physiologique dont les éléments comportementaux, affectifs, moraux ou noétiques, voire proprement spirituels, ne seraient que des effets. Si le terme est nécessairement connu d'un lettré byzantin comme Évagre, son évitement constant n'en paraît que plus significatif, car il ne dit pas l'essentiel de ce qui est éprouvé intérieurement par les solitaires soumis à la pression de pensées démoniques, d'axiomes diviseurs. La mélancolie en lien explicite avec l'acédie n'est d'abord acceptée que dans un contexte pastoral élargi, pour diminuer la responsabilité de l'acédieux ou la portée peccamineuse des implications morales et religieuses de l'acédie. Ce n'est donc pas un hasard si l'on repère un tel lien sous la plume de l'évêque d'un centre urbain comme Paris (Guillaume d'Auvergne) et d'un frère mineur anglais fasciné par l'idéal scientifique – Alexandre de Halès, son contemporain. Or l'acédie est irréductible à ce genre d'usage car elle traduit un *découragement de la volonté* bien distinct de la force du destin qui reste présente dans la mélancolie, serait-ce sous forme physiologique voire épique ou tragique. L'acédie n'est pas non plus liée à l'aspect élitiste, héroïque ou à la capacité et à la science des experts : c'est une incurie au quotidien, un *drame discret de la volonté libre*, de la capacité d'instaurer des alternatives dans la réalité et le présent, d'alléger une impasse sans désinvolture ou de lui donner son juste poids sans pesanteur. L'acédie, c'est une tentative d'évitement du soin parfois par la seule sollicitude sentimentale : évitement non seulement de soi, des malades, des faibles, des personnes âgées ou des immigrés, des repris de justice, des gens sans emploi, mais du lien social lui-même, de cette forme de *pietas* ou d'hospitalité première qui rend possibles l'empathie comme la relation thérapeutique !

Toujours est-il que l'acédie se dessine alors nettement, suite à l'orientation universitaire alexandrine, comme *une* tristesse qui paralyse le travail productif, mais surtout l'amour de l'Autre, des autres et de soi. Ce que souligne particulièrement Thomas d'Aquin, même s'il ne faut pas

entendre la tristesse (ou la joie) comme un pur affect ou un pur sentiment, car elle conserve une forte connotation pratique et même somatique (*acedia* et acidité gastrique sont rapprochées), alors que le comportement garde, de son côté, une puissante connotation pathétique. Toujours est-il que Thomas développe surtout son approche de la passion acédieuse dans sa morale, la *Secunda Pars* de la *Somme théologique*. Son génie est d'accomplir la rupture alexandrine avec la réduction sérielle de l'acédie (évagrienne et cassianite) au schéma octonaire des *logismes* ou à la liste septénaire des *vices*.

L'acédie est désormais clairement exposée comme *une* paralysie de l'acte moral, de l'acte libre qui mène l'homme vers Dieu, et qui nécessitera la joie de la charité du Christ pour l'atteindre. L'acédie n'est plus alors seulement un axiome démonique, une passion naturelle ni un vice peccamineux, une tristesse mondaine distinguée d'une tristesse selon Dieu mais, *prise en elle-même*, un péché impliquant l'engagement libre contre la joie de la charité : elle apparaît alors, avec une clarté nouvelle, comme la tristesse du bien spirituel. Ce n'est plus seulement une paralysie de l'action en général (avec son substrat corporel, mélancolique ou gastrique) ni de pratiques rituelles en particulier, mais essentiellement de la charité théologale. Désordre susceptible d'affecter moines, religieux ou laïcs mariés, hommes et femmes – avant d'affecter les adolescents, voire les enfants.

La réduction de l'acédie à la *paresse* (en germe depuis la fin de l'Antiquité, depuis Grégoire le Grand qui évite même la notion d'acédie) prendra une dimension réellement centrale et dramatique – comme entrave au *travail* cénobitique ou collectif (et non plus à la seule *occupation* empirique du solitaire) – dans la civilisation industrielle et bourgeoise. L'acédie sera ressentie comme une menace pour le profit, mais aussi le lien social, à l'échelle de toute une société, et non plus seulement de la micro-société monastique, comme chez Cassien et Benoît. Elle est souvent perçue

comme une entrave attristée au travail monastique relié à une perte de *confiance* dans la structure ou l'harmonie du cosmos. Acte de rupture avec la nécessité naturelle, acte douloureux certes, mais aussi de liberté, générateur de *contingences* distinctes du hasard. Acte stimulé par un idéal qui n'est plus restreint à un monde monastique clôturé, mais encore débiteur d'un dynamisme religieux suivant lequel le cloître devient le parcours évangélique des routes ou des aventures, et l'océan… Ce qui induit sans doute, à terme, un isolement par rapport à un monde stable (mythiquement et astronomiquement fixé), mais encore à la vie sociale traditionnelle. Cela prépare une perception moderne du travail.

Le travail monastique en vie commune réglée et du religieux itinérant ou prédicateur qui l'ouvre, sépare de l'emplacement cosmique comme de la situation sociale traditionnelle : ce qui correspond avec l'émergence de la figure du *marchand voyageur* faisant éclater le système des trois fonctions de souveraineté, guerrière et de reproduction (miroir de la psychologie de l'esprit, de l'âme et du corps). La tristesse paralysante ou agitée révèle alors un passage du cosmos à la nature, du monde au sensible, comme à un *remaniement douloureux de la vie sociale et psychologique*, à un nouvel exercice de l'individuation – encore très éloigné de l'individualisme, puisqu'il se vit précisément en communauté religieuse et selon une Règle. L'acédie s'exprime de manière de plus en plus ouvertement lyrique, lorsqu'elle parle à la première personne du singulier, non seulement dans une prosopopée monastique disant son horreur de ce qui dure (suivant le cistercien Galland de Rigny, XII^e s.), mais dans un poème comme celui de Rutebeuf, au siècle suivant (*Accidie*, dans la *Voie d'humilité*), où elle proclame que tout ce que Dieu aime lui pèse. Baudelaire, de son côté, fera de la figure du moine la forme du poète solitaire en personne, type de l'homme moderne tenté de recréer le monde par lui-même (sans plus accueillir celui de Dieu), et relève la notion d'*acédie* chez le médecin Brierre, pour s'en trouver inévitablement menacé comme par une

pathologie : il tente alors de s'en guérir par une *règle de vie* comprenant prière, travail rythmé et hygiène, soin méticuleux de soi jusqu'au dandysme pour s'assurer d'une durée dans la fragmentation technique ou artificielle des Temps modernes ou de l'« américanisme » chaplinien pris d'excès de vitesse.

De même, la joie révèle le passage d'un rapport au sensible, à la pensée et à l'action, inscrits dans un processus de croissance et de perfectionnement ; la joie apparaît comme la perfection de l'être, du vrai et du bien, la beauté de l'acte de comprendre et de la charité, ainsi que l'explicite Bonaventure dans son *Itinerarium*. Il reproche d'ailleurs aux philosophes de s'arrêter trop tôt, et d'être prédisposés au refrènement acédieux, à la tristesse de l'introspection comme à une pensée trop rapide du fait accompli, réduite à expliciter totalement (à partir d'un seul principe immanent) la nécessité, incapable de penser les contingences de la liberté, les innovations qu'elle impulse. Ce qui est excessif si l'on pense que la philosophie est d'abord *logos* (ce qui n'est pas visible ni même sensible), autrement dit *relation* !

Ainsi, le remède de la joie ne peut intervenir que dans un contexte où le travail débouche sur une attente. S'il n'est plus seulement une occupation, ni une simple manière de subvenir à ses besoins, ce qui engendre l'ennui et sa colère rentrée. Certes, l'acédie n'est pas l'*ennui* où il ne se passe apparemment rien. L'acédie n'est plus aujourd'hui simplement liée à l'absence d'occupation, de travail ou au chômage, à l'inactivité des dimanches. L'acédie nouvelle, c'est une déception du lundi matin, une attente déçue de ce qui devait venir et n'est pas venu. Elle implique une acuité d'esprit, une vigilance et une ambition spirituelle fortes, même si tout cela semble déçu. Ce ne peut donc être une simple torpeur ni même une pure tiédeur spirituelle, cette *tépidité* dont parlera Bernard de Clairvaux avec insistance. L'acédie suppose un souci de soi exacerbé, une foi forte dans le travail (ou le loisir magnifique qu'il promet, le paradis des vacances

comme effet de travail), et un espoir lancinant de performance ou de dépassement incessant.

Son foyer central ne découle pas en premier de la charité écartée, mais de l'*incroyance* dans l'action et de la déception. La joie ne peut donc revenir simplement par le remède du travail, serait-ce l'acte de charité morale voire théologale, car un tel acte, au contraire, pourrait aggraver l'acédie. Il est clair que l'amour, qu'il soit éthique ou érotique, voire l'amour d'amitié, peut aggraver l'acédie. Même l'amour proprement théologal doit pouvoir être vécu, éprouvé, librement reçu, jusque dans l'événement de la mort auquel l'amour expose naturellement. Ainsi, la vraie joie ne vient que d'une confiance dans la croissance des flux vers l'embouchure – la *fruitio Dei*, la jouissance de Dieu, distincte de la *delectatio morosa* comme simple usage ou moyen de soi-même, refrénée voluptueusement en soi-même sans s'ouvrir à l'infini autrement que par le rêve.

Le remède premier de l'acédie, c'est la mémoire d'avenir, la mémoire de la promesse où s'anticipe librement son accomplissement *(eschaton)*. L'axiome médicinal, c'est le sens aigu que l'aventure est possible, que le *promis* peut toujours advenir, même si cela ne vient pas encore. Le remède épouse la profondeur de la plaie. Le sens aigu de l'aventure éprouvé activement est à la racine du sourd grondement d'acédie. Sans cette parenté avec l'aventure thymique (irascible), il n'y aurait que la colère insidieuse de l'*ennui*. Un tel remède comprend donc la distinction profonde entre le processus joyeux d'individuation et l'individualisme morose. Individuation consonante avec une joie capable de faire société.

L'acédie est essentiellement liée à une dimension temporelle de la souffrance humaine et à la volonté libre fissurant chaque instant, mais vécue sur le mode du *malaise* de la civilisation, sujet à de multiples métamorphoses, où l'on est tenu de s'édifier sans certification antérieure, sans tradition, sans paternité confondue avec l'inflation bourgeoise du père

(législateur tatillon, substitut d'un Dieu exclu), mais encore où l'on peut être consacré au travail réalisateur de soi comme ambition suprême. Tout cela engendre le surmenage, l'irritabilité voire la haine des responsables, l'épuisement au travail, le sentiment de *consumation* externe et interne, le *burn out* et le *burn in*, le *présentéisme* qui résiste à la fuite par une forme de grève du zèle, par un surcroît de travail ou une tentative de faire bonne figure jusqu'au bout de la présence vide !

Cet épuisement induit des troubles collatéraux, notamment chez ceux qui s'éprouvent particulièrement en charge de maintenir le lien social, d'exercer une relation d'aide, et notamment en s'efforçant de prodiguer un visage, une présence « eucharistique » à la puissance donneuse d'ordre mais anonyme et despotique dans l'entreprise. Toutefois, l'acédie n'est pas liée comme telle à un *surcroît de travail*. Elle peut se manifester à cette occasion, mais elle n'oublie pas son ancien sédiment : le dégagement face aux incitations externes et profondes. C'est d'abord une logique qui mine l'existence, un axiome néfaste de pensée qui s'attaque à la tension de la volonté et à la balance du jugement, paralyse le plus souvent, même si cela passe par une phase de surexcitation mentale ou comportementale. C'est d'abord une résistance à l'action qui ne s'exalte pas comme une *sublime paresse* (ainsi chez Goethe, préalable interne à l'acte créateur), mais celle qui est célébrée précisément par une société qui supporte moins bien la pression professionnelle et le déficit *moral* de l'organisation du travail dans l'entreprise.

L'acédie se passe, en quelque sorte, avant et après la *dépression* : c'est à la fois sa racine *anxieuse* (liée à l'illimité de l'ambition comme à la limitation par la mort), mais aussi à son prolongement dans une *inquiétude* sans cesse alimentée par une libre anticipation d'un dépassement de la mort, infinitisant le désir d'une manière foncièrement féconde, mais toujours périlleuse.

Raccourcis et répliques curatives.

La voix acédieuse s'insinue d'abord dans un rapport atterré au corps injurié. Suite à cette angoisse d'une mutilation ou d'une absence de sépulture, elle redoute particulièrement la dysharmonie sociale et cosmique. L'acédie s'affirme ensuite en s'articulant explicitement dans un contexte de retrait, d'individuation érémitique et de socialité microcosmique très régulée, séparant de la vie sociale traditionnelle autant que du rapport de confiance antique au cosmos, mis à part le dualisme gnostique. Avant que la Réformation et la Révolution française n'imposent l'ambition monastique à toute la société, mais en allant jusqu'au déséquilibre entre l'oraison et le travail *(ora et labora)*, au seul profit de la verbalisation outrancière du travail et du laboratoire – sécularisant la christologie du *logos* incarné et la mission de prédication qui s'ensuit.

La tentation est alors forte de penser l'acédie comme une modalité, serait-elle négative, de la *disposition* de l'acte : disposition immanente comme logique passionnelle *(logisme)* ou force vicieuse, mais longtemps prise dans une série octonaire ou septénaire qui en limitait la force et la portée ; disposition transcendante ou proprement théologale, comme tristesse contraire à la joie d'aimer, d'espérer ou de croire en Dieu. Or l'acédie, telle qu'elle finit par se manifester, ne peut se réduire à une disposition naturelle ou théologale de l'acte. En cela, elle déploie un vecteur puissant de son émergence liée à l'expérience *idiorythmique* des solitaires ou des associés sous le régime artificiel ou volontaire d'une Règle librement consentie, séparant de la vie cosmique et sociale traditionnelle. Elle est un libre vouloir qui finit par se manifester dans sa puissance rémanente de dire *non* lorsqu'elle choisit de dire *oui*, une volonté capable de choisir et de ne pas choisir (comme nouveau vouloir positif et non pas volonté indifférente) entre des possibles, et non plus comme ajustement à des nécessités, seraient-ce les finalités de l'être unifié, du vrai, du bien ou du beau.

Toutefois, l’acédie n’est pas simplement la conséquence d’une rupture négative par rapport à l’harmonie du monde, à la socialité archaïque ou aux fascinations par la vérité, la bonté et la beauté – seraient-elles de Dieu. Mais elle est l’effet d’une capacité de tendre intensément à un Objet qui excède le bonheur ontologique ou psychologique et sentimental, la capacité de surseoir – au moins provisoirement – à tout bonheur comme à toute finalité autre que le bien de la cité ou correspondant au vouloir de la liberté. Cela sans doute rompt avec l’harmonie cosmique, éthique et politique ancienne, mais pour découvrir enfin la *nature*, mettre mieux en relief le *sensible*, et une vie sociale où la *fraternité* rompt avec l’étroitesse du modèle ethnique, familial ou féodal, voire celui du *frater* monastique et confessionnel.

Mais l’appréciation actuelle de l’acédie inscrite dans cette nouvelle articulation, au regard de ses métamorphoses historiques, ne trahit-elle pas une dérive allant du corporel (du sentiment d’injure corporelle), à la psychologie de l’opération et de la charité, avant de reporter son centre de gravité sur le vecteur proprement spirituel de la liberté ? Alors on comprendrait mieux pourquoi l’acédie serait le symptôme d’une tentation de rechute dans le repos corporel gracieux, la pléthore de la véhémence gastrique ou la surabondance de la luxure. À moins que cette fascination par le luxe ne se transforme en positionnement passif de soi, en fixation, en colère rentrée (thymie insidieuse) ou en agitation (affairement sans rien faire). À moins que l’acédie ne se révèle le mal par excellence de l’ambition de la liberté, en s’efforçant de rompre avec elle-même pour se reposer du devoir d’être *soi*, voire de se déconstruire sans cesse pour assouvir son ambition et ses virtualités. Dans un tel champ, l’acédie se structure comme une tentative de *réduction* de la liberté au corporel, à une séduction par le corps injurié, mutilé, percé, scarifié – en dehors d’un véritable rituel initiatique –, voire incinéré sans le Feu sacré : réduction à une série de dispositions rectrices, de finalités naturelles et théologales, seraient-ce celles de l’amour comme objectif illusoire ou comme consolation

imaginaire inconnue d'elle-même ; réduction, enfin, à une liberté qui consent à se laisser affecter par elle-même, jusqu'à prétendre choisir son sexe, niant le confort biologique, mais comme une redoutable condamnation à soi.

Les remèdes à l'acédie se structurent suivant ses métamorphoses et ses articulations différenciées. Mais le remède répondant à l'anxiété corporelle initiale comprend précisément une *image rectifiée de son schéma corporel*, de sa verticalité (orationnelle) ou de la position assise (méditative), autant que d'un soi ouvert : mémoire d'avenir, mémoire de la promesse, de l'*aventure* ou de l'Avent – ce qui aurait dû venir et qui vient, récusant ainsi non seulement la démobilisation inattentive de l'*ennui*, mais la déception durable. Mémoire qui atteste d'une alliance paternelle qui m'assure de mon droit d'être antérieur à un lien contractuel avec un *soi* chargé de *se* construire y compris sexuellement.

Ce qui appuie la vie comme espérance dans une jouissance filiale ou une *jouissance* en vérité, comprenant la désillusion et le déterrement de tout ce qui est dérobé au plus grand jour. Lumière qui comprend la crise de Job et son dépassement, car celle-ci suppose encore une harmonie cosmique et éthique ou une justice *rétributive*. Or au lieu de provoquer une acédie irrémédiable, le plus flagrant exemple du corps *injurié*, du corps livré à l'*in-souciance* – livré à la mort injuste en dehors de l'espace sacré et même de la Ville – offre une rectification décisive de l'*imago* et prépare une *justification* vive, mais ailleurs qu'au lieu de la mort, là où c'était promis, en terre de croisements entre les étrangers à la foi et ceux de la promesse !

Quant à la prévention d'une réduction de l'acte au travail sans surcroît ou sans oraison qui le désacralise justement, elle est assurée par une puissance manifestée corporellement et par la liberté, dans la mesure même où celle-ci n'est pas une simple faculté ou une entité métaphysique aléatoire, mais le secret du mouvement intense de l'être singulier réclamant

un perfectionnement du lien social et de l'organisation *morale* des entreprises, excédant toute réduction aux-dites ressources humaines.

BERNARD FORTHOMME.

→ Accompagnement spirituel. Animalité/Humanité. Ascèse. Désir. Émotion. Espérance. Joie. Passions. Suicide. Travail.

Bibliographie.

ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologica, seu sic ab origine dicta Summa Fratris Alexandri, t. III, Florence, Quaracchi, 1930 [Index, Grottaferrata, 1979]. – G. BUNGE, Akèdia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie, Bégrolles-en-Mauges, Bellefontaine, SO 52, 1996. – ÉVAGRE LE PONTIQUE, Traité pratique ou Le Moine, introd. A. et Cl. Guillaumont, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 170 et 171, 1971 ; Sur les pensées, éd. P. GÉHIN, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 348, 1998. – B. FORTHOMME, De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie, Paris, Sanofi-Synthélabo, repr. Éd. du Seuil, 2000 ; « Émergence et résurgence de l'acédie », dans N. NABERT (éd.), Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne, Paris, Beauchesne, 2005, p. 15-35. – R. JEHL, Melancholie und Acedia. Ein Beitrag zur Anthropologie und Ethik Bonaventuras, Paderborn, Grabmann-Institut, 1984. – J.-Ch. NAULT, La Saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir, Rome, Lateran University Press, 2002, rééd. Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 248, 2006.*

– *P. ROBERT-DEMONTROND, « Des mots aux maux du sacré. L'acédie comme pathologie de la sacralisation du travail et de la consécration de soi au travail », dans P. ROBERT-DEMONTROND (dir.), Anthropologie du sacré et sciences de gestion, Rennes, Apogée, 2007, p. 227-254. – THOMAS D'AQUIN, Summa theologiae, IIa-IIae, Q. 35, De acedia, dans Somme théologique, 3 (IIa-IIae), Paris, Éd. du Cerf, 2007*[3]*. – S. WENZEL, The Sin of Sloth : Acedia in Medie-val Thought and Literature, Chapel Hill, University of North Carolina, 1967.*

ACHARNEMENT THÉRAPEUTIQUE

Selon la définition habituellement admise, l'acharnement thérapeutique consiste à utiliser tous les moyens thérapeutiques disponibles pour maintenir en vie une personne que l'on n'espère plus sauver.

L'expression même d'acharnement thérapeutique a une connotation négative, puisque le sens premier du mot « acharnement » est : animosité opiniâtre, fureur, rage… Ténacité ou persévérance ne viennent qu'en second. En pratique, l'acharnement thérapeutique est surtout présent dans la déontologie médicale par son refus, et dans le discours des patients ou de leurs proches, comme la crainte d'une forme de toute-puissance médicale, qui refuserait de lâcher prise, même au détriment du patient. Il y a, semble-t-il, un consensus pour condamner un tel acharnement. Où se situe alors le problème éthique ? La difficulté est sans doute de discerner, dans des situations cruciales, entre les actes qui relèveraient d'un acharnement thérapeutique blâmable, ou encore d'une obstination déraisonnable, de la poursuite de soins inutiles (et non pas futiles, comme le propose parfois une

mauvaise traduction de l'anglais), et les soins qui sont justifiés dans l'intérêt du patient, ou doivent être maintenus pour le respect de sa vie.

Le questionnement éthique à propos de l'acharnement thérapeutique porte donc principalement sur deux points : la détermination des critères qui permettent de repérer les pratiques relevant d'un tel acharnement et l'identification des acteurs qui en décident (médecin, patient, famille, équipe soignante, experts…).

Pour préciser où commence l'acharnement thérapeutique, plusieurs angles d'approche sont envisageables. Du point de vue de la morale déontologique, il s'agit de faire la distinction entre les soins qui doivent être maintenus, par respect pour la vie et la dignité du patient, et ceux qu'il est légitime de suspendre ou de ne pas entreprendre, pour éviter un acharnement thérapeutique blâmable. Dans la Tradition catholique, la distinction se fait entre l'utilisation des moyens « ordinaires » et le recours à des moyens « extraordinaires », expression reprise par le pape Pie XII en 1957, dans un discours aux médecins qui continue à faire référence : « L'homme a le droit et le devoir, en cas de maladie grave, de prendre les soins nécessaires pour conserver la vie et la santé […]. Mais ce devoir n'oblige habituellement qu'à l'emploi des moyens ordinaires (suivant les circonstances de personnes, de lieux, d'époques, de culture), c'est-à-dire des moyens qui n'imposent aucune charge extraordinaire pour soi-même ou pour un autre[10]. » Dans la déclaration du 5 mai 1980, intitulée *Jura et bona*, sur l'euthanasie, la Congrégation pour la doctrine de la foi a repris le débat : « Faut-il en toutes circonstances recourir à tous les moyens possibles ? Naguère, les moralistes répondaient qu'on n'est jamais obligé d'employer les moyens "extraordinaires". Cette réponse, toujours valable en principe, est peut-être moins éclairante aujourd'hui, en raison de l'imprécision du terme et de l'évolution rapide de la thérapeutique. Aussi certains préfèrent-ils parler de moyens proportionnés et disproportionnés. » Mais comme le soulignait Paulina Taboada lors de la 14e assemblée générale de l'Académie

pontificale pour la vie en 2008[11], cette distinction entre moyens ordinaires et extraordinaires, ou encore proportionnés et disproportionnés, est diversement interprétée dans l'éthique médicale contemporaine. Les « moyens ordinaires » peuvent être confondus avec les traitements standards, cependant, dans ce cas, le critère déterminant n'est plus moral mais statistique. La distinction risque aussi de se focaliser sur les moyens pouvant aboutir à une liste d'interventions qu'il serait obligatoire de maintenir et une autre des actes qui relèveraient de l'acharnement thérapeutique et ne guideraient plus vers un discernement portant sur la situation particulière de chaque personne. L'emploi de l'adjectif « proportionné » peut aussi évoquer le « proportionnalisme » ou la théorie de la raison proportionnée, variante du conséquentialisme, où le jugement moral serait lié exclusivement à la proportion de conséquences bonnes et mauvaises d'un acte. Cette approche rejoint l'appréciation scientifique fondée sur le rapport bénéfices/risques, ou encore coût/efficacité, couramment utilisée en éthique biomédicale. Le problème apparaît quand, dans ce bilan proportionnaliste, les charges associées aux thérapies ou aux circonstances particulières d'un patient surpassent la valeur même de la vie, pouvant justifier ainsi des actes qui, en eux-mêmes, causent ou peuvent causer la mort du patient. Le risque est alors de passer d'un refus de l'acharnement thérapeutique à des pratiques de type euthanasique. Comme le soulignait le pape Jean-Paul II dans son encyclique *Veritatis splendor* (1993), « ces théories ne peuvent se réclamer de la tradition morale catholique : s'il est vrai que celle-ci a vu se développer une casuistique attentive à pondérer les plus grandes possibilités de faire le bien dans certaines situations concrètes, il n'en demeure pas moins vrai que cette façon de voir ne concernait que les cas où la loi était douteuse et qu'elle ne remettait donc pas en cause la validité absolue des préceptes moraux négatifs qui obligent sans exception » (n° 76). Parmi ces préceptes, l'interdit de tuer est bien sûr le plus fondamental.

Du point de vue de la pratique médicale, on ne peut parler d'acharnement thérapeutique qu'à propos de la poursuite de soins qui outrepassent leur raison d'être, qui sont motivés par une « obstination déraisonnable ». Mais dans bien des cas, ce n'est pas la raison seule qui guide les décisions médicales. En effet, tenter une démarche thérapeutique, même hasardeuse, chez un patient mis en échec par d'autres méthodes, ne sera pas qualifié d'acharnement si cette tentative permet une amélioration de son état, et cela d'autant plus s'il s'agit d'un patient jeune, qui a déjà pu bénéficier de soins diligents et relativement efficaces. Dans ce cas, c'est s'abstenir d'une telle tentative qui serait qualifié d'abandon thérapeutique. À ces éléments de contexte, où la singularité de chaque situation est à prendre en compte, avec sa charge émotionnelle, se superpose l'ambiguïté de la notion même de pronostic en médecine. Le pronostic, quand il est quantifié, est une notion statistique, qui ne prend pleinement sens que pour une cohorte de patients et non pour un individu en particulier. Certes, ces éléments, quand ils sont scientifiquement validés, constituent une aide précieuse à la décision mais ils ne fixent pas, à eux seuls et de manière certaine et univoque, la conduite à tenir dans chaque situation singulière.

Le projet thérapeutique et/ou palliatif, en particulier le choix de poursuivre, d'arrêter ou de limiter certains soins, doit être l'objet d'une décision éclairée et responsable. Ceci pose la question de déterminer qui prend cette décision : est-ce au médecin d'en décider, au patient ou à une décision collégiale ?

L'accent est mis aujourd'hui sur le respect du libre choix du patient.

Selon les normes habituellement admises de l'éthique médicale, un patient conscient et informé a le droit de refuser les soins qu'il estime inappropriés à sa situation et à ses choix et le médecin doit respecter ce refus. Toutefois, dans les cas où ce refus peut causer un préjudice au patient, voire mettre sa vie en danger, le médecin est tenu, non seulement de l'en

informer, mais encore de s'efforcer de le convaincre d'accepter les soins nécessaires.

Si le patient est incapable d'exprimer sa volonté, différentes dispositions ont été mises en place pour tenir compte de ses souhaits (directives anticipées, désignation d'une personne de confiance ou d'un mandataire…). Toutefois, dans la législation française au moins, et à juste titre du point de vue moral pourrait-on dire, ces directives anticipées, écrites ou transmises par un tiers de confiance, ne sont qu'un élément à prendre en compte dans la décision médicale. Celle-ci doit intégrer tous les éléments sur la situation précise du patient, les indications de diagnostic et de pronostic, les moyens thérapeutiques disponibles, éléments qui n'étaient pas nécessairement connus du patient lors de la rédaction de ses directives. De plus, la limite entre ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas peut évoluer dans le temps, l'anticipation n'étant pas toujours garante d'un choix conforme au désir profond du patient dans la situation présente.

Cependant, il ne serait pas juste que le patient, et encore moins ses représentants, soi(en)t seul(s) à pouvoir déterminer ce qui relève de l'acharnement thérapeutique ; ni que la décision de mettre en place ou pas un traitement lourd, de le poursuivre ou de le suspendre, hors situations d'urgence, soit laissée à la seule appréciation d'un médecin. Une telle décision doit relever d'une concertation entre les professionnels de santé et le patient, éventuellement accompagné de ses proches ou d'une personne de confiance. On peut évoquer dans ce cas la recherche d'une véritable « alliance thérapeutique ».

À ce propos, il peut être éclairant, comme le fait Hubert Doucet dans son ouvrage *Au pays de la bioéthique*[12], de se référer aux trois images du médecin en fonction des trois réponses données à la mort que propose le théologien protestant américain William F. May. Dans la mesure où les médecins tentent de protéger la personne malade de la peur de la mort, ils agissent comme le fait un *parent* qui protège son enfant. Au cours des

derniers siècles, la médecine s'est acharnée à lutter contre la maladie et la mort ; le médecin prend la stature d'un *combattant*. Enfin, la troisième image proposée par May est inspirée du travail qui se fait dans les soins palliatifs : les soignants deviennent ici des *compagnons de route*, au moment où la mort devient la compagne de vie. À partir de ces trois figures, May va décrire trois visions de la médecine et des relations médecins-patients, avec leurs implications éthiques. L'image du *parent* permet évidemment de décrire la vision paternaliste de la médecine tant décriée aujourd'hui. À son propos, May écrit : « Cette image a de sérieuses limites ; elle exprime cependant le besoin de compassion et parfois l'exigence de dévouement du soignant qui se sacrifie, se met totalement au service du bien de l'autre. » La valeur dominante est, dans ce cas, la bienfaisance. Elle met en question l'autonomie, la liberté du patient. Dans quelle mesure peut-on empêcher un adulte de se causer du tort en raison de ses propres décisions ? Question délicate, surtout quand la maladie, la souffrance, l'angoisse peuvent diminuer ses capacités de jugement. Mais restreindre la liberté de quelqu'un, même pour son propre bien, est un acte grave, qui demande un contrôle social strict. Pourquoi les médecins, les soignants seraient-ils meilleurs juges du bien de la personne que la personne elle-même ou que celui ou celle en qui elle a mis sa confiance ?

La deuxième image, celle du médecin, du soignant *combattant*, a pris une force particulière grâce au développement des moyens techniques à disposition dans la lutte contre la maladie et la mort. Le patient disparaît derrière les examens complémentaires, les protocoles thérapeutiques, « le succès technique devient le centre réel de l'éthique professionnelle ». Pour protéger le malade contre les excès du *combattant technicien*, l'éthique médicale contemporaine a mis en avant le thème du *contrat*, qui précise les obligations de part et d'autre. Dans ce modèle, l'acte médical se conclut par l'exécution, adéquate sur le plan technico-scientifique, des demandes exprimées par le patient, avec comme seule limite l'acte qui va à l'encontre

de la conscience de chaque professionnel de santé. Bien sûr, l'autonomie du patient est ainsi bien sauvegardée puisque c'est lui qui fixe ses choix, qui pose ses conditions, les médecins et soignants devenant des prestataires de services. Leurs obligations professionnelles sont réduites aux termes du contrat ; il n'est pas nécessaire (et même interdit) d'en faire plus. Comme le souligne Hubert Doucet, « ce minimalisme correspond mal aux situations inattendues et tragiques qui sont fréquentes dans le domaine de la santé ; il risque de conduire au maximalisme dans l'utilisation des moyens thérapeutiques ainsi qu'à une médecine défensive » (*ibid.*, p. 108). La méfiance par rapport au respect du contrat peut pousser l'un et l'autre des contractants à multiplier les preuves de ce qu'ils ont dit et fait, au détriment d'une réelle communication. Ainsi, dans bien des cas, la signature d'un document écrit standardisé tient lieu de dialogue en vue d'un consentement éclairé.

Au contraire de l'approche contractuelle d'inspiration légale, May propose un modèle d'inspiration biblique, celui de l'alliance. Ce modèle se concrétise sous différentes formes : alliance entre un homme et une femme dans le mariage, alliance entre personnes liées d'amitié, alliance entre nations liées par traités, alliance entre générations qui se transmettent héritage et soutien mutuel… Toutes ces alliances secondaires, ajoute May, dérivent de l'alliance fondatrice de Dieu avec son peuple. Elles ont pour caractéristique d'être fondées sur un don originel qui est au cœur du lien qui va s'établir entre les parties et qui s'exprime dans une promesse. Les personnes liées par cette promesse d'alliance s'engagent les unes à l'égard des autres ; la fidélité est au cœur de ce lien.

Ainsi, pour aborder les questions éthiques soulevées par l'acharnement thérapeutique et les craintes qu'il suscite, crainte de devenir un objet entre les mains des médecins et des soignants pour le patient, crainte d'être accusé d'en faire trop ou, au contraire, d'abandonner trop vite pour les médecins, l'attitude juste doit être la recherche de cette alliance

thérapeutique entre patient, proches et équipe médicale et soignante, alliance où chacun est respecté comme sujet libre et responsable, où chacun peut exprimer son désir de vie et ses angoisses face à la mort ou au risque d'abandon, où les connaissances scientifiques et les moyens techniques sont mis au service de la vulnérabilité humaine, sachant reconnaître le mystère de toute vie, jusque dans ses derniers instants.

FABIENNE DAULL.

→ Alliance. Éthique biomédicale. Éthique clinique. Euthanasie. Santé. Soins palliatifs. Vie/Mort.

Bibliographie.

COMITÉ CONSULTATIF NATIONAL D'ÉTHIQUE POUR LES SCIENCES DE LA VIE ET DE LA SANTÉ, Avis n° 63 : « Fin de vie, arrêt de vie, euthanasie », janvier 2000. – CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Déclaration Jura et bona sur l'euthanasie, mai 1980.

ACTE/ACTION

Problématique de Blondel à Ricœur

Le philosophe catholique Maurice Blondel (1861-1949) a développé une profonde et puissante philosophie de l'action, dès sa célèbre thèse de 1893 *(L'Action)*. Comme l'ensemble de son œuvre l'atteste, il n'existait à ses yeux aucune raison d'opposer la pensée et l'action. Ce n'est qu'au prix d'un préjugé trompeur et superficiel qu'on pourrait voir dans l'action une réalité simple à saisir, trouvant sa vérification dans une sorte d'auto-évidence, alors que la pensée serait « invisible et fuyante » (*L'Action*, 1949, p. 1). Tout au contraire, il lui importait de comprendre la relation vivante entre l'action et la pensée. L'action, fondamentalement, est caractérisée par l'articulation d'une immanence et d'une transcendance. Du point de vue métaphysique, Blondel plaçait l'agir humain sous le signe d'un pur Agir, mais il soulignait également, à l'inverse, que ce pur Agir, ou cette transcendance proprement surnaturelle, n'est jamais séparable de l'action humaine. Aucune clôture de l'agir humain sur lui-même, aucune autarcie du pur Agir en lui-même. Ainsi s'établit et s'approfondit sans cesse une dialectique fine et intime entre l'autonomie de l'agir et ce que d'autres appelleront la théonomie de la manifestation divine.

La préoccupation de Blondel, toute métaphysique qu'elle fût, était sans doute davantage orientée vers la justification de l'agir humain que vers le thème thomiste du désir naturel de Dieu en son lien avec le surnaturel. Henri de Lubac le nota lui-même très clairement à propos de la pensée du jeune Blondel : « On n'a pas toujours assez remarqué que ce n'est pas l'attrait de la vision mais l'élan originel du vouloir qui en meut la dialectique et que “la

conclusion de cette dialectique n'est ni la nécessité ni même la possibilité de la vision béatifique, mais le devoir qui s'impose à l'homme de vouloir ce que Dieu veut"[13]. » Dans l'ellipse à double foyer que constituent en quelque sorte le pur Agir et l'action, la transcendance divine et l'immanence humaine, la présence même d'un décalage ou d'un écart, d'une asymétrie relativisant l'image géométrique utilisée, Blondel va se servir de la différence du pur Agir pour mieux fonder et comprendre la dynamique de l'action. Les efforts ultérieurs de Blondel pour se rapprocher du thomisme et pour approfondir le statut du surnaturel dans sa propre philosophie sont connus ; il faudrait discuter non seulement *L'Action* de 1936-1937, mais également la trilogie sur *La Pensée*, *L'Être* et *L'Action* de 1934-1937[14]. Seul nous importe ici de noter la *problématique* dont il est question, aux différents stades de la pensée blondélienne de l'action. L'action humaine ne va pas de soi ; elle pose problème, elle fait problème.

Henry Duméry a noté avec une grande finesse la différence entre la perspective athée de Sartre et le théisme de Blondel. Chez Blondel, « la Transcendance vivifie tout : le monde et l'esprit » (DUMÉRY, 1956, p. 267). Nous n'avons donc pas à choisir entre une autonomie absolue et une hétéronomie négative, comme c'était par contre bien le cas dans la théorie sartrienne de la liberté créatrice. « Dans *L'Action*, commente Duméry, l'hétéronomie n'est qu'un point de vue provisoire, qui se révèle finalement caduc. Le paradoxe de l'action, c'est de conquérir son autonomie sous une loi d'hétéronomie » (*ibid.*, p. 247).

Duméry n'utilisait pas le concept de théonomie, mais il la pensait pour ainsi dire dans sa manière de situer sous un angle *théiste* la dialectique asymétrique de l'autonomie et de l'hétéronomie. Le théologien luthérien allemand Paul Tillich affirmera, de manière analogue, quoique à partir de références philosophiques et théologiques très différentes de celles de Blondel et de Duméry, que « la théonomie effective est une éthique autonome sous la conduite de la Présence spirituelle[15] ». Chez Tillich, l'éthique théonome entretient un rapport étroit avec la théologie de l'histoire et du Royaume de

Dieu qui conclut sa *Théologie systématique* conçue et rédigée aux États-Unis. Mais l'idée de théonomie animait déjà les travaux de sa période allemande et constitua le mobile décisif de sa critique de l'idéologie des nazis et des chrétiens-allemands : surmonter la scission entre une autonomie autarcique et une hétéronomie autoritaire, entre une modernité absolutisée et une nostalgie conservatrice, revenait en effet pour lui à rendre possible une action responsable, adaptée au moment historique de sa réalisation et réfléchie spirituellement.

De son côté, le philosophe protestant Paul Ricœur s'est efforcé de surmonter les dichotomies entre le texte et l'action, d'une part, et, au sein de la théorie de l'action elle-même, entre la causalité et la motivation, d'autre part (Ricœur, 1986, p. 168-176). Le monde du texte est ouvert sur le monde de l'action, et, réciproquement, le monde de l'action est structuré comme un récit. Texte et monde tissent pour ainsi dire ensemble la trame de l'action, qu'elle soit tragique, téléologique ou pragmatique. C'est ce qui explique aussi que, chez Ricœur, l'autonomie du sujet humain ne se recourbe jamais sur une autarcie, mais demeure ouverte et exposée à la possible émergence d'une forme de théonomie[16]. Certes, l'arrière-fond phénoménologique et herméneutique de Ricœur explique sa méfiance envers toute métaphysique de l'action. Mais, sur le fond, et par d'autres voies que Blondel et Duméry, il parvient à relier l'immanence et la transcendance, de manière à rendre justice à la contingence de l'action en son ouverture constitutive envers ce qui la dépasse. À la suite de Hannah Arendt, il prend en compte la révélation *(disclosure)* par laquelle, dans l'action même, l'agent advient à sa vérité ; mais il s'efforce de penser encore plus radicalement qu'Arendt le *commencement radical* qui, au sein de l'histoire et de la temporalité, émane de l'action mortelle de l'homme : « Seule la natalité peut échapper aux illusions de l'immortalité de la part de mortels qui pensent l'éternité » : c'est par ces mots superbes que Ricœur terminait, en 1983, sa préface au chef-d'œuvre d'Arendt[17]. Simple commentaire de la pensée de la philosophe juive ? Non, il me semble que Ricœur effectue ici un pas supplémentaire, en

direction d'un *penser philosophique de l'éternité* qui transcende la simple description d'une anthropologie de la finitude. C'est tout le sens de la *dialectique brisée* que Ricœur n'a cessé d'esquisser entre le fini et l'infini, sous couvert de ce qu'on pourrait appeler une *herméneutique théonomique de l'action*[18].

ACTUALISATION : DÉBAT AVEC CHARLES TAYLOR

Un des efforts philosophiques contemporains les plus importants pour dégager un rapport original entre les potentialités de l'identité moderne, la religion et l'action éthique est sans conteste celle de Charles Taylor, dans *Les Sources du soi*[19].

La problématique centrale de cet ouvrage tourne autour de l'opposition et de la relation entre l'extériorité et l'intériorité, ou, formulé davantage en direction du langage théologique, entre *l'intériorité*, *l'expressivité et la transcendance*. Pour rendre compte d'une telle dialectique, nous renverrons notamment au langage classique de la théologie protestante, quand elle distingue, à la suite de Luther, l'*extra nos*, l'*in nobis* et le *pro nobis*[20]. Mais nous ne nous contenterons pas de répéter ces formulations. Nous les resituerons bien plutôt dans le contexte et dans l'optique d'un radical changement de paradigme culturel.

L'*EXTRA NOS* RÉDUIT À L'ÉTAT DE PURE EXTÉRIORITÉ.

Taylor ne cesse de dénoncer, en termes hégéliens, la séparation *(Trennung)* entre l'intérieur et l'extérieur. Toute son analyse de l'inarticulation tourne autour de cette question. La modernité représente une sorte de jeu de bascule faisant passer le sujet de l'extériorité (la nature, la raison, l'action) à l'intériorité (la conscience, l'authenticité, etc.).

Le tournant représenté par Augustin lui paraît à cet égard décisif. Augustin cherche Dieu à l'intérieur de l'homme et surmonte ainsi la tendance

platonicienne au supranaturalisme et à l'extrinsécisme. Les différentes formes de la modernité, du moi ponctuel et désengagé de Locke à l'autonomie morale de Kant, tendent à opposer et à déchirer ce qu'Augustin avait essayé de penser comme une unité dynamique. La sécularisation typique des Temps modernes s'accompagne ainsi d'un profond *anthropocentrisme*, qui ne va pas être sans conséquence sur notre conception de l'action[21]. C'est précisément cette conjonction de l'anthropocentrisme et du supranaturalisme que Taylor discute à la suite de Hegel. Kant est resté un homme des Lumières, malgré son sens aigu du mal radical et ses racines chrétiennes profondes. Faire de la nature une source n'est pas autre chose que de radicaliser les Lumières. Dans ce télescopage, c'est la médiation même du langage et de l'expressivité qui est manquée, rendant impossible toute véritable dialectique de l'immanence et de la transcendance et par conséquent aussi toute saisie du mystère de l'agir humain.

La visée de Taylor est dès lors assez claire : vivement conscient des apories de la modernité, il tente de renouer avec la diversité et la complexité des sources religieuses de la morale, afin de faire place à une nouvelle dynamique, où le dialogue de l'homme et de Dieu, de la raison et de la foi, de l'histoire et de l'esthétique, soit rendu à nouveau possible et fécond, par le déploiement de nouveaux moyens d'expression, de communication et d'action.

Le projet philosophique de Taylor, même s'il demeure sélectif dans son organisation des sources religieuses de la morale (Augustin et Calvin y sont plus présents que Paul et Luther), ouvre la voie à une reprise à la fois critique et méta-moderne des rapports entre l'autonomie et la théonomie, prolongeant et dépassant parfois les autres essais contemporains de penser les rapports pluriels et conflictuels de l'éthique et du religieux[22].

Cet effort philosophique de surmonter la séparation et la dichotomie n'est pas sans rapport, de notre point de vue, avec le refus décidé de tout supranaturalisme et de tout fidéisme, tel qu'on peut le trouver aujourd'hui aussi bien du côté protestant que du côté catholique. Pour le dire de manière

large et sans entrer dans les controverses stéréotypées : la grâce ne supprime pas davantage l'autonomie de l'action que la foi ne signifie la renonciation à l'exercice de la raison.

La reconstruction des sources du soi éthique proposée par Taylor met en lumière l'indispensable nécessité de relier la dynamique du soi et de la conscience avec son expressivité langagière et que dans une telle dialectique à trois termes (immanence, expression, transcendance), le sujet rationnel et sensible découvre des balises propices à un agir juste et responsable, c'est-à-dire à un agir capable de répondre d'autrui et de se situer face à une transcendance qui ne soit plus de pure extériorité. Loin d'épouser les contours tranquilles d'une théodicée orientée sur le Bien au détriment du Juste, Taylor essaie de traverser les contradictions et les conflits de la modernité. Cela le conduit non pas à régresser vers un Bien antérieur au Juste, mais à tenter de désigner le Bien comme l'horizon indépassable et inaccessible de nos quêtes pratiques du Juste. Il y va, en définitive, de *l'ancrage théonomique de l'agir juste*. Une telle piste a été entrevue plus haut à la suite, même rapide, de Blondel, Tillich et Ricœur. Nous essayons de nous y engager plus avant, avec l'aide de Taylor.

L'*IN NOBIS* REPLIÉ SUR LE SUBJECTIVISME.

La critique taylorienne du naturalisme (notamment dans sa version sociobiologique contemporaine) trouve son pendant dans son refus radical du subjectivisme.

Certes, Taylor souligne avec force que le soi, pour redécouvrir ses sources, a besoin de les situer de plus en plus « en nous », *in nobis* (TAYLOR, 1998, p. 385). La sécularisation s'accompagne d'une *intériorisation* des sources spirituelles et des normes morales. Mais ce processus d'intériorisation, pour échapper au radicalisme des Lumières et en particulier aux écueils matérialistes de l'utilitarisme, ne peut rejoindre l'affirmation de la vie ordinaire que par le truchement du sentiment d'une part, de l'expression

langagière d’autre part. Le parcours du sujet le met aux prises avec des médiations, ce qui l’éloigne et le protège de tout subjectivisme.

Ainsi, en éthique, la Loi morale ne correspondra plus à une Nature extérieure, mais s’intériorisera dans une voix de la conscience, dans une loi qui vient du dedans et qui n’est plus sanctionnée par un ordre extérieur et objectif (*ibid.*, p. 457).

Il existe des parallèles assez saisissants entre ce mouvement d’intériorisation, tiraillé entre sa tentation subjectiviste et son expression médiatisée, et le destin occidental de la théologie chrétienne. En modernité, le protestantisme a pu illustrer de façon assez paradigmatique le rejet de toute extériorité, tant institutionnelle que théologique, au nom d’une concentration radicale de l’*extra nos* sur l’*in nobis* et sur sa figure sotériologique, traduite par le thème de l’*in nobis*. Il en est souvent résulté une forme de laxisme et de quiétisme, au détriment d’une valorisation équilibrée des œuvres ou des actions humaines. La transcendance de Dieu n’a de valeur et de portée, dans cette perspective, qu’à la condition de faire l’objet d’une expérience intérieure axée sur le salut ou, dans les termes de la spiritualité contemporaine, sur la guérison spirituelle. Cette réduction à l’extrême a pu s’appuyer sur la célèbre formule du réformateur Philipp Melanchthon : « Connaître le Christ, c’est connaître ses bienfaits » (*« Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere »*, *Loci communes*, 1521). Cette formule a connu des fortunes diverses, étant reprise aussi bien par les courants piétistes du protestantisme moderne que par des tenants d’une interprétation existentiale-existentielle (Rudolf Bultmann).

La théologie protestante de la seconde partie du XX^e^ siècle s’est dès lors notamment focalisée sur la question du dépassement de deux types symétriques de transcendance, la transcendance objective (Karl Barth) et la transcendance subjective (Bultmann). Des auteurs comme Moltmann, Pannenberg et Tillich se sont efforcés de surmonter la scission entre l’objectivisme et le subjectivisme, correspondant à l’antagonisme du supranaturalisme et du fidéisme[23].

Avec une reconstruction des sources du soi comme celle proposée par Taylor, nous assistons à la reprise, sur les plans culturel et philosophique large, des questions que les théologiens avaient été parfois tentés de penser à l'intérieur du seul discours théologique. Notre tâche actuelle sera de faire se réunir ces deux types d'approche, afin de redynamiser l'interrogation et la fécondité réciproques des langages de la foi et des mouvements culturels et d'entrevoir ainsi plus sereinement le sens théologique de l'agir juste.

Les instances théologales respectives de l'*extra nos*, de l'*in nobis* et du *pro nobis* sont dès lors appelées à se nouer dans une dialectique plus différenciée, non seulement dans la pensée interne de la théologie, mais aussi dans l'entrecroisement de la culture et de la foi. Cela nous conduit à reprendre d'abord la signification anthropologique et langagière du *pro nobis*. Comment passer au *pro nobis* à partir de l'imagination ? Comment relier la visée d'une transcendance à sa portée sotériologique ou téléologique ?

L'EXPRESSIVITÉ COMME IMAGINATION CRÉATRICE ET COMME INTERPRÉTATION : PASSAGE AU *PRO NOBIS*.

Dans les *Sources de soi*, Taylor distingue trois sources de l'identité morale : le théisme, le rationalisme et l'expressivisme romantique, sources qui permettent de réinterpréter selon des géométries variables les trois thèmes centraux que sont l'intériorité, l'affirmation de la vie ordinaire et la nature. Sur le fond, nous aurions ainsi affaire à trois couples binaires : Dieu et l'intériorité, la raison du sujet désengagé et l'affirmation de la vie ordinaire, la voix de la nature et l'expression de soi.

Le tournant expressiviste, nous l'avons vu, est capital. C'est lui qui nous permet en effet de surmonter les écueils symétriques de l'extrinsécisme et du subjectivisme. Car l'expression, en même temps qu'elle nous rattache à la médiation du langage, nous lie à la densité du monde et de l'histoire et nous ouvre sur la concrétion de l'agir.

Il convient, plus que Taylor, de dégager l'expressivité de sa configuration romantique contingente et d'en élaborer la fonction dans la foulée d'une philosophie du langage et de la communication dialogique ; le but est de mettre en évidence le caractère foncièrement intermédiaire ou médiateur de l'expression dans la dynamique religieuse opérant le passage de l'immanence à la transcendance ou de l'intériorité à l'idée de Dieu.

Cela nous permettra de vérifier l'hypothèse selon laquelle la proposition systématique centrale de Taylor tient dans une articulation de la transcendance et de l'immanence, permettant de surmonter l'opposition mortifère de l'extrinsécisme et du subjectivisme et de tracer les linéaments d'une théologie de l'action.

C'est également cette manière de voir qui nous poussera à refuser la conception anti-intellectuelle de Tristram Engelhardt (philosophe postkantien nord-américain converti à l'orthodoxie) lorsqu'il interprète comme nous le verrons la connaissance de Dieu en termes de noèse directe, court-circuitant à notre sens le moment de l'expressivité et sous-estimant l'importance théologique de l'agir éthique.

Pro nobis. La personne comme trace de la transcendance et le trépied de la passivité.

Le sens de la transcendance.

D'abord, il nous faut justifier un peu plus précisément l'emploi du terme « transcendance », un terme que Paul Ricœur ne prisait guère, échaudé sans doute par l'ambiguïté des « chiffres de la transcendance » chers à Karl Jaspers. D'autres auteurs ont tenté de redonner ses lettres de noblesse à la notion de transcendance. Un des efforts les plus remarquables en ce sens nous paraît être celui du philosophe italien Luigi Pareyson[24]. Après avoir passé en revue différents lieux de manifestation d'une forme de transcendance (la

nature, la loi morale, le passé, le futur, l'inconscient, la mémoire, etc.), cet auteur se concentre sur l'expérience religieuse comme expérience centrale et singulière de la transcendance. La philosophie, selon Pareyson, a pour tâche de relier le mouvement d'autotranscendance de l'être humain (où s'atteste la liberté comme liberté précédée) à ce qui tout à la fois fonde et dépasse un tel mouvement, et qui mérite à bon droit – d'un simple point de vue logique – de s'appeler transcendance. Pareyson accomplit un pas supplémentaire en soutenant la thèse selon laquelle la philosophie ne peut saisir le religieux que de manière indirecte, via les symboles concrets proposés dans les religions positives, et par le truchement d'une herméneutique. Il ne croit donc pas en la possibilité d'une philosophie de la religion susceptible de se fonder sur une conception abstraite et directe de la transcendance. L'articulation de l'autotranscendance de l'être humain et de ce qui la transcende peut être considérée comme un thème proprement philosophique, en amont de toute reprise théologique.

Critique de la rethéologisation massive.

Nous nous distinguons sans ambages, dès lors, des perspectives de rethéologisation de la philosophie ou de l'éthique[25] dont le théologien Stanley Hauerwas[26] et, de manière plus systématique et plus provocante, le philosophe H. Tristram Engelhardt se sont faits les défenseurs. Je m'arrête ici à la position d'Engelhardt.

Le projet central d'Engelhardt[27] semble vouloir relier une « prise au sérieux » de l'immanence avec une ouverture sur une transcendance s'inscrivant au cœur de la guerre des cultures. Or les chapitres III et IV de sa « Bioéthique chrétienne », loin de nous proposer une articulation de la bioéthique comme projet humain et de la bioéthique théologique, constituent au contraire une opposition frontale, une véritable « diastase » qui n'est pas sans rappeler le geste initial de la première théologie dialectique, dans les deux premières décennies du siècle précédent.

Qu'est-ce qui est en effet en jeu dans le geste proposé par Engelhardt, en dialogue critique avec la modernité séculière ? Engelhardt reconnaît que c'est bien le propre de la bioéthique chrétienne que de chercher le transcendant au cœur de l'immanent (ENGELHARDT, 2000, p. 127). Mais cet apparent aval donné à une transcendance-dans-l'immanence se retourne très vite, chez Engelhardt, en une critique radicale des errements de l'Occident chrétien, médiéval et moderne. Le projet d'Engelhardt vise en fait, de manière totalement explicite et consciente, un retour au christianisme du premier millénaire. Cette posture accompagne la conversion d'Engelhardt à une *certaine* vision orthodoxe et patristique du christianisme[28]. Le monde moderne cosmopolitique apparaît à Engelhardt comme un monde essentiellement sourd à Dieu (2000, p. 134). En s'adaptant sans autre forme de procès au libéralisme cosmopolitique, la bioéthique chrétienne est devenue et ne peut que demeurer une bioéthique sans transcendance (*ibid.*, p. 144). Sur ce point précis, le discours d'Engelhardt est, en substance, le même que celui du protestant antilibéral Hauerwas ou que celui des papes Jean-Paul II et Benoît XVI (du moins lorsqu'ils confondent les Temps modernes avec un relativisme doctrinal et éthique absolu). Le risque est bien d'en arriver ici, par différents chemins, à un discours antimoderne et autoritaire, ayant peu de chances d'éclairer théologiquement et éthiquement les enjeux de notre époque.

Le type de transcendance auquel Engelhardt fait appel pour reconsidérer la bioéthique sous un angle vraiment chrétien porte les marques d'une attitude « ascétique, liturgique, noétique [au sens de non discursif], empirique et pratique » (*ibid.*, p. 211). Le philosophe texan en appelle à une transition radicale de la raison discursive au changement spirituel (*ibid.*, p. 162). Voilà qui peut plaire, sans conteste, à beaucoup de chrétiens lassés par l'intellectualisme réel ou supposé de la théologie académique ou simplement d'une réflexion chrétienne exigeante. Mais ce schématisme négatif tend à occulter aussi bien la tâche de la réflexion théologique que la nécessité de bien articuler la foi et l'action.

Une telle démarche, si elle devait l'emporter, reviendrait en effet, sur les plans intellectuel et philosophique, à un sacrifice de l'intelligence. La raison humaine serait si massivement identifiée à une raison séculière et athée que plus aucune chance ne lui serait accordée d'opérer elle-même un mouvement d'autotranscendance. La fuite en avant dans une spiritualité ou dans une « mystique » qui ne seraient qu'hostilité à la raison ne serait en définitive qu'une trahison parallèle de la foi et de la raison, comme si l'exercice bien compris de la rationalité devait déboucher de manière fatale sur une négation de la vie spirituelle.

Semblable démarche n'est pas moins contestable et catastrophique pour la conception de la théologie. Sommée d'opter pour une transcendance purement extrinsèque et totalement absolue, sans portée réelle pour la transformation de l'immanence – de l'histoire, de la politique, du monde, par le biais d'actions responsables –, la théologie en devient une pure prolongation immédiate d'une foi désincarnée. Le cœur même de la foi chrétienne, le dogme de l'Incarnation, en est ainsi invalidé, comme si le mystère pascal, en sa transcendance pure, en venait à déhistoriciser l'histoire du salut et à évider la dynamique de l'agir humain.

La tradition biblique comprend l'Esprit-Saint comme un renouvellement de l'intelligence (Rm 12, 1-2) et jamais comme une négation de la raison. Rien ne dit, par ailleurs, qu'il faille restreindre le *nous* (intelligence) paulinien à une perception noétique directe de Dieu, comme Engelhardt incline à nous le faire penser avec son usage unilatéral du concept de noétique.

L'enjeu pratique d'une telle discussion porte sur l'articulation complexe de la foi et de la raison d'une part, de la foi et de l'action d'autre part. À sacrifier la raison, on succombe au fidéisme. À sacrifier l'action, on cède au laxisme et au quiétisme.

Ce n'est pas par hasard que nous avons commencé à réfléchir sur la catégorie de l'action à partir de Maurice Blondel. Une philosophie de l'action, en terrain catholique moderne, posait nécessairement la question des relations entre la transcendance et l'immanence, sans que la problématique classique

de la grâce et de la nature, du surnaturel et du naturel, nous permette d’échapper aux exigences pratiques de l’agir et de la responsabilité éthique. Discuter un penseur de la sécularité comme Taylor (sociologiquement catholique) et un philosophe du retour à l’orthodoxie comme Engelhardt, c’était une manière, aussi, de récuser les crispations antimodernes que traversent actuellement aussi bien le catholicisme romain que le protestantisme évangélique ou des mouvements œcuméniques ambivalents comme Radical Orthodoxy[29]. La fidélité critique à la foi révélée ne saurait conduire à une réaction hostile aux Temps modernes doublée d’une frilosité envers les tâches pratiques du présent. Cela vaut aussi bien pour l’attitude et la vie internes des chrétiens et des Églises que pour leur témoignage public. La peur du monde, le conservatisme doctrinal, l’intégrisme religieux ou le manque de démocratie ecclésiale ne sont pas meilleurs conseillers que la résignation politique ou le manque de courage social ou économique. Il ne suffit pas de dire : « Indignez-vous » (Stéphane Hessel) ; il faut oser affirmer que la liberté théologique et la responsabilité éthique vont ensemble. D’où l’importance d’une méditation rigoureuse sur une théologie critique de l’action.

L’AG IR COMME POSSIBILITÉ DE SENS

L’éthique théologique contemporaine est indissociable d’une accentuation plus décidée sur les catégories de l’action et de l’agir.

La réflexion philosophique contemporaine[30] nous oblige à distinguer ici action et agir. L’action représente un objet et à certains égards un pur état. Quel est donc le statut ontologique de l’action ?

À la différence de l’agir, l’action a une consistance ontologique. Les actions sont des objets ou des choses. Comme le dit Ricœur, elles ont une autonomie en tant qu’objets : « En se détachant de son agent, l’action acquiert une autonomie semblable à l’autonomie sémantique d’un texte ; elle laisse

une trace, une marque ; elle s'inscrit dans le cours des choses et devient archive et document » (RICŒUR, 1986, p. 195).

On distingue les actions immanentes (croire, entendre) et les actions transitives (brûler, couper, déplacer, tuer). Les actions immanentes et les actions transitives ont en commun de traduire une intentionnalité.

L'intentionnalité de l'action conduit l'éthique à s'intéresser, en amont, à la motivation, mais risque de lui faire oublier, en aval, les conséquences de l'action.

Une action s'inscrit en effet dans une chaîne ou une suite d'actions. C'est cela qui a conduit Donald Davidson à distinguer l'action de l'événement, et c'est sans doute cela aussi qui poussera Alain Badiou, dans un mouvement inverse, à privilégier l'événement par rapport à l'ontologie de l'action jugée statique. Or l'action bien comprise a une fonction performative et transformatrice quand elle rompt l'enchaînement des actions et fait événement.

Prenons l'exemple tragique proposé par Ogien : un propriétaire irascible tire sur un jeune homme qui touche à sa voiture. Or il se fait que ce jeune homme est son fils. Ce propriétaire qui a tué un jeune homme est aussi un père qui a tué son fils. On pense à Œdipe tuant Jocaste et épousant sa mère. Le propriétaire ou Œdipe agissant dans l'inconscient est le sujet d'une action consistant à tuer un autre (un jeune homme, une femme). On est au niveau de l'action objective. Le père qui de fait a tué son père ou Œdipe qui a tué sa mère relèvent de l'événement : on est au niveau de ce qui leur arrive, du destin. Ce n'est pas la même chose de dire : j'ai tué X ou j'ai tué mon fils/ma mère. Dans le premier cas, le sujet tue intentionnellement X, dans le second cas (qui est le même mais vu sous l'angle de l'événement ou du destin), nous n'avons pas affaire à une action intentionnelle.

On peut donc distinguer ce que nous faisons et ce qui nous arrive.

Pierre Livet[31] souligne d'autre part que le lien entre l'action individuelle et l'action collective se fait par la médiation de l'agir communicationnel au sens de Habermas.

L’agent peut-il être mis entre parenthèses, que ce soit à propos de l’action individuelle ou de l’action collective ? On voit bien que non. Il faut éviter aussi bien l’idéalisme motivationnel tirant l’action des sciences humaines et de la seule liberté que le réalisme causal isolant l’action du sujet.

Il n’y a de réflexion sur l’action libre, dans sa consistance, et sur l’agir juste, comme événement, qu’ouverte sur l’histoire et les institutions. Agir librement, c’est assumer le retour du destin sur la volonté. C’est accepter que l’irruption de l’acte a un effet à la fois transformateur et fidélisant (au sens de Badiou) sur l’être de l’acteur et sur le statut de son action comme réalité constituée en objectivité mémorable ou tout au moins mémorisable.

Eberhard Schockenhoff reproche aux éthiques modernes, axées sur la normativité des actions, de se désintéresser du sujet qui les accomplit[32]. La concentration de l’éthique sur l’action ou sur l’agir ne doit pas occulter le fait qu’il n’y a pas d’action hors d’un sujet identifiable : « Une action, une capacité comportent ou impliquent inévitablement un “sujet”, un être exerçant ses pouvoirs en différentes façons d’agir[33]. »

De la philosophie morale à la théologie libérante

Cela nous conduit à l’élucidation théologique du thème de l’agir juste.

Agir justement, c’est ajuster sa liberté et sa volonté au bien commun et non pas faire rejaillir la justesse de l’agir sur la justice de l’être. L’agir juste n’est pas source de justification mais seulement réponse de la liberté, traduction de l’indicatif de la grâce en impératif de la liberté.

La vertu individuelle n’est pas sans la valeur de référence, mais la valeur de référence suppose le respect de nos préférences.

La justification par la foi seule, thème central des Réformateurs (Calvin y insiste tout autant que Luther), libère l’autonomie de l’agir et délivre des illusions d’une ontologie totalisante de l’action juste : l’action est libérée du poids de la causalité mais elle renvoie au cours des choses, à l’épaisseur du monde hérité et assumé ; elle n’est pas un pur produit de la connaissance ou

de la volonté, mais un mixte d'agir et de pâtir. L'expérience déconstructive du pâtir nous fait quitter les fantasmes illusoires de la maîtrise pour nous faire entrevoir les possibles contingents de l'agir singulier et d'une justice qui pourrait, le cas échéant, lui advenir. Au cœur de cette dialectique de l'agir juste et de sa justification, nous retrouvons le paradoxe mentionné au début de cette étude et qui nous paraît affleurer pour ainsi dire à son insu dans le propos de Taylor : l'intériorisation de l'agir découle d'une extériorité libératrice, si bien que les véritables sources du soi le font se découvrir en excès d'altérité.

L'éthique chrétienne ne saurait donc se contenter de justifier ce qu'est une action juste. Elle doit aussi s'intéresser à la pertinence et à la signification de l'affrontement de ce qui nous arrive. En même temps, ce qui nous arrive n'est pas équivalent automatiquement à ce que Dieu nous offre. Il n'y a pas, comme au contraire chez Heidegger, de coïncidence entre l'ontologie de l'événement et le divin. Nous devons nous tenir à égale distance critique de l'immanence heideggérienne et de l'extrinsécisme fidéiste et supranaturaliste.

L'agent n'est pas simplement le sujet causal de l'action et le lieu de l'agir, il est d'abord le sujet d'une promesse qui le décentre. L'agir suppose la justice passive alors que l'action suppose l'œuvre héritée et assumée.

L'action ne dérive jamais de manière simplement causale des événements mentaux ou de l'intentionnalité. De même, l'action chrétienne ne dérive pas de la foi mais son sens ou son non-sens s'éclaire dans la lumière que procure la foi et dans la perspective d'une histoire et d'une promesse. La qualification théologale et éthique de l'agir comme juste demeure de l'ordre de la surprise et du don. Elle ne peut jamais se refermer sur le silence de la possession, de la certitude et de la maîtrise. Dans cette optique, il n'existe pas non plus de saints ou de justes *en soi* ; être saint ou être juste, c'est se laisser saisir par la possibilité de la justice de Dieu advenant à mon agir incertain, traversé d'incorrection et d'injustice. À la lumière de cette réflexion, on perçoit la relativité des procédures ecclésiastiques de béatification ou de canonisation, qui relèvent davantage d'une promotion interne de figures exemplaires pour

une Église particulière que de décisions ontologiques ou sotériologiques de valeur universelle et objective.

Qu'est-ce que la foi peut faire des actions posées dans le monde par les hommes ? Qu'est-ce que la foi peut faire des événements qui nous arrivent ? La foi libère-t-elle l'homme de la fatalité des enchaînements d'action ? Comment la foi libère-t-elle pour des agirs singuliers, c'est-à-dire libres ? Comment la foi nous renvoie-t-elle à la coexistence des actions reçues et de l'agir libre ? Telles sont sans doute les différentes formes sous lesquelles, sans cesse à nouveau, nous taraude le défi évangélique de l'agir juste.

La foi vécue et pensée peut se comprendre dès lors comme une interprétation de la coïncidence (du hasard ou du destin) en termes de brèche ou de résurrection, faisant irruption dans le temps *(chronos)* pour le transformer, afin qu'il devienne *kairos*, histoire habitée et animée par le souffle divin. Nous ne *sommes* pas justes. Nous le *devenons*, par pure grâce, par don, par vocation. Il n'y a pas d'agir intrinsèquement et objectivement juste, hors histoire, hors contexte, hors appel, mais seulement un agir *justifié*, *sanctifié*, *rectifié.*

La conception téléologique de l'action n'est pas causale mais aporétique et énigmatique. L'homme croyant ne dispose pas du sens du *telos* visé par son action, mais reconnaît que le sens de ce qu'il fait dépend de ce qui mystérieusement lui arrive. La clé du but de l'action est l'avènement du mystère que le sens de ce qu'il fait dépend de ce qui mystérieusement lui arrive. La clé du but de l'action est l'avènement du mystère de Dieu. L'amour n'est pas le terme intentionnel nécessaire de l'agir mais l'horizon d'espérance de la foi se manifestant au cœur de l'agir.

Il faut surmonter le dilemme du contrôle des fins de l'agir et de l'arbitraire de la responsabilité. L'homme croyant reconnaît avoir perdu la maîtrise des fins de son action mais il accepte avec courage de recevoir un sens de son action comme texte de sa foi. On ne peut pas dire a priori pourquoi et comment il faut agir juste, mais seulement, a posteriori, pour qui

la *justice de Dieu* s’est incarnée dans une action juste, c’est-à-dire ajustée, dans l’entre-deux d’un Dieu juste et de la sollicitation de l’autre[34].

La foi chrétienne se donne à saisir comme l’ascription gracieuse de la responsabilité à un sujet passé au crible de la kénose. Seule la théologie de la croix renverse la maîtrise en démaîtrise et la démaîtrise en acceptation de la responsabilité. Je me reconnais a posteriori responsable de ce qui m’arrive et c’est pourquoi je puis humblement assumer ce que j’ai fait.

L’agent n’est ni une pure cause de maîtrise ni une pure fiction interprétative, mais un lieu de résonance et de dissonance de l’autre et du monde devant Dieu.

« À la manière d’un texte, dont la signification s’arrache aux conditions initiales de sa production, l’action humaine a un poids qui ne se réduit pas à son importance dans la situation initiale de son apparition, mais permet la réinscription de son sens dans de nouveaux contextes » (Ricœur, 1986, p. 195). Par-delà la définition aristotélicienne de l’éthique, on rejoint la conception aristotélicienne de la poétique comme action innovatrice. L’homme se découvre agissant ou en acte. L’acteur autonome se découvre porté par une théonomie, aspiré par le souffle d’un changement divin.

L’homme croyant au bénéfice de l’agir juste est la figure de l’homme en acte devenant événement de justice passive.

De même que le domaine de la philosophie morale excède celui de la philosophie de l’action, le domaine de l’éthique théologique excède la philosophie morale quand elle prétend régler l’action par une théorie externe de la justice.

Tragique, pathétique et pragmatique, le trépied du changement

Une véritable éthique théologique se présentera comme une critique de l’immanence, du moins de l’immanence séparée artificiellement de la transcendance. Chez Taylor, comme l’a très bien montré Kreuzer (1999, p. 245 s.), la critique de l’immanence, faisant suite à la critique de l’atomisme

et à la critique de la liberté négative, débouche sur la dimension du spirituel, mais c'est un spirituel ancré dans une historicité et travaillant, de manière différenciée, à littéralement ressourcer le soi. Nous sommes fort éloignés ici des rethéologisations trop directes et trop massives ou des spiritualisations immédiates et enthousiastes des nouveaux maîtres spirituels des Temps postmodernes. La fonction du spirituel, chez Taylor, est de soutenir une expression intégrative de l'être et de l'agir afin d'éviter le déchirement de l'éthique. Ainsi, les questions morales, faisant appel à une dimension spirituelle sans se dissoudre en elle, sont-elles ouvertes sur le religieux (*ibid.*, p. 250). Comme naguère Blondel ou Arendt, les philosophes de l'action, Paul Ricœur, Charles Taylor, parmi bien d'autres, invitent l'éthique chrétienne à se repenser de l'intérieur et à se redéployer à l'extérieur, à relier privé et public, mystique et politique.

Cependant, il nous est apparu que le dépassement du subjectivisme qui est à la base de la séparation entre le fidéisme et le sécularisme ne peut pas s'opérer simplement à travers l'autotranscendance de l'immanence, car le sujet tend à rester incurvé dans une telle immanence. De ce point de vue, le ressourcement du soi n'atteint pas sa radicalité si l'on en reste, comme Taylor, à une simple dialectique de l'expression et du théisme.

Chez Taylor, le théisme fonctionne comme « force intégrante de la modernité » (*ibid.*, p. 284). Le vis-à-vis du théisme et de l'expressivisme demeure limité à la croisée du romantisme et de la modernité. Le romantisme semble être la seule instance capable de transcender la modernité. Cela explique aussi pourquoi, chez Taylor, l'accent demeure finalement placé sur le bien, dans une préférence lointaine pour le point de vue platonicien. Le déplacement radical sur le juste n'est pas seulement le résultat de la critique kantienne. Dans cette perspective, c'est bien davantage encore le fruit de la radicalisation théologique à partir du thème de la justification par la foi. Le thème de l'agir juste renvoie à la justification de l'agir, qui, par cascade, renvoie à son tour à l'extériorité justificatrice de Dieu comme événement imprévisible et comme décentrement de l'illusion de maîtrise. Le théisme a

peut-être une force intégrative dans la modernité, mais il n'est pas à la hauteur de la puissance déconstructive et reconstructive du thème de la justice de Dieu. Dans le théisme, il y a place pour une théodicée, mais pas pour la provocation radicale de la justification par la foi en un Dieu libérateur. Le Dieu qui justifie n'est pas d'abord un Dieu qui est juste mais un Dieu qui aime juste.

L'accent théologique se déplace lui aussi. Chez Taylor, le thème dominant est le thème d'origine augustinienne de l'intériorisation des sources du soi. Il y manque, en quelque sorte, la radicalité du thème paulinien de la justification imméritée du soi. Le théisme sert de motivation et puissance d'affirmation, mais il échoue à penser la décentration du sujet. Il est à la hauteur typiquement moderne de l'agir, mais il peine à penser la dialectique de l'agir et du pâtir. Le théisme intègre le bien, mais manque le juste, en tant que la problématique du juste est un aiguillon critique permanent contre l'illusion de la bonté et de la justesse de l'agir.

Subjectivement, on pourra certes tenter, comme Thomas Kreuzer dans la conclusion de son livre sur Taylor, d'ancrer la problématique des sources du soi dans la pneumatologie. Mais il faut oser aller plus loin et penser le lien de cette pneumatologie avec une théorie théologique de la justice. L'enjeu n'est pas seulement : comment puis-je trouver le bien en me plaçant sous la force de l'Esprit, mais comment puis-je agir juste sans succomber aux illusions symétriques d'une théodicée séculière ou d'une spiritualisation enthousiaste ? On le voit : une véritable reprise théologique de la question de l'agir juste devra affronter les nouvelles formes séculières de la théodicée. C'est pourquoi il est indispensable, pour toute éthique crédible et plausible de notre époque, de regarder en face la réalité incontournable du tragique.

Une éthique ancrée dans l'immanence et ouverte sur l'immanence n'échappera pas au trépied fondamental de la tragédie, de la passion et de l'action.

La tragédie n'est certes pas le fondement ni le moteur de l'éthique, mais elle en constitue l'arrière-fond, le soupçon et la menace permanents.

La passion détient sa fonction de sa double signification : tout en rappelant l'homme agissant et souffrant à sa fondamentale précédence, à sa passivité constitutive, elle l'oriente sur une action non seulement pathétique, mais également passionnée.

L'agir juste doit toujours se régler, logiquement et sémantiquement, sur une certaine conception de la justice. Mais l'éthique, nous rappellent Taylor et Pareyson, n'atteint pas le cœur de la radicalité du mal. La religion est le fondement plus profond de l'éthique, ou, pour le moins, il n'y a pas d'éthique immanente à elle-même, sans l'amont et l'aval d'une transcendance à même de décentrer la prétention normative de l'éthique. Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait pas lieu de parler d'une action juste ; mais la passion de l'agir juste demeure à tout jamais suspendue à la passivité de l'autre et à l'équivocité du soi.

DENIS MÜLLER.

→ Conscience. Conviction. Décision. Éthique. Foi. Option fondamentale. Religion et éthique. Responsabilité. Sujet et personne. Tragique. Vertus.

Bibliographie.

E. ANSCOMBE, L'Intention (1957), Paris, Gallimard, 2002. – M. BLONDEL, L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique (1893), Paris, Félix Alcan, 1936, rééd. Paris, PUF, 1949-1963. – D. BONHOEFFER, Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie (1931), Munich, Kaiser, DBW 2, 1988. – V. DESCOMBES, Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même, Paris, Gallimard, 2004. – C. EHRWEIN NIHAN, Hannah Arendt : une pensée de la crise. La politique aux prises avec la morale et la religion, préface de J.-M. Ferry, Genève, Labor et Fides, 2011. – R. GLAUSER

(éd.), « Philosophie de l'action », Revue de théologie et de philosophie 124, 1992/III, p. 209-342. – A. DE LIBERA, Archéologie du sujet, t. II : La Quête de l'identité, Paris, Vrin, 2008. – D. MÜLLER, Les Passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves, Paris - Fribourg (Suisse), Éd. du Cerf - Éditions universitaires, 2000. – R. OGIEN, art. « Action », dans M. CANTO-SPERBER, Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Paris, PUF, 1996, p. 4-13. – P. RICŒUR, Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Esprit », 1986 ; Soi-même comme un autre, Paris, Éd. du Seuil, 1990 ; « Théonomie et/ou autonomie », Archivio di Filosofia 62, 1994, p. 19-36 ; « Implication éthique de la théorie de l'action », dans Écrits et conférences 2. Herméneutique, Paris, Éd. du Seuil, 2010, p. 65-89.

ADDICTIONS

GÉNÉRALITÉS.

Cet article propose une introduction générale à l'addictologie et aux addictions en tant que nouvelle conception anthropologique des usages de drogues et de certaines conduites addictives sans drogues qui leur sont rattachées. Le champ des implications éthiques se situe entre une approche diversifiée de l'accompagnement, des soins, et le respect de la liberté personnelle de l'usager de substances psychoactives à exercer « le contrôle de soi » (PHARO, 2011). Mais cet exercice se situe d'emblée dans une contradiction extrême entre une « maladie de la liberté » et l'addiction, définie à la suite des découvertes les plus récentes en neurobiologie du cerveau comme une « maladie cérébrale ». L'accompagnement et les soins

s’articulent à plusieurs niveaux, entre prévention primaire, secondaire et tertiaire : de la prévention de l’usage précoce des drogues à la réduction des risques et des dommages chez les usagers, jusqu’à la création de dispositifs d’accès à des soins diversifiés chez ceux ayant des conduites d’abus ou de dépendance, en particulier grâce aux traitements dits de substitution (tabagisme et dépendances opiacées), mais aussi par des programmes psychosociaux d’aide au maintien de l’abstinence et d’éducation à la santé.

Les boissons à base d’alcool ou de caféine, le tabac et le cannabis, les opiacés et la cocaïne, les médicaments psychotropes sont des substances dites psychoactives. Elles sont consommées habituellement pour leurs effets psychoanaleptiques (stimulant), psychodysleptiques (hallucinogène) ou psycholeptiques (sédatif). Substances naturelles ou de synthèse, elles modifient, à des degrés divers, l’activité mentale, les sensations et le comportement : en bref, elles sont susceptibles de modifier le rapport au monde de l’usager consommateur de substances psychoactives. De cet effet recherché par l’usager découle une conséquence majeure, à savoir que les effets psychoactifs (et/ou somatiques), les prises de risque associées à l’usage, les complications de santé (infections, overdoses, intoxications aiguës, etc.) varient d’une drogue à l’autre, selon le mode de consommation (expérimentation, usage régulier, conduite de dépendance) qu’on en fait et selon la voie d’administration des drogues (voie orale, intraveineuse, fumée, sniffée, etc.). On s’attachera à décrire les mécanismes qui sont communs et non les particularités selon les produits, en précisant que dans les consultations d’addictologie, nombreux sont les usagers qui s’inscrivent dans des conduites de polyconsommation, c’est-à-dire en variant le menu entre drogues licites, illicites et médicaments.

La production (chimique et industrielle) et l’usage rationnels (médical, militaire, hédonique) de ces drogues sont récents en comparaison de l’ancienneté des usages traditionnels. La synthèse de la première poudre de morphine date de 1816. La généralisation de son usage dans les hôpitaux ou sur les champs de bataille est attestée dès le milieu du XIX^e^ siècle (guerre de

Crimée). La plupart des drogues ont eu une carrière de médicament avant de perdre ce statut pour devenir des « stupéfiants » (à partir de 1916) en raison des complications liées aux toxicomanies et à l'alcoolisme. À l'inverse des stupéfiants (héroïne, cocaïne, cannabis), l'alcool gardera son statut de drogue licite dans un contexte culturel très favorable et de prohibition à géométrie variable, ce qui explique une prise de conscience tardive des enjeux de santé publique et de prévention. Il en a été de même pour le tabac.

Le concept de « toxicomanie » apparaît dans la littérature médicale en 1885 et dérive de cet usage rationnel, soit iatrogène (induit par les prescriptions médicales), soit par auto-intoxication du consommateur dans un but hédonique (recherche exclusive du plaisir, de sensations fortes, d'un apaisement de douleurs ou du chagrin). Le modèle historique est calqué sur la description naturalistique de la maladie alcoolique (Magnus Huss, 1855) par auto-intoxication aiguë ou chronique. Plusieurs modélisations médicales (maladies contagieuses) ou s'inspirant des maladies mentales (théorie de la dégénérescence mentale) vont se succéder, principalement à partir de matériaux inspirés des interdits bibliques « sur la consommation excessive des boissons fermentées », de présupposés théologiques de la théorie de la dégénérescence (Bénédict Augustin Morel), puis des références à un hygiénisme de plus en plus laïcisé, centré sur les doctrines du « fléau social » et une conception discriminatoire des catégories sociales et des sociétés étudiées. Cette histoire contemporaine constitue une approche historique spécialisée à laquelle nous renvoyons le lecteur intéressé (travaux de Jean-Jacques Yvorel).

Depuis une dizaine d'années, en France, de nouvelles modélisations des consommations de drogues psychoactives tendent à s'imposer à travers les concepts d'addictions, de conduites ou de pratiques addictives. Mais en matière d'addictions ou de toxicomanies, les deux termes sont encore employés, dans l'usage courant, comme des synonymes : en effet, les représentations médiatiques des usagers de drogues importent davantage que la réalité. Ainsi passer des « toxicomanies » aux « addictions » vaut

changement de paradigme d'abord dans une perspective de santé publique et ensuite en référence à des mécanismes communs neurobiologiques, quelle que soit la drogue psychoactive. Les découvertes scientifiques les plus récentes sur la neurobiologie du cerveau devraient transformer nos représentations.

Dans une première définition, l'addictologie est la somme des connaissances et des savoir-faire concernant la prévention de l'entrée dans l'addiction, la prise en charge médico-psychosociale des consommateurs, et les traitements des complications issues de ces conduites. De nouvelles modalités de consommation (par exemple les conduites de *binge drinking* chez les adolescents ou en milieu étudiant) renvoient à chaque fois aux nouvelles modalités de sociabilité et de ses échecs dans nos sociétés de l'hyperinformation, de l'hyperconsommation et de la performance permanente, qu'elle soit professionnelle, sportive ou dans le cadre de la sexualité.

L'addictologie est confrontée à de nouvelles implications morales et éthiques qui passent par la prise en compte de ce changement récent de paradigme, sans concession aux facilités idéologiques. Certes, nous n'ignorons pas que les solutions ne sont pas uniquement préventives, sanitaires ou psychosociales car la mondialisation des productions et des trafics par les réseaux mafieux est également une porte d'entrée aux implications éthiques quant au niveau politique de la lutte contre le trafic des drogues et les toxicomanies et la répression aux niveaux international, européen et national. Il convient de se reporter à d'autres entrées de ce dictionnaire ou aux études spécialisées sur la géopolitique des drogues et les politiques de répression. Le lecteur désireux d'approfondir les questions du statut des drogues licites ou illicites, de la lutte contre le trafic et la consommation de stupéfiants (loi du 31 décembre 1970), des différentes lois de santé publique concernant la sécurité routière, de la loi d'interdiction de la vente du tabac aux mineurs, de la loi Évin du 15 janvier 1986, est invité à consulter une documentation spécialisée.

Dispositifs spécialisés en addictologie.

L’addictologie en tant que champ de connaissances regroupe à la fois l’étude et la description des pratiques de consommation, la mise en place de programmes qui concernent la prévention de l’entrée dans les consommations à risques, l’évaluation et le repérage des situations psychopathologiques ainsi que la prise en charge des complications médico-psychosociales liées à l’usage de drogues.

Le concept d’addictions s’élargit, au risque même de trop enfler selon certains auteurs (Jean Adès) et désigne donc d’une part :

– des conduites de consommation de substances psychoactives (SPA) ;

– un dispositif de santé publique spécialisé dans la prévention des initiations à la consommation chez les adolescents : il s’agit de la politique dite de réduction des risques chez les consommateurs en tant qu’usagers réguliers et l’accès aux soins chez les demandeurs de prise en charge, soit en sevrage, soit dans le cadre des complications liées à cet usage régulier. Un plan national addictions (2007-2011) encadre les différentes missions prioritaires. Une mission interministérielle de lutte contre la drogue et les toxicomanies (MILDT) assure également le suivi plus politique de ces questions qui dépassent les enjeux sanitaires évoqués dans cet article. La nature de ces enjeux est grandement dépendante des choix politiques et budgétaires de la dernière décennie. Ces décisions ont permis de créer souvent des équipes d’intervenants en addictologie en milieu hospitalier ou dans le champ médico-social, associant des pratiques en réseau entre des professionnels et des associatifs engagés dans des offres multiples comme la réduction des risques dans les CAARUD (centres d’accueil et d’accompagnement à la réduction des risques chez les usagers de drogue), ou dans les CSAPA (centres de soins, d’accompagnement et de prise en charge des addictions) ou encore en milieu hospitalier dans les ELSA (équipes de liaison et de soins en addictologie).

TOXICOMANIES VERSUS ADDICTIONS.

L’essentiel du lexique qui désigne les usagers de drogues est d’origine médicale et juridique.

À l’opposé des origines grecques du mot « toxicomanie » désignant une « fureur des toxiques », l’addiction est un anglicisme néo-romanisé, qui désigne « toute habitude de consommation de substance psychoactive (licite ou illicite) ou de pratique irrésistible, compulsive et dommageable (jeu pathologique) ».

Son étymologie fait référence à l’*addictus*, terme de droit romain qui correspond à une condamnation pour dette où le débiteur devient l’esclave de son créancier ; en d’autres termes, « être *addict* » renvoie à un lien d’esclavage, de dépendance à l’égard d’un tiers ou d’un objet, en l’occurrence la substance psychoactive. Dans ses travaux, le psychiatre américain Stanton Peel avait d’abord attribué le terme à un certain type de relation amoureuse qualifiée de *love addiction* (1975) décrite comme un processus d’esclavage relationnel et de dépendance affective compulsive entre deux personnes. L’approche de Stanton Peel ne renvoyait pas initialement à une pathologie spécifique mais bien à la modélisation d’un nouveau type de processus relationnel. Les premiers à avoir fait usage du concept d’*addiction* sont des psychanalystes anglo-saxons (Otto Fenichel, 1945) dans la suite des travaux de Freud qui rattachait la genèse des toxicomanies aux avatars d’une pratique compulsive de la masturbation infantile. Les travaux en français de Joyce McDougall ont été précurseurs dans une approche psychanalytique des addictions.

En pays francophones, l’appropriation des concepts d’addiction et d’addictologie dans les milieux spécialisés dans les soins ou l’accueil des usagers de drogues, y compris en alcoologie et tabacologie, s’est faite progressivement entre 1998 et 2007. En l’espace de dix années vont se succéder toute une série de rapports commandités par les autorités sanitaires et les milieux scientifiques pour faire la synthèse des connaissances disponibles tant d’un point de vue épidémiologique que du point de vue de la

recherche fondamentale avec les nouvelles approches neurobiologiques et les résultats spectaculaires de la neuro-imagerie cérébrale. On parle désormais de pratiques addictives ou de conduites addictives ; l'ensemble des connaissances rassemblées et les pratiques de prévention et de soins qui en découlent vont s'appeler l'addictologie, qui regroupe des théories et des pratiques mais sans obtenir, pour le moment, l'autonomie d'une spécialité médicale reconnue à part entière. Le corpus des termes validés dans les suites de ces travaux et rapports en addictologie fera son apparition de manière très progressive, dans le langage courant, avec des emplois abusifs pouvant aller jusqu'au contresens dans le traitement journalistique, politique ou religieux de certains faits divers largement médiatisés ou d'articles à diffusion directe sur Internet. Ces termes succèdent à d'autres habituellement utilisés antérieurement : ainsi a-t-on parlé de conduites d'assuétude à l'alcool, de dépendances aux « drogues dures » ou toxicomanies avec son cortège de représentations de stigmatisation et d'exclusion sociale.

L'intérêt de l'approche par les addictions permet de dépasser l'approche clinique par produit ou drogue consommés au profit d'un processus plus global, fondé précisément sur les résultats neurobiologiques concernant l'existence d'un circuit cérébral commun de la récompense (voir n. 2, p. 67). L'année 2007 est ainsi marquée par la finalisation d'un premier plan national addictions qui, sur la base des recherches scientifiques, vise à donner la priorité à une approche de santé publique regroupant, sans toutefois les confondre, la tabacologie, l'alcoologie et les dispositifs d'accueil et de soins aux toxicomanes.

ÉPIDÉMIOLOGIE DES CONSOMMATEURS ET CONSOMMATIONS EN FRANCE.

Le vaste monde des consommateurs de substances psychoactives a changé ; alors que la consommation de stupéfiants est restée très marginale en France jusque dans les années 1960, les enquêtes épidémiologiques depuis

une dizaine d’années confirment l’extension du nombre d’usagers occasionnels et réguliers à toutes les strates de la population, avec une diversification des produits mis sur le marché et une banalisation des habitudes de consommation chez les usagers. Ainsi, les enquêtes (RESPAD 2007) font une estimation de 550 000 usagers consommant tous les jours du cannabis, et pensent que 1,2 million d’usagers fument au moins dix joints par mois (voir Tableau 1). L’approche des addictions comme problème de santé publique s’impose aux acteurs de santé et décideurs politiques au regard de l’épidémiologie des consommateurs au niveau européen. Ainsi, les citoyens européens ont le rang le plus élevé dans la consommation d’alcool au monde avec une moyenne de onze litres d’alcool pur sans compter le phénomène social actuel très inquiétant dans ses conséquences qu’est le *binge drinking* chez les adolescents et adultes jeunes : il s’agit là d’une forme de consommation compulsive sans limite a priori, jusqu’au coma éthylique.

C’est depuis 2005 seulement que tous les pays européens sont en mesure de produire une estimation de la prévalence nationale de l’usage problématique de drogues (voir Tableau 2). On désigne par usage problématique de drogues (selon l’OFDT) un usager de drogues par voie intraveineuse ou un usager régulier d’opiacés, de cocaïne ou d’amphétamines durant l’année passée pour le groupe d’âge de 15 à 64 ans.

Tableau 1 – Estimation du nombre de consommateurs de substances psychoactives en France métropolitaine parmi les 18-75 ans, en 2002

	Alcool	Tabac	Médicaments psychotropes	Cannabis	Héroïne	Cocaïne	Ecstasy
Expérimentateurs	40,7 millions*	34,2 millions*	//	9,5 millions	300 000	850 000	350 000
Occasionnels	38,6 millions *	14,2 millions	8,3 millions*	3,1 millions	//	150 000	150 000
Réguliers	12,9 millions	11,9 millions	3,8 millions*	600 000*	//	//	//
Quotidiens	7,8 millions	11,9 millions	2,4 millions*	350 000*	//	//	//

*Sources : EROPP 2002, OFDT sauf * : Baromètre Santé 2000, INPES, exploitation OFDT.*

// : non disponible.
Expérimentateurs : personnes ayant déclaré avoir consommé au moins une fois au cours de leur vie.
Occasionnels : consommateurs dans l'année (sauf tabac : fumeurs actuels).
Réguliers : au moins trois consommations d'alcool dans la semaine, tabac quotidien, somnifère ou tranquillisant dans la semaine, dix consommations de cannabis dans le mois.
Quotidiens : usage quotidien (sauf médicaments : usage « quotidien ou presque » dans le mois).
NB : le nombre d'individus de 18 à 75 ans en 2001 est d'environ 41,7 millions.
Les chiffres de ce tableau sont des estimations devant être lues comme des ordres de grandeur.

Tableau 2 – Expérimentation de substances psychoactives au cours de la vie (en %)

	18-75 ans	18-25 ans	26-44 ans	45-75 ans	hommes	femmes
Alcool*[1]	97,5	96,3	97,3	98,0	98,7	96,3
Tabac	82,0	80,0	84,7	80,5	88,3	76,0
Cannabis	22,8	48,3	30,7	8,4	28,5	17,4
Médicaments psychotropes*[2]	19,7	13,1	16,3	24,7	14,1	25,3
Colles et solvants*	2,7	5,7	4,0	0,6	3,6	1,7
Cocaïne	2,0	1,9	3,9	0,4	3,3	0,8
LSD	1,1	1,2	1,9	0,5	2,1	0,2
Amphétamines*	1,4	1,6	1,8	1,1	1,7	1,2
Ecstasy	0,8	2,3	1,1	0,1	1,4	0,2
Champignons hallucinogènes	1,1	2,3	1,6	0,3	1,4	0,9
Héroïne*	0,7	0,9	1,2	0,2	1,4	0,2

*Sources : EROPP 2002, OFDT, sauf * : Baromètre Santé 2000, INPES, exploitation OFDT.*

1. Ces chiffres tiennent compte de l'expérimentation de boissons très peu alcoolisées comme le cidre ou le panaché.
2. Usage au cours des douze derniers mois d'anxiolytiques (tranquillisants), d'hypnotiques (somnifères) ou d'antidépresseurs, quel que soit le motif d'usage.

PSYCHOPATHOLOGIE DES ADDICTIONS.

Les modèles en addictologie sont nombreux. Les auteurs, anglo-saxons pour la plupart, décrivent environ une trentaine de modèles psychopathologiques différents dont une douzaine font l'objet de recherches très innovantes dans le domaine des processus en cause dans le maintien des consommations (par exemple sur le modèle de *love addiction* de Stanton Peel), dans les mécanismes de la dépendance, dans les modèles de sevrage et de la rechute, enfin sur l'importance des phénomènes de comorbidité, associés aux facteurs de rechute et de maintien des conduites addictives. Cependant un modèle mérite toute notre attention afin de tordre le cou aux représentations encore trop souvent en place dans les mentalités, qu'il s'agisse du grand public ou des milieux en charge des médias ou des milieux religieux. Il est vrai qu'historiquement la science médicale porte sa part de responsabilité puisque après avoir choisi le modèle de l'intoxication pour expliquer l'évolution puis les complications liées aux consommations de SPA, elle a privilégié dans la seconde moitié du XIX^e siècle l'explication d'inspiration théologique de la « dégénérescence mentale » (Morel), puis de fléau social justifiant une longue histoire faite de prohibition des consommations et de répression des productions et des trafics. La socialisation du phénomène va connaître plusieurs évolutions (voir les travaux de Jean-Jacques Yvorel, de Jean Dugarin et Patrice Nominé). L'idée que le comportement de consommation de drogues dans le cadre des substances illicites est une conduite déviante, un vice marqué par la faiblesse de volonté de l'intéressé, domine dans ce modèle.

En France il convient de rappeler que l'addictologie est enfant de la santé publique, dans la suite des conséquences dramatiques liées à la prévalence de l'infection par le VIH et des virus de l'hépatite C chez les usagers de drogues intraveineuses dans les années 1990, et ceci contrairement à la situation de l'addictologie comme discipline issue de la psychiatrie, dans la majorité des autres pays européens et aux États-Unis. L'urgence épidémique a été l'accélérateur puissant d'une nouvelle approche de l'accès aux soins qui se voulait pragmatique, en direction de groupes ciblés par la prise de risques et

par la distribution d’outils de prévention (matériel stérile d’injection, brochures d’information, campagnes de prévention par médias interposés, préservatifs). Entre l’absolu de l’idéologie du « tout sevrage » prôné antérieurement dans le cadre des dispositions sanitaires et répressives de la loi du 31 décembre 1970, défendu par de nombreux professionnels, hommes politiques et hommes d’Église, et l’urgence d’enrayer une épidémie annoncée, les enjeux de santé publique l’ont emporté au point d’être reconnus aujourd’hui comme une initiative courageuse en temps de crise, en particulier dans la mise à disposition des traitements de substitution opiacés (méthadone et buprénorphine à haut dosage) qui ont transformé la représentation sociale et l’approche sanitaire des toxicomanes, identifiées classiquement aux usagers d’héroïne par voie intraveineuse.

Face au risque épidémique viral, des politiques ont su faire la preuve responsable, contre l’avis de certaines autorités morales et religieuses, que l’approche globalement répressive, ne visant qu’à instrumentaliser les usagers de drogues les plus marginalisés, était une impasse de la société entière. Une approche sanitaire et sociale différente était légitime tout en élargissant conceptuellement le champ des possibles de l’addictologie, qui serait alors commune aux conduites de consommation quelles que soient les drogues, y compris alcool et tabac, avec une extension à certaines addictions dites « sans produits » comme des troubles alimentaires de type boulimie-vomissements, certaines conduites sexuelles compulsives, les joueurs pathologiques, et avec des nuances les conduites d’abus d’écran (jeux vidéo, Internet) ou appelés parfois, par excès, cyber-addictions, en particulier chez les adolescents.

Limites et abus du concept d’addiction.

C’est Goodman, psychiatre anglais, qui, en 1990, va fixer une définition médicale en termes de critères de comportement selon la présence ou l’absence de ces items. Ainsi, l’addiction est « caractérisée comme un processus dans lequel est réalisé un comportement qui peut avoir pour

fonction de procurer du plaisir, et de soulager un malaise intérieur, et qui se caractérise par l'échec répété de son contrôle et sa persistance en dépit des conséquences négatives ». Pour compléter cette définition qui inclut un comportement humain dans le champ des addictions, Goodman va demander aux cliniciens d'y associer cinq critères obligatoires et cinq critères supplémentaires facultatifs.

Ce modèle général des addictions présuppose de pouvoir rendre compte de l'unicité clinique, neurobiologique et psychopathologique d'un ensemble limité de comportements humains impliquant ou non la prise de drogues psychoactives et associés à des contraintes induites par la dépendance psychique et/ou physique, qui privent le sujet de l'exercice de sa volonté. L'intérêt de ce modèle général est de regrouper des ensembles autrefois disparates, sur la base d'arguments scientifiques communs et d'un dispositif de prévention et de soins cohérent, sans retenir en priorité la sélection exclusive par produit consommé (classiquement : alcool, tabac et toxicomanies).

Cependant nous ne sous-estimons pas le risque d'extension *ad infinitum* du concept d'addiction à des comportements humains d'« addictions sans drogues », au risque de voir médicaliser tout comportement ayant un caractère répétitif : il en va ainsi dans certaines propositions de classification des conduites dites stakhanovistes au travail, de certaines tentatives répétées de suicide, de troubles alimentaires marqués par la compulsion, de la kleptomanie (ou compulsion au vol d'objets sans valeur le plus souvent) chez les adolescents, des achats dits compulsifs (à ne pas confondre avec les comportements d'achats en période de soldes !).

L'unicité conceptuelle s'est faite comme une description du plus petit dénominateur commun d'un groupe de conduites, dont bien des spécificités sont laissées dans l'ombre. Ainsi, à partir des résultats épidémiologiques et des descriptions cliniques initiales, « l'étroitesse du noyau syndromique délimité, par ailleurs, incite à des généralisations faciles non dénuées de réductionnisme » (Jean Adès).

On parle beaucoup chez les jeunes de l’usage récréatif des drogues dans le cadre de soirées ou de moments festifs *(rave)*, ou de l’apparition récente de rendez-vous via Facebook ou autres réseaux de sociabilité présentés comme des apéros géants. Il faut rappeler qu’il y a de nombreux autres contextes de consommation, pour ne citer que le poète Michaux. Henri Michaux, dans les années 1950, a d’abord fait l’expérience des drogues (mescaline entre autres) comme accès au savoir et non comme paradis artificiel. À travers son expérience hallucinogène de la mescaline, il écrit : « Les drogues nous ennuient avec leur paradis, qu’elles nous donnent plutôt du savoir » (dans *Connaissance par les gouffres*). La question des consommations est une préoccupation ancienne des autorités religieuses, qu’elle renvoie aux interdictions bibliques de l’ivresse par l’usage de boissons fermentées (Lévitique) ou encore à un mandement épiscopal pour la période du Carême (1955) qui précisait dans son article 3 : « Nous demandons à tous les chrétiens de ne pas se permettre des réjouissances mondaines durant le Carême (repas de luxe, bals, représentations…) et de se restreindre sur des superfluités (fréquentation du cinéma, tabac, pâtisserie…) […] On acceptera de même en esprit de pénitence les épreuves et les souffrances permises par la Providence » *(sic)*.

IMPLICATIONS ÉTHIQUES.

Pourquoi se drogue-t-on ? C’est la question que se posent parents, enseignants ou éducateurs, responsables religieux ou décideurs politiques. Et pourtant, d’un point de vue général, on doit différencier trois ordres de causes ou de raisons de voir une personne expérimenter ou maintenir le recours à l’usage de substances psychoactives, jusqu’à l’abus ou la dépendance en tant que paradigme de la conduite addictive.

Premièrement, les causes écologiques ou socioécologiques renvoient à la généralisation de l’offre commerciale des produits, à leur diversification et à leur promotion dans des contextes culturels à la fois très ciblés et en direction

du grand public. Nous sommes dans une société addictive. Le contexte environnemental de commercialisation effrénée des marchandises à provoquer le plaisir, le bonheur ou la réussite (liste non limitative) pousse à expérimenter l'objet convoité et ce, d'autant plus qu'il est interdit (illicite) tout en renouvelant les occasions d'usages jusqu'à l'abus avec l'invitation à changer d'objet addictif le plus souvent. Malgré la qualité des campagnes de prévention, la banalisation des discours sur le cannabis en milieu lycéen ou universitaire explique les difficultés de la mise en place d'une prévention ciblée efficace dans le cadre, en particulier, des consultations du type « jeunes consommateurs ». Les motivations hédoniques, le plus souvent, à consommer des drogues sont à mettre en balance avec le vécu de la perception des dangers, des valeurs morales dans l'environnement familial et social, de l'importance des convictions spirituelles à maintenir certains interdits ou au contraire à faciliter leur transgression. Ainsi l'intempérance est-elle définie comme un abus des plaisirs associé à une perte du contrôle de soi dans l'usage des drogues ou le maintien pathologique de pratiques addictives comme l'addiction au jeu, certains troubles alimentaires ou sexuels compulsifs.

Deuxièmement, des causes somatiques ou organiques permettent d'affirmer que, indépendamment de l'environnement et de la diversification de l'offre des produits, les usagers ne sont pas égaux devant les risques de l'utilisation des substances psychoactives. On décrit ainsi des facteurs génétiques de vulnérabilité qui, associés aux facteurs de fragilité sociale, expliquent certaines addictions évoluant vers la dépendance définie comme stade évolutif irréversible de l'usage, avec ou sans complications. Les conclusions du rapport Roques (1978) ont montré qu'il y a plusieurs niveaux de toxicité des drogues et qu'il convient de distinguer une toxicité cérébrale, sanitaire ou sociale, spécifique à chaque substance psychoactive, qui ne recouvre pas forcément la distinction pénale entre drogues illicites et licites. L'alcool est ainsi avec la cocaïne la drogue ayant la toxicité cérébrale la plus délétère, à l'inverse du cannabis ou des opiacés qui ont une toxicité cérébrale

considérée comme faible ; mais cela ne concerne pas le risque addictif qui explique le passage de l'usage abusif à la dépendance.

Troisièmement, les causes éthiques, dans la mesure où le mot « éthique » renvoie à l'*éthos* grec au sens d'habitude ou de façon de faire susceptible d'être choisie. Ces causes sont rattachées à l'incertitude fréquente, à la non-différenciation souvent, des frontières morales entre les plaisirs admissibles et inadmissibles. Ainsi, nous reprenons à notre compte l'hypothèse de Pharo qui propose que l'abus de substances et la dépendance en tant que paradigme de l'addiction seraient au moins autant à considérer comme une « maladie de la liberté » qui justifierait la promotion d'une éthique d'un nouveau contrôle de soi, qu'une *brain disease* ou maladie cérébrale évolutive et récidivante expliquant l'autorisation morale du recours aux traitements de substitution, en rupture avec l'ancienne doxa du « tout sevrage » et la conception de l'usager de drogues qui ne pouvait être libre qu'abstinent. « La liberté des individus est une chose et les devoirs de la collectivité en sont une autre. L'assistance aux personnes pathologiquement dépendantes est l'un de ces devoirs justifiés par une éthique de l'autonomie dépendante […] y compris pour des personnes qui aliènent elles-mêmes cette liberté[35]. »

Dans les textes bibliques habituellement cités en référence (Lévitique, Siracide), c'est l'ivresse comme excès qui est interdite, non le plaisir ou l'euphorie transitoire associée à la prise de boissons fermentées. *Avec le vin, ne fais pas le brave, car le vin a perdu bien des gens […] le vin c'est la vie pour l'homme, quand on en boit modérément* (Si 31, 25.28). On peut convoquer l'euphorie provoquée par le vin de Dionysos chez les Grecs, le vin de Noé, et celui de Lot, dans la Torah, le vin du Seder à Pessah, celui des noces de Cana et du Cénacle aux deux extrêmes de la vie publique du Nazaréen, sans oublier le vin comme « symbole de l'enseignement de la loi divine » selon Luther.

Alors, « Pourquoi se drogue-t-on ? » semble une question évidente du point de vue moral si l'on s'en tient à l'approche biblique de la condamnation de l'ivresse comme excès, comme transgression des limites, mais elle résonne

un peu comme une fausse évidence. Pour y répondre, il conviendrait de se demander quel manque vient obturer l'excès, la compulsion de consommer de la drogue, sachant que le manque définit la condition humaine plus que le plein, voire le trop-plein donc l'excès.

De plus, cette question se situe à l'interface entre clinique et éthique. Pour un clinicien, cette question est précisément celle sur laquelle on ne saurait avoir prise, dans la mesure où l'addiction, qui ne se ramène pas à la toxicomanie d'autrefois, ne lui apparaît pas comme une maladie de la volonté produite par une sorte de faiblesse de caractère. Pour un clinicien, la dépendance est indépendante de la volonté : c'est là que se joue le débat avec l'éthique. En effet, dans les addictions actuelles, et la société « addictogène » qui les banalise, le patient est quasiment conduit à estimer qu'il devient *addict* pour accroître son autonomie, au sens ici d'une polymorphie infinie de l'expérience. Autrement dit, la vraie formulation éthique n'est pas tellement « Pourquoi se drogue-t-on ? » mais « Comment devient-on dépendant ? » et « Comment en sortir ? », c'est-à-dire comment s'extraire du processus qui conduit de l'usage nocif ou des abus aux conduites de dépendance dont les découvertes neurobiologiques les plus récentes nous enseignent que le modèle est davantage celui d'une « maladie cérébrale » qu'un manque, une faiblesse, voire pour certains auteurs une perversion de la volonté ?

En son temps[36], Freud estimait que l'amour ou la création artistique pouvaient organiser et ordonner notre vie psychique avec ses inévitables requêtes pulsionnelles. Mais l'amour comme l'art sont instables, passagers, si bien que la satisfaction qu'ils apportent n'est pas constamment à disposition, contrairement à la drogue ou au stupéfiant qui fait rêver[37] et qui demeure constamment à portée de main tel un objet plus sûr, in fine, que le partenaire amoureux qui toujours se dérobe ou le succès aléatoire dû à une exposition d'œuvres d'art. Le risque n'est donc pas le même ! L'addiction[38] provient de la commodité immédiate et grossière de la substance convoitée avec son effet d'abord anxiolytique, puis, hélas, possiblement délirant ou destructeur, ne serait-ce que de la capacité cérébrale. Elle altère l'autonomie de la personne

en la faisant peu à peu dériver vers une servitude à laquelle il n’y a plus d’autre « choix » que de se soumettre, même si le patient tente encore, jusqu’au déni devant autrui, de maintenir une marge de plus en plus réduite de liberté, étant persuadé qu’il n’est pas concerné par l’addiction.

Le meilleur bien consiste alors à promouvoir la restauration progressive d’une estime de soi[39], souvent durement atteinte[40], et d’une autonomie[41] reconstruite étape par étape grâce auxquelles la personne pourra être en capacité de préférer les succès de sa libération à l’abdication de toute possibilité de choisir. En termes d’éthique médicale, il est donc légitime de se demander quel type de contrat thérapeutique proposer au patient addictif, voire, surtout de nos jours, quelle éducation thérapeutique mettre en place à son profit.

Une éthique de la responsabilité qui ne se fonderait que sur la récupération par le sujet de la volonté morale pour échapper à l’addiction comme compulsion infernale n’aurait que peu de chances d’aboutir, si l’on fait référence aux concepts de l’addictologie clinique, sauf à multiplier l’alternance entre périodes d’abstinence suivies de périodes de rechute avec les conséquences inévitables sur l’estime de soi de l’addicté et les contre-attitudes moralisantes de son entourage. Il s’agit davantage de promouvoir une « appropriation expérientielle et systémique des conduites addictives » (MOREL, COUTERON, 2008). Cela implique qu’il y ait une responsabilité à promouvoir du côté du sujet « addicté », et que celle-ci se fonde plutôt sur l’investissement de plaisirs « autres » et d’autres expériences. Ces plaisirs et ces expériences seront marqués, non pas tant par la fallacieuse promesse de la satisfaction immédiate et saturante, que par l’accès au rythme spécifique de la condition humaine, une temporalité scandée par l’incomplétude d’un désir qui ne s’élance vers de nouveaux objets, vraiment autres, que sur la base féconde du processus de frustration induit par la béance intrinsèque à la condition anthropologique du sujet humain vivant et désirant.

Pourquoi se drogue-t-on ? Pour autant que la question soit encore pertinente, on peut évidemment alléguer les maux, les événements

traumatiques de la vie au fil des jours qui engendrent trop d'angoisses pour que l'on n'ait pas recours à des béquilles dont on ne pourra plus se passer. C'est bien le drame de la maladie de vivre, ou de la maladie qu'est la vie à vivre, que l'on tente de pallier ou de masquer par la « solution addictive » : mauvaise réponse à de bonnes questions ! Ce drame est aussi celui des anthropologies qui ne s'appuient pas sur un Dieu consolateur pour essayer d'ouvrir sur un au-delà meilleur, tel que les maîtres du soupçon ont pu le critiquer (Marx, Nietzsche, Freud). Mais tout homme, croyant ou pas, affronte un jour ou l'autre ce type d'expériences redoutables de failles ou faillites intrinsèques à l'existence au creux desquelles le croyant ne trouve pas toujours en son Dieu une solution, à moins que ce Dieu soit lui-même un anxiolytique, ce dont la foi chrétienne ne saurait se satisfaire.

En définitive, c'est la reconquête d'un plaisir de vivre suffisant qui est en jeu, suffisant pour éviter les alternatives addictives qui rendent esclave. Ce plaisir de vivre est autant psychique qu'éthique : le principe de plaisir libéré par la psychanalyse freudienne associé au plaisir vertueux d'une certaine tradition chrétienne marquée par une philosophie aristotélo-thomasienne[42], comme proposition faite au sujet de reconquérir un plaisir de vivre à la sortie, à l'issue de l'expérience addictive.

YVES EDEL.

→ Aliénation. Autonomie. Culpabilité. Douleur/Souffrance. Estime de soi. Passions.

Bibliographie.

H. BERGERON, Sociologie de la drogue, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2009. – J. C. M. BRUST, Aspects neurologiques de l'addiction, trad. de C. Gras, Paris, Elsevier - Masson, 2007. – CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PASTORALE DE LA SANTÉ, Église, drogue et toxicomanie, manuel de pastorale,

Bayard - Éd. du Cerf - Mame, 2002. – J. DUGARIN, P. NOMINÉ, « De la passion à l'addiction, historique d'une conceptualisation », Psychotropes, vol. 6, n° 3, 2000, p. 95-113. – A. EHRENBERG, La Fatigue d'être soi, dépression et société, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 207-246. – D. JUTRAS-ASWAD, J. BRUNEAU, Y. HURD, « Neurobiologie de la toxicomanie : avancées récentes et nouvelles stratégies d'intervention », Drogues, santé et société, vol. 8, n° 2, décembre 2009, p. 27-73. – M. KOKOREFF, La drogue est-elle un problème ? Usages, trafics et politiques publiques, Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot », 2010. – S. LE POULICHET, Psychanalyse de l'informe (dépersonnalisations, addictions, traumatismes), Paris, Aubier, 2003, p. 59-78. – J. MCDOUGALL et al., Anorexie, addictions et fragilités narcissiques, Paris, PUF, coll. « Petite bibliothèque de psychanalyse », 2001, p. 11-36. – A. MOREL, J.-P. COUTERON, Les Conduites addictives : comprendre, prévenir, soigner, Paris, Dunod, 2008. – P. PHARO, Plaisir et intempérance. Anthropologie morale de l'addiction, Rapport de recherche MILDT Inserm, septembre 2006 ; Philosophie pratique de la drogue, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 2011. – O. TAÏEB, Les Histoires des toxicomanes. Récits et identités dans les addictions, Paris, PUF, coll. « Le fil rouge », 2011. – M. VALLEUR, J.-C. MATYSIAK, Les Nouvelles Formes d'addictions : l'amour, le sexe, les jeux vidéo, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2004. – E. VERA OCAMPO, L'Envers de la toxicomanie. Un idéal d'indépendance, Paris, Denoël, coll. « L'espace analytique », 1989, p. 123-134.

ADULTÈRE

Tu ne commettras pas l'adultère (Ex 20, 14). Cette parole du Décalogue figure parmi les interdits fondamentaux du judaïsme, comme du christianisme et de l'islam. Plus largement, avec l'interdit de l'inceste et les règles de parenté, elle entre dans la définition universelle et intrinsèque du mariage. Toutefois, les mises en œuvre de cet interdit ont varié selon les cultures et les civilisations. Le livre du Lévitique place l'adultère parmi les « abominations » qui sont punies de mort. *L'homme qui commet l'adultère avec une femme mariée, l'homme qui commet l'adultère avec la femme de son prochain devra mourir, lui et sa complice* (Lv 18, 20 ; 20, 10). Mais on ne trouve dans la Bible aucun récit qui mette en scène une telle sanction.

C'est pourquoi le sujet était débattu au temps de Jésus, d'où la question qui lui est posée pour lui tendre un piège : *Les scribes et les pharisiens lui amènent alors une femme surprise en adultère et, la plaçant bien en vue, ils disent à Jésus : « Rabbi, cette femme a été surprise en flagrant délit d'adultère. Moïse nous a prescrit dans la Loi de lapider ces femmes-là. Et toi, qu'en dis-tu ? »* (Jn 8, 3-11). Jésus et la femme sont l'un et l'autre au centre d'un cercle qui les menace tous les deux de mort. On connaît la réponse de Jésus : sans dénier la Loi, il renvoie chacun à une instance tierce – ou première –, sa conscience, qui lui révèle son propre péché. Jésus non plus ne condamne pas, mais il ouvre une voie : *Va et ne pèche plus* (Jn 8, 11). On notera que le péché est nommé comme tel, et non atténué.

Le fait qu'une femme seule soit présentée à Jésus (par des hommes), alors qu'il faut être deux pour commettre l'adultère, est à la fois scandaleux et révélateur. Alors que le texte du Lévitique impliquait l'homme et la femme, l'interdit a souvent été interprété d'une manière unilatérale, condamnant les femmes, alors que les hommes se permettaient aisément de le transgresser. Il en allait ainsi dans les civilisations anciennes. Selon le code d'Hammourabi (XVIII^e^ s. avant notre ère), l'adultère du mari n'était puni par aucune sanction tandis que la femme prise en flagrant délit était punie de mort par noyade.

Dans de nombreuses cultures, le mari avait le droit de se venger en tuant les deux fautifs. Dans la cité athénienne du Vᵉ siècle et dans la Rome impériale, la loi ne réprime que l'adultère de la femme. Par ailleurs, le concubinage était largement toléré pour les hommes.

Les raisons de cette inégalité de traitement étaient nombreuses. Elles tiennent, bien entendu, aux relations de subordination entre les genres, mais aussi à la conception du mariage et de la famille. L'adultère était une faute morale et sociale, une faute contre la famille, en particulier une usurpation du droit de propriété du mari sur la femme : ainsi le mariage était-il compris ! Dans l'ancien droit français, la femme était punie (par exemple de la peine du fouet), mais le mari n'était pas sanctionné pénalement. Cette dissymétrie a duré longtemps, jusque dans la culture bourgeoise du XIXᵉ siècle.

« Dans le monde chrétien, l'adultère n'apparaît pas comme une atteinte à la matière du mariage par la femme, ni comme l'intrusion d'un sang étranger dans la famille, mais comme un manquement à une obligation fondamentale de la vie conjugale. C'est pourquoi l'adultère du mari devient aussi répréhensible que celui de la femme » (GAUDEMET, art. « Adultère », *Encyclopaedia Universalis*, 2002). En ce domaine comme en bien d'autres, les obligations de l'homme sont symétriques de celles de la femme. « Chez nous, ce qui est interdit aux femmes l'est aussi aux hommes », disait saint Jérôme.

Maints débats ont eu lieu, au début de l'histoire de l'Église, pour définir si l'adultère de l'un des conjoints autorisait le remariage de l'autre. Cela provenait en partie d'une traduction curieuse de ce que l'on appelle l'« incise matthéenne » : *Or, je vous le dis, quiconque répudie sa femme – sauf en cas de* porneia *– et en épouse une autre, commet un adultère* (Mt 19, 9). Comment traduire *porneia* ? En principe, le terme signifie « prostitution ». Mais très tôt, les traducteurs latins ont traduit par *adulterium*, « adultère », fait curieux car, pour cette notion, il existait un autre terme grec : *moicheia.* Dès lors, certains Pères ou conciles se sont demandé si le remariage pouvait être toléré en cas d'adultère du conjoint. Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze,

Jean Chrysostome, un anonyme dénommé l’Ambrosiaster, les conciles régionaux d’Elvire (303), d’Arles (314), ou de Carthage (407) se sont posé la question et ont penché vers une réponse affirmative. Toutefois, la grande majorité des Pères, des évêques et des papes ont opté pour une réponse négative, à l’instar d’Augustin. Et le débat fut tranché, pour les catholiques romains, par Hincmar de Reims et le pape Nicolas Ier, au IXe siècle. Le divorce pour adultère fit l’objet d’amples débats au concile de Trente, mais il fut finalement écarté.

Toutefois, le débat laissa des traces durables dans les mœurs et les mentalités, pour des raisons qui sont également d’ordre psychosocial. Il rejoignait une idée partagée par maintes cultures, selon laquelle l’adultère est une cause de répudiation. De nos jours encore et dans nos pays, l’on entend couramment affirmer que l’adultère serait un motif quasi automatique de divorce.

Du point de vue éthique et spirituel, cette idée est fortement contestable. L’adultère est une faute, grave, certes, mais toute faute appelle le pardon. Il faut tout d’abord rappeler que le mot « adultère » peut recouvrir des réalités différentes. Trois types de situation peuvent être discernés ici : 1. L’adultère peut désigner le fait d’avoir succombé ponctuellement, dans des conditions particulières de tentation, de fragilité ou de séduction. 2. Il peut être l’expression d’une crise profonde de la relation conjugale, donnant lieu à un état de manque, de frustration, de désir de transgression : l’adultère est alors un signe, voire un appel. 3. On peut constater aussi l’engagement durable ou récurrent dans des relations répétées qui signifient que « le cœur est ailleurs », que le sujet est, avec toute une part de lui-même, sorti de la relation d’alliance. L’on n’est pas loin, alors, de la *porneia*, terme que Jean Ansaldi interprète ainsi chez Matthieu : « l’égarement obstiné du désir ».

Chacune de ces situations pose des problèmes psychologiques et éthiques différents : elle est révélatrice à sa manière d’un état du couple ou du lien. Il est des adultères qui sont un cri pour le changement, pour la rupture avec l’habitude, l’appel à un remaniement de la relation. S’y manifeste, comme

dans toute crise conjugale, le besoin d'élaboration d'éléments psychoaffectifs qui n'avaient pas été intégrés dans la vie du couple.

Il n'en demeure pas moins que l'adultère est une faute, la part de responsabilité n'étant jamais nulle, comme dans tout acte humain. Le serment de fidélité fait partie de la définition même du mariage, non seulement aux yeux de l'Église, mais selon le droit civil. « Les époux se doivent mutuellement fidélité… » (art. 212 du Code civil). La notion d'« adultère » a disparu du Code civil français (loi du 11 juillet 1975) ; il n'est plus une cause péremptoire de divorce. Toutefois, l'adultère est de très loin la faute la plus fréquemment alléguée dans le cadre des procédures de divorce pour faute.

L'engagement à la fidélité passe tout particulièrement par l'exclusivité sexuelle, ce qui ne manque pas de sens et de raisons. Le mariage se joue à l'articulation de la parole et de la chair. L'union des corps, impliquant le plus intime de la chair, implique tout l'être, la totalité de la personne, d'une manière qui n'a pas d'équivalent. Le terme « don » la caractérise particulièrement bien et l'on ne peut véritablement *donner* son corps qu'à une seule personne. Nul ne reste identique après un tel acte, qui comporte toujours une part d'indélébile, ce qui veut dire qu'il laisse toujours une trace.

Par ailleurs, s'il est fortement lié à l'acte sexuel, il faut noter que le terme peut être élargi à des formes d'intimité, d'investissement affectif ou de trahison de la confiance qui débordent le sexuel, tout en entrant objectivement en concurrence avec ce qui fait la substance du lien conjugal.

Le pardon est difficile, mais il est toujours possible. L'ordre des propositions peut être inversé : il est toujours possible, mais il est difficile. Il sera favorisé et aura lieu beaucoup plus clairement s'il est demandé et si une parole explicite a lieu. Il signifie alors le renouvellement du don (de la foi, de la confiance, de l'amour). On a pu dire que le pardon était un re-don et un sur-don. Encore faut-il que le partenaire l'accueille. Se montre-t-il digne de confiance ? Le nouveau départ suppose foi et volonté. Si la foi peut être vécue dans la nuit et le paradoxe, la volonté, elle, doit être partagée. Le paradoxe du pardon est qu'il est à la fois un acte de parole et un travail, lequel pourra

demander du temps, éventuellement des années, et d'autres paroles de clarification. Ce qui montre bien, après coup, que l'adultère n'était pas un acte anodin.

XAVIER LACROIX.

→ Érotisme. Fidélité. Loi. Mariage. Péché/Pardon. Responsabilité.

Bibliographie.

J. GAUDEMET, Le Mariage en Occident, Paris, Éd. du Cerf, 1987. – X. LACROIX (dir.), Oser dire le mariage indissoluble, Paris, Éd. du Cerf, 2001 ; Le Mariage tout simplement, Paris, Éd. de l'Atelier, 1994, éd. complétée, 2006. – G. MATHON, Le Mariage des chrétiens, 2 vol., Paris, Desclée, 1993 et 1995. – D. DE ROUGEMONT, L'Amour et l'Occident (1939), Paris, Plon, coll. « 10/18 », 1972.

AGNOSTICISME

INTRODUCTION.

La signification la plus largement acceptée du terme « agnosticisme » semble être l'absence à la fois de conviction religieuse et d'athéisme. L'agnostique est celui qui intériorise la fameuse sentence du sophiste Protagoras : « En ce qui concerne les dieux, je n'arrive à savoir ni qu'ils sont ni qu'ils ne sont pas[43]. »

Pour l'agnosticisme, la question de savoir s'il y a un Dieu est indécidable (à cause des limites de la connaissance humaine, de la finitude, de l'obscurité de l'objet à connaître). Quelles sont alors les conséquences pratiques de cet

aveu d'ignorance ? Comment l'agnostique se positionne-t-il face à une religion qui prétend connaître la volonté de Dieu, ses commandements et ses promesses pour l'humanité ?

Il importe de noter que l'agnosticisme en tant que courant philosophique ne place pas seulement Dieu parmi les choses inconnaissables. Il émet aussi de fortes réserves par rapport à la connaissance de tout ce qui est métaphysique. Comment construire une morale si on ne peut connaître que ce qui est donné par l'expérience ?

État de la discussion.

Le flou du concept.

Avant de pouvoir dégager les composantes éthiques de l'agnosticisme, il convient de s'attarder sur la clarification du concept lui-même.

À première vue, l'agnosticisme semble se réduire à une position qui n'arrive pas à trancher entre théisme (en tant qu'affirmation de l'existence d'un Dieu distinct du monde et agissant librement) et athéisme (qui peut tout au plus admettre une cause première aveugle). Or, cette définition est réductrice puisque, comme position épistémologique donnant d'étroites limites à la connaissance humaine, l'agnosticisme touche l'ensemble de la métaphysique.

Tout manque d'évidence doit amener tout esprit scientifique à la suspension du jugement. Le recours à une autre autorité est interdit, la foi aveugle proscrite. Pour l'agnostique Thomas H. Huxley, le scepticisme s'impose comme un devoir intellectuel[44].

C'est la suspension du jugement, « trait[45] » commun de l'agnosticisme et du scepticisme, qui amène Secretan à affirmer une parenté entre agnosticisme et scepticisme. Si l'agnostique se contentait de la suspension de jugement, il serait sceptique. Or, souvent, il va jusqu'à postuler qu'il est impossible de

connaître ce qu'il ne connaît pas avec certitude. Ainsi, le Dieu de l'agnostique Herbert Spencer n'est pas seulement le Dieu inconnu mais le Dieu inconnaissable. L'effort de le connaître est impie[46]. L'impossibilité de connaître devient « de droit[47] ». Si la suspension du jugement par rapport à cette question semble être celle du sceptique (qui n'affirme ni ne nie), le refus catégorique de la possibilité de connaître la divinité ne l'est pas. Tout au plus pourrait-on y voir une affinité avec le scepticisme de la nouvelle Académie qui renonce à la possibilité de connaître la vérité. Arcésilas soutient que les hommes ne sont jamais capables de savoir si ce qu'ils considèrent être vrai l'est réellement[48]. Au contraire, le sceptique pyrrhonien n'affirme rien de façon dogmatique, il décrit ce qu'il vit en « rapportant ce qu'il ressent[49] ».

Qui plus est, dès que l'agnostique déduit de l'impossibilité de connaître l'inexistence de ce qui ne peut pas être connu, il n'est plus agnostique. Il est athée. Selon la distinction établie par Kenny, il faut distinguer l'athéisme positif (« Je crois qu'il n'y a pas de Dieu ») de l'athéisme négatif (« Je n'ai pas la conviction qu'il y a un Dieu[50] »). Pour l'athée négatif, le manque de conviction peut venir du fait que la proposition « Il y a un Dieu » est dépourvue de sens (au sens d'Ayer). Dans ce cas-là, on peut l'appeler athée négatif positiviste[51]. Mais la conviction peut aussi faire défaut parce que la proposition « Il y a un Dieu » a du sens mais pas de certitude (elle peut être vraie ou fausse). Selon Kenny, dans le deuxième cas, on peut appeler cette personne un athée négatif agnostique ou simplement : agnostique.

Si l'argumentation de l'agnosticisme est bien plus ancienne que le concept lui-même, il importe de noter que ce n'est qu'au XIX^e siècle qu'il est devenu la théorie et le fondement idéologique d'un certain groupe[52]. C'est le biologiste Thomas H. Huxley qui inventa ce terme en 1869 parce qu'il lui fallait un terme plus précis que « libre-esprit » pour caractériser sa position ; il rejeta tous les termes qui désignaient des groupes qui étaient sûrs d'avoir atteint une certaine *gnosis*[53] par rapport au problème de l'existence divine, qui lui semblait insoluble. On a beau essayer de présenter l'a-gnostique comme l'adversaire des gnostiques afin de montrer l'« orthodoxie » de sa position[54].

La gnose, telle que Huxley la voit, englobe aussi le christianisme et tout théisme. L'inventeur du terme est d'autant plus éloigné de l'orthodoxie qu'il souligne lui-même, dans une lettre non publiée (LIGHTMAN, *The Origins of Agnosticism*, p. 12), l'impossibilité d'identifier le Dieu inconnaissable de l'agnosticisme et l'*agnôstos theos* dont Paul parle aux Athéniens (Ac 17, 23).

Dans sa contribution à la *Theologische Realenzyklopädie*, Gustafsson a essayé de systématiser les formes de l'agnosticisme. Selon lui, il y aurait : 1) l'agnosticisme pur qui pencherait plutôt vers l'incroyance ; 2) l'agnosticisme dogmatique qui est prêt à admettre l'existence divine et qui se décline en a) fidéisme, b) agnosticisme romantique, et c) agnosticisme éthique formel (qui fait de l'affirmation de l'existence divine une condition pour la vie morale) ; 3) l'agnosticisme « tragique » (qui, comme l'affirme Bronislaw Malinowski[55], souffre de ne pas pouvoir assouvir son désir de Dieu). L'effort de classification est honorable mais le fait de ranger le fidéisme et l'agnosticisme de Kant sous la même rubrique témoigne de la difficulté d'une telle démarche.

La difficulté est rendue encore plus évidente lorsqu'on jette un regard sur les noms des penseurs que l'on a appelés agnostiques (une liste exhaustive est présentée dans LIGHTMAN, *The Origins of Agnosticism*, p. 14). On y trouve, entre autres, Protagoras, Socrate, des sceptiques (Carnéade, Sextus Empiricus), Occam, Luther, le rationaliste Sozzini, des fidéistes (Montaigne, Charron, Pascal, Bayle), Hume, Kant, Goethe, Schleiermacher, Mill, Hamilton, les agnostiques anglais (Holyoake, Clough, Tyndall, Spencer, Stephen) et leur adversaire Mansel (en qui Lightman voit le *« missing link »* (*ibid.*, p. 31) entre kantisme et agnosticisme), Sabatier, Whitehead, Russell, Buber, Jaspers, Marcel, etc. Une telle liste montre bien, comme le constate aussi Lightman, que le terme « agnostique » gagne à être révisé (*ibid.*, p. 14).

Un concept en évolution.

L'agnosticisme du XIXe siècle doit beaucoup à Kant que, par ailleurs, Ulke[56] va jusqu'à appeler agnostique. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant avait montré les limites de la connaissance. Celle-ci « n'atteint que des phénomènes, mais […] en revanche elle laisse la chose en soi être certes effective pour soi, mais inconnue de nous[57] ». Cette démarche a rendu possible un agnosticisme « qui constitue le corollaire d'une affirmation de la connaissance scientifique du monde phénoménal » (SECRETAN, art. « Agnosticisme », p. 13) tellement dominante au XIXe siècle. Lightman (*The Origins of Agnosticism*, p. 14) montre que les sections principales de l'œuvre de Huxley dans lesquelles il traite de l'agnosticisme comportent toujours deux éléments : 1) une discussion de Kant ou d'un penseur marqué par le kantisme ; 2) une élaboration de la notion kantienne des limites de la connaissance. Pour Huxley, la connaissance se limite aux phénomènes. A priori, tout ce qui n'appartient pas au monde phénoménal n'est pas connaissable. Or, il ne faut pas s'en tenir au pyrrhonisme qui, d'après Huxley[58], n'est que superficiel et ridicule parce que l'approche scientifique permet justement de déduire des conclusions vérifiables.

Quant à la religion, on ne peut que constater l'attitude ambivalente des agnostiques du XIXe siècle. Même si Stephen rejetait le Dieu inconnaissable de Spencer, la majorité des agnostiques anglais soutenaient l'idée d'une divinité mystérieuse dont la volonté se révélait dans la loi naturelle (*The Origins of Agnosticism*, p. 135 et 153) et qui pouvait même se faire sentir dans le cœur ou l'âme sans révéler sa nature[59]. On peut y voir un manque de fermeté qui a déjà été critiqué par le marxisme-léninisme : l'agnosticisme ne serait qu'« un matérialisme honteux[60] » (Engels), la feuille de vigne du matérialisme (Lénine). Avides de Dieu, les agnostiques, « en idolâtres de l'inconnu et du mystérieux en soi, adorent le *point d'interrogation lui-même* comme Dieu[61] ». De bons exemples en sont aussi l'annonce du temple agnostique par le journal *Agnostic Annual* en 1885 ou le projet d'une nouvelle religion conçu par Stephen (*The Origins of Agnosticism*, p. 116 et 126 s.).

Il faut cependant se garder de réduire l'agnosticisme à l'expression qu'il a eue au XIX^e siècle. L'agnosticisme du XIX^e siècle, avec sa confiance naïve (en l'humanité, le progrès de la science, les bienfaits de l'industrialisation) et sa lutte acharnée contre une religion jugée intolérante et autoritaire (envahissant tous les domaines de la société) ne correspond pas à l'agnosticisme d'aujourd'hui. Selon Lightman (*ibid.*, p. 1 s.), l'agnosticisme comme « croyance » serait mort avec Leslie Stephen, le père de Virginia Woolf, en 1904, cependant il aurait survécu comme une attitude répandue mais diffuse, adoptant des points de vue variés (humanisme, positivisme, sécularisme). Baumer[62] met le doigt sur la plaie : jadis perçu comme un soulagement, l'agnosticisme serait devenu un problème au XX^e siècle à cause du désir de Dieu dont le manque et la perte se font sentir[63]. Qui plus est, Auschwitz n'a pas seulement mis en question Dieu et ses attributs (principalement la toute-puissance et la bonté) mais a également porté un coup rude à la vision positive de l'humanité. Le progrès, l'être humain, la nature, la science, rien n'est digne de confiance. Or, l'être humain a envie d'être bercé, d'être porté par une force bienveillante et puissante. L'agnostique est incapable de penser Dieu mais aussi d'abandonner toute espérance et tout désir. Cette incapacité ne se révèle pas seulement dans le domaine religieux, mais, comme le souligne Schlette[64], dans la répugnance qu'inspire l'aveu d'ignorance : on veut toujours savoir, on recule devant l'aveu de ne pas pouvoir savoir, on dénonce comme résignation ce qui semble plutôt une conclusion à la fin des chemins théoriques et pratiques. Bref, pour Schlette, l'agnosticisme comme *a-gnosis* n'est pas tellement à la mode. Cet agnosticisme reconnaît une solidarité humaniste avec tous ceux qui ont lutté avec les problèmes que posent la notion de Dieu et la transcendance. Foncièrement aporétique, c'est en admettant, précisant, radicalisant les expériences historiques qui manifestent une souffrance à l'égard de Dieu, du monde et du problème du mal, qu'il prolonge une branche principale de la philosophie qui est aussi une tradition d'exister en conscience et en souffrance[65].

Si Lightman (*The Origins of Agnosticism*, p. 183) termine son étude en faisant appel à un agnosticisme salubre qui questionne tout, y compris lui-même, Ulke (*Agnostisches Denken im Viktorianischen England*, p. 217 s.) lui accorde de posséder une force explosive inouïe dans la mesure où il peut nourrir la critique des idéologies.

FIGURES PARADIGMATIQUES DE L'AGNOSTICISME.

La diversité des visages de l'agnosticisme peut être rendue manifeste en présentant quelques figures paradigmatiques. Nous avons choisi de présenter des figures fictives et réelles, historiques et contemporaines.

Le parieur.

Selon Pascal, la raison ne connaît pas son véritable bien ; Dieu lui est caché mais il ne l'est pas absolument. Elle ne peut donc se résoudre, en le cherchant, ni à nier son existence, ni à l'affirmer pleinement : « La nature ne m'offre rien qui ne soit matière de doute et d'inquiétude. Si je n'y voyais rien qui marquât une Divinité, je me déterminerais à la négative ; si je voyais partout les marques d'un Créateur, je reposerais en paix dans la foi[66]. »

Si elle se prend pour la seule instance capable de trouver la vérité, la raison se trouve assujettie au doute. Si elle se reconnaît finie, elle reconnaît aussi qu'il y a un infini, dont elle ignore la nature (voir *Pensées*, fr. 233). Si Dieu est, il est infini, sans bornes, et pour cela incompréhensible. Comme la raison ne peut pas déterminer si Dieu est ou n'est pas, le pari se présente comme la seule solution à adopter. Faut-il parier ? La réponse de Pascal est affirmative : « […] il faut parier. Ce n'est pas volontaire : vous êtes embarqué » *(ibid.)*. L'homme qui se demande s'il faut parier est embarqué dans la mesure où il a déjà entrepris de chercher Dieu, conscient du fait que le résultat influencera sa vie. Il ne peut plus rester indifférent. Pesant les risques

et les avantages de son choix, la raison ne peut que voir qu'il est plus raisonnable de choisir une existence avec Dieu. Bien qu'elle ne puisse pas démontrer son existence à coup sûr, elle peut du moins raisonner sur le choix à faire. Quant à la question de savoir à qui s'adresse le pari, Goldmann donne une réponse qui nous semble très juste : « […] le pari de Pascal ne saurait concerner ni le sceptique auquel suffisent les valeurs limitées que lui offre le monde, ni le dogmatique qui croit avoir trouvé dans le monde des valeurs authentiques et suffisantes » mais « tout homme conscient de sa condition […] qui n'a pas encore choisi entre Dieu et le néant[67] ». À la différence de Goldmann, nous ne croyons pas que le pari soit écrit « implicitement aussi pour Pascal lui-même », compte tenu de la profondeur de ses convictions religieuses, que manifestent, entre autres, ses deux conversions. Pascal n'est pas agnostique, il est plutôt un interlocuteur[68] de l'agnosticisme.

La soumission de la raison est une décision qu'elle prend si elle le juge nécessaire[69]. Pascal reconnaît donc à la raison un certain droit d'examen sur la question de Dieu, et attribue ainsi à Dieu les paroles suivantes : « Je n'entends pas que vous soumettiez votre créance en moi sans raison, et ne prétends pas vous assujettir avec tyrannie. Je ne prétends pas aussi vous rendre raison de toutes choses. Et pour accorder ces contrariétés, j'entends vous faire voir clairement, par des preuves convaincantes, des marques divines en moi, qui vous convainquent de ce que je suis, et m'attirent autorité par des merveilles et des preuves que vous ne puissiez refuser ; et qu'ensuite vous croyiez sans (hésiter) les choses que je vous enseigne, quand vous n'y trouverez autre sujet de les refuser, sinon que vous ne pouvez par vous-mêmes connaître si elles sont ou non » (*Pensées*, fr. 430).

Il faut que la raison reconnaisse d'elle-même « qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent » (fr. 267). Pascal énumère « trois moyens de croire : la raison, la coutume, l'inspiration » (fr. 245). Seule l'inspiration peut « faire le vrai et salutaire effet » (fr. 245). En attendant l'inspiration, la raison peut être atteinte par la preuve de l'existence de Dieu, et la coutume sert à affermir la croyance : « Car il ne faut pas se méconnaître : nous sommes automate

autant qu'esprit ; et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. […] Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues ; elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense […] c'est donc la coutume qui nous en persuade ; c'est elle qui fait tant de chrétiens » (fr. 252).

Pascal insiste bien sur le fait que ni la soumission de la raison, ni l'observance des règles chrétiennes, proposées par la coutume pour anéantir graduellement les vices, ne savent donner la foi, qui « est un don de Dieu » (fr. 279). Pour croire, il faut que Dieu soit « sensible au cœur » (fr. 279). Et ce n'est pas le choix de la raison, mais celui du « Dieu des chrétiens […] qui fait sentir à l'âme qu'il est son unique bien ; que tout son repos est en lui, qu'elle n'aura de joie qu'à l'aimer, et qui lui fait en même temps abhorrer les obstacles qui la retiennent, et l'empêchent d'aimer Dieu de toutes ses forces » (fr. 544).

Le scientifique.

Parmi les agnostiques anglais du XIX^e^ siècle, un bon nombre étaient soit des scientifiques, soit des hommes et femmes très intéressés par les sciences humaines et naturelles.

L'un des objectifs avoués de l'agnosticisme est de couper le lien entre religion et morale en faveur d'une morale scientifique. Selon le biologiste Huxley, la religion a pris la moralité sous sa tutelle et veut faire croire à l'humanité que l'existence de l'éthique est liée à la religion[70]. L'éthique n'est pas plus liée à la religion qu'à l'évolution. Le progrès éthique n'est pas une conséquence de l'évolution mais résultera de la lutte contre cette dernière[71]. La moralité ne peut exister que si l'intérêt individuel se restreint en faveur du bien-être de tous.

À part Huxley, il faut nommer Spencer, un sociologue très marqué par le darwinisme. Convaincu, à trente-cinq ans, que l'existence de la divinité ne peut être ni prouvée ni réfutée[72], son ouvrage *First Principles* fut regardé,

selon l’expression de Lightman (*The Origins of Agnosticism*, p. 82), comme la Bible agnostique. Spencer était convaincu du fait que la science allait peu à peu comprendre le caractère approximatif et relatif de ses explications tandis que la religion allait comprendre que le mystère contemplé demeure absolu (*First Principles of a New System of Philosophy*, p. 107). La religion perdrait le Dieu personnel (considéré comme anthropomorphisme) et sa révélation (une autorité arbitraire), tandis que la science n’aurait qu’à affirmer l’existence de l’inconnaissable qui n’a aucune importance au niveau de ses explications. Si le Dieu de Spencer, l’Inconnaissable, a pour fonction de garantir l’ordre et l’harmonie derrière le processus de l’évolution, on est bien en droit d’y voir un agnosticisme devenu théiste (voir *The Origins of Agnosticism*, p. 89).

Huxley déclara en 1866 que le scientifique ne croit pas en la justification par la foi mais par la vérification[73]. Évidemment, cette thèse est à comprendre dans son contexte, l’affrontement entre science et religion au XIXe siècle. La critique acerbe et la polémique des scientifiques à l’égard de l’Église et de toute religion témoignent de l’effort de libérer la science de la tutelle de l’Église.

Les nouvelles théories physiques (Rutherford, Einstein) confondirent la vision du monde des agnostiques et la rendirent obsolète (voir *The Origins of Agnosticism*, p. 179). Les catastrophes politiques et humanitaires du XXe siècle lui donnèrent le coup de grâce. Mais, dû à son adaptabilité aux théories scientifiques, l’agnosticisme persiste. Aujourd’hui, la science ne souffre plus du joug religieux (même si la querelle persiste dans quelques régions du monde). Qui plus est, elle sait qu’elle ne peut pas développer d’elle-même des postures éthiques. La science n’est pas seulement a-gnostique, au sens où elle ne se prononce pas sur l’existence de Dieu ou d’autres entités métaphysiques telles que l’âme, elle est aussi a-morale, attendant d’être instruite par le discours éthique de la société.

L’ancien croyant.

L’une des grandes figures de l’agnosticisme contemporain est le philosophe anglais Anthony Kenny, devenu agnostique après avoir fait des études de théologie catholique et travaillé comme curé de paroisse. À part l’enseignement moral de l’Église catholique, c’est avant tout la notion de Dieu mise en avant par la théologie scolastique qui se trouve à la base de son doute agnostique[74]. Selon lui, l’aveu d’ignorance fait de l’agnosticisme une attitude beaucoup plus modeste que la foi ou l’athéisme (voir KENNY, Introduction, dans *The Unknown God. Agnostic Essays*, p. 4 ; voir ID., *Faith, Pride and Humility*, dans *ibid.*, p. 109).

Le Dieu de la scolastique et du rationalisme n’existe pas. Peut-on concevoir et croire un Dieu décrit de manière moins absolue ? Ici, Kenny se dit agnostique et dubitatif quant à la possibilité de construire une notion de Dieu à partir des attributs traditionnels (Introduction, dans *The Unknown God. Agnostic Essays*, p. 3). Il lui semble plus prometteur d’interpréter le discours religieux de manière poétique (voir KENNY, *Metaphor, Analogy, and Agnosticism*, dans *ibid.*, p. 34-45). Mais, en lisant ses essais, on reste un peu sur sa faim. Peu de théologiens ont du mal à admettre que les phrases contenant le mot « Dieu » ont un contenu irréductiblement métaphorique (*ibid.*, p. 45). L’idée de Kenny selon laquelle nous ne savons pas vraiment de quoi parlent les métaphores lorsque nous les appliquons à Dieu n’a rien de choquant pour un partisan de la théologie négative.

Finalement, Kenny soutient la possibilité de prier un Dieu dont on ne peut dire rien de sensé (faute de connaissance) et qu’on ne peut ni voir ni sentir (*The Ineffable Godhead*, dans *ibid.*, p. 19 s.). Il suffit, selon lui, de croire qu’il est possible que Dieu nous écoute. La prière de l’agnostique n’est pas plus absurde que, par exemple, le cri du naufragé que personne n’entendra peut-être. Comment ne pas penser ici à Pascal et au fameux pari ?

Le tolérant.

La tolérance est l'un des thèmes favoris de Hergemöller, médiéviste et homme politique de gauche, à qui nous devons le projet d'une éthique agnostique contemporaine.

En bon agnostique, Hergemöller part d'un intellect capable mais conscient des limites de la connaissance (*Weder-Noch. Traktat über die Sinnfrage*, p. 3). Ces limites font que nous pouvons mettre en question les propos religieux sans pouvoir montrer qu'ils sont faux (*ibid.*, p. 37). Pour Hergemöller, l'athéisme est aussi illogique que les preuves de l'existence divine. Il n'y a pas de « ou bien… ou bien…[75] » exclusif. L'agnostique refuse la contrainte de la décision qui peut lui paraître fanatique. Il ne peut se décider ni pour l'un ni pour l'autre[76]. L'aporie ne concerne pas seulement la question de Dieu mais toute question de métaphysique, notamment celle du sens de la vie.

Dans son projet éthique, Hergemöller a recours aux décisions principales de l'éthique sceptique de Weischedel[77] en faveur du scepticisme, de la liberté et de l'existence active. Se décider pour l'agnosticisme, c'est se décider pour une pensée logique qui respecte les règles et ses interlocuteurs et favorise la discussion et la paix. Faute de pouvoir démontrer que la vie a un sens et que l'être humain est libre de la mener comme il veut, l'agnosticisme admet qu'il croit… en la pensée, en la liberté, en lui-même, l'agir pratique. Les concrétisations éthiques découlent de cette foi.

Conscient des limitations de cette vie, l'agnosticisme comprend le caractère illusoire du bonheur absolu et prône l'ataraxie comme condition du bonheur relatif (voir *Weder-Noch. Traktat über die Sinnfrage*, p. 160). Il croit que la vie humaine a un sens et récuse toute pratique légitimant l'homicide et hasardant la vie des autres (*ibid.*, p. 162) (la guerre, l'armement).

L'ouverture d'esprit semble essentielle à l'agnostique. Sur le plan pratique, cette ouverture se traduit par la tolérance (*ibid.*, p. 162-164). L'agnosticisme aporétique réclame ainsi la liberté de pensée (tant sur le plan politique que sur le plan individuel), la liberté religieuse et idéologique et la tolérance individuelle, raciale, sexuelle, sociale et économique. Jamais

agressif, voué à la liberté, il est fondamentalement pacifique et tolère tout – sauf l'intolérance. La tolérance mène à la justice qui met des bornes à la liberté absolue et réclame une instance ordonnatrice (l'État ou une autre collectivité sociale) dont la tâche est de protéger la vie, de garantir la tolérance et de créer un équilibre entre liberté et justice (*ibid.*, p. 165 s., 175 s.).

LES OBJECTIFS ÉTHIQUES DE L'AGNOSTICISME.

Le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* ne connaît pas d'entrée « Agnosticisme ». L'agnosticisme serait-il insignifiant d'un point de vue éthique ? Il nous semble que le projet éthique de Hergemöller montre bien le contraire.

Or, selon Cockshut[78], l'agnosticisme du XIXe siècle souffrait de ce qu'il n'avait rien à opposer à l'éthique chrétienne. Quelques agnostiques se tournèrent vers Comte et d'autres s'efforcèrent de montrer qu'on pouvait séparer l'éthique du christianisme de sa doctrine. Cockshut juge leurs efforts en matière d'éthique arides et minces et en général fondés sur la conception chrétienne (lire : protestante) du péché (The Unbelievers, p. 151 et 153).

Une des questions abordées par la recherche est le rapport entre agnosticisme et utilitarisme. Cockshut fait de Mill un agnostique (ibid., p. 19) tandis que Lightman (The Origins of Agnosticism, p. 27, p. 103) nie l'agnosticisme de Mill tout en soulignant l'importance de sa pensée pour l'agnosticisme. En revanche, Cockshut (The Unbelievers, p. 154) insiste sur le fait que l'utilitarisme ne satisfaisait pas vraiment les agnostiques du XIXe siècle. Ainsi, Huxley et d'autres accordent aussi beaucoup d'importance à la réflexion morale quotidienne, qui s'appuie sur le fait que le remords éprouvé quelque temps après un mauvais acte est plus fort que le plaisir immédiat et révèle l'importance de paraître respectable aux yeux des autres[79].

Enfin, Cockshut (The Unbelievers, p. 156) souligne la naïveté de l'agnosticisme qui ne considérait que la bonté de l'être humain, la

connaissance universelle du bien. Le fondateur du journal The Agnostic (1885), Charles A. Watts, écrit encore en 1905 (The Meaning of Rationalism) que l'harmonie sociale s'installera si nous suivons les appels de notre nature, et que si nous réfléchissons bien, nous pourrons créer les conditions sociales dans lesquelles le respect de la loi morale irait de soi[80].

Mise en perspective : la morale de l'agnostique et l'éthique chrétienne.

Secretan concède à l'agnosticisme la possibilité théorique de reconnaître une existence divine non démontrable. Or, il constate que l'histoire montre la prévalence des « affinités entre agnosticisme et athéisme » (Secretan, art. « Agnosticisme », p. 13). C'est réduire l'agnosticisme à son expression antireligieuse[81], en ne considérant que les effets négatifs de l'esprit scientifique et critique pour la religion. L'idée huxleyienne selon laquelle l'athéisme n'est qu'une gnose contredit une telle réduction. Certes, il y a eu des agnostiques qui ont attaqué le christianisme (dénonçant l'immoralité de la Bible et des ministres de l'Église, l'inutilité de l'enseignement du Christ) et qui ont considéré toute religion comme immorale et aveuglante[82]. Mais certains n'ont pas quitté le christianisme et la plupart n'ont pas renoncé à la reconnaissance d'une puissance supérieure.

Tout en concédant à l'agnosticisme la possibilité de mettre à l'abri la dignité de l'homme en admettant que celui-ci ne se laisse pas réduire à un pur phénomène de la nature, Secretan émet des doutes concernant la nécessité d'affirmer qu'on ne peut connaître que ce qui peut être su de manière objective et qu'il ne faut parler que de ce qui est objet de connaissance objective. La *docte ignorance* ne s'impose pas au philosophe catholique, d'autant plus que le catholicisme – s'il entend rester fidèle à la doctrine de l'Église catholique romaine – ne peut accepter ni le fidéisme ni l'agnosticisme à cause de leur refus de reconnaître la raison comme un moyen de connaître Dieu : « qu'il soit lié ultimement à l'athéisme ou qu'il soit

solidaire du fidéisme, l'agnosticisme n'est pas seulement réfuté par un Dieu qui se révèle, il est contraire à une raison à laquelle nulle illumination divine n'est nécessaire pour reconnaître l'existence d'un créateur de toutes choses » (SECRETAN, art. « Agnosticisme », p. 13). Qui plus est, pour le *Catéchisme de l'Église catholique* de 1992, cité aussi par Secretan, l'agnosticisme peut aller de pair avec « une paresse de la conscience morale » et s'identifier « à un athéisme pratique » (*CEC* 2127-2128, ici 2128).

Le projet de Hergemöller montre le contraire. Il est très raisonnable et reflète une perspective humaniste et libérale. Or, il s'expose à la même critique que l'éthique sceptique de Weischedel. Comment rendre compte des fondements de ses convictions ? À la différence de Weischedel, Hergemöller ne souligne pas seulement la non-nécessité et la relativité des décisions principales mais il avoue même que son système de valeurs repose sur une foi. Cet aveu est d'une grande honnêteté intellectuelle et montre le point commun que peuvent partager une éthique agnostique et l'éthique chrétienne.

Dans son article, Gustafsson souligne que, suite à la forte affirmation de la théologie naturelle par Vatican I, plusieurs courants protestants ont été condamnés comme étant agnostiques[83]. L'agnosticisme est-il réellement acceptable aux yeux du protestantisme ? Cela dépend de la notion de la révélation et de la conception du rapport entre Dieu et le monde. Selon Barth, la parole biblique est le témoignage de la révélation de Dieu en Christ. Le Christ n'est ni signe ni symbole, ni accident historique ni vérité rationnelle. Il est « événement concret[84] », réalité qui s'impose. Impossible de passer à côté de la Bible : « Nous devons donc sans cesse nous laisser guider, comme des aveugles, par la Bible elle-même[85]. » Barth ne se lasse pas de souligner « la différence qui existe entre notre manière de penser et celle de la Bible[86] ».

Concluons que ni la théologie naturelle ni la théologie de la révélation ne peuvent s'accommoder de l'agnosticisme. Il est plus acceptable pour les théologiens qui soulignent un monde sans Dieu et la nécessité de chercher une manière non religieuse, séculière *(weltlich)* de parler de Dieu (Bonhoeffer), voire de croire en Dieu de manière athée[87], sans tomber dans l'illusion théiste

(Dorothee Sölle). Selon Bonhoeffer, « le Dieu qui nous laisse vivre dans le monde, sans l'hypothèse de travail Dieu, est celui devant qui nous nous tenons constamment. Devant Dieu et avec Dieu, nous vivons sans Dieu. Dieu, sur la croix, se laisse chasser hors du monde[88]. »

Or, l'argument théologique le plus important contre l'agnosticisme en termes d'éthique est peut-être celui avancé par Cockshut (*The Unbelievers*, p. 156), à savoir son affinité avec le pélagianisme. Au XIXe siècle, certains agnostiques pensaient que l'être humain était naturellement bon et facilement enclin à faire le bien. Même après l'abandon de cette vision trop optimiste de la nature humaine (Spencer, Watts), l'agnosticisme garde son caractère pélagien car le salut de l'humanité est entre ses propres mains (aussi pour Huxley).

Si je n'ai rien à attendre de Dieu, dont l'existence m'est inconnue, je ne peux fixer mes yeux que sur moi-même, attendre de moi-même la réalisation de la justice, du bonheur individuel et du bien-être collectif. C'est dans cette logique pélagienne et utilitariste que le fondateur du mouvement sécularise Holyoake affirma dans un ouvrage de 1851 *(Logic of Death)* que le salut, s'il existait, n'était pas réalisé par la foi mais par les œuvres, en aidant ses prochains (voir le résumé donné par BUDD, *Varieties of Unbelief*, p. 118). Les propos de Huxley sur la justification par vérification et non par foi vont dans le même sens.

Mais peut-être est-il de mise de postuler l'existence d'une éthique agnostique. Il est dangereux de faire dépendre la morale de l'affirmation ou de la négation de l'existence de Dieu. Certains principes moraux sont valables *etsi Deus non daretur*[89], par exemple celui de ne pas nuire à autrui et de considérer chacun de manière égale[90].

Quoi qu'il en soit, pour l'éthique chrétienne, la suspension du jugement de l'éthique agnostique quant à la question de l'existence de Dieu est clairement préférable au refus catégorique qu'énonce une éthique athée. L'éthique agnostique peut être plus respectueuse et tolérante par rapport aux motifs religieux qui caractérisent l'éthique chrétienne.

NICOLA STRICKER.

→ Autonomie. Conscience. Conviction. Croyance. Existentialisme. Foi. Modernité/Postmodernité. Raison. Scepticisme. Sécularisation.

Bibliographie.

D. HUME, Dialogues sur la religion naturelle, trad. de M. Malherbe, Paris, Vrin, 2005. – Th. H. HUXLEY, Agnosticism and Christianity and Other Essays, Buffalo (NY), Prometheus Books, 1992. – A. KENNY, The Unknown God. Agnostic Essays, Londres - New York, Continuum, 2004. – B. RUSSELL, Pourquoi je ne suis pas chrétien et autres textes, trad. de G. Le Clech, Canada, Éd. Lux, 2011.

ALIÉNATION

Le terme « aliénation » renvoie à un double dessaisissement : dessaisissement d'avoir, mais aussi dessaisissement d'être ; ainsi, il rend compte d'une situation d'exploitation : je suis dessaisi, dépossédé par et pour un autre – et des effets possibles de ce dessaisissement – je me sens devenir un autre. Il est intéressant de remarquer qu'en allemand les termes que l'on a traduits par « aliénation » appartiennent à deux séries sémantiques construites : la première, sur le thème de l'étranger (*fremd*, *Entfremdung*), la deuxième sur le thème de l'extérieur (*äusser*, *Veräusserung*, *Entäusserung*). Ainsi ce terme d'*Entfremdung* mis à l'honneur à la fois par Hegel et par Marx renvoie-t-il à la problématique d'un pouvoir, qu'il soit politique, économique ou religieux, qui asservit un individu, et le rend étranger à lui-même.

Mais ce pouvoir asservissant peut aussi bien se situer à l'intérieur de soi et laisser alors l'être humain comme extérieur à lui-même. C'est cet aspect d'une aliénation mentale que l'on essaiera d'éclairer en réfléchissant sur la mise en place des processus de développement de l'enfant et sur les ratés de cette évolution qu'on illustrera en s'appuyant sur un roman de Balzac, *Le Père Goriot*, lequel nous parlera d'une forme d'aliénation qui, pour être ordinaire, n'en est pas moins redoutable, avant de présenter brièvement dans une troisième partie les points saillants de penseurs de l'aliénation (Feuerbach, Marx, Nietzsche) et de proposer une conclusion éthico-théologique.

Le développement de l'enfant et les ratés de son évolution.

Pour s'individuer et avoir accès au « réel », tout enfant doit apprendre à se séparer d'un autre, la mère (ou son substitut) ; or il n'existe pas d'autre lieu où en faire l'expérience que le déplaisir. Le plaisir, lui, maintient l'indistinction soi/autre et constitue le leurre originel et fondateur de toute vie psychique – très précisément son aliénation – car la recherche de l'autre, si elle se fixe à celle du plaisir pris avec lui, mène à des formes plus ou moins graves de mort psychique. Mais alors comment le bébé pourra-t-il concilier ces deux besoins antinomiques ? C'est là que le rôle d'une mère fiable apparaît capital : par exemple un bébé n'acceptera d'attendre, donc de ressentir du déplaisir que si, ayant emmagasiné suffisamment d'expériences de plaisir avec elle, cette attente peut progressivement être vécue comme promesse différée de sa présence – autre façon de parler d'accès à la catégorie de l'absence – et non comme angoisse néantisante de perte et de vide. C'est tout le problème de la confiance possible en l'autre qui est ici posé, confiance qui conditionnera l'issue donnée au conflit œdipien, et cette fois se jouera à trois. En effet Freud décrit vers quatre ans les premiers signes du complexe d'Œdipe (Freud, 1987 – note ajoutée en 1915). C'est à ce moment de compromis internes nécessités par l'affrontement des conflits d'attirance sexuelle et de rivalité haineuse concernant chacun des parents qu'on assiste à ce qu'il est convenu d'appeler la « névrose infantile ». Les désirs œdipiens lourds de rivalité suscitent chez l'enfant d'intenses conflits en raison précisément des sentiments mélangés d'amour, d'envie et de rage de détruire. Or si la relation aux objets[91] est trop excitante (relation où le fantasme s'alimente de la « réalité » des attitudes et des projections parentales), la dépression ne pourra pas être supportée car elle sera alors vécue comme perte de soi ; du fait de l'intolérance maintenue à toute frustration, le renoncement aux objets sexuels nécessaires aux identifications – couronnement de toutes les

frustrations – sera éprouvé comme risque majeur de désorganisation. Suivant alors la nature plus ou moins existentielle des angoisses ressenties, des moyens de défense seront mis en place, depuis la transformation de la réalité par le déni ou la projection, jusqu'à la possible intériorisation du conflit aidée par le refoulement, et organiseront des fonctionnements pathologiques : les psychoses incluant l'autisme, les pathologies-limites et les névroses, obsessionnelle, hystérique et phobique. Ce n'est pas le lieu de développer ici ces différents types. Pour illustrer notre propos nous avons choisi de nous centrer sur les pathologies-limites actuellement sans doute les plus représentées. Le sujet est ici contraint de mettre en place des mécanismes coûteux comme le clivage[92] ou la projection[93], mais ces derniers ne sont pas mis au service d'un processus anti-objectal[94] comme dans la psychose : c'est la question de l'autonomie et de la dépendance qui est ici douloureusement en cause. Du fait de la défaillance de l'intériorisation et de la représentation, les mécanismes de déplacement ne sont pas utilisables et l'objet externe acquiert alors un rôle impératif d'étayage. On peut alors imaginer combien cette utilisation d'un proche pour des besoins narcissiques sera particulièrement aliénante dans une relation parents-enfants. Mais quand on a soi-même trop souffert, et qu'on ne se croit pas digne d'être aimé, une des parades possibles, c'est de renverser totalement la situation : à cet enfant on donnera tout ce qui nous a été refusé, on le comblera pour réparer l'injustice qu'on a soi-même subie. Tous ces parents qui se veulent totalement gentils et qui disent en consultation : « Je ne veux surtout pas que mon enfant ait quelque chose à me reprocher » sans voir que ce désir s'apparente à un désir de captation et que, par la culpabilité qu'ils engendrent à ne se vouloir que gentils, ils ne peuvent que provoquer à la violence.

Le Père Goriot.

Le Père Goriot a fait fortune dans le commerce des grains ; il perd très tôt sa femme et reste avec deux petites filles. « Dans cette situation, le sentiment de la paternité se développa chez Goriot jusqu'à la déraison. » « Riche de plus de soixante mille livres de rente, le bonheur de Goriot était de satisfaire les fantaisies de ses filles […] elles vivaient comme auraient vécu les maîtresses d'un vieux seigneur riche ; il leur suffisait d'exprimer les plus coûteux désirs pour voir leur père s'empressant de les combler […] Goriot mettait ses filles au rang des anges et nécessairement au-dessus de lui, le pauvre homme ! Il aimait jusqu'au mal qu'elles lui faisaient. » Ses filles sont donc tout, pendant que lui n'est rien.

Les deux filles feront ce qu'il est convenu d'appeler de beaux mariages pendant qu'il « resta vermicellier » et de ce fait fut vite tenu à l'écart de la vie de ses filles qui en avaient honte. Mais toutes les deux auront des revers de fortune et le père se dépouillera intégralement de tous ses biens pour leur venir en aide en cachette.

À la fin du roman, on le retrouve misérable sur son lit de mort, espérant que ses filles vont venir l'embrasser ; d'abord il se raconte des histoires comme à l'habitude puis il lui faut se rendre à l'évidence : « Non, elles ne viendront pas ! Je sais cela depuis dix ans, mais je n'osais pas y croire ! » et c'est alors qu'il essaie dans un extraordinaire effort de lucidité de se comprendre lui-même dans ses relations avec ses filles :

« Ô mon Dieu, puisque tu connais les misères, les souffrances que j'ai endurées pourquoi me fais-tu donc souffrir aujourd'hui ? J'ai bien expié le péché de les trop aimer. Elles se sont bien vengées de mon affection, elles m'ont tenaillé comme des bourreaux. Je les aimais tant que j'y suis retourné comme un joueur au jeu. Mes filles, c'était mon vice à moi ; elles étaient mes maîtresses, enfin tout ! » Cet amour, il le vit comme une addiction, celle d'un joueur au jeu, un vice, pour en dire le caractère incestuel : « elles étaient mes maîtresses ». Puis il se rappelle toutes ses largesses, en même temps que le fait qu'elles rougissaient de lui : « Vous ne savez pas ce que

c'est que de trouver l'or du regard changé tout à coup en plomb gris ; depuis le jour où leurs yeux n'ont plus rayonné sur moi, j'ai toujours été en hiver ici […]. Je les aime tant que j'avalais tous les affronts par lesquels elles me vendaient une pauvre petite jouissance honteuse. Un père se cacher pour voir ses filles ! Je leur ai donné ma vie, elles ne me donneront pas une heure aujourd'hui. » Mais les affronts essuyés pour arriver à les voir valaient cent fois mieux que leur totale absence qui le plongeait « en hiver » ; pourtant il ne peut pas les condamner et il essaie encore une fois de ranimer en lui l'espoir qu'elles vont venir, pour finalement s'auto-accuser : « Après tout, vous êtes innocentes […]. Dieu serait injuste s'il les condamnait à cause de moi. Je n'ai pas su me conduire, *j'ai fait la bêtise d'abdiquer mes droits*. Je me serais avili pour elles ! […] Moi seul ai causé les désordres de mes filles, je les ai gâtées. […] Je veux mes filles ! Je les ai faites ! Elles sont à moi ! […] Elles n'ont jamais rien su deviner de mes chagrins, […], elles ne devineront pas plus ma mort. Oui je le vois, pour elles, l'habitude de m'ouvrir les entrailles a ôté du prix à tout ce que je faisais. […] *Il faut toujours se faire valoir*. »

Une idée-force traverse ce texte : lui ne comptait pour rien, il avait « abdiqué ses droits pour faire d'elles des princesses » ; et non seulement il ne comptait pas, mais il trouvait plaisir à répondre à la moindre de leurs fantaisies, trouvant naturel de « s'ouvrir les entrailles » pour elles, sans jamais demander quelque chose en retour, ni bien sûr leur reprocher quoi que ce soit ; ainsi, nous le disions, l'amour qui pour soi-même n'a pas été expérimenté de façon vivante – c'est-à-dire incluant, du fait de l'altérité, le manque et la frustration – va être nécessairement pensé comme devant n'être qu'oblatif. Comment ses filles auraient-elles pu deviner ses douleurs ou ses besoins, puisque jamais il ne les exprimait et ne semblait pas avoir de désirs propres ? Comment auraient-elles pu avoir accès à quelque chose de l'ordre de la réciprocité puisque ce père « n'était qu'un pauvre homme qui avait transféré tout son désir de valoir en elles » ? Manière de dire ce besoin

contraignant d'étayage sur ses filles qui était le sien et qui empêchait toute séparation entre eux. On voit les dégâts que peut faire une telle idéalisation de l'amour car sous cette oblativité masochiste qui se confond avec un besoin de se réparer soi-même, se cache à la même mesure un désir exacerbé d'emprise. Certes, elles étaient au-dessus de lui, pourtant secrètement tout à lui grâce à l'emprise exercée par la culpabilisation. « Mes filles, c'était mon vice à moi, elles étaient mes maîtresses, enfin tout ! » ou encore : « Je veux mes filles ! Je les ai faites ! Elles sont à moi ! » C'est ce désir de possession qui obligera ses filles à traiter leur père comme il s'est traité lui-même, c'est-à-dire sans droit à avoir lui-même des droits. Mais ensuite, comment s'aimer soi-même quand on traite ainsi son propre père ?

APPROCHES PHILOSOPHIQUES.

Les réflexions précédentes exposent les lignes de force de l'aliénation qui risque de traverser et d'être constitutive des relations humaines, même les plus proches. Mais plusieurs philosophes se sont fait fort de critiquer l'aliénation qui aurait pour origine la religion chrétienne. Ainsi Ludwig Feuerbach (1804-1872), qui peut être considéré comme le père de l'athéisme moderne, entend réduire la théologie à l'anthropologie ; si la théologie traduit sur un registre imaginaire la réalité humaine, il revient à l'anthropologie de cerner l'homme concret et réel. Le vrai sens de la théologie est l'anthropologie : il n'y a pas de différence entre l'être de Dieu et l'être de l'homme. Il faut donc dissiper les apparences et ramener le ciel sur la terre. Même si cette tâche n'est guère aisée, si la réduction s'apparente à une démolition, il s'agit surtout de reprendre possession d'une réalité aliénée : l'homme. En effet, pour Feuerbach, l'être humain a réussi à mettre au compte d'un autre, Dieu, ce qui lui appartient en propre. La religion est bien la relation de l'homme à son essence, mais à son essence

comme à un autre être. Dans l'essence de la religion et de Dieu ne subsiste rien d'autre que ce qu'il y a dans l'essence de l'homme. La conséquence est claire : dans la mesure où Dieu est considéré comme le véritable sujet, l'homme ne peut que s'appauvrir. Pour que Dieu soit tout, il faut que l'homme ne soit rien. Même si le christianisme est salué comme la religion qui a poussé très loin l'achèvement de l'homme, et peut ainsi être considéré comme religion de la liberté et de la critique, l'accomplissement revendiqué nécessite sa suppression dans la mesure où le christianisme n'a pas encore achevé l'appropriation des richesses intérieures dont l'être humain s'est dépouillé en les transférant sur Dieu. Dans ce transfert, l'homme précisément s'aliène, enrichit un être imaginaire et se dépouille de sa propre substance. Les religions ne font ainsi que projeter dans le rêve la réalité humaine.

Un autre grand exemple de la théorie de l'aliénation est donné par Karl Marx (1818-1883) dont la pensée vise la libération et le salut de l'être humain concret. L'homme concret est l'homme travailleur dans son rapport à la nature. Or, au lieu de se retrouver dans la nature, dans le travail et en l'autre homme, l'être humain est étranger à lui-même en tous ces lieux qui devraient l'accomplir. Il est aliéné : au lieu d'être chez lui dans son propre monde, il y est un étranger. Cette aliénation pour Marx est d'abord économique : elle affecte l'homme dans son rapport au travail sur la nature. Celui-ci devient le lieu de sa perte au lieu d'être celui de son humanisation. Sur cette aliénation économique fondamentale viennent se greffer les autres aliénations : sociale (humanité divisée en deux classes opposées : les bourgeois et les prolétaires, les maîtres et les esclaves), politique (l'État capitaliste est une structure au service de la classe dominante sous l'illusion d'une réconciliation), morale (la classe dominante inculque à la classe dominée une morale favorable aux intérêts bourgeois mais présentée comme la morale par excellence, décrétée même par la volonté divine, et comme une morale religieuse pour laquelle la religion, comme illusion,

joue un rôle de protestation et de consolation). « La détresse religieuse est, pour une part, l’expression de la détresse réelle et, pour une autre, la protestation contre la détresse réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée, l’âme d’un monde sans cœur, comme elle est l’esprit de conditions sociales d’où l’esprit est exclu. Elle est l’opium du peuple[95]. » La libération de cette aliénation ne pourra se faire que par une praxis révolutionnaire qui consistera à supprimer la propriété privée, cœur de l’aliénation économique fondamentale, puis une libération politique (dictature du prolétariat), morale (morale favorable aux intérêts révolutionnaires du prolétariat) et religieuse (avec la figure d’un athéisme militant supprimant les illusions consolantes de la religion).

À ces deux grandes figures représentatives de la critique athée de la religion par la dénonciation de l’aliénation que celle-ci engendre, pourrait être ajoutée la figure de Nietzsche (1844-1900) qui dénonce dans le christianisme son refus de la vie et la projection du sens de l’existence dans une autre vie, meilleure que la première. Le christianisme a déplacé le centre de gravité de l’homme en Dieu, a provoqué une scission en l’être humain et divisé le monde en deux, un monde interdit aux chrétiens et un autre qui est une illusion. La religion est, pour Nietzsche, un cas d’altération de la personnalité : « La religion est née d’un doute relatif à l’unité personnelle, elle est une altération de la personnalité. Dans la mesure où tout ce qui est grand et fort était conçu par l’homme comme surhumain, comme étranger à lui-même, l’homme se diminuait ; il répartissait entre deux sphères ses deux aspects, l’un pitoyable et faible, l’autre fort et surprenant : la première sphère, il l’appelait “l’homme” ; la seconde “Dieu” […] La religion a avili la notion de “l’homme” ; sa conséquence extrême est que tout bien, toute grandeur, toute vérité, est surhumain et donné par grâce » (*La Volonté de puissance*, I, § 324). Une telle compréhension le rapproche des analyses de Feuerbach considérant Dieu comme projection hors de soi d’une réalité psychologique, personnification de cette projection

et compréhension de soi seulement possible en lien avec cette réalité personnifiée. La solution proposée par Nietzsche est la mort de Dieu qui apparaît comme la condition de la liberté humaine et la venue du surhomme, c'est-à-dire de l'homme qui s'invente lui-même et est créateur de ses propres valeurs.

Éclairage théologique.

Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud font l'analyse de la religion et des aliénations qui la fondent (et qu'elle peut engendrer aussi) en vue de libérer l'être humain et de le rendre à lui-même. Derrière cette critique acerbe se cache donc la volonté de libérer l'être humain, ce qu'une éthique chrétienne ne peut ignorer puisque la liberté et la libération des entraves de l'homme constituent le noyau du message évangélique. Une telle considération doit dès lors inviter l'éthique chrétienne à s'exercer dans deux directions. D'un côté, il lui faut oser un effort d'autocritique envers elle-même et ses discours : jusqu'à quel point participe-t-elle à une réelle libération de l'être humain ou continue-t-elle à le maintenir prisonnier de ses entraves sous un discours soi-disant de libération ? La foi, en son lien à l'eschatologie (ou à l'avenir absolu qui ne clôture aucune histoire et aucun système), doit ici pouvoir jouer un rôle critique envers tout discours d'asservissement promulgué en son nom. De l'autre, si le projet de critique de l'aliénation de l'être humain par la religion peut se justifier, il convient aussi d'opérer la critique de la critique en discernant la possibilité d'aliénation de l'homme par l'homme au nom même de sa libération : « L'athéisme antithéiste conduit inévitablement à l'anthropothéisme, à la divinisation de l'homme, de l'humanité et des partis qui prétendent encadrer et représenter, dans le royaume de l'aliénation, l'humanité divine, non aliénée. Si en fin de compte pour cet athéisme l'"homme est le dieu de l'homme", cela pourrait être moralement beau comme idéal opposé à la situation où l'homme est un loup

pour l'homme. Mais cent ans d'expérience de cet anthropothéisme ont montré que même ces dieux-hommes peuvent être des loups pour l'homme » (MOLTMANN, 1974, p. 290). Dès lors surgit le rôle critique que la foi peut exercer à l'égard de nombre de modèles, non pour les remplacer par un système tout fait, mais pour les ouvrir critiquement de l'intérieur à une dimension constitutive de l'être humain, à savoir son rapport à une Altérité brisant toute volonté autofondationnelle et ouvrant à une histoire subversive.

NICOLE JEAMMET.

→ Addictions. Altérité. Culpabilité. Illusion. Liberté. Passions. Péché/Pardon. Sujet et personne.

Bibliographie.

H. DE BALZAC, Le Père Goriot, Paris, Le Livre de Poche, 2004. – E. BRITO, Philosophie moderne et christianisme, Louvain, Peeters, 2010. – G. COTTIER, L'Athéisme du jeune Marx, Paris, Vrin, 2000. – S. FREUD, Trois essais sur la théorie sexuelle (1905), trad. de P. Koeppel, Paris, Gallimard, 1987. – J. MOLTMANN, Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne (1972), trad. de B. Fraigneau-Julien, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 80, 1974, rééd. 1999. – M. NEUSCH, Aux racines de l'athéisme moderne, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Foi vivante », 1993. – É. SÉCHAUD et al., Psychologie clinique – approche psychanalytique, Paris, Dunod, 2006. – R. SIMON, Fonder la morale, Paris, Éd. du Seuil, 1974. – P. VALADIER, Nietzsche, l'athée de rigueur, Paris, DDB, 1990.

ALLIANCE

Lorsqu'au choc des corps se substitue l'échange d'une parole, lorsque avec la fin de la lutte à mort, l'agressivité de l'échange laisse place à la pacification des rapports…, alors commencent les alliances humaines. Prenant de la distance avec sa propre pulsion, l'être humain accepte de gracier son semblable et d'entrer dans un mouvement de reconnaissance. Nouant parole et vie, culture et nature, toute alliance a pour objectif d'arracher à la violence primitive ; instituant des cadres et des règles pour canaliser la violence, elle tente de pacifier les rapports humains. Que ce soit le pacte du vainqueur avec le vaincu qui permet à celui-ci de n'être pas totalement exterminé, ou l'accord de deux peuples pour faire front à un plus puissant, ou encore les accords politiques et commerciaux du monde globalisé – lieux de négociations sans fin pour des équilibres toujours précaires –, les alliances tissent le lien social et construisent les civilisations. Dans l'événement de sa libération et de la révélation, Israël a exprimé sa relation avec Dieu à partir de cette expérience humaine fondamentale – en termes d'alliance ou, plus exactement, de *berît*.

Le champ sémantique du mot « alliance » est juridique, politique et interpersonnel autant que religieux et en dégager la signification éthique chrétienne demande de traverser la notion vétérotestamentaire et son lien avec le code de l'alliance. Le mot hébreu *berît* présente un spectre complexe et il n'est pas complètement superposable au terme français. En outre, il renvoie à un ensemble de significations qui recouvre plusieurs lignes théologiques. La théologie biblique de l'alliance a une histoire et une diversité ; les études bibliques, depuis Lothar Perlitt (1969), tendent à situer assez tardivement l'apparition d'une théologie de l'alliance qui s'épanouira dans le cadre deutéronomique (Renaud, 2002, p. 14). Il n'entre pas dans notre objet de retracer cette histoire mais d'en évoquer les grandes lignes pour saisir l'originalité de la *berît* et son enjeu éthique (première partie).

Avec Jean L'Hour, il est en effet légitime d'affirmer que la morale d'Israël ne se fonde pas sur une anthropologie mais qu'elle trouve « sa source dans des rapports inattendus entre Dieu et l'homme, dont l'Alliance est l'expression privilégiée » (L'Hour, 1966, p. 13). Le code éthique biblique s'inscrit sous un horizon théologal. L'interdit de l'idolâtrie et le respect du chabbat cristallisent le lien social et l'identité du peuple bénéficiaire de la promesse. C'est pourquoi, si l'ensemble des Dix Paroles relève bien du pacte d'alliance, nous nous attarderons sur les préceptes qui identifient Israël plutôt que sur ceux qui relèvent de la morale commune. Après avoir évoqué le repas d'alliance, nous dégagerons la signification de la prescription du chabbat et celle de l'interdit de l'idole (deuxième partie).

Le Nouveau Testament déplace la thématique de l'alliance en la centrant, à partir de la figure messianique, autour de l'imminence du Règne annoncée par Jésus de Nazareth (troisième partie). Examinant le déplacement de l'un à l'autre Testament, nous pourrons alors analyser comment la thématique de l'accomplissement par la figure christique eschatologique instruit un autre rapport à la loi. Cependant, par la suspension de l'accomplissement liée à l'originalité de la messianité de Jésus (Ac 1, 68) et l'ouverture du temps de l'Esprit, le christianisme est lui aussi affronté à la question de la persistance du tragique. La question se pose alors de l'articulation entre création et alliance en lien avec la présence de Dieu dans l'histoire tendue vers l'horizon eschatologique (quatrième partie).

Le don, l'alliance et la loi.

Pierre Buis a montré comment la notion de *berît* oscille entre promesse et obligation, unilatéralité et bilatéralité (Buis, 1976, p. 47-122). La *berît* unilatérale (avec Noé en Gn 9 ou Abraham en Gn 17) se présente comme une promesse inconditionnelle de Dieu – plus rarement comme des

exigences imposées au peuple. Dans l'alliance bilatérale, la relation entre les deux partenaires s'appuie sur une mutuelle obligation. Cette compréhension de la *berît* comme alliance, c'est-à-dire comme quelque chose de réciproque, a pu faire difficulté dans certains courants protestants car elle induit une dépendance de Dieu à l'égard de la réponse humaine et semble ainsi briser la gratuité du don divin : « Dieu fait dépendre le don de sa grâce d'une action humaine » (*ibid.*, p. 76) ; le don de la loi dans l'alliance est le risque pris par Dieu de la défaillance de son partenaire humain. Entre la gratuité du don et l'exigence requise, il convient donc d'examiner comment s'articulent ces deux dimensions de l'alliance.

L'alliance, élection divine.

Berît signifie à la fois la promesse, l'obligation, les dispositions légales et enfin l'alliance proprement dite (RENAUD, 2002, p. 13-14). Promesse, lorsqu'il s'agit de signifier l'engagement que YHWH prend vis-à-vis de son peuple : *En ce jour-là YHWH conclut une alliance avec Abram en ces termes : « C'est à ta descendance que je donne ce pays… »* (Gn 15, 18). Cette promesse appelle à un engagement de la part du destinataire, elle oblige : *Les fils d'Israël garderont le chabbat pour faire du chabbat, d'âge en âge, une alliance perpétuelle* (Ex 31, 16). Cet engagement se traduit par un corpus précis de dispositions légales, développé dans le Décalogue et l'ensemble des prescriptions données dans le Pentateuque ; *berît* désigne alors le contenu même de l'engagement comme en Ex 19, 5 : *Et maintenant si vous entendez ma voix et gardez mon alliance, vous serez ma part personnelle parmi les peuples…* Enfin, le vocable désigne l'alliance elle-même : *Voici le sang de l'alliance que le Seigneur a conclue avec vous, sur la base de toutes ces paroles* (Ex 24, 8 ; voir aussi 34, 27 s.). Cette polysémie manifeste l'enracinement historique de l'alliance et sa dynamique dissymétrique : « La *berît* peut être unilatérale, l'alliance est

bilatérale. C’est par extension que le terme *berît* caractérise une relation bilatérale, à savoir quand il y a engagement réciproque » (Renaud, 2002, p. 14). L’alliance est, certes, le récit des hauts faits de Dieu dans l’histoire auprès d’Israël mais elle est, indissociablement, le don de la loi et l’exigence à laquelle elle convoque : « Donner par grâce, retirer par droit, ces mots pourraient résumer l’inspiration du dispositif appelé “alliance” » (Beauchamp, 1976, p. 66). La *berît* peut donc relever du droit tout autant que du don.

On a pu rapprocher la structure des traités d’alliance entre Dieu et son peuple de la structure des traités d’alliance telle qu’on la trouve dans les actes de donation ou dans les traités de vassalité moyen-orientaux (Buis, 1976). Néanmoins l’originalité de la *berît* biblique tient au partenaire divin du peuple d’Israël. En dépit des variations (Ex 19-24, 34 ; Dt 5-6 ; Jos 24), on peut tenter de reconstruire un schéma type du contrat d’alliance : après la présentation du Seigneur par lui-même, un prologue présente les hauts faits de Dieu dans l’histoire ; s’ensuivent une déclaration d’alliance et l’appel à la réciprocité de l’engagement par l’énonciation d’un code à respecter ; l’appel à témoin et l’évocation de sanctions précèdent la rédaction d’un acte (Beauchamp, 1976, p. 235). Dieu souverain s’engage dans l’histoire auprès du peuple qu’il a choisi sans exigences préalables : la promesse est initiale ; néanmoins, elle appelle à une réciprocité qui se manifeste par un code, un droit à respecter qui, lui, est sous le coup de la rétribution. En effet, Israël demeure libre d’accepter ou de refuser le Dieu de ses pères et les obligations qui lui incombent (Jos 24, 14-15). L’Alliance est l’histoire des relations que Dieu construit avec son peuple ; c’est une histoire de vie (Dt 30, 15-20). Elle induit un comportement, des règles favorisant la construction du lien social. La dynamique même de l’alliance est d’être scellée dans une histoire où Dieu manifeste d’abord sa faveur envers son peuple Israël et lui fait don de la loi pour qu’il vive.

L'alliance et la loi.

Dans le livre de l'Exode, le Décalogue est inséré dans un récit de théophanie et, plus largement, dans le récit de l'Alliance. Bernard Renaud (1991) analyse comment cette théophanie fait passer d'un effroi sacral à une crainte théologale et morale. La crainte biblique n'est pas un simple *tremendum* parce qu'elle jaillit d'une Parole qui ouvre une voie éthique et convie ainsi à l'usage de la raison dans l'exercice de la liberté. Cette nouvelle forme de crainte de Dieu se présente d'abord comme un vis-à-vis respectueux qui n'exclut pas une solidarité fondatrice entre le Seigneur et son peuple ; la dimension théologale de la crainte, survenant lors de la théophanie habitée par la voix de YHWH, est reconnaissance de l'Unique dans l'adoration et le service (Ex 19, 17 s.) ; ensuite, après la promulgation du Décalogue, apparaît la forme morale de la crainte. Ces deux aspects sont étroitement liés car l'un et l'autre se présentent comme Parole de Dieu : *Moïse dit au peuple : « Ne craignez pas. C'est pour vous mettre à l'épreuve que Dieu est venu, pour que sa crainte vous demeure présente et que vous ne péchiez pas »* (Ex 20, 20).

La loi se présente ainsi comme ce qui vient après l'élection, constitutive du peuple en son événement fondateur de libération, mais avant l'alliance comme ce qui la permet, puisqu'elle en est le lieu de la réciprocité sans lequel aucune alliance ne peut exister. La forme du Décalogue dit à la fois la liberté du partenaire Israël et l'inégalité des partenaires puisque cette parole, lieu de liberté, prend la forme d'un commandement. À travers ces Dix Paroles (Ex 20, 1 ; Dt 4, 13), le don de la loi est donc étroitement articulé à l'épiphanie de Dieu qui, elle-même, s'inscrit dans une histoire entre Dieu et le peuple qu'il a élu ; la loi qui advient après la grâce de l'élection ne peut donc pas être considérée comme condition de la grâce mais comme sa conséquence à l'intérieur d'une économie de gratuité (RENAUD, 1991, p. 139).

Si l'on suit la numérotation chrétienne donnée aux Dix Paroles, celles-ci sont introduites par une présentation de YHWH par lui-même mentionnant son œuvre de libération[96]. Pour Bernard Renaud, ce préambule « précise l'espace théologique où retentit » cette parole : non pas comme une loi naturelle et universelle, mais comme commandement divin adressé à l'intérieur de la foi en YHWH. La volonté divine est une volonté déterminée qui se donne comme fondatrice ; il s'agit de permettre à Israël de s'approprier cette œuvre de libération permanente inaugurée par l'événement fondateur. Elle est donc ce qui rend libre ; l'événement fondateur devient ainsi critère de la moralité.

Les deux premières Paroles ordonnent à Dieu (Ex 20, 3-6 ; Dt 5, 7-10) : le premier commandement exige l'exclusivité du service de YHWH et le rejet du culte des autres dieux. Dt 4, 15-19 donne une interprétation théologique de l'interdiction des images : au Sinaï, Dieu s'est révélé par la parole et non par la vision ; en raison de cette élection, Israël a désormais un rapport au monde radicalement modifié par cette parole médiatrice (Dt 4, 19). Le deuxième commandement (Ex 20, 7 ; Dt 5, 11) participe de la même veine que l'interdit des images puisque le nom, dans la tradition biblique, c'est la personne même. Le troisième commandement, la prescription du chabbat (Ex 20, 8-11 ; Dt 5, 12-15) articule le théologal et l'éthique selon deux modalités. Alors que, dans l'Exode, la justification du chabbat se réfère à l'acte créateur, dans la version deutéronomique, c'est l'événement de libération qui le justifie. Les commandements quatre à dix traitent du prochain et de la gestion et du partage des biens, exigences fondamentales pour que toute société puisse subsister. Dt 5, 22 évoque comment YHWH écrit les Dix Paroles sur des tables qu'il remet à Moïse : gravée sur la pierre, la loi signifie l'exigence à laquelle l'alliance convoque le peuple.

La conclusion de l'alliance (Ex 24) s'achève par l'immolation de jeunes taureaux en sacrifice de communion. Si « l'alliance est scellée dans la lettre et dans le sang », c'est pour signifier que « la parole d'alliance est plus que

la vie » (Beauchamp, 1976, p. 243) car c'est d'elle que jaillit ce qui fait vivre : la reconnaissance de la dépendance envers l'Autre et l'appel à lutter contre tout ce qui délie les liens sociaux.

Alliance nouvelle.

La dimension de mutuel engagement de l'alliance induit son échec lorsque le partenaire humain n'en respecte pas les exigences ; c'est ainsi que les événements tragiques subis par le peuple seront relus comme sanction du non-respect des termes de l'alliance et ouvriront une réflexion sur l'alliance nouvelle, alliance éternelle. Le thème d'une nouveauté de l'alliance par rapport à celle des Pères apparaît dans les livres prophétiques et particulièrement dans le livre de Jérémie : si l'expression est un hapax vétérotestamentaire (Jr 31, 31), néanmoins lui font écho d'autres expressions comme « alliance éternelle », « alliance de paix ». Cette thématique apparaît après l'Exil : en écho aux prophètes de l'époque royale, le courant deutéronomiste relit la captivité comme sanction de l'infidélité du peuple. S'il en est ainsi, la question se pose de l'avenir d'Israël. Les prophètes de l'Exil vont donc développer une théologie de la permanence de l'alliance : puisque Dieu seul en est le garant et que sa fidélité est indéfectible, l'alliance demeure à jamais : « De fait la théologie de l'alliance a moins servi à éclairer les heures glorieuses d'Israël qu'à expliquer l'effondrement dramatique des deux royaumes » (Buis, p. 122). L'expérience de la fragilité du partenaire humain conduit à accentuer la confiance en la fidélité du Dieu qui s'est engagé et qui n'abandonne pas son peuple en dépit de ses infidélités ; les tribulations de l'histoire, ni le péché ni la mort ne peuvent faire échec à l'alliance éternelle de Dieu. De ce terreau apparaîtra ultérieurement, dans le contexte conjugué de la persécution des justes et de l'individualisation de la relation à Dieu, la foi en la résurrection des morts. Par ailleurs, il convient de rappeler que la

théologie de la rétribution – les souffrances d'Israël (ou du juste), prix de son infidélité – sera remise en cause par le livre de Job et, dans un contexte hellénistique, par le livre de la Sagesse de Salomon. Plus près de nous, après la Shoah, de nombreux auteurs penseront la traversée de l'épreuve hors du schéma de la rétribution (Emil Fackenheim, Hans Jonas, etc.).

Avec la crise des institutions politiques, la théologie de l'alliance se déploie et passe d'une réalité sociale extérieure à une intériorisation : désormais YHWH grave sa loi dans le cœur de l'être humain, ainsi : *Ils n'auront plus à instruire chacun son prochain, chacun son frère en disant : « Ayez la connaissance de YHWH ! » Car tous me connaîtront, des plus petits jusqu'aux plus grands – oracle de YHWH – parce que je vais pardonner leur crime et ne plus me souvenir de leur péché* (Jr 31, 34). L'extension de la loi est aussi son intériorisation qui valorise la responsabilité personnelle (Jr 31-32). Ce mouvement de la pensée biblique, dont témoignent chacun à sa manière Jérémie et Ézéchiel, conduira à une réflexion sur l'universalité de l'alliance. Fondée sur la création, l'alliance redécouverte dans son unilatéralité dans le Deutéro- et le Trito-Isaïe, peut désormais être conclue avec les nations (Pinçon, 2000, p. 133-207). Dans la majorité des cas, la Septante traduira *berît* par *diathèkè* plutôt que par *sunthèkè* (pacte d'alliance) – soulignant ainsi la dimension gratuite de la promesse plutôt que l'obligation à laquelle elle convoque, et le Nouveau Testament nouera la thématique de l'alliance autour de la figure christique.

Nouvelle alliance : c'est là une expression véritablement néotestamentaire. Scellée par le repas eucharistique (Mc 14, 24 ; Mt 26, 28 : 1 Co 11, 25 ; Lc 22, 20), l'alliance se présente comme accomplissement de l'ancienne en Christ ; cet accomplissement est assomption et non pas annulation (Rm 9-11). Ce nouveau régime de l'alliance opère un certain nombre de déplacements : des œuvres de la loi à la foi, de la loi au Christ (Ga 2, 16). Il conviendra alors de s'interroger sur le rapport de cette nouvelle alliance à la première et, du point de vue éthique qui nous

préoccupe ici, d'examiner ce que devient la dimension prescriptive dans la nouvelle alliance.

Ce bref parcours biblique permettra de reprendre la question éthique à partir de trois lieux. Ils ont été retenus parce qu'en eux se réalise la double dimension théologale et éthique de l'alliance : orienter à la reconnaissance de Dieu libérateur et créateur et réguler la violence pour la désamorcer. Ce sont la nourriture, le chabbat et l'idolâtrie. Nous examinerons chacun de ces points de vue successivement dans l'ancienne puis dans la nouvelle alliance et nous en dégagerons les lignes de convergences et de divergences.

Première alliance.

Tout commence par un repas : celui de la Pâque qui précède la libération et auquel fait écho la dernière Cène de Jésus. Le repas est à la fois le sceau de l'alliance et le lieu où s'expriment la socialité et l'identité du groupe. André Wénin (1998) a montré comment, dans le rapport à la nourriture, se joue un aspect essentiel de l'humanisation : en lui se manifeste la capacité humaine à entrer en alliance : avec la nature (alimentation végétale versus carnée), avec l'autre, avec Dieu. En lui se joue la vérité du rapport que l'être humain entretient avec sa propre vie : qu'il la tienne en possesseur et maître ou qu'il la reçoive comme don. Se nourrir, c'est faire l'expérience de la limite des ressources et de l'exigence du partage. On comprend alors pourquoi le repas excelle à symboliser, dire et nouer les alliances.

Repas, identité et mémoire.

En Gn 1, 29 s., Dieu donne à l'humanité les seuls végétaux pour se nourrir mais, après le Déluge, il leur octroie aussi la nourriture carnée – excepté le sang, symbole du caractère non maîtrisable de la vie (Gn 9, 1-7).

Ainsi est légitimé un rapport de violence qui ne prendra fin qu'aux temps messianiques tels que les décrivent Is 11, 6-9 ou Os 2, 20. L'être humain, pour se nourrir, peut tuer les animaux. Vivre, c'est donc être situé(e) dans cette ambivalence d'une violence jamais éradiquée et sans cesse à réguler.

Au désert, Dieu pourvoit aux besoins de son peuple mais l'envoi de la manne ne va pas sans le don de la loi ordonnée à la reconnaissance du donateur ; en effet, le don de la manne est épreuve de foi car elle requiert la confiance dans l'acceptation de ne pas faire de réserve (Ex 16). Avec l'épisode des cailles (Nb 11, 31-34), le peuple expérimente l'ivresse de la convoitise, cet accaparement pour soi jusqu'à la mort. En une description digne du troisième cercle de *L'Enfer* de Dante, l'épisode s'achève ainsi : *La viande était encore entre leurs dents, elle n'était pas encore mâchée que la colère du Seigneur brûla contre le peuple, et le Seigneur frappa dans le peuple un très grand coup. Et il appela ce lieu du nom de Qivrôt-Ta'ava – Tombes de la convoitise –, car là on enterra le peuple qui avait convoité pour lui-même* (trad. Wénin, 1998, p. 223). Le rapport à la nourriture dit l'ambivalence de la condition humaine : le risque de se perdre dans la peur de manquer mais aussi la joie de la vie donnée et reçue : « Le repas est symbolique de ce à quoi est ordonnée l'épreuve – et, avec elle, le don de la loi : la communion dans l'alliance » (*ibid.*, p. 225)… *L'homme ne vit pas seulement de pain mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu* (Dt 8, 3).

Le récit de la libération d'Égypte commence par le partage du pain azyme et de l'agneau (Ex 12, 24-27a) et la réitération de ce repas est au centre de la mémoire de cet événement. Lieu de mémoire, le repas est par là lieu d'une identité qui s'exprime dans la célébration du don reçu. Le soir de la célébration de la Pâque, l'enfant interroge : *« Pourquoi ces exigences, ces lois et ces coutumes que le Seigneur notre Dieu nous a prescrites ? » […]. Le Seigneur nous a ordonné de mettre en pratique toutes ces lois et de craindre le Seigneur notre Dieu, pour que nous soyons heureux tous les*

jours, et qu'il nous garde vivants comme nous le sommes aujourd'hui (Dt 6, 20. 24). Le récit de la libération est à la source des prescriptions : le Seigneur a arraché son peuple à l'oppression égyptienne pour qu'il vive heureux dans le pays qu'il lui donnera et ce bonheur est à accomplir.

Vivre, c'est apprendre cet équilibre précaire entre l'affirmation vitale au risque destructeur en son trop-plein de puissance et le jeûne neurasthénique d'Élie envahi par le dégoût de la vie (1 R 19, 1-8). La vie ne va pas sans la mort ; en enseignant à mettre la limite au centre[97], la loi apprend à se réconcilier avec l'ambivalence de la condition humaine : aimer la vie dans tout son éclat malgré sa fragilité et apprendre, dans le regard de l'autre, les limites de l'affirmation de soi – ce qui n'est pas la détruire puisque c'est par la limite que se construit le sujet. Parler de vie et de mort, c'est d'emblée s'inscrire dans le temps. Pour la tradition biblique, c'est dans la mémoire que se puisent l'avenir et la force de vivre au présent. Le repas pascal est ce temps de remontée dans la mémoire où « le cours du temps s'inverse, / L'aujourd'hui reflue dans l'hier, / Comme un fleuve à l'embouchure trop pleine » (Primo Levi, « Pasqua », *Ad ora incerta*). La prescription du chabbat est par excellence l'apprentissage du rapport au temps.

Chabbat ou l'accomplissement suspendu.

« Tenir la *berît* », c'est respecter le chabbat (Is 56, 4.6). Nous avons évoqué plus haut le double motif libérateur et créationnel de ce commandement. En se référant à Genèse 2, 1-3, Exode 20, 8-11 accentue l'aspect théologal du précepte : le repos finalise le travail tout comme le septième jour de la création ouvre le temps de l'histoire ; Dieu seul bénit le chabbat, mais l'homme le consacre. Rappelant l'événement libérateur, Deutéronome 5, 12-15 ouvre une perspective plus sociale. Cette double interprétation articule ainsi salut et création dans le motif éthique[98].

Dans la prescription se cristallise un faisceau de significations ; en ce sens on comprend son caractère central tel que souligné par Exode 31, 13-17 : le chabbat est le temps de la rencontre entre Dieu et l'être humain. Son caractère intermédiaire, souligne Beauchamp (1990, p. 300-314), est révélateur de la condition humaine. Si la prescription de l'observance du chabbat appelle à une imitation de Dieu, elle souligne simultanément la différence radicale entre le chabbat de Dieu et celui de l'homme. Alors que le chabbat de Dieu marque l'achèvement de la création, le chabbat humain s'inscrit dans une répétitivité qui signifie l'inachèvement structurel de toute œuvre humaine : « il ferme la semaine, nous signifiant malgré nous que ce qui est inachevé à nos yeux est, dans son ordre, parfait, si nous consentons à un ordre moins visible, plus secret » (*ibid.*, p. 307). En brisant l'illusion de la toute-puissance, l'obligation de respecter le chabbat resitue dans la vérité de la condition de créature. Comme toute loi, le chabbat est une mise à l'épreuve : en suspendant l'action, il instruit un rapport différé à l'accomplissement et donne d'habiter le temps dans la liberté. Liberté par rapport à l'engloutissement que représenterait une soumission sans repères à l'écoulement des jours. En relativisant la puissance du géniteur soumis, comme le fils, au chabbat et en suspendant le labeur, la loi du chabbat signifie que la vérité et la vie ne sont ni dans le commencement ni dans la fin (*ibid.*, p. 303-305) : le chabbat est pur présent, un présent d'accomplissement du passé et de l'avenir, une éternité. Le Talmud enseigne que si Israël respectait scrupuleusement le chabbat, proche serait la rédemption[99].

Tiraillés entre regrets et procrastination, « nous ne tenons jamais au temps présent […]. Le présent n'est jamais notre fin. Le passé et le présent sont nos moyens ; le seul avenir est notre fin. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre et, nous disposant toujours à être heureux il est inévitable que nous ne le soyons jamais » (PASCAL, *Pensées*, LG 43). Un présent dépourvu de mémoire et d'avenir est un épicurisme sans lendemain,

mais ce n'est pas ce à quoi convoque la tradition biblique : il s'agit de vivre l'intensité et la fragilité d'un présent inscrit dans la dynamique du temps. Enracinés dans une mémoire, c'est en veilleurs de l'avenir que nous sommes convié(e)s à vivre ici et maintenant. L'histoire est le lieu où se réalise l'humanité mais c'est aussi celui de son inaccomplissement radical ; la présence voilée de Dieu dans cette histoire en dit tout le poids, mais aussi la tension eschatologique qui l'habite et la dynamise.

Idole et visage de Dieu.

L'alliance est « le sceau qui donne au Décalogue sa consistance » (BEAUCHAMP, 1999, p. 66) : l'orientation de l'éthique biblique est théologale et c'est pourquoi le respect de l'alliance exige conjointement le rejet de l'idolâtrie et le respect des obligations morales du Décalogue (2 R 17, 35-38). L'idolâtrie, c'est vouloir être comme des dieux plutôt que créés à l'image de Dieu ; quitter l'idolâtrie, c'est renoncer à la toute-puissance pour accueillir la vie comme un don.

Évoquant YHWH parlant avec Moïse *comme un homme parle à son ami* (Ex 33, 11), la théophanie de l'Exode fait passer d'un effroi sacral à une crainte responsabilisée par le code de l'alliance. 1 R 19 va plus loin encore en délaissant les descriptions volcaniques pour une théophanie de la discrétion où Dieu s'exprime par une voix de fin silence – selon la traduction évocatrice d'Emmanuel Levinas. Dans l'un et l'autre cas, comme dans la vision d'Ézéchiel, ce qui est perçu, c'est la gloire *(kabod)* de Dieu, c'est-à-dire sa présence. La présence est, par définition, ce qui ne peut être saisi, maintenu, car elle relève de la libre volonté de l'autre. Seule l'idole, c'est-à-dire la projection idéalisée de soi, peut être emprise, mais ce mouvement narcissique est œuvre de mort. Pour signifier cette Présence qui, toujours, se donne et se dérobe, la théologie orientale a largement développé une théologie apophatique de la ténébreuse lumière : « C'est en

cela que consiste en effet la vraie connaissance de celui qu'il cherche et la vraie vision, dans le fait de ne pas voir, parce que celui qu'il cherche transcende toute connaissance, séparé de toute part par son incompréhensibilité comme par une ténèbre[100]. » Aussi, « tout concept formé par l'entendement pour essayer d'atteindre et de cerner la nature divine ne réussit qu'à façonner une idole de Dieu, non à le faire connaître » (*Vie de Moïse*, II, 165). « Celui qui a fait de l'obscurité sa retraite » est pourtant celui qui enseigne par la Parole à la fois les choses divines et « la rectitude morale » (*ibid.*, 166). L'« incognito » de Dieu et son altérité ne sont pas signes de son absence mais la condition pour que la créature se réalise dans la liberté de l'alliance avec son créateur.

La convoitise est un des ressorts essentiels de l'idolâtrie en ses deux aspects (WÉNIN, 2008, p. 95-116) : dresser un autre dieu face au Dieu de l'alliance – le serpent invite à l'illusion de la toute-puissance par la transgression de la limite – et donner une image faussée de Dieu – celle-là même que le serpent prétend donner en faisant de Dieu non celui qui donne mais celui qui restreint. L'idolâtrie transforme les forces de vie en œuvres de mort : la volonté de puissance fait du travail qui nourrit et construit une contrainte qui aliène ; la domination asservissante – politique ou technique – sur le monde se retourne en une machine dévorant l'humanité ; la captation jalouse du désir de l'autre le transforme en objet de convoitise et détruit par là même la relation : que l'on songe à *La Prisonnière* de Marcel Proust !

La Bible témoigne d'une approche réaliste de la condition humaine en son ambivalence. Entre Dieu et l'être humain, il est d'emblée question de nourriture : à l'abondance des fruits de l'Éden est adjoint l'interdit de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal ; la nourriture carnée est accordée à Noé, hormis le sang. La loi, parce qu'elle structure le désir et pose une barrière à la déferlante de l'illusion de la toute-puissance, nourrit tout autant que le pain. L'alliance, c'est une question de vie et de

mort. Parce que « la vie n'“est” pas. Elle advient et ne cesse d'advenir[101] », elle ne peut jamais être l'objet d'une prise. Le don de Dieu n'existe que de ne pas être retenu. C'est pourquoi l'alliance est le lieu d'une épreuve, celle de la fidélité. Et si l'alliance se scelle dans la lettre et le sang, c'est que le respect de la loi est un enjeu à la vie à la mort.

Nouvelle alliance.

La thématique de l'alliance est reprise dans le Nouveau Testament, mais elle n'est plus aussi prépondérante. Les quatre récits de la Cène (Mt 26, 26-29 ; Mc 14, 22-25 ; Lc 22, 15-20 ; 1 Co 11, 23-26 ; cf. Jn 13) utilisent les formules « sang de l'alliance » (Mt, Mc) ou « nouvelle alliance » (Lc, 1 Co). L'épître aux Hébreux, qui se réfère explicitement à Jr 31, 31-34 (He 8, 8-12), développe une théologie du Christ grand prêtre de l'alliance éternelle (He 13, 20) dont le sacrifice est accompli une fois pour toutes (He 9, 28). Hormis ces occurrences, la plupart des autres emplois se rapportent à la première alliance. Selon le contexte, les éditions francophones traduisent parfois *diathèkè* par « testament ». Paul développe à plusieurs reprises une réflexion à propos de l'articulation des deux alliances. L'alliance nouvelle (1 Co 11, 25) se différencie de la première : *C'est lui [le Christ] qui nous a rendus capables d'être ministres d'une Alliance nouvelle, non de la lettre, mais de l'Esprit ; car la lettre tue, mais l'Esprit donne la vie* (2 Co 3, 6). Néanmoins, cette nouvelle alliance n'invalide pas la première puisque les dons de Dieu sont sans repentance (Rm 9, 4-5 ; 11, 28-29). L'alliance conclue par Dieu avec Abraham et celle qui est renouvelée en Christ appartiennent donc bien à la même lignée (Ga 3, 15-29). L'événement pascal insuffle une nouvelle alliance dont l'orientation éthique est signifiée par la geste et la parole du Nazaréen. Or, les évangiles parlent de l'imminence de la venue du Règne plutôt que de l'alliance. Après avoir relu le sens de la croix et de la résurrection à la

lumière du mémorial eucharistique, nous nous attarderons, en écho au Premier Testament, à deux aspects de la venue du Règne : l'inobservance du chabbat et l'identité de Jésus, visage de Dieu.

La coupe de la nouvelle alliance.

Le récit du dernier repas de Jésus qui, dans les synoptiques, s'inscrit dans la célébration de la Pâque juive, est relaté sous deux formes : le mode liturgique – qui prévaut majoritairement dans la première lettre aux Corinthiens et dans les synoptiques – et la tradition du repas d'adieu plus directement représentée par l'évangile de Jean (LÉON-DUFOUR, 1982, p. 95-208). Si la dernière Cène est à relire à la lumière de la croix et de la résurrection, elle est à comprendre également en lien avec la vie du Galiléen. Le Règne est inauguré par le Nazaréen (Mc 1, 14-15) et sa pratique en est le signe comme l'indique la réponse de Jésus aux envoyés de Jean (Mt 11, 2-6). Le dernier repas, dans la mesure où sa condamnation est la conséquence de sa prédication et de sa geste, est à relier à son engagement ainsi que l'explicite clairement le repas d'adieu johannique. Le lavement des pieds, *c'est un exemple que je vous ai donné* (Jn 13, 15), est le symbole du sens que Jésus a voulu donner à sa vie et à sa mort.

Ce n'est pas le lieu ici de rappeler les diverses interprétations sotériologiques des paroles du récit de l'institution eucharistique : *Ceci est mon sang de l'alliance, qui est répandu pour beaucoup en rémission des péchés* (Mt 26, 28 s.). Évoquons la question à partir de l'interprétation de René Girard[102], particulièrement intéressante dans une perspective éthique. Malgré les critiques justifiées dont elle a fait l'objet – notamment à propos de sa compréhension réductrice du sacrifice –, elle procède d'une fine intuition anthropologique. Pour René Girard, la violence procède de la rivalité suscitée par le désir mimétique. Toute société doit gérer la violence qui l'habite et elle le fait par la mise en œuvre ritualisée de la victime

émissaire ; sur une victime arbitraire s'opère le transfert collectif de la violence. Ce phénomène, périodiquement répété, opère une catharsis de la violence et il fonctionne d'autant mieux que son sens est voilé à la société qui le pratique (la victime est réellement perçue comme coupable et non comme arbitrairement choisie). Le christianisme opère une rupture d'avec ces rituels sacrificiels. En ne répondant pas à la violence par la violence, Jésus la contraint à aller jusqu'au bout de sa logique mortifère et en démasque ainsi le mécanisme ; le sacrifice de Jésus est donc antisacrificiel et abolit tous les sacrifices. Outre le fait que, dans le Lévitique, le sacrifice expiatoire n'est pas identique au processus de la victime émissaire (Lv 16, 20-22) – et c'est ce que René Girard ne distingue pas –, il existe également un sacrifice communion qui pose d'emblée une relation positive de l'être humain à Dieu : relation de reconnaissance, d'action de grâce et non pas sacrifice de réparation sous-tendu par une obscure perception de rivalité (Lv 3-4). Si la mort de Jésus peut être lue comme sacrifice, c'est donc bien au sens du sacrifice-communion, comme excès du don[103]. Le déplacement de l'un à l'autre Testament n'est donc pas un passage du rituel à l'éthique (dont on a vu toute l'importance dans le code de l'alliance), mais plutôt une modification de la signification du rituel en raison de l'accomplissement christique signifié par la résurrection du Crucifié. C'est le sens de l'interprétation existentielle que l'épître aux Hébreux donne du sacrifice unique de Jésus[104].

Le corps et le sang symbolisés par le pain et le vin sont la manne nouvelle (Jn 6, 22-40) – dons de Jésus « visage humain de Dieu » (Christian Duquoc) ; et le tombeau vide, témoin de la présence absente du Ressuscité, instaure une relation non idolâtrique au Christ en gloire dans ses manifestations aux disciples. Le mémorial ouvre un avenir : *Je vous le dis, je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai, nouveau, avec vous, dans le Royaume de mon Père* (Mt 26, 29 s.). L'anamnèse, en vertu de la résurrection du Crucifié, n'est pas un vain et

nostalgique souvenir, elle est une remontée à la source en vue d'un avenir plus grand, celui du festin du Royaume.

Ce repas va faire l'objet d'un débat essentiel dans les premiers temps du christianisme : l'épisode de Corneille (Ac 10) et le concile de Jérusalem (Ac 15) récusent l'obligation des prescriptions alimentaires – tout comme est récusée la nécessité de la circoncision (Ga 2). Or, le chabbat et la circoncision furent, pour Israël après l'Exil, des expressions majeures de son identité (COUSIN *et al.*, *Le monde où vivait Jésus*, p. 329-338) ; ce choix, qui s'appuie sur la venue de l'Esprit, va donc conduire à la scission entre la Synagogue et les disciples du Christ. L'ouverture de la commensalité aux pagano-chrétiens permet d'universaliser radicalement l'alliance et, comme nous allons l'étudier, l'événement christique réorganise le rapport à la loi et au divin.

Le chabbat et la loi.

L'attitude de Jésus à l'égard du chabbat est à comprendre comme réorientation plutôt que comme annulation de la loi. Les transgressions qu'il pratique comme dans l'épisode de la guérison un jour de chabbat ou celui des épis arrachés (Mc 2, 22-27 ; 3, 1-7) et la dénonciation du caractère absolu des lois et des traditions (Mc 10, 1-13 ; 7, 1-24) visent non pas – comme dans le cas d'une étroite casuistique – à se protéger d'autrui mais au contraire à se laisser déranger par lui[105]. Il s'agit bien d'accomplir la loi, non de l'abolir, c'est-à-dire de la recentrer vers ce à quoi elle est ordonnée : l'essentiel ; elle est ce qui permet à l'être humain de se construire dans sa relation à l'autre et à Dieu. Le temps messianique est, pour reprendre les termes de G. Agamben, désactivation de la loi, c'est-à-dire l'accomplissement de la loi par sa suspension même. Il est significatif que le célébrissime verset à propos du chabbat s'achève par l'affirmation de l'autorité de Jésus : *Le chabbat a été fait pour l'homme et non l'homme*

pour le chabbat, de sorte que le Fils de l'homme est maître même du chabbat (Mc 2, 27).

L'irruption du Règne en Jésus se présente comme la grâce d'un pardon et d'une libération sans prérequis comme en témoigne sa fréquentation des prostituées, des collecteurs d'impôts et des pécheurs ou pécheresses de tout acabit. Le Règne opère un déplacement de l'autorité de référence : à la Torah de Moïse, les Béatitudes substituent la parole de Jésus : *On vous a dit, moi, je vous dis…* (voir Mt 5, 21-18). En conséquence de quoi, le christianisme n'abolit pas la dimension prescriptive de l'alliance mais il reconfigure la loi à partir de l'accomplissement inauguré par le Messie de Nazareth. Comme le suggère B. Renaud, l'expression « nouvelle alliance en mon sang » (Lc 22, 20 ; 1 Co 11, 25) pourrait ouvrir à une interprétation théologique dans la lignée de Isaïe 42, 6 et 49, 8 qui qualifient le Serviteur de YHWH d'alliance du peuple (RENAUD, 2002, p. 340-341). Cette ligne d'interprétation, absente du Nouveau Testament, apparaît néanmoins légitime puisque la figure messianique possède ici un caractère central qu'elle n'a pas dans la tradition biblique ; le développement d'une sotériologie christologique prend alors le pas sur le concept pivot de la Torah et la thématique du Règne prime celle de l'alliance. Le déplacement opéré à l'égard de la loi n'est pas à comprendre en termes de contenu puisque la tradition biblique connaît déjà la relativisation de la prescription du chabbat (1 M 2, 39-41)[106] et l'amour des ennemis (Ex 23, 4-5) mais à la lumière de la christologie[107].

Lorsque Paul veut souligner la dimension prescriptive de la loi, il utilise l'expression « œuvres de la loi » : « les œuvres de la loi désignent les actions humaines effectuées en mettant en œuvre les prescriptions de la Loi[108] » ; celles-ci conduisent à se glorifier de ses propres œuvres alors qu'on ne doit placer sa fierté que dans la seule croix de Jésus-Christ (Ga 2, 15-21). À ces œuvres de la loi, Paul oppose la foi : *Nous savons cependant que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la loi, mais seulement par*

la foi de *Jésus-Christ* [*pisteôs Ièsous Christou* ; certaines traductions optent pour : foi *en*] ; *nous avons cru nous aussi en Jésus-Christ, afin d'être justifiés par la foi en Christ et non par les œuvres de la loi, parce que, par les œuvres de la loi, personne ne sera justifié* (Ga 2, 16). Mais la loi est entendue aussi par Paul comme Torah, c'est-à-dire comme le don que Dieu fait à son peuple pour qu'il vive ; elle est alors tressée de manière subtile à la figure du Christ. Le Christ donne un nouveau sens à la loi, et cette relecture christologique de l'Écriture conduit à une double dialectique, entre la loi et le Christ et entre la loi et la foi ; cette distinction n'est pas superposable au régime du Premier Testament et à celui du Nouveau. Il n'y a pas d'un côté la loi de l'ancienne alliance et la foi de la nouvelle alliance puisque Paul développe une typologie qui fait de la figure d'Abraham celle-là même de la foi (Ga 3, 6-29) : appartenir au Christ, c'est descendre d'Abraham pour qui la foi fut comptée comme justice et c'est ainsi devenir héritier de la Promesse.

« Qui m'a vu a vu le Père ».

Le déplacement de la Torah à Jésus induit une modification de l'articulation entre éthique et théologalité. Si la révélation est bien première dans les deux Testaments, néanmoins la concentration autour de la Torah conduit à un primat de l'orthopraxis éthique et rituelle dans le judaïsme. C'est ainsi que, dans la lignée du Talmud, une fiction présentant le journal d'un résistant du ghetto de Varsovie met dans la bouche du narrateur ces mots : « Je l'aime, mais j'aime encore davantage sa Thora… Et même si j'étais déçu par lui et comme détrompé, je n'en observerais pas moins les préceptes de la Thora. » L'interprétation que donne Emmanuel Levinas de cette affirmation est éclairante : « Dieu est concret non pas par l'incarnation, mais par la Loi ; et Sa grandeur n'est pas le souffle de son mystère sacré. Sa grandeur ne provoque pas crainte et tremblement, mais

nous remplit de plus hautes pensées. Se voiler la face pour exiger de l'homme – surhumainement – tout, avoir créé un homme capable de répondre, capable d'aborder son Dieu en créancier et non point toujours en débiteur – quelle grandeur vraiment divine ! Le créancier, après tout, a par excellence foi, mais c'est aussi celui qui ne se résigne pas aux dérobades du débiteur[109] ». C'est l'éthique qui permet ici d'instaurer un rapport personnel au Dieu unique, au Dieu personnel.

Incarnation : c'est bien là le cœur du déplacement entre Ancien et Nouveau Testament ; en effet, si Dieu, dans le Premier Testament, se manifeste dans l'histoire d'Israël et par la parole des prophètes, dans le Nouveau Testament, il vient en personne (Mc 12, 1-12). Vladimir Lossky écrit de la ténèbre du mont Sinaï qu'elle se transforme en « lumière du mont Thabor, dans laquelle Moïse a pu voir finalement la face glorieuse de Dieu incarné[110] ». L'épisode de la Transfiguration (Mt 17, 1-9), manifestation anticipatrice du Ressuscité dans le rayonnement de la présence de gloire de Dieu, est situé, dans les synoptiques, après les paroles de Jésus sur la condition de disciple et le renoncement qu'elle implique. Le dévoilement de Dieu dans la nouvelle alliance ne se réalise donc ni dans l'immédiateté ni dans l'absence d'exigence. Mais l'exigence éthique est ordonnée à la figure du Nazaréen, inspirateur des choix de vie chrétiens – non au sens d'une imitation servile, mais dans la liberté créatrice insufflée par le don de l'Esprit.

Le temps messianique est un temps opératif, c'est-à-dire qu'il est « le temps que le temps met pour finir[111] ». L'originalité du messianisme chrétien vient de ce qu'il inaugure un accomplissement en rouvrant l'histoire ; la venue du Messie ne signifie pas la fin de l'histoire mais le don de l'Esprit et la révélation trinitaire[112]. Comment donc penser cette histoire réitérée et l'exigence qu'elle requiert en réponse au don renouvelé de la présence de Dieu, à partir de ce centre qu'est le Christ ? L'histoire de l'alliance se réalise sous l'horizon de la tension eschatologique mais également dans le

dynamisme de la création. Xavier Léon-Dufour parle de l'eucharistie comme d'une mémoire – que l'on pourrait qualifier, au sens étymologique du mot, de poétique – du Dieu de l'alliance et d'une mémoire du Dieu créateur (LÉON-DUFOUR, 1982, p. 122-138). Il convient alors de penser l'articulation entre alliance et création : là également se noue un enjeu d'ordre éthique. Cet enjeu n'est pas néanmoins épuisé par la question éthique et renvoie, ultimement, à l'expérience indicible du tragique.

ALLIANCE ET ORIENTATION ÉTHIQUE.

L'épître aux Galates parle d'une seule et même alliance et Thomas d'Aquin a bien compris cette unité lorsqu'il commente l'admonestation de Paul à ses correspondants passés à un autre Évangile, c'est-à-dire revenus au régime de la Loi alors qu'il n'y a qu'un seul Évangile puisque celui du Christ accomplit le premier (Ga 1, 6-7 ; 3, 15-17) : « Autre est en effet l'Évangile selon les promesses, mais il ne l'est pas en figure, car l'Ancien et le Nouveau Testament ont le même contenu : dans l'Ancien [Testament], le contenu est comme en figure, tandis que dans le Nouveau il est comme en réalité et distinct. Et ainsi, il y a un autre évangile quant à ce qui apparaît extérieurement, mais quant à ce qui est intérieur et au contenu, il n'y en a pas d'autre[113]. » Bien qu'elle soit intérieure, la loi nouvelle, pour l'Aquinate, n'est pas dépourvue d'extériorité tant dans sa cause que dans ses effets. Corollairement, s'il parle de la loi ancienne comme d'un frein pour la main et non pour le cœur, il nuance son propos : « Il y eut toutefois, sous le régime de l'ancienne alliance, des gens qui possédaient la charité et la grâce de l'Esprit-Saint et aspiraient avant tout aux promesses spirituelles et éternelles, en quoi ils se rattachaient à la loi nouvelle. Inversement, il existe sous la nouvelle alliance des hommes charnels, encore éloignés de la perfection de la loi nouvelle : pour les inciter aux œuvres vertueuses, la crainte du châtiment et certaines promesses temporelles ont été nécessaires,

jusque sous la nouvelle alliance. En tout cas, même si la loi ancienne prescrivait la charité, elle ne donnait pas l'Esprit-Saint par qui *la charité est répandue dans nos cœurs* (Rm 5, 6)[114]. » Il y a bien une nouveauté apportée par la loi nouvelle : elle donne à l'Esprit d'habiter en nous (grâce incréée) et, néanmoins, il est clairement affirmé que, sous l'ancienne loi, on peut vivre sous le régime de la nouvelle. La loi ancienne n'est donc pas complètement dépréciée par le Docteur angélique puisque, tout comme la loi nouvelle, elle peut être vécue en vérité ou non.

Souligner l'unité, n'est-ce pas absorber l'ancienne alliance dans la nouvelle ? À la suite de Paul (Rm 5, 14 ; 1 Co 10, 6, etc.), la littérature patristique reprendra la thématique de la figure et de l'accomplissement et, au XX^{e} siècle, Paul Beauchamp a proposé une lecture typologique renouvelée. D'une manière ou d'une autre, en effet, on ne peut y échapper, puisque là se joue l'identité chrétienne. Il y a un équilibre difficile à tenir entre unité et rupture de la première et de la nouvelle alliance : parler d'unité de l'alliance, c'est prendre le risque de la substitution de l'une à l'autre alors que les dons de Dieu sont sans repentance (Rm 11, 29) – ou, à l'inverse, c'est tendre à escamoter la nouveauté chrétienne ; en revanche, poser deux alliances, c'est oublier que le christianisme a été greffé sur l'olivier franc (Rm 11, 24) et prendre une ligne marcionite.

Les deux chemins de l'alliance.

Zwingli et Bullinger (*De unico et aeterno Testamento seu Foedero Dei brevis Expositio*, 1534), lors de leurs controverses avec les anabaptistes, soutiendront l'unité des deux alliances (voir VAN ASSELT, 2001, p. 325-332). L'idée est également portée par Calvin : « C'est que l'alliance faite avec les Pères anciens, en sa substance et vérité, est si semblable à la nostre, qu'on la peut dire une mesme avec icelle. Seulement elle diffère en l'ordre d'estre dispensée[115]. » À leur suite, s'est développée dans le monde réformé,

à partir du XVII^e siècle, une théologie dite fédérale – du latin *foedus*, qui distinguera entre alliance des œuvres et alliance de grâce[116].

La confession de foi presbytérienne de Westminster (1648, chap. 7 et 19) articule l’alliance des œuvres, conclue avec Adam, et l’alliance de grâce qui advient gratuitement en Christ, suite à la chute et à l’incapacité qui en a résulté pour l’homme de vivre l’obéissance que requérait l’alliance des œuvres. L’alliance de grâce, bien qu’administrée différemment dans l’un et l’autre, traverse les deux Testaments : sous la forme de promesses, de prophéties et d’un ensemble d’ordonnances (sacrifices, circoncision, agneau pascal, etc.) sous le régime de la Loi ; comme prédication de la Parole et célébration du baptême et de la Sainte Cène sous le régime de l’Évangile. La Loi avait été donnée à Adam dans le cadre de l’alliance des œuvres ; après la chute, elle est demeurée comme règle de justice et code politique pour le peuple d’Israël ; justifiés gratuitement en Christ, les chrétiens ne sont certes plus sous la Loi, cependant elle leur est utile comme règle de vie ; l’usage chrétien de la Loi ne contredit donc pas le régime de la grâce mais s’y harmonise. On voit comment la dialectique luthérienne entre Loi et Évangile est réarticulée ici autour d’une unique et éternelle alliance.

Dans un récent ouvrage, Van Asselt montre comment Coccejus, figure emblématique de la théologie fédérale, considère l’alliance comme « une déclaration divine sur la façon dont l’amour et l’amitié de Dieu peuvent être établis[117] ». L’alliance de Dieu n’est pas un simple pacte, c’est pourquoi Coccejus en valorise la dimension unilatérale *(monopleuric)* : elle est une déclaration *(dispositio)* plus qu’un contrat *(conventio)*. Cependant, malgré ce caractère dissymétrique, l’humanité n’est pas passive et, dans la mesure où elle répond à cette initiative divine, l’alliance devient alors bilatérale *(dipleuric)*. La conscience *(conscientia)* humaine connaît l’alliance parce qu’elle n’est pas corrompue à tel point qu’elle ne puisse connaître ce que Dieu demande. Il y a en l’être humain une orientation innée vers ce qui est bien *(« voluntas hominis expetens bonum verum »)*. Les Écritures

confirment cette connaissance naturelle et soulignent la distinction entre alliance des œuvres *(foedus operum)* et alliance de grâce *(foedus gratiae)*. Coccejus caractérise l'alliance des œuvres à l'aide de trois termes empruntés à Galates 3 : loi et promesse (v. 12) et malédiction (v. 10). Cependant, l'alliance des œuvres a été invalidée par le péché ; l'histoire du salut se présente alors comme une succession d'abrogations de l'alliance des œuvres par l'alliance de grâce en ses diverses formes (VAN ASSELT, 2001, p. 39-40).

Selon Van Asselt, la théologie de Coccejus ne peut être lue de manière univoque. Le modèle diachronique *(evolutionary model)* surestime la dimension historique du processus du salut et, portant peu d'attention aux doctrines de la trinité, des décrets et de la prédestination, néglige l'*ordo salutis* ; le modèle synchronique *(synthetic model)*, à l'inverse, porte l'accent sur la dimension verticale de la théologie de Coccejus et identifie le décret du salut et celui de la prédestination alors que chez lui « le décret d'élection par le Père précède le décret du salut : le Père choisit les siens et leur donne son Fils » (*ibid.*, p. 306) et c'est pourquoi, contrairement à la lecture qu'en donne Barth, Coccejus n'identifie pas le concept d'alliance à celui de prédestination et reste à l'intérieur d'une logique de la double prédestination (*ibid.*, p. 218). Van Asselt propose une interprétation qui valorise la place de l'Esprit dans la théologie coccéienne : « La pneumatologie est le cadre des réflexions salvifico-historiques de Coccejus. La typologie met en place la structure fondamentale (cumulative) de l'histoire du salut, tandis que les abrogations fournissent le contenu historique concret à cette structure de base » ; on a donc affaire à une conception de la révélation divine « qui n'est pas d'abord vue comme communication de vérités éternelles, ni comme, purement et simplement, la proclamation de la Parole de Dieu qui appelle à une existence authentique, mais comme une série de hauts faits divins dans le champ de l'histoire, s'étendant de la création à la consommation, avec le Christ au centre. De

ces hauts faits, seulement, peut être déduite la vérité éternelle et, en participant à ces hauts faits, notre existence est renouvelée » (*ibid.*, p. 309-310).

Au XX^e^ siècle, plusieurs auteurs reprendront à nouveaux frais cette théologie de l'alliance. Les uns, soulignant l'unité du dessein de Dieu, parleront d'une unique alliance, « souveraine administration de la grâce et de la promesse » (MURRAY, 1988, p. 31) ; d'autres, au contraire, insisteront sur la distinction entre alliance des œuvres et alliance de grâce (Kline).

Le débat autour des deux alliances a été repris durant ces dernières années dans le contexte du dialogue judéo-chrétien ; l'enjeu s'est alors déplacé. Rejetant la théorie de la substitution, il s'agit de penser simultanément l'unité de l'alliance et la rupture messianique opérée par le Ressuscité. La déclaration *Nostra aetate* (1965) pour l'Église catholique romaine[118] et la Concorde de Leuenberg (2001) pour la Communion d'Églises protestantes en Europe officialisent le rejet de la théologie selon laquelle l'alliance en Christ se substituerait à l'alliance conclue avec Israël. Une théologie s'esquisse aujourd'hui, encore inchoative, qui tente de penser à nouveaux frais la thématique de la figure et de l'accomplissement – centrale dans le Nouveau Testament puisque le Christ y est dit être celui qui accomplit les Écritures. Norbert Lohfink parle d'un double chemin de salut « parce que les deux chemins poursuivent leurs routes à l'intérieur de l'unique alliance qui réalise le salut dans le monde » (LOHFINK, 1991, p. 84).

Alliance et création.

L'articulation entre alliance et création n'est pas immédiatement superposable à la dialectique des deux alliances, mais elle peut la recouper. C'est ainsi que Thomas d'Aquin distingue deux sortes d'œuvres de la Loi : « les unes appartenant à la Loi de Moïse, comme l'observance des préceptes

cérémoniels ; les autres appartenant à la loi de nature parce qu’elles se rapportent à la loi naturelle, comme : “Tu ne tueras point” ; “Tu ne feras point de vol”, etc.[119] » ; et Ursinus, à la suite de Melanchthon, dans le cadre de l’alliance des œuvres, identifie Décalogue et loi naturelle. Quoi qu’il en soit de ce recoupement, du point de vue éthique, poser le couple alliance et création conduit à réfléchir à l’articulation entre loi naturelle (création) et loi nouvelle (alliance). À titre d’illustration – sans qu’il faille réduire leurs traditions à ces deux auteurs qui en sont pourtant des témoins éminents –, voici deux théologies qui pensent le lien entre ces deux polarités chacune selon son mode propre.

Thomas d’Aquin envisage la création comme relation : « elle est la dépendance même de l’être créé à l’égard du principe qui l’établit. Elle appartient donc au genre de la relation » (*SCG* II, 18, 2, trad. de Michon, 1999 ; *Somme théologique*, Ia, Q. 45, a. 3). C’est dans l’événement même de la création que Thomas pense la dépendance de l’être humain à l’égard du créateur ; ainsi, il peut poser la créature comme nature orientée au surnaturel même si, d’emblée, l’être humain a été créé en grâce. « Il existe en toute créature raisonnable un penchant naturel vers ce qui est conforme à la loi éternelle » (*Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 93, a. 6). Parce qu’il est conforme à la nature raisonnable de l’être humain de tendre à l’accomplissement de son propre bien, il y a en lui la loi naturelle dont le précepte princeps est « qu’il faut faire et rechercher le bien, et éviter le mal » (*ibid.*, Q. 94, a. 2) et qui lui donne « une inclination naturelle à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société » *(ibid.)*.

Même si, contrairement aux Réformateurs, le Barth de la maturité considère comme inamissible l’image de Dieu en l’être humain, il propose néanmoins une articulation de la création et de l’alliance qui, en donnant le primat à cette dernière, fait basculer l’équilibre du côté du salut. Puisque Dieu est absolument libre dans son amour, la création ne peut être qu’un acte d’amour : il crée pour aimer – et non pas seulement pour faire advenir

à l’existence ; en ce sens, parce qu’elles sont dons, l’existence et la nature de la créature sont déjà l’œuvre de grâce de Dieu. Le présupposé de la création, c’est le dessein d’amour de Dieu envers sa créature. Dieu crée parce qu’il aime de toute éternité et pour aimer. La création est donc la condition de possibilité de l’alliance en vue de laquelle le monde a été créé. L’amour du Dieu trinitaire est l’initiateur de la création en tant qu’il est volonté d’alliance avec l’humanité. « C’est l’alliance qui, bien qu’elle ne fût pas encore conclue et que son histoire n’eût pas encore commencé, a rendu nécessaire et déterminé à l’avance la création, parce qu’elle en était le but ; c’est elle encore qui, par là, a déterminé et délimité la créature. Si la création a été le fondement externe de l’alliance, l’alliance en a été le fondement interne » (Barth, 1960, p. 247). C’est à cause du Fils éternel mais également à cause du Fils incarné que Dieu a créé : l’objet de l’amour de Dieu existait avant qu’il n’existe, avant qu’il ne fût créé (*ibid.*, p. 52). Dieu crée non seulement pour aimer, mais parce qu’il aime déjà. En cohérence avec cette perspective, Barth affirme que les deux Testaments témoignent du même Évangile – lequel implique la loi, et privilégie donc une éthique subordonnée à la révélation et à la Parole de Dieu entendue comme commandement.

Ces deux approches affirment toutes deux que Dieu a voulu d’emblée nouer une relation avec sa créature. Cependant, alors que Thomas d’Aquin pose la création et lui adjoint immédiatement la vocation surnaturelle, Barth affirme l’alliance comme moteur de la création. Partant, chacun propose une configuration de l’éthique spécifique au dispositif théologique qui est le sien : alors que le Docteur angélique pose une autonomie de la conscience morale, l’éthique barthienne est plus directement déterminée par la dogmatique[120].

Tragique et présence de Dieu dans l’histoire.

La Première Guerre mondiale puis la Shoah et la perte d'idéaux politiques alternatifs globaux ont affecté durablement les philosophies de l'histoire issues des Lumières ; ces événements tragiques – tout comme l'expérience récurrente des catastrophes naturelles – démentent la confiance aveugle en la capacité humaine à rationaliser son action pour construire un monde pacifié et à le maîtriser entièrement à l'aide de la technologie. Si elle ne sort pas indemne de ce cruel XXe siècle, la foi chrétienne fait cependant face à cette expérience du tragique avec des ressources qui lui sont propres : une espérance ancrée dans la foi en la fidélité de Dieu et une anthropologie enracinée dans l'histoire biblique. Les épisodes de la tour de Siloé (Lc 13, 4-5) et de l'aveugle-né (Jn 9, 3) récusent clairement une lecture rétributive du malheur ; inexpliqué et inexplicable, il interroge la foi mais Jésus refuse de lui donner une justification : la souffrance ne peut jamais être passée par pertes et profits d'une théorie. En la vivant solidairement avec l'humanité, le Ressuscité invite à la prévenir, à la combattre et à la soulager. À la fois réaliste et sans cesse tendue vers un avenir qui porte l'humanité au-delà d'elle-même, la foi chrétienne propose une orientation éthique (au sens ricœurien du terme) structurante. Fondée sur la confiance au Dieu de Jésus-Christ dont la toute-puissance n'évacue pas la responsabilité humaine, elle est mue en une tension dynamique vers le Royaume dont l'horizon est un principe régulateur pour le présent. La messianité chrétienne dans l'apparente fragilité de son ambition eu égard aux nombreuses formes millénaristes et utopiques… et à leurs échecs trouve dans cette modestie même – celle du levain dans la pâte ou du sel de la terre – son espérance et sa force.

La théologie catholique, dans le sillage de Vatican II et notamment de *Gaudium et spes* (nos 30-32), a vu s'épanouir une réflexion politique sur l'alliance et l'advenue du Royaume. C'est pourtant le réformé Moltmann, profondément marqué par la philosophie de l'espérance du marxiste inclassable et génial que fut Ernst Bloch, qui influença et appuya plusieurs

théologiens de la libération (Jon Sobrino). Il est significatif que Gustavo Gutiérrez, dans un ouvrage fondateur de la théologie de la libération, inscrive sa perspective dans le sillage du récit de la libération d'Égypte : « Alliance et libération d'Égypte ne sont que deux aspects d'un mouvement unique qui conduit à la rencontre avec Dieu. L'horizon eschatologique est en effet présent au cœur de l'Exode » (GUTIÉRREZ, 1974, p. 162). C'est à partir de l'expérience historique et libératrice que la Bible articule salut et création, autrement dit, à partir de l'alliance ; et c'est bien à partir de cette expérience biblique que des théologiens d'Amérique latine ont relu la détresse de leur peuple, même si, pour analyser la situation sociopolitique, ils utilisèrent des outils d'analyse de sociologie marxiste.

Face à la question cruciale que constitue la présence de Dieu au milieu d'une histoire de bruit et de fureur, l'alliance telle que nous la révèle la tradition biblique et le Règne tel qu'il est inauguré par le Nazaréen ressuscité ne renvoient pas à un *Deus ex machina*. C'est une alliance tressée au carrefour de la discrétion de Dieu, de sa présence et de la responsabilité humaine. La dissymétrie des partenaires de l'alliance ouvre à l'espérance malgré tout, car Dieu est fidèle et invite à suivre le chemin du Galiléen. Le christianisme tient une éthique de la patience – celle de la persévérance dans le combat et de la longanimité, tout autant que de l'urgence –, celle de la mise en pratique des lois du Règne. Ce que Christian Duquoc résumait ainsi : « L'alliance, telle que la Bible la présente, compromet Dieu avec les mouvements contradictoires de l'histoire, la révélation de sa réalité n'étant pas d'ordre conceptuel, mais pratique. Ce mode de manifestation exige la patience autant que la passion de son initiateur. L'histoire est à la fois le lieu de son accusation : si Dieu existait, […] il ne laisserait pas l'histoire à la déraison […]. L'histoire est également le terrain de sa justification : selon l'Évangile, le Seigneur se range aux côtés des exploités » (DUQUOC, 2006, p. 286). Dieu partagé, poursuit Duquoc, c'est ce Dieu engagé dans l'histoire mais dont l'action doit être relayée par son partenaire humain. Le projet de

Dieu dans son alliance dépend donc aussi – à quelle hauteur, il ne nous appartient sans doute pas de le savoir – d'un partenaire, certes faible et souvent peu fiable, mais capable des solidarités les plus fortes. Telle est la fonction d'une théologie éthique chrétienne de penser ce qui, dans l'alliance, dépend de l'être humain.

ISABELLE CHAREIRE.

→ Amour. Bible. Bien et mal. Création. Eschatologie. Fidélité. Foi. Grâce. Idole. Justice. Loi. Salut. Violence.

Bibliographie.

K. BARTH, Dogmatique : La Doctrine de Dieu, II/2 (1942), Genève, 1958 (vol. 8), § 41, p. 43-356 ; La Doctrine de la création, III/1 (1945), 1960 (vol. 10) ; La Doctrine de la réconciliation, IV/1* (1953), 1966 (vol. 17), § 57, p. 22-80. – P. BEAUCHAMP, L'Un et l'Autre Testament. 1. Essai de lecture, Paris, Éd. du Seuil, 1976 et 2. Accomplir les Écritures, Paris, Éd. du Seuil, 1990 ; D'une montagne à l'autre. La loi de Dieu, Paris, Éd. du Seuil, 1999. – N. BERDIAEV, « Salut et création. Deux compréhensions du christianisme » (1923), dans Pour un christianisme de création et de liberté, textes rassemblés et traduits du russe par C. Marangé, Paris, Éd. du Cerf, 2009, p. 39-70. – P. BUIS, La Notion d'Alliance dans l'Ancien Testament, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina » 88, 1976. – COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, Bible et morale. Quels critères pour discerner ?, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2009, p. 23-153. – Chr. DUQUOC, « Alliance et révélation », dans B. LAURET, Fr. REFOULÉ (éd.), Initiation à la pratique*

de la théologie, t. II : Dogmatique 1, Paris, Éd. du Cerf, 1982, p. 1-76 ; Dieu partagé. Le doute et l'histoire, Paris, Éd. du Cerf, 2006. – G. GUTIÉRREZ, Théologie de la libération. Perspectives (1971), Bruxelles, Lumen Vitae, 1974. – X. LÉON-DUFOUR, Le Partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament, Paris, Éd. du Seuil, 1982. – J. L'HOUR, La Morale de l'alliance, Paris, Gabalda, coll. « Cahiers de la Revue biblique » 5, 1966. – N. LOHFINK, Der Niemals Gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog, Fribourg-en-Brisgau, 1989, trad. anglaise : The Covenant Never Revoked. Biblical Reflections on Christian-Jewish Dialogue, New York - Mahwah (NJ), Paulist Press, 1991. – J. MURRAY, The Covenant of Grace. A Biblico-theological Study (1953), Phillisburg (NJ), 1988. – B. PINÇON, Du nouveau dans l'ancien. Essai sur la notion d'alliance nouvelle dans le livre de Jérémie et dans quelques relectures au cours de l'Exil, Lyon, Faculté de théologie, 2000. – B. RENAUD, La Théophanie du Sinaï. Exode 19-24. Exégèse et théologie, Paris, Gabalda, coll. « Cahiers de la Revue biblique » 30, 1991 ; L'Alliance, un mystère de miséricorde. Une lecture de Ex 32-34, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina » 169, 1998 ; Nouvelle ou éternelle alliance ? Le message des prophètes, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina » 189, 2002. – E. SCHILLEBEECKX, L'Histoire des hommes, récit de Dieu (1989), Paris, Éd. du Cerf, 1992. – A. WÉNIN, Pas seulement de pain… Violence et alliance dans la Bible, Paris, Éd. du Cerf, 1998 ; La Bible ou la violence surmontée, Paris, DDB, 2008.

ALTÉRITÉ

Le mot.

Selon le dictionnaire de la langue française *Lexis*[121], le mot « altérité » signifie en philosophie (aucun autre sens n'est indiqué) : « État, qualité de ce qui est autre. » Cela correspond à l'indication mentionnée dans *Le Grand Robert :* « Fait d'être un autre, caractère de ce qui est autre[122]. »

Le mot vient du latin *alter*, *alteritas*. La signification du mot anglais *otherness* qui vient aussi de la racine latine va dans le même sens : « *Quality or state of being other ; differentness ; diverseness ; also a thing that is other*[123]. » En allemand, on est renvoyé aux mots *anders*, *der Andere*, *Andersheit*.

Ces observations ne relèvent pas du pur savoir historique et linguistique, elles indiquent un problème philosophique : le mot « altérité » n'exprime-t-il rien d'autre que ce qu'une longue tradition a indiqué par des termes tels que *to thateron*, *heteron*, *heterotès* ; *alter*, *alteritas* ; *der Andere*, *Anderssein* ; *otherness*, c'est-à-dire « une simple différence entre des déterminations seulement posées dans leur diversité […], une différence extérieure et indifférente aux termes différenciés[124] ? », ou est-ce qu'avec le terme « altérité », tel qu'il apparaît dans des pensées philosophiques récentes, s'est introduit dans la réflexion un enjeu qui n'a pas été vu avant, en tout cas pas de manière aussi claire, aussi aiguë ?

Dans l'histoire de la philosophie.

La confiance originaire de la philosophie occidentale qui part d'une affinité entre l'être et la pensée tend inéluctablement vers l'Unicité et vers une Présence dans lesquelles l'Être se donne à la pensée. Pour une telle approche, la multiplicité, la diversité… appartiennent à un degré moindre d'être. Comprendre, penser les entités diverses, multiples, fugitives… veut dire penser leur rapport à ce qui n'est *pas* soumis à la « fugitivité », à la temporalité et donc à la multiplicité. Cette disposition philosophique (précisément onto-logique), qui commence avec Parménide, se renforce et se précise avec Platon, se retrouve encore chez Hegel pour lequel *das Anderssein* est toujours une détermination fondamentale de la *finitude*. « L'altérité est une négation relative de l'être […][125]. » Cette affirmation pourrait être comprise comme mot d'ordre de toute la tradition métaphysique. Selon elle, les choses finies dans leur multiplicité et leur diversité doivent – pour devenir connaissables – être interprétées et intégrées dans une « totalité » qui est leur vérité et leur « repos » (HEGEL, 1991, Préf., p . 57).

C'est à partir de la fin du XVIII^{e} siècle, et a fortiori dans la philosophie des XIX^{e} et XX^{e} siècles, qu'un ébranlement atteint la confiance fondamentale en une parenté entre l'être et la pensée. Cet ébranlement est dû à une transformation que la « raison » même et le « sujet » qui la représente ont subie : la raison humaine devenue l'acteur principal de toute compréhension s'est de plus en plus reconnue dans sa propre historicité et ses propres limites.

Confrontés à cette situation, des philosophes comme Kierkegaard, Marx, Nietzsche, et au XX^{e} siècle Husserl, Heidegger, Rosenzweig et à leur suite Levinas, Derrida et d'autres comprennent leur pensée en distance et en contestation non seulement par rapport à *tel* de leurs prédécesseurs, mais par rapport au poids de toute une histoire remontant jusqu'au début de la philosophie : de « Ionie à Iéna », comme le dit Rosenzweig. Notamment, la philosophie du XX^{e} siècle – dans toute sa diversité – est marquée par une

tendance antimétaphysique, c'est-à-dire par l'effort de renoncer à toute idée de totalité, ou, en d'autres termes, par le refus d'inclure en un *ensemble* cela même qui lui est étranger, en un mot : de réduire l'Autre au Même.

Le terme « altérité » situé dans ce contexte peut être entendu comme l'indication d'un programme – paradoxal – de non-conciliation. Pourquoi paradoxal ? a) Parce que la non-conciliation ne saurait jamais être souhaitée ; et b) parce que l'altérité, l'apparition, l'*irruption* d'autrui est justement ce qui se soustrait à tout programme, à toute intentionnalité. D'où ce basculement fondamental de la philosophie elle-même. Il vient d'une impossibilité : comment rendre compte de ce qui ne sera jamais pris en compte suffisamment ? Comment rendre justice à cela – celui ! – qui, dans son advenir, dans sa proximité – déjà trop grande, déjà trop proche (et dans son éloignement déjà trop loin) – fait éclater la catégorie même de la justesse, de l'équilibre ?

L'altérité imprévisible et inintégrable.

Nous avons vu que l'« altérité », comme concept emphatique, est un terme assez récent en philosophie. Comme d'autres mots issus d'un même type de construction grammaticale (« matérialité », « mobilité », « humanité »…), il indique une réalité qui n'est pas donnée telle quelle, mais qui est le résultat d'une conceptualisation. Ce qui est mis en avant par une telle terminologie mérite une attention particulière : malgré le fait qu'il n'existe pas de manière saisissable il renvoie à une dimension sans laquelle notre être-au-monde serait moins exactement compris. À cette dialectique entre être donné et ne pas être donné s'en ajoute dans le cas de l'altérité une deuxième : le terme est construit, nous venons de le voir, pour compléter notre conception du monde par quelque chose qui ne sera jamais compris par elle et jamais intégré en elle. Le concept d'« altérité » n'indique par conséquent pas seulement un contenu (quelque chose qui est différent, un

élément qui se distingue d'un autre), mais en même temps – et surtout – une forme de présence, une manière de se rendre présent : une irruption, un advenir, une arrivée. Cela tient au fait que les « phénomènes » de l'altérité n'entrent par définition pas dans des dispositions, des schémas préétablis. Ils leur restent étrangers. En d'autres termes : leur apparition, leur « révélation » fait partie de leur sens et leur essence. Ce n'est pas un hasard si la philosophie, plus elle s'ouvre à l'altérité, plus elle met l'accent sur le temps (la temporalité) et sur le langage, ce dernier compris non comme système grammatical ou comme instrument de communication d'informations ou de messages, mais comme la réalité même de la rencontre avec cela même qui ne se déduit pas d'un centre unique ni ne s'intègre jamais en lui. Sous cet aspect, la philosophie de Franz Rosenzweig, telle qu'elle a trouvé son accomplissement dans *L'Étoile de la Rédemption*, est exemplaire. Elle met en œuvre une pensée – une « pensée nouvelle », dit même Rosenzweig[126] – qui a sa spécificité dans le fait qu'elle « a besoin de l'autre[127] ». Ainsi s'ouvre-t-elle à des catégories peu reconnues jusque-là dans la philosophie : l'événement, la rencontre, le temps, la finitude, la singularité… Beaucoup de ces « thèmes » et de ces enjeux seront plus tard repris par d'autres penseurs.

La « différence originaire ».

Si la notion d'« altérité » est une construction expresse et explicite, elle signale, comme les termes partiellement parents « matérialité », « humanité », « immunité »… un principe. Dans le cas de l'altérité, ce principe signifie : cela commence ailleurs ; *ailleurs* comme point de départ ; *ailleurs* comme origine ; ou : cela a *déjà* commencé. Plusieurs de ces formulations font penser à Jacques Derrida. En effet, Derrida avait déjà parlé, à ses débuts, d'une « différence originaire de l'Origine absolue[128] ». Formulation qui conduit dans une impasse : L'origine – déjà décalée !

« L'absolu originaire […] n'est *présent* qu'en se *différant* sans relâche » *(ibid.)*.

Plus tard, mais sur cette même base, Derrida a développé sa critique du « logocentrisme » et donc aussi de l'« ethnocentrisme » de la tradition occidentale. La grande intuition de cette tradition était et demeure la *lucidité*, à laquelle la parole et la raison nous donnent accès. Le logos (le langage et la raison compris comme une unité) confine à la transparence et saura, par principe, là où il n'a éventuellement pas encore abouti à la compréhension, venir néanmoins à son aide, pour éclairer encore, pour clarifier jusqu'au fond.

Cependant, une telle lucidité n'est-elle pas un préjugé ?

VERS UN PLURALISME ORIGINAIRE.

Si nous parlions de transparence inattaquable, celle-ci est due à deux présupposés : a) à l'affinité entre la pensée et l'être (telle que Parménide l'avait déjà annoncée) ; et b) à l'idée de l'unicité qui comprend en elle aussi la multiplicité. C'est en *un seul* principe que tout (l'Un *et* le Multiple) trouve son fondement. Ce fondement *un*, *unique* est l'idée qui les tient ensemble dans la compréhensibilité, dans la connaissabilité. Le terme « altérité » renvoie cependant à une réalité qui, face à cette unicité – à l'ombre d'elle, faudrait-il même dire ! – a été négligée et a *dû* être négligée : une réalité *autre* qui se rend présente *contre* une présence depuis toujours évidente. Présence donc non pas comme principe d'accessibilité à la pensée, mais comme irruption : présence venant d'ailleurs, non pas comme une *donne* stable, sereine, neutre, éternelle, mais comme une *attaque* inattendue, in-accessible, ingérable. Emmanuel Levinas parle ainsi d'« épiphanie » (LEVINAS, 1961, p. 182 ; voir p. 187-190, *passim*) ou de « révélation[129] » (*ibid.*, p. 37, 39, 45, *passim*). Une présence indéductible qui

vient, pour ainsi dire, de *nulle part*, qui vient – pour pouvoir venir – de cette manière *autre*. « Autrui ».

Cette altérité n'entre donc jamais dans un système, dans un ensemble, dans lequel d'emblée le même et l'autre auraient leur place bien circonscrite. « C'est […] vers un pluralisme qui ne fusionne pas en unité que nous voudrions nous acheminer […] », écrit Levinas déjà en 1946-1947[130].

Je et tu, l'entre-deux.

La tradition philosophique de l'Occident ne se déroule pas selon une ligne droite. Ce n'est pas pour rien que des philosophes qu'on peut caractériser comme antimétaphysiques (Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Derrida…) puisent, pour leur critique, dans cette tradition même. En ce qui concerne la « thématique » de l'altérité, une trajectoire aboutit, dans les premières décennies du XX^e^ siècle, au « mouvement » représenté par des noms tels que Hermann Cohen, Eugen Rosenstock, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Eberhard Grisebach. Chacun à sa manière, ces auteurs placent au centre de leur préoccupation la (cor-)relation, la rencontre, le dialogue, le rapport Je-Tu, l'altérité… Il est difficile de dire où commence cette préoccupation ou cette découverte, cette ouverture d'un nouvel horizon en philosophie. Doivent être mentionnés sûrement le nom de Johann G. Hamann (1730-1788), le grand admirateur et contestataire de Kant, et à la même époque, celui de Friedrich H. Jacobi (1743-1819), qui écrit en 1781 à Johann C. Lavater : « J'ouvre mon œil ou mon oreille, j'étends ma main et ressens dans l'instant même – inséparablement – tu et je, je et tu[131]. » Et quatre ans plus tard, cette affirmation qu'on pourrait facilement attribuer à un des penseurs du début du XX^e^ siècle : « Sans le Tu le Je n'est pas possible[132]. »

Cette thèse comporte en elle tout un potentiel explosif imprévu et même à jamais imprévisible. Si le Tu entre en jeu pour la compréhension du Je, est-ce que le Je – l'identité du Je – va pouvoir rester le centre de gravité – non seulement du processus de la prise de conscience, mais aussi du processus de l'existence humaine dans sa réalité vécue ?

Le couple Je-Tu, tel qu'il apparaît chez Feuerbach au XIXe siècle et d'une manière différente chez Buber au XXe siècle, peut être lu comme une ouverture à cette question. Si on prend au sérieux le moment de la rencontre, alors l'aboutissement du processus qui se réalise en elle ne peut pas être simplement le retour à une conscience de soi-même, élargie et plus vraie, telle que Hegel l'avait pensée avec sa conception de la « reconnaissance ». Au contraire : le Tu « vaut » tout à coup « autant » que le Je. Autrement dit, il devient impossible de se représenter ou de penser un centre unique de la relation et du monde. C'est la relation même qui *est* désormais au centre, qui « passe au centre ».

Il y a un mot pour cela : en allemand *zwischen*[133], « entre ».

La question qui se pose par rapport à cet « entre » (« entre deux ») est de savoir s'il est un « concept » secondaire ou tertiaire dans l'ordre ontologique (après la substance les accidents, et puis ce qui arrive ici ou là comme événement ou comme rencontre), *ou* si l'« entre-deux » est un terme de premier ordre à partir duquel seulement ce qui arrive dans la rencontre (ou est atteint par elle) acquiert son identité.

Le « Je *et* Tu », tel que les représentants de « la philosophie du dialogue » (Buber, Ebner, Grisebach, Marcel…) le pensent, nous conduit dans cette deuxième direction. Ainsi Buber, quand il distingue dans son livre célèbre (*Je et Tu*, 1969) deux « mots-principes » (ou « mots fondamentaux[134] ») : « Je-Tu » et « Je-Cela », entend-il que dans les deux cas le Je non seulement n'est pas sans le Tu ou le Cela, mais qu'il est un autre Je selon la relation dans laquelle il se trouve. Entre le « Je-Tu » et le « Je-Cela » il y a une différence radicale, reflétant le fait que le Je ne repose

jamais en lui-même comme une identité qui ne serait que pour soi. Le Je est donc déjà, *en tant que* Je, un terme de relation.

C'est en *prenant* la parole, en *acceptant* la parole, en prenant la parole *sur lui*… que le Je surgit, que le « Je » se lève à partir de la relation qui le précède et qu'il comblera avec ce qu'il *est*, sans jamais parvenir néanmoins à le combler complètement.

LES LIMITES DE « L'ONTOLOGIE ».

Nous avons dit que les deux « mots-principes » sont radicalement différents. Ce qui implique que l'un ne sera jamais transformable dans l'autre sans perdre son caractère spécifique. Un monde qui serait exclusivement marqué par le « Je-Cela » serait aussi inhumain qu'un monde qui serait exclusivement marqué par le « Je-Tu » serait irréel et impensable. Est-ce que cela signifie que les deux types de relation se trouvent sur un même niveau s'il s'agit de penser l'altérité ? Déjà l'affirmation de Jacobi : « Sans Tu le Je est impossible » et le titre du livre de Buber *Je et Tu*, mais aussi le terme « corrélation » chez Cohen ou, dans l'anthropologie théologique, le concept de « rencontre *(Begegnung)*[135] » et de « relation *(Beziehung)*[136] » chez Karl Barth, l'importance de l'événement chez Rosenzweig, etc., montrent qu'il n'existe aucune équivalence entre les deux relations Je-Tu, Je-Cela. Dans le contexte de l'altérité, la relation avec le Tu est prépondérante par rapport à celle avec le Cela. Pourquoi ? Parce que le Tu appelle autrement, plus profondément, plus radicalement, plus humainement le Je.

C'est la raison pour laquelle Levinas a pu dire : « L'absolument Autre, c'est Autrui » (LEVINAS, 1961, p. 9). En effet, autrui, l'altérité – dans son statut ontologiquement inéchangeable, incomparable, irremplaçable – ne saura jamais être conçu à partir d'un point fixe (que ce soit l'ensemble du *kosmos*, « l'esprit absolu » ou encore le « sujet » qui constitue son monde

autour de lui) ; il ne sera conçu qu'à partir *de lui*. C'est le moment où le « Je-Tu » qui introduisait un pluralisme originaire, une bipolarité, un entre-deux, bascule. Si le « Je-Tu » est une parole fondamentale, c'est-à-dire une parole indépassable et irremplaçable, il y a dans cette « configuration » même une dynamique qui pousse plus loin : on n'a pas deux pôles qui font éclater l'intégrité du système, mais des deux il en est *un* qui commence irrévocablement, qui, en fait, a déjà commencé, c'est l'appel du Tu qui appelle le Je, le « Je ! », c'est-à-dire le Je parlant, répondant.

Est-ce qu'un tel déséquilibre, une telle irruption, ou mieux – comme le disent Rosenzweig et Levinas – une telle *révélation* – trouvent encore leur place dans l'ontologie, dans une conception philosophique qui englobe « tout » ? Selon Levinas, l'apparition d'autrui – son épiphanie –, son épiphanie qui devient appel, introduit un « élément », une dimension que même la science de l'être ne saura héberger et encadrer. « Qu'il puisse y avoir un plus que l'être ou un au-dessus de l'être […] », écrit-il (*ibid.*, p. 193), et Derrida – soulignant l'étrangeté de cette pensée : « Il faut que les catégories manquent pour qu'autrui ne soit pas manqué […] » (DERRIDA, 1967, p. 152).

LE VISAGE ET LE DIRE.

Nous parlions de la rencontre avec autrui, de sa « révélation ». Il y a chez Levinas une expression qui formule cet événement, cet avènement : « le visage ». L'apparition du visage, son « épiphanie », introduit dans l'être une asymétrie inguérissable. Cette asymétrie est redevable à un dire qui a lieu avant tout contenu communiqué, un dire par rapport auquel on chercherait en vain une volonté d'expression ou une finalité du discours… « Le dire précisément n'est pas un jeu », écrit Levinas. « Antérieur aux signes verbaux qu'il conjugue, antérieur aux systèmes linguistiques et aux chatoiements sémantiques – avant-propos des langues – il est proximité de

l’un à l’autre, engagement de l’approche, l’un pour l’autre, la signifiance même de la signification » (LEVINAS, 1974, p. 6).

Succinctement on peut résumer : le dire est la relation même à autrui (voir LEVINAS, 1961, p. 9). Le dire a son expression originaire – et ultime – dans le visage d’autrui.

Y a-t-il une réponse à ce dire, à ce signifier (à cette « signifiance ») ? La réponse consisterait ou consistera aussi en un dire avant la lettre. Dans les termes de la philosophie de Buber, la réponse serait le « Je ! » qui réagit à un « Tu ! ? ». Selon le basculement que Levinas a vu s’introduire avec l’apparition d’autrui, ce Je est miné, dégravoyé. Dans son statut « dialogique », il porte trop encore avec lui les traces d’un sujet autonome, d’un Je qui équivaudrait son vis-à-vis, qui existerait en principe déjà avant. Tout cela n’est plus vrai, tout cela est entraîné dans l’événement d’un « signifier » qui parle avant qu’un « sujet » ne prenne la parole. « Révélation » d’un visage qui n’est rien d’autre que son arrivée, sa nudité, sa présence absolue[137]. Révélation donc qui est le visage. Y a-t-il alors une réponse à ce « dire » ? Oui, il y a une réponse, une réponse donnée avant qu’un sujet ne se dresse pour exercer son autonomie. Une réponse donc qui n’est que l’indication de la présence, de la dette face à cette « épiphanie ». « Me voici. » Le sujet à l’accusatif, le « je » dépossédé, « décliné avant toute déclinaison, possédé par l’autre, malade […] » (LEVINAS, 1974, p. 180 s. ; voir p. 185). Celui à qui le visage se révèle devient la fonction de la réponse qui l’arrache à *son* identité. Avant de prendre la parole, il devient parole lui-même.

MÉDIATIONS.

La philosophie de Levinas a souligné – de maintes façons – le fait qu’une pensée qui entend prendre au sérieux l’altérité ne saura commencer autrement qu’en partant toujours à nouveau de cette altérité.

C’est ce que l’œuvre de Levinas a montré et réalisé de manière surprenante. Ainsi cette philosophie est-elle fondamentalement critique par rapport à la grande tradition de la métaphysique occidentale. Sa position est – comme cela correspond bien à sa préoccupation – celle d’une pensée étrangère. Y a-t-il cependant une possibilité de reconnaître le grand héritage de la philosophie occidentale et ses « acquis » et de ne pas renoncer au défi de la découverte d’autrui qui, nous l’avons vu, reste toujours étranger à toute autoconstitution de la pensée ? La philosophie de Paul Ricœur, dès ses débuts ouverte à des types de langage et de pensée réticents à une pleine intégration dans la tradition et la domination du logos, essaie explicitement de penser le rapport entre l’intérêt d’une philosophie « du sujet », que Ricœur ne veut pas abandonner, et le défi de l’altérité qu’il veut prendre au sérieux. Dans le titre *Soi-même comme un autre* se révèlent déjà à la fois l’intention d’une médiation et l’acceptation d’un bouleversement fondamental. Si d’un côté l’identité du « soi », de « l’ipse » ne saura jamais cesser d’être le point de repère primordial de la réflexion existentielle et philosophique, d’un autre côté cette identité n’est pas tout simplement donnée. Elle devient ce qu’elle est à travers des médiations multiples qui sont données inévitablement avec l’existence humaine et qui durent aussi longtemps que celle-ci dure. Ainsi, Ricœur ouvre la pensée à la rencontre avec les différentes formes de l’altérité qui contribuent fondamentalement à la constitution du soi. « Que l’altérité ne s’ajoute pas du dehors à l’ipséité, comme pour en prévenir la dérive solipsiste, mais qu’elle appartienne à la teneur de sens et à la constitution ontologique de l’ipséité […] » (RICŒUR, 1990, p. 367 ; voir p. 14, 380, 382, *passim*) est une affirmation quasi programmatique du livre.

Par rapport à beaucoup de phénomènes : l’« identité narrative » (*Soi-même comme un autre*, Cinquième étude : « L’identité personnelle et l’identité narrative »), « l’assignation de responsabilité » (*ibid.*, p. 123 ; voir p. 110 : « l’ascription d’une action à un agent »), « l’imputation » (p. 199 ;

voir p. 126, 338), la « passivité » (p. 84, 221, 368-372, 380, 392, 405 s., 410), la « souffrance » (p. 370, 378, *passim*), la « promesse » (p. 154 ; voir p. 147, 153)… l'auteur montre que la constitution du soi acquiert et réalise son identité dans la médiation avec ce qui la dépasse originairement. Le sujet responsable commence avec lui-même mais ce commencement est toujours plus grand que lui (le sujet). Ricœur appelle cette relation « la dialectique du *soi* et de l'*autre* que soi » (p. 13 ; voir p. 345, 380, 382, *passim*). Le mérite de cette pensée, dans le contexte de l'altérité, est d'avoir – dans un souci d'attention et de précision – ouvert la réflexion à des phénomènes de précarité ou d'instabilité qui ne détruisent néanmoins ni l'approche raisonnable ni la responsabilité de celui qui prend sur lui sa vie, une vie qui est constituée de relations et conditions multiples. Toutes ces relations et conditions contribuent à un équilibre précaire qui tient, il est vrai, à la temporalité et à la finitude de la vie humaine, mais qui va plus loin : non seulement le sujet est *soumis* à des défis et des conditions de toutes sortes, mais son identité *réside* dans cet équilibre précaire, plus encore : elle *est* cet équilibre précaire. Son identité n'est pas ailleurs. C'est ce que Ricœur indique par le concept d'une « dialectique croisée du soi-même et de l'autre » (p. 393). « La vertu principale d'une telle dialectique est d'interdire au soi d'occuper la place du fondement. Cet interdit convient parfaitement à la structure ultime d'un soi qui ne serait ni exalté, comme dans les philosophies du *Cogito*, ni humilié comme dans les philosophies de l'anti-*Cogito* » (p. 368).

Un autre philosophe est à mentionner : Bernhard Waldenfels. Dans plusieurs de ses ouvrages et, d'une certaine manière, dans son œuvre entière, il réfléchit sur l'impact de l'*étranger* sur la pensée et sur l'expérience. Face à l'arrivée et à l'avenir de l'étranger – et il arrive toujours et de maintes façons – tous les ordres (schémas, systèmes…) perdent leur caractère définitif. L'être humain s'organise toujours (il organise son monde, son temps, ses rapports), mais chaque entreprise

d'organisation et de compréhension – sans qu'on puisse renoncer à elle ! – est destinée à être provisoire. Ainsi, l'expérience au sens fort du terme est expérience de ce qui la dépasse, expérience de l'étranger, c'est-à-dire de ce qui ne s'intègre jamais en une totalité. Par conséquent non seulement le « contenu », les « objets » de l'expérience sont atteints par l'altérité, mais elle-même. « L'expérience de l'étranger signifie plus qu'un accroissement d'expérience, elle se renverse en un devenir-étranger de l'expérience et un devenir-étranger à soi-même pour celui qui en fait l'expérience » (WALDENFELS, 2009, p. 16). Le déplacement originaire de ce qui semblait être – au sein de tout ce qui bouge et arrive – une instance stable : l'expérience, et le sujet qui la « fait », trouve son interprétation dans une configuration fondamentale à laquelle Waldenfels donne le nom de « responsivité ». L'être humain, le « sujet » ne pose pas seulement des questions, des questions dont il est l'initiateur ou du moins le gestionnaire ; non, déjà avant de poser une telle ou telle question et d'y chercher une réponse, il *est* répondant : répondant à des situations dans lesquelles il se trouve et qui le dépassent, mais auxquelles il réagit, auxquelles il répond *de toute façon*.

Waldenfels découvre cette « responsivité » dans de nombreuses situations de la *Lebenswelt*, qui est propre à nous et étrangère à la fois. Toujours revient cette expérience que « ce à quoi nous répondons déborde […] ce que nous donnons comme réponse » (*Antwortregister*, p. 66). Ou en d'autres termes : « Ce qui est à dire ou à faire ne recouvre jamais totalement ce qui peut être dit ou fait » (WALDENFELS, 2009, p. 21).

« PHÉNOMÈNES » DE L'ALTÉRITÉ.

Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur parle du « caractère *polysémique* de l'altérité, lequel […] implique que l'Autre ne se réduise pas, comme on le tient trop facilement pour acquis, à l'altérité d'un Autrui »

(Ricœur, 1990, p. 368). En effet, ce qu'est l'altérité – cela fait partie de sa spécificité – ne se laisse pas réduire à un phénomène unique ou uniforme. (Dans un sens strict, le mot « phénomène » est même inadéquat.) Elle arrive, elle apparaît, elle fait irruption, elle dérange, elle déplace. Son déplacement est cependant autre chose que la transposition d'un objet – ou d'un sujet (!) – d'un endroit à l'autre. L'altérité s'opère, se glisse jusqu'à l'intérieur de la subjectivité, de l'intériorité même. L'étranger n'a pas de place, et là où il apparaît, là où il surgit, là où il *vient*[138] ce qui était autrefois *place*, *ordre*, *espace*, *système*… perd son évidence. En d'autres termes, le non-lieu de l'étranger contamine[139] notre propre monde. Le « propre » n'existe plus. « Il n'y a pas de monde dans lequel nous sommes totalement chez nous […] » (Waldenfels, 2009, p. 17 ; voir p. 54, 82) et même : « Nous ne sommes jamais tout à fait ce que nous sommes » (*ibid*., p. 17).

Les « phénomènes » qui sont à prendre en considération ici sont multiples et non seulement multiples, mais imprévisibles. Comme une rencontre, comme un regard qui m'atteint, comme un sourire qui me concerne, mais je ne sais pas dans quel sens ou qui me concerne et m'emporte avec lui. Mais *tous* ces phénomènes ne sont *pas* imprévisibles, inconnus. Quelques-uns – et les plus importants (la mort, l'amour, le deuil, la dette, la culpabilité…) –, tout en étant inconnus, sont connus.

Pour cet article, nous nous limiterons à en mentionner trois : la souffrance, la mort, l'éros. (On aurait pu penser à bien d'autres : le sommeil, les rêves, la fatigue, l'extase, le bonheur, le corps, la nuit…) Les trois évoqués à l'instant suffisent. Dans la mesure où la souffrance est parente de la mort, on aurait même pu se contenter de deux : la mort et l'éros. Est-ce que – parmi autant d'expériences inintégrables, ingérables – on s'en tient à deux ou à trois ? C'est un choix. Nous retenons les trois.

La mort.

L'Étoile de la Rédemption de Rosenzweig commence ainsi : « La mort, la crainte de la mort, amorce toute connaissance du Tout » (ROSENZWEIG, 1982, p. 11). Cet énoncé initial est le fondement de tout le « système » qui va être développé dans le livre. Pour comprendre la portée de cette affirmation, il faut se souvenir de ce que la mort a depuis toujours été un sujet de la philosophie. La cause du scandale est pour Rosenzweig le fait qu'entre la mort comme phénomène général et la mort d'une personne concrète : la mort de Jean, de Céline ou de moi, existe une différence radicale. La mort de tous les êtres vivants ou de tous les êtres humains est un *thème*, un *sujet* (même s'il s'agit d'un sujet difficile, *trop* difficile) ; la mort de, disons, Céline… ne sera jamais un sujet. Pour indiquer cette particularité qui fait qu'il y a là quelque chose qui se soustrait à la thématisation, au domaine, au règne de la philosophie, Rosenzweig introduit le terme « facticité ». *Tatsächlichkeit*[140]. Une résistance indépassable et inintégrable (ROSENZWEIG, 2001, p. 131). Un fait indigeste à toute pensée[141]. La « facticité » évidemment ne désigne pas seulement la mort ; or, c'est par rapport à la mort qu'elle apparaît de manière incontournable, incontestable.

La mort non pas comme thème, mais toujours comme mort de…, comme raison de la peur, d'une peur infinie et qui ne sait même pas dire de quoi elle est anxieuse, cette mort-là est, parmi tout ce qui est étranger, la « chose » la plus étrangère. La philosophie se trouve par rapport à elle dans une posture ambiguë. Elle se heurte à elle et elle ne peut pas ne pas vouloir l'*intégrer* en elle. Mais la mort, la mort concrète (ma mort) est inintégrable à jamais.

« *Faire des expériences* signifie subir et non pas produire quelque chose […] », dit Waldenfels (2009, p. 28). Il le dit pour mieux comprendre l'impact de l'étranger sur moi. Des « choses », des rencontres, des événements étrangers provoquent des expériences qui ne seront jamais « faites ». Parmi toutes ces rencontres, celle de la mort est la plus

emblématique. Elle s'avère comme l'étrangère par excellence, comme l'altérité en ex-cès. Ainsi nous ne pouvons non seulement pas la produire, mais pas non plus l'expérimenter (la subir). Nous n'avons la mort, notre mort jamais derrière nous. Étrange ! Infiniment étrange.

Est-ce que cela veut dire que par rapport à la mort nous ne pouvons que nous taire, que nous résigner ? Si nous nous taisions, si nous nous résignions, la mort serait devenue une chose muette, opaque, qui tombe du ciel comme une pierre. Or elle ne tombe pas du ciel ; elle nous regarde – mais elle nous regarde avec des yeux que nous ne comprenons pas. Et ce regard est aussi une *parole* : nous devons répondre à la mort – qui ne pose aucune question.

La souffrance.

Si dans le contexte de l'altérité la souffrance, le souffrir est thématisé, le propos ne peut pas être de déployer les diverses formes, facettes et intensités de la souffrance, mais plutôt de prendre en considération sa façon particulière de *se rendre présente*. Une approximation provisoire à ce qu'est le souffrir et sa manière d'apparaître pourrait se résumer en ces quelques mots : « Le souffrir est ce qui s'oppose à l'exercice spontané et naturel de notre pulsion de vivre. » Cet exercice « naturel » comporte en effet deux « composantes » : a) une *activité* de notre côté (la vie se *vit*, veut être vécue…) ; b) une certaine *maîtrise* de la vie (c'est « quand même » *notre* vie, *nous* la gérons, nous la prenons en main). Si on la met en rapport avec ces deux moments, la souffrance représente une certaine « contradiction ». Cette « contradiction » devient encore plus évidente si on passe à un troisième élément, une troisième implication : c) la prétention à une certaine évidence, à une certaine cohérence et plénitude de la vie qui lui semble quasi inhérente ; en un mot : la conviction qu'au fond la vie est la vie *saine*, la vie heureuse, la vie pleine de vivacité… La souffrance – c'est son rôle,

c’est sa « fonction », c’est ce qu’elle est – est récalcitrante à ces trois éléments. Elle s’y oppose, elle ne s’y intègre pas. Or, étonnamment (car la vie semblait et semble toujours l’emporter, c’est le « sens » de sa vivacité), si la souffrance ne s’intègre pas dans la vie, ce n’est pas *son* problème (celui de la souffrance), mais le problème de la vie qui ne sort pas indemne de cette « rencontre ».

On voudrait bien que « *dans l’ensemble* cela soit bon » ; dans la souffrance ce « bon » éclate et cet « ensemble » se dissout. C’est dans ce sens-là que la souffrance ne peut pas ne pas trouver mention dans une réflexion sur l’altérité. Elle est, par rapport à l’humain, par rapport à la vie, toujours *l’autre*. L’autre cependant – et cela fait partie de cette « altérité » – qui nous cherche, qui nous veut et qui nous trouve. L’Autre qui fait partie du Même. C’est ce qu’on peut – et doit – appeler la précarité de la vie. La vie est précaire en tant que vie humaine. Or cette fragilité se révèle au plus haut degré dans la souffrance qui conteste l’évidence de la vie et – paradoxalement – la confirme en même temps[142]. Ce rapport ambigu avec la vie fait que la souffrance est toujours double souffrance. Souffrance qui se dédouble face à nous, on aurait envie de dire, si ce n’était pas si paradoxal : en « concertation » avec nous. Elle fait mal (le mal de dents fait mal, l’échec fait mal, la perte fait mal, le deuil fait mal, l’offense fait mal, la faim fait mal, le mensonge fait mal…, même l’amour fait mal), c’est une chose, mais le mal fait encore une fois mal car nous ne le comprenons pas. « Pourquoi ? ! » « Pourquoi moi ? Pourquoi cela ? Pourquoi aujourd’hui n’est-il plus comme hier ? » L’impossibilité de jamais trouver une réponse à ces questions se rajoute au fait brut de la souffrance. Elle est la douleur à laquelle se joint son non-sens, sa profonde non-nécessité, son in-intégrabilité à jamais. C’est – littéralement – l’excès de la souffrance. Elle devient dans le jeu entre les deux niveaux (car la souffrance est toujours un fait brut et toujours plus qu’un fait brut) une souffrance infinie.

« La souffrance est ce qui s’oppose à l’exercice de notre pulsion de vivre », avons-nous dit. Nous avons souligné dans cette description le caractère récalcitrant de la souffrance contre l’activité de l’exercice de notre vie. En effet, la souffrance nous « apprend » que la vie n’est pas seulement l’affaire de notre, de nos activité(s). Elle est marquée, pénétrée par la *passivité*, *par* les *passivités*. Mais il y a plus important : face à la souffrance, face au souffrir, nous nous rendons compte que la distinction claire entre activité et passivité ne fonctionne peut-être pas, que les deux s’interpénètrent ; qu’il y a des phénomènes qui n’appartiennent ni pleinement à l’une ni pleinement à l’autre. (Et peut-être que le plus grand nombre des « affaires humaines » appartient aux deux.)

Nous ne pouvons pas aller plus loin dans la méditation de la souffrance. Nous l’avons introduite comme un des phénomènes « par excellence » de l’altérité. Notre époque est allée très loin dans la mise à l’écart, dans l’expulsion de cette altérité. Il y a un « service » pour tout : de l’anesthésie péridurale jusqu’aux pompes funèbres. Et cependant, même aujourd’hui (parce que les services ne suffisent pas, ou qu’ils font trop bien leurs services !), la souffrance même nous rappelle qu’aucune intégration ne suffira jamais – complètement.

L’éros.

À première vue, il peut apparaître surprenant et arbitraire de traiter de l’éros dans le contexte de l’altérité. Car l’érotisme n’est pas un vis-à-vis qui nous rencontre, regarde, met en question… L’aspect érotique s’intègre bien dans notre vie à côté d’autres aspects moins agréables. Il enrichit, accomplit notre existence quotidienne. L’attraction sexuelle – le nom le dit déjà – nous fascine, nous stimule, nous chatouille… Et elle est présente partout comme le grand défi, la grande promesse, la séduction par excellence.

Seulement, la présence de cette dimension est peut-être un peu forcée, un peu accentuée ou hyperaccentuée, comme si on parlait sans cesse de quelque chose pour cacher son absence. Un soupçon s'installe : cette ambiance saturée d'érotisme, est-ce vraiment de l'érotisme, de l'éros qu'elle est saturée ? Des images, des provocations, des excitations « érotiques » ne sont-elles pas si présentes parce que quelque chose s'est éloigné, retiré, perdu ? De quelle chose s'agirait-il ? D'une « chose » peut-être moins présentable, moins présente ou *autrement* présente ? D'une chose peut-être présente et absente en même temps, d'une « chose » qui nous saisit et que nous n'arrivons pas à saisir de notre côté ? Ainsi serions-nous tendus entre deux pôles : nous (mêmes) et un autre ; mais cet autre est nous aussi. N'est-ce pas nous qui désirons, même si le désir nous dépasse et vient d'ailleurs ? Structure surprenante donc : nous ne sommes plus totalement nous. Et ceci grâce à une différence qui s'introduit – non sans nous – au sein de notre intégrité. Cette différence, cette tension, cette non-identité ne se montrent pas dans des magazines, vitrines, affiches « érotiques » – et même pas sur les plages. Il y a là un trop de visibilité, un trop de présence, un trop de nudité qui font en sorte que le regard érotique qui se réalise entre attirance et refus (retrait) est étouffé.

Il est presque banal de dire que l'ambiance dans laquelle nous vivons est sexuellement surchargée et érotiquement appauvrie ; il serait intéressant de comprendre le rapport entre les deux. Ce rapport tient au fait que l'ambivalence de l'éros, que nous avons provisoirement caractérisée par la simultanéité entre présence et absence, entre être-saisi et ne pas pouvoir saisir… a) ne souffre pas la massivité de l'évidence (ou de la sur-évidence) et b) provoque justement une envie de cette évidence, une envie de netteté, de nudité dans lesquelles les choses seraient, une fois pour toutes, « clarifiées », mises « à jour » : le corps féminin, le corps masculin… ou – sur un plan conceptuel – « *la* sexualité », « les plaisirs sexuels », « l'accomplissement sexuel », etc. Tout est identifié, localisé et rentre dans

l'ordre. Cette domestication conceptuelle ou scientifique n'est que l'autre versant d'un voyeurisme qui veut s'emparer d'une nudité toujours plus nue.

L'éros (Éros) cependant n'a-t-il pas comme « caractéristique » primordiale de ne pas être localisable, identifiable ? Sur d'innombrables tableaux il est représenté avec des ailes et avec une flèche. Les deux indiquent son origine et sa manière d'arriver. Il vient de loin et il arrive de manière subite, imprévue, violente. Bien loin donc de ce « bien-être » qui règne aujourd'hui et dont il semble destiné à représenter une composante si agréable et persuasive[143]. Non, l'Éros attaque, il blesse et surtout : il ne surgit pas, il ne commence pas *en nous* ; il fait au contraire éclater cet « en » et ce « nous ». Il n'est pas une pulsion appartenant à nous-mêmes ou une donne biologique qui vaut tout simplement (et naturellement) pour notre genre. Selon les Grecs et les Romains il était un dieu ; c'est-à-dire une puissance qui, dès le moment où on la maîtrise ou domine, n'est plus ce qu'elle est en vérité. Elle se retire donc – cela fait partie de sa force – et devient autre chose, par exemple la « sexualité » ou l'abstinence ou tel ou tel idéal.

Ce qui nous intéresse par rapport à l'éros dans le contexte de l'altérité, c'est en principe une seule chose : une structure. Est-ce que la puissance, l'attirance érotique a son origine en nous ou ailleurs, et si ailleurs : comment penser cette origine en rapport avec nous ?

Comment penser la réalité de l'éros en relation avec notre réalité ?

On peut le dire en une formulation concentrée : la réalité de l'éros est celle d'une extériorité radicale – extériorité d'ailleurs qui s'exerce dans tous les sens : il vient de *hors de nous* et il nous met *hors de nous* (voir Sophocle, *Antigone*, v. 781 s.). Cette extériorité est d'autant plus extérieure qu'elle ne se réalise pas *sans* nous. Elle a besoin d'un appui *en* nous pour nous emmener avec elle, avec lui (l'éros). Revient donc une structure que nous avons déjà rencontrée : l'éros a lieu *entre*, il se joue entre le Même et Autrui, entre présence et absence, entre la nudité visible et ce que l'on ne

voit jamais. Dans un langage mythologique on pourrait dire : l'Éros/l'éros « vagabonde », il chatoie ; dans un langage plutôt philosophique on devrait probablement dire : venant d'ailleurs et commençant en même temps de notre « côté », il nous déplace à un lieu qui n'en est pas un. La beauté d'autrui nous arrache à nous, mais ce n'est pas seulement nous qui ne sommes plus stables, qui n'appartenons plus à un « domicile fixe », c'est aussi cette beauté qui se retire de sa propre évidence : elle se donne à nous en s'enlevant à elle-même. Nous ne l'avons jamais. (Et d'ailleurs elle ne se possède pas non plus.) Plus nous la suivons, plus elle se refuse.

« Le lieu de l'étranger dans l'expérience est à proprement parler un non-lieu », écrivait Waldenfels[144]. Ce qu'il dit ici par rapport à l'étranger est exactement vrai par rapport à l'objet érotique. « L'objet » ? Non. Le « sujet » alors ? Non ; non plus. L'état psychologique et physiologique d'être hors de nous est le reflet direct d'un hors-de-nous comme structure de l'être, telle que la mort la représente de manière indéniable. C'est pour cela qu'il y a une parenté – souvent interprétée de façon romantique – entre l'éros et la mort. L'être humain veut arriver là où il n'y a pas de point d'arrivée. L'érotisme (l'éros) est la promesse – toujours renouvelée (parce que jamais tenue, jamais tenable) – qu'un tel point devrait exister. Nous croyons voir celui-ci dans la beauté du corps d'autrui ; mais, dans la mesure où nous l'identifions, il cesse d'être ce but de notre désir. Ou autrement dit : notre désir veut toujours deux choses en même temps (autrement il ne serait pas désir) : arriver et ne pas arriver. Il désire autrui et il se désire lui-même (le désir) ! Ce qui est dit ici en direction du « sujet » désirant peut être dit aussi en direction ou par rapport à l'« objet » qui nous attire : une fois cru qu'il devient complètement identique avec son corps que nous pourrions posséder, autrui montre son *visage* que nous ne pouvons jamais nous approprier ; une fois cru qu'il entre complètement dans son visage pour que nous puissions l'aimer d'un amour « pur », il nous renvoie à « son » corps et nous sommes – pour toujours – perdus. De nouveau donc, il y a ici le jeu

de deux pôles qui *participent* l'un à l'autre car le corps d'autrui est aussi visage (mais pas complètement) et son visage est aussi corps (mais pas totalement…) La « sexualité » ne connaît ni cette ambivalence ni cette promesse. Elle est ce qu'elle est. Comme si le monde se laissait réduire à la relation entre un sujet et un objet. Un tel monde ne connaîtrait pas la mort et du coup pas l'éros, pas l'éros et du coup pas la mort.

L'ALTÉRITÉ ET LE CHRISTIANISME.

Le sujet de l'altérité nous confronte à une difficulté, que nous avons rencontrée pendant toute notre réflexion : d'un côté la centralité du terme en philosophie est récente, d'un autre côté beaucoup de phénomènes qui sont couverts ou touchés par sa signification existent depuis que l'être humain existe. Il serait donc facile de tomber dans l'un ou l'autre malentendu et de céder à l'unilatéralité ou bien de se dire : ce dont parle ce concept est de toute manière connu sous un autre nom (ou sous plusieurs autres noms), il n'y a donc rien de spécifique à en tirer ; ou bien de se laisser séduire par la « nouveauté » du mot et de penser que dans les temps anciens (avant le XX^e^ s.) on n'en avait tout simplement pas vu les enjeux si cruciaux pour la compréhension et l'autocompréhension de l'homme. L'une ou l'autre supposition serait fausse, voire naïve. On peut décrire la problématique aussi en termes positifs : le concept de « l'altérité » formule une donne qui a une portée humaine très large (et qui du coup a depuis toujours été pensée), mais – et c'est sa spécificité – il donne à ce phénomène général une radicalité et une clarté qui n'ont pas été conçues avant.

Si nous évoquons cette question méthodologique avant de commencer ce dernier paragraphe, c'est parce que nous devons maintenant ouvrir l'horizon au-delà de la philosophie et nous demander si dans la religion (en l'occurrence la religion chrétienne – avec l'arrière-fond de la religion juive), une sensibilité pour cette « thématique » est à discerner. Vu de

l’extérieur, il existe une certaine probabilité que cette thématique soit présente dans la religion en général ou les religions en particulier, probabilité déjà indiquée par le fait que beaucoup des philosophes qu’on peut comprendre comme penseurs de l’altérité viennent d’un arrière-fond « religieux », en l’occurrence juif ou chrétien : Buber, Rosenzweig, Rosenstock, Ebner, Grisebach, Marcel, Levinas, et même Derrida… Il y a cependant une autre raison encore : la « religion » n’a-t-elle pas affaire justement à cet « aspect » dans l’existence humaine qui est et qui reste toujours non maîtrisable et non intégrable : la contingence, la finitude, l’infini, l’étranger, autrui ou, avec un autre terme : la « transcendance » ? Aucune autre forme de la culture n’est consacrée si explicitement et presque exclusivement à cette dimension qu’on peut résumer sous le terme de l’altérité. Il n’est par conséquent pas surprenant que le terme et la thématique de l’altérité – souvent empruntés à la philosophie de Levinas et à Jacques Lacan – apparaissent très souvent dans des publications théologiques récentes et notamment dans des textes de l’éthique théologique[145]. Plus intéressant pour nous est de nous demander si le sujet de l’altérité – même lorsque le mot n’est pas mentionné – n’apparaît pas « depuis toujours » sous d’autres termes, sous d’autres thèmes.

Nous ne pouvons pas entrer dans un approfondissement de ces diverses « thématiques », telles que « la révélation », « la création », « la rédemption », « le jugement », « l’incarnation », « la substitution », « la résurrection », « l’espoir », « l’amour du prochain », « le pardon »… Nous devons nous limiter ici à donner assez schématiquement une esquisse de ce qu’on pourrait appeler la configuration fondamentale de l’existence du croyant. Cette existence se vit – c’est son sens et son « essence » – comme réalité d’un double dépassement : vers Dieu et vers autrui. Dans son célèbre livre de 1520, Martin Luther indique, comme résumé de tout le contenu de sa réflexion, la libération de l’existence chrétienne, libération qui devient quelque chose comme la structure de son être : « […] qu’un chrétien ne vit

pas en lui-même, mais dans le Christ et dans son prochain, dans le Christ par la foi, dans son prochain par l'amour : par la foi il s'élève au-dessus de lui-même en Dieu, de Dieu il redescend en dessous de lui-même par l'amour […] » (LUTHER, 1996, p. 71).

La formulation « le chrétien ne vit pas en lui-même » est le concentré de la réalité de l'altérité qui fait irruption au sein de ce que la philosophie moderne appelait – peut-être prématurément – le « sujet ». Le croyant ne vit pas en lui-même. La vie de la foi et l'amour du prochain ne sont que le déploiement de cette donne invraisemblable. De quoi s'agit-il ?

Le prochain et l'amour du prochain.

Une des expressions les plus surprenantes, voire choquantes, de la religion chrétienne – et de la religion juive – a toujours été le commandement « d'aimer son prochain comme soi-même ». Cette idée semble si étrangère en comparaison avec la réalité humaine qu'on l'a très souvent attribuée à un certain utopisme ou – ce qui revient au même – qu'on l'a affaiblie pour la rendre acceptable et maniable. En effet, comment peut-on aimer un autre au même degré qu'on s'aime soi-même ? Et comment – c'est ce que déjà Kant a objecté – peut-on *commander* l'amour ? Dans toutes ces approches, dans toutes ces tentatives de comprendre, de repousser ou d'assimiler, on part toujours d'une compréhension de l'amour qui a comme centre le soi, le « sujet » qui – dans un deuxième pas (« après-coup ») – entrerait en relation. Il est assez probable que de cette manière la compréhension de ce commandement est barrée à jamais. « L'amour du prochain » dont parle la Bible ne commence pas au sein de « moi », il commence dans la rencontre même qui me « veut » d'une manière que je n'aurais jamais pu imaginer et projeter à partir de moi-même. Le renversement qui est réalisé ici trouve une de ses expressions les plus surprenantes – et convaincantes – dans la « parabole du bon Samaritain »

(Lc 10, 29-30). Dans cette parabole, Jésus réagit à la question d'un pharisien : « Qui est mon prochain ? » Comme s'il était à chercher, comme si mon initiative devait – une fois trouvé – se diriger vers lui. Mais non : *il* m'a trouvé, *il* m'a choisi, élu – trouvé dans une couche de mon être dont on aurait envie de penser qu'elle est *au plus profond* de moi (mon intériorité, ma volonté, mon amour, mon initiative, mon autonomie…), mais qui est à ma périphérie. Moi-même dans cette constellation – je me trouve à ma périphérie. C'est là qu'autrui me concerne – non pas dans *mon* engagement, mais dans *son* regard, dans sa faiblesse. Amour donc qui ne commence pas avec moi, qui a déjà commencé avant que je ne commence, et qui me déplace aux confins de mon identité.

Dans le commandement – et c'est pour cela qu'il s'agit d'un commandement – d'aimer son prochain comme soi-même, ce n'est donc pas l'auto-amour qui est le critère d'une intention qui se dirige vers autrui, c'est l'amour d'autrui qui devient le critère, la mesure. Et l'amour de soi-même est rappelé comme le souvenir d'un monde autre, d'un monde dépassé, d'un monde étranger. L'étrangeté a donc changé de place. Si avant elle était de l'autre côté (c'est autrui qui est étranger), elle est maintenant – ce qui est surprenant à constater – de mon côté (c'est moi-même qui suis devenu étranger à moi). Pourquoi ? Parce que j'ai perdu la stabilité de ma place, de ma situation, de mon domicile ; je suis déplacé, je suis de l'autre côté (au moins autant que du mien), ou en d'autres termes : autrui est *proche*, il est le *prochain*, *mon* prochain.

« Amour d'autrui », comme dans beaucoup de formulations analogues, il y a ici la double possibilité d'entendre la construction grammaticale comme génitif objectif ou génitif subjectif. Génitif d'objet : c'est autrui qui est aimé ; génitif subjectif : c'est lui qui aime. Dans le cas du commandement biblique il n'y a pas seulement les deux, compris comme des options alternatives, il n'y a même pas seulement le va-et-vient, un *jeu* entre les deux compréhensions. L'orientation particulière que le

christianisme donne au mouvement de l'amour dépasse même ce va-et-vient. Le *commandement* « d'aimer son prochain comme soi-même » comprend l'amour encore autrement ; il donne une orientation claire, non ambivalente, mais paradoxale à l'amour – et c'est la troisième possibilité d'entendre le génitif « amour du prochain » : l'amour du prochain commence de *son* côté (du côté d'autrui) comme *mon* amour. L'existence chrétienne est le vécu de ce paradoxe[146].

La foi en Dieu.

Mais ce paradoxe, d'où vient-il ? Où a-t-il sa raison d'être ? La double ouverture dont parle Luther (en ne faisant qu'interpréter l'Évangile de Jésus-Christ) ne commence ni avec la relation à mon prochain ni avec un commandement ; il commence avec un bouleversement antérieur, un déséquilibre ontologique, on pourrait peut-être dire : une révolution originaire. Le Seigneur de ma vie est un autre. Philosophiquement et théologiquement dit : si Dieu n'est pas un Dieu solitaire, mais Dieu *pour* l'homme, alors l'homme – et cela concerne son identité ! – ne repose plus en lui-même. Son existence est une existence devant Dieu *(coram Deo)*. Tout dépend de la compréhension de cette structure, de cette configuration. En discussion avec la philosophie d'Aristote et avec la philosophie et la théologie de la scolastique, Luther a développé les implications de cette nouvelle situation dans sa *Disputation sur l'homme*[147]. À la définition classique de l'être humain comme « un animal doué de raison, de sens et de corporéité » (thèse 1), c'est-à-dire à la définition de l'être humain qui le comprend dans la conceptualité et dans l'imaginaire d'une « substance », il oppose une définition théologique qui le comprend d'emblée comme un être-en-relation. En correspondance à cet être-en-relation la définition de l'être humain ne se laisse pas réduire à une formule ; elle a besoin d'une

histoire. Pourquoi ? Parce qu'elle *est* une histoire. L'être humain est une histoire entre Dieu et l'homme (voir thèses 20 à 23).

Nous retombons ici sur le mot « entre » (« entre-deux ») évoqué par rapport à Buber et Levinas. L'homme est « entre » ; il est cet « entre », cet « entre-deux ». Théologiquement, il est le regard que Dieu porte sur lui ; il est le jugement que Dieu lui réserve. Déplacement radical alors, déplacement de l'*être* de l'homme vers un *lieu* qui lui est destiné. Et ce qui est le plus étonnant : ce lieu est pour son être plus déterminant que sa nature, que sa « substance ». Il *est* devant Dieu, il est ce *devant*. Cette argumentation aboutit, à la fin de la dispute, à une mise en question de la configuration originaire de la philosophie occidentale qui, selon Aristote, avait compris chaque étant comme le résultat, comme la réalité, la réalisation d'un ensemble, d'une co-hérence entre forme et matière[148]. Or maintenant, selon Luther, cet ensemble, ce lien entre forme et matière, éclate : « L'homme de cette vie est pure matière à la disposition de Dieu pour la forme future de sa vie » (thèse 35). Cette affirmation est beaucoup plus qu'un énoncé eschatologique, c'est une tout autre définition de l'homme, une définition de l'homme qui le voit selon des paramètres nouveaux. L'homme – ce qu'il est, sa dé-finition dans le sens littéral du terme – est placé, dé-placé dans la dimension eschatologique. Il n'est donc pas compris à partir de son passé, ni à partir de son présent ou de son être, il est compris à partir de son avenir, mais cet avenir, avant d'être le sien, est celui d'un autre. L'homme – l'homme entier – et non seulement son corps est la « matière » de la future forme que Dieu lui donnera. La structure – ou devrait-on dire : l'événement ? – de « l'altérité » ne saura pas être exprimée plus explicitement. Le chrétien ne vit pas en lui-même. Dans sa foi il réagit à cette *altérité*, ou, plus précisément, la foi elle-même est cette altérité devenue la vie du chrétien[149].

HANS-CHRISTOPH ASKANI.

→ Amour. Création. Don/Dette. Douleur/Souffrance. Érotisme. Foi. Grâce. Hommes/Femmes. Plaisir. Sexualité. Vie/Mort. Vulnérabilité.

Bibliographie.

H.-Chr. Askani, Das Problem der Übersetzung dargestellt an Franz Rosenzweig. Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997 ; « La charité est-elle amour ? La fondation théologique des pratiques de charité », Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale 226, septembre 2003, p. 241-260. – K. Barth, « La parole de Dieu, tâche de la théologie » (1922), dans Parole de Dieu et parole humaine, trad. de P. Maury et A. Lavanchy, Paris, Les Bergers et les Mages, 1966, p. 201-230. – M. Buber, Je et Tu (1923), trad. de G. Bianquis, Paris, Aubier, 1969. – R. Bultmann, « Quel sens cela a-t-il de parler de Dieu ? » (1925), dans Foi et compréhension, I : L'Historicité de l'homme et de la révélation, Paris, Éd. du Seuil, 1969, p. 35-47 ; « Le commandement chrétien de l'amour du prochain » (1930), dans Foi et compréhension, I : L'Historicité de l'homme et de la révélation, Paris, Éd. du Seuil, 1969, p. 258-275. – J. Derrida, L'Écriture et la Différence, Paris, Éd. du Seuil, 1967. – G. W. F. Hegel, Phénoménologie de l'esprit (1807), trad. et avant-propos de J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991. – P.-J. Labarrière, Le Discours de l'altérité. Une logique de l'expérience, Paris, PUF, 1982. – J. Lacan, Le Séminaire, Livre XVI : D'un Autre à l'autre, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Éd. du Seuil, 2006. – E. Levinas, Totalité et

infini, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961 ; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974. – M. LUTHER, *De la liberté du chrétien* (1520), trad. de Ph. Büttgen, Paris, Éd. du Seuil, 1996. – D. MÜLLER, « L'accueil de l'autre et le souci de soi », dans *Les Lieux de l'action. Éthique et religion dans une société pluraliste*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 49-66. – R. OTTO, *Le Sacré : l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel* (1917), trad. d'A. Jundt, Paris, Payot, 1929. – P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990. – Fr. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption* (1921), trad. d'A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, Éd. du Seuil, 1982 ; *Foi et savoir. Autour de « L'Étoile de la Rédemption »*, Paris, Vrin, 2001. – B. WALDENFELS, *Une philosophie de la réponse*, choix de textes trad., éd. et introduits par F. Gregorio, F. Moinat, A. Renken et M. Vanni, *Revue de théologie et de philosophie* 137, 2005/IV, p. 291-385 ; *Topographie de l'étranger. Études pour une phénoménologie de l'étranger* (1997), t. I, Paris, Van Dieren, 2009.

AMITIÉ

La notion d'amitié fait son apparition dans le contexte de la philosophie grecque par le terme *philia*, traduit en latin par *amicitia*, d'où notre concept d'amitié. Dès l'origine, elle s'inscrit dans un champ sémantique complexe, aux significations multiples. En effet, la *philia* se distingue du substantif *philos*, l'ami, ou encore du verbe *philein*, aimer. Mettant en jeu une relation avec des personnes, c'est sur les modalités de cette relation et la nature des

personnes concernées, la nature de l'aimant et de l'ami, que se concentre l'interprétation de la notion de *philia* et, au-delà, d'amitié. La position dominante tend à accorder un domaine d'application large à la *philia*, qui pouvait englober tant les amis que la famille ou les suiveurs politiques, dans le cadre de la cité grecque. Elle pouvait donc avoir une valeur tant personnelle que véritablement sociale. À l'inverse, le *philos* désigne plus spécialement l'ami au sens moderne, celui avec qui nous sommes reliés par un sentiment d'affection particulier.

On peut d'ores et déjà remarquer que l'usage contemporain de la notion d'amitié s'écarte de cette acception large qu'admettait la langue grecque. En effet, tant l'amitié que la *friendship* ou la *Freundschaft* désignent dans le langage actuel cette relation spécifique entre deux amis, et ne correspond à aucun verbe particulier, si ce n'est « aimer », comme si l'amitié était avant tout un fait statique, éternellement présent, inexprimable dans son devenir. Elle s'applique en effet en premier lieu à un domaine relevant de l'intimité, privé, plus circonscrit que les « connaissances » formant le « réseau social » de chacun, qui renverraient à un point de vue davantage sociologique.

Au contraire, l'amitié renvoie immanquablement tout un chacun à une expérience personnelle, à la relation entretenue avec un ami, plus particulièrement avec le « meilleur ami », supposé unique. Dès lors, un discours théorique sur l'amitié s'avère difficile, puisqu'il doit à la fois aborder un domaine intime par définition tenu secret, un domaine que l'on croit avant tout réservé à la chaleur des sentiments et non au discours rationnel, et s'émanciper des exemples particuliers sur lesquels se fonde le discours commun. Comme le montre l'exemple d'Aristote, la définition de l'amitié est donc souvent tentée de s'orienter vers une typologie des différents types d'amitié, vers une dissociation de l'amitié par rapport aux autres sentiments nous reliant à des personnes. Au-delà de cette analyse classificatrice, nous chercherons à aborder cette notion d'amitié sous une perspective éthique. S'il faut bien tenter une définition de l'amitié passant

par une typologie et distinguer celle-ci en particulier de l'amour, l'amitié peut-elle également, en tant qu'elle est une relation entre deux personnes caractérisée par un lien particulièrement fort – par rapport aux autres liens affectifs –, être la base sur laquelle développer une réflexion éthique ? En quoi la notion d'amitié détient-elle un potentiel fructueux pour ce domaine ?

Qui est l'ami ?

Chacun a un ami, une personne dont il apprécie particulièrement la compagnie, avec laquelle il souhaite partager ses joies, ses peines. Dès que l'enfant se trouve en âge de nouer des relations, les amis bercent son quotidien pour le restant de sa vie. Les amis vont et viennent au gré des événements, mais toujours une présence amicale se manifeste, si bien qu'avoir des amis apparaît comme une évidence, en avoir peu une anomalie. Toutefois, lorsque l'on tente de décrire l'ami, souvent les mots manquent. Est-ce sa gentillesse que nous aimons ? Est-ce d'avoir vécu ensemble des moments forts ? De multiples raisons viennent à l'esprit, sans que l'une s'impose à l'autre. Si proches, les amis semblent en même temps trop proches pour que la distance des mots vienne caractériser cette relation. L'ami serait-il l'indicible, celui dont on ne peut que constater la présence mais non l'exprimer ? Qui est l'ami ? Pour quelles raisons s'entoure-t-on d'amis ? Il s'agit tout d'abord de reconnaître l'ami par rapport au parent et à l'amant. L'amitié se caractérise par l'absence apparente de motif : l'ami n'est pas donné naturellement. D'une part, aucun lien de parenté n'attache les amis. Entre parents et enfants, entre frères et sœurs, entre cousins, l'amour s'impose de lui-même. Une affection solide et durable relie instinctivement les membres d'une même famille, indépendamment de leurs affinités personnelles. L'amitié peut également naître de ces relations, mais elle n'intervient qu'en sus du lien de parenté indéfectible qui marque

l'appartenance familiale. D'autre part, l'attirance sexuelle ne joue aucun rôle dans l'amitié. Si le choix du conjoint constitue un acte libre, il n'en reste pas moins que la nature sexuée de l'homme et sa destination à la procréation le poussent vers la relation amoureuse. À nouveau, l'amitié peut intervenir en complément de cette attirance première, mais elle demeure à part, si bien que dans l'*Éthique* Karl Barth estime pour sa part que la véritable amitié ne peut intervenir qu'entre des personnes du même sexe, afin de couper court au « jeu » sexuel sinon inévitable, même s'il est maîtrisé.

Rien ne semble donc déterminer l'amitié, l'ami apparaît comme un électron libre, une chance, un hasard que rien ne saurait expliquer. Pourtant, il faut bien un fondement à l'amitié, car malgré la difficulté de définir l'ami, les amis ne se placent pas tous sur le même plan. Il semble en effet que des motifs différents animent les amis. Selon Aristote, l'amitié *(philia)* se dit en plusieurs sens, selon son objet : « on n'aime pas tout mais ce qui est aimable, c'est-à-dire bon, plaisant ou utile » (*Éthique à Nicomaque [EN]*, VIII, 1155b 15). Trois éléments suscitent donc l'amour, et à ces trois éléments correspondent trois formes de l'aimable. Pour commencer, l'amitié peut être motivée par l'utilité que l'on en retire. Tout homme recherche et privilégie ce qu'il juge utile à son bien-être. L'ami, par les services rendus, par ce qu'il apporte, profite à chacun. En ce sens, comme le montre Aristote, l'amitié se constitue d'abord comme un lien d'intérêt. L'amitié s'instaure entre les personnes rassemblées par un intérêt commun, pour lequel elles ont besoin les unes des autres, ou bien pour un but qui nécessite l'amitié d'une personne en particulier, comme par exemple l'amitié d'un puissant. Ainsi, les membres d'une même communauté politique nourrissent des liens de bienveillance les uns envers les autres, sympathie suscitée par l'intérêt général : « la communauté politique a, semble-t-il, elle aussi pour motif l'intérêt » (*EN* VIII, 1160a 10). L'agrément ou le plaisir constitue aussi un motif d'amitié. Que la présence

de l’ami soit agréable, même si elle ne sert pas davantage nos intérêts, suffit à lier deux êtres. Des moments de détente partagés, des loisirs en commun créent une sympathie que la répétition des plaisirs vient approfondir, car les hommes se tournent naturellement vers ce qui leur plaît.

Cependant, ces deux formes d’amitié paraissent bien superficielles au vu des motifs profonds qui, selon Aristote, animent les amitiés véritables ; ce sont des amitiés « accidentelles ». En premier lieu, elles semblent instables. Que l’objet de l’intérêt cesse ou que l’agrément ne soit qu’un caprice passager, et l’amitié se meurt. De surcroît, leur motivation égoïste heurte toute idée de réelle communion avec l’ami. N’aime-t-on qu’en vue de soi-même ? L’amitié n’est-elle qu’un leurre, une forme déguisée de l’égoïsme primitif tapi au fond de chacun ? Selon Épictète, l’égoïsme marque en effet la base de toutes nos actions, car « tout être vivant n’a rien de plus cher que son propre intérêt » (*Entretiens*, II, 22, 15). Pour autant, le solipsisme ne ferme pas l’horizon de l’homme, la sortie de soi est possible. C’est en le plaçant dans la *proairesis*, la « personne morale », que l’individu fait correspondre son intérêt à la piété, à l’honnêteté, à la patrie ou encore aux parents et aux amis. Il ne s’agit donc pas simplement d’un intérêt utilitariste, de rechercher l’utile, mais de savoir où placer son centre d’intérêt. Si celui-ci se trouve dans la *proairesis*, « si mon moi se confond avec la personne morale, alors seulement je serai l’ami, le fils, le père que je dois être » (*Entretiens*, II, 22, 20). Seul l’ancrage de l’intérêt dans la « personne morale » permet donc de coïncider avec elle, et rend ce faisant l’amitié véritable possible.

Ainsi donc, l’amour de soi n’empêche pas l’amitié. Pour reprendre Aristote, il est même essentiel à toute véritable amitié, puisque les véritables amis prennent soin l’un de l’autre comme de leur propre personne : « on a, envers son ami, la même attitude qu’envers soi-même » (*EN* IX, 1166a 30). Ce sont donc les attentions que l’on a pour soi qu’il s’agit de reproduire pour l’ami : « chacun de ces traits peut être attribué à

l'honnête homme dans son attitude envers lui-même » (*EN* IX, 1166a 10), comme par exemple se souhaiter de vivre, de rester sain et sauf. Pour l'essentiel, prendre soin de soi signifie vouloir le bien pour soi-même, ce qui nécessite de distinguer le bien réel du bien apparent. Dans cet exercice, le sage se révèle excellent : il surpasse les autres hommes dans la recherche du bien et applique à lui-même le fruit de ses recherches. Pour cette raison, le sage est vertueux car la vertu consiste en une activité en vue du bien. Or quel sens aurait la vertu si elle ne s'orientait pas vers autrui ? La vertu a besoin d'autrui pour être reconnue mais aussi pour pouvoir s'accomplir : « les personnes à qui faire du bien deviennent un besoin pour le vertueux » (*EN* IX, 1169b 10). Par exemple, être courageux signifie avoir fait montre de courage dans certaines circonstances, et donc nécessairement envers autrui. Comme tous les autres hommes, le sage a donc des amis. Cette amitié en vue du bien est la dernière forme de l'amitié dans la classification aristotélicienne, et la plus haute de toutes : « il y a plusieurs formes d'amitié, et que l'amitié, au sens premier et principal, est celle qui unit les personnes de bien en tant que telles, alors que celles qui restent ne doivent ce nom qu'à une ressemblance » (*EN* VIII, 1157a 30). Dans cette amitié, le bien s'exerce à un double niveau : « en aimant son ami, on aime ce qui est bon pour soi-même, car l'homme bon qui devient cher à quelqu'un devient quelque chose de bon pour celui auquel il est cher » (*EN* VIII, 1157b 34). Il concerne à la fois son propre bien que l'on cherche à satisfaire par la quête de l'ami, mais également le bien de l'ami que l'on réalise par là même. Sans parler du bien reçu de l'autre si cette amitié se déroule entre personnes également vertueuses. Dans ce cas, il s'agit d'une amitié entre hommes semblables, réciproque et durable, c'est-à-dire le plus haut niveau de l'amitié. L'adage ancien : « Entre amis tout est commun » prend alors tout son sens, puisque les véritables amis partagent le meilleur d'eux-mêmes pour leur bonheur à tous deux. Le véritable ami est l'autre que l'on traite comme soi-même en vue du bien. De simple affect psychologique, l'amitié

s’élève alors au rang de vertu. Elle constitue la forme achevée de l’amitié, qui hisse l’homme vers le meilleur de lui-même et le rend heureux. En ce sens, l’amitié est bien le plus beau cadeau que les dieux aient offert aux hommes, comme aimaient à le rappeler les Anciens.

Le lien d’amitié.

Des trois temps qui composent l’amitié, l’Antiquité nous a permis de penser l’ami en fonction de soi. À la question « Qui est l’ami ? », Aristote désigne celui pour qui on recherche le bien comme pour soi-même. Toutefois, n’y a-t-il pas un paradoxe à penser l’ami par rapport au bien ? L’amitié, censée être cette intime communion, aurait en réalité le bien pour intermédiaire, pour référent. Ce qui amène à poser autrement la question de l’amitié, en s’interrogeant cette fois sur le lien même qui unit les amis : comment se fonde le lien d’amitié ? S’agit-il d’un lien direct ou indirect ? Le lien d’amitié fait-il retour sur soi ou bien atteint-il véritablement l’autre ?

Dans les *Confessions*, la perte de l’ami provoque chez saint Augustin une réflexion sur le lien d’amitié. Dans sa jeunesse, saint Augustin s’était lié avec un ami, que la communauté d’étude, l’âge et l’éducation rapprochaient. Cette amitié s’inspirait du modèle antique : une réelle communauté régnait entre eux, l’amitié était réciproque, chacun étant un guide spirituel pour l’autre. Lorsque cet ami vint à mourir, saint Augustin en conçut la plus grande souffrance qui l’affectât jamais, plus encore que la mort de sa mère. Le décès de son ami constitua pour lui une des épreuves les plus difficiles de sa vie. Plus rien n’avait de goût, tout n’était qu’amertume et tristesse. Les larmes qu’il versait représentaient la seule consolation qui l’apaisait tant soit peu. En ce temps, saint Augustin ne comprit pas son erreur et se complut dans les lamentations. Le regard du même homme dans les années durant lesquelles les *Confessions* ont été

rédigées apporte un nouvel éclairage sur les causes d'une telle souffrance. Certes, l'ami était mort, ce qui constituait en soi une source de chagrin authentique. Mais l'égarement dont il se rendit coupable fut de ne pas reconnaître que c'était le lien même qui le retenait à l'ami qui lui causait un tel déchirement. En effet, il s'agissait d'une amitié « humaine », tissée de personne à personne. Le sceau de la chair et son caractère éphémère l'exposaient naturellement aux aléas de la vie : « j'avais répandu mon âme sur le sable en aimant un être mortel, comme s'il n'avait pas dû mourir » (*Confessions*, IV, 8). Dès lors, toutes ses tentatives étaient vouées à l'échec puisqu'elles reproduisaient sans cesse la même erreur : placer son amour dans le monde sensible qui passe mais ne demeure pas. Le changement se produisit par la révélation divine ; c'est la conversion au christianisme qui ouvre à saint Augustin la voie vers l'amour de Dieu.

Loin des soubresauts de l'amitié charnelle, l'amitié en Dieu trouve la puissance de l'amour divin qui touche l'homme jusqu'au fond de son âme et l'assurance de l'éternité de cet amour : « Heureux celui qui vous aime, et son ami en vous et son ennemi à cause de vous ! » (chap. IX). S'attachant à Dieu et à lui seul, l'amour de Dieu apporte le réconfort salutaire et la stabilité qui avaient fait défaut à saint Augustin. L'amitié en Dieu consiste à aimer son ami à travers Dieu : il faut aimer Dieu et l'ami en tant qu'il est lui aussi uni à Dieu. La définition de l'amitié change radicalement, plaçant Dieu en son centre : « il n'y a de véritable amitié que celle dont vous [Dieu] formez le lien entre personnes unies à vous par cette "charité qui répand en nos cœurs l'Esprit-Saint qui nous a été donné" » (chap. IV). Toutefois, on remarque que la recherche de la plénitude, d'une source ontologique stable est en continuité avec la métaphysique classique grecque. Cependant, avec l'irruption de Dieu, le lien d'amitié ne représente plus le lien entre deux êtres, mais la relation du tout à la partie : Dieu est le tout supérieur qui enveloppe les amis dans son entièreté, en tant que créateur de toutes choses. En tant que membres de cet ensemble, les amis aiment ce qui les relie. Ce

paradigme confère à l'amitié la stabilité : « Si les âmes te plaisent, aime-les en Dieu, car elles aussi sont sujettes au changement et c'est en se fixant en lui qu'elles se stabilisent ; autrement elles passeraient et périraient » (*Confessions*, IV, 12). À l'inverse, l'amour des parties entre elles se limite forcément à un amour incomplet, fragile, et donc vain. En ce sens, l'amitié ne se caractérise plus comme une relation à deux, ni même à trois, puisque aimer Dieu revient à aimer toute créature en lui. L'amitié selon saint Augustin renverse donc la perspective antique, qui insistait sur l'intimité de cette relation. Néanmoins, tout comme chez les Anciens, saint Augustin maintient l'idée d'un accomplissement de l'homme dans l'amitié véritable. C'est en revanche la signification du lien qui évolue. Pour saint Augustin, le tournant fut la perte de l'ami, événement le plus douloureux entre tous. Montaigne connut aussi ce malheur, avec la mort d'Étienne de La Boétie. Amitié récente, elle n'en avait été que plus fulgurante, la disparition de l'ami laissant Montaigne en proie au désarroi. Toutefois, il ne s'ensuit pas chez Montaigne la même réaction que celle qui avait animé saint Augustin. Au chapitre XXVIII des *Essais*, Montaigne rend hommage à cette amitié. Dans ce texte, il n'est pas question de se tourner vers Dieu pour y trouver du secours, comme chez saint Augustin, mais de saisir la spécificité même de cette amitié hors du commun. Montaigne se remémore le caractère exceptionnel de leur rencontre. Bien que tous deux fussent déjà avancés dans la vie – il ne s'agit pas d'une amitié de jeunesse, mais de l'amitié de l'homme mûr –, les débuts de son amitié avec Étienne de La Boétie lui font l'effet d'une révélation. Dès le premier instant, leur entente fut totale, au point qu'elle surprit tout le monde. Montaigne parle d'une amitié si parfaite que « la fortune y arrive une fois en trois siècles ». Cette amitié se distingue des « amitiés communes » dont il « ne conseille pas qu'on confonde leurs règles » par l'union parfaite des âmes qui la caractérise. Dans l'amitié véritable, les âmes n'en forment plus qu'une : « En l'amitié de quoi je parle elles se mêlent et confondent l'une en l'autre, d'un mélange si universel,

qu'elles effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes. » Ainsi, cette union est indivisible, les âmes ne possèdent plus rien en propre mais se confient jusqu'à leur vie. Pour Montaigne, il n'y a plus aucune différence entre son âme et celle de son ami : ils sont « la moitié de tout », l'ami devient « celui qui n'est pas autre : c'est moi ». À la différence de la perspective augustinienne, l'amitié ne requiert pas ici un troisième terme pour s'accomplir, mais se fonde sur la rencontre directe des âmes. Néanmoins, cette rencontre est placée sous le signe de la providence, « une force inexplicable et médiatrice et fatale, médiatrice de cette union. Nous nous cherchions avant que de nous être vus. » Dès lors, le lien d'amitié ne peut s'expliquer qu'ainsi : « Parce que c'était lui ; parce que c'était moi », phrase restée célèbre de Montaigne mais qui exprime bien le caractère exceptionnel de l'amitié véritable, selon lui. Devant ce miracle, le traitement méthodique de l'amitié par Aristote lui semble fade, à mille lieues de la force réelle des sentiments.

Avec Montaigne, on s'oriente donc vers une conception exclusive du lien d'amitié. Chaque homme ne possède en sa vie qu'un seul et unique véritable ami, dont la rencontre ne dépend pas d'une foi, comme chez saint Augustin, mais de la providence. Dès lors, l'ami ne représente plus l'être aimé en vue du bien, ni en vue de Dieu, mais l'âme avec laquelle la fusion est absolue. Face à la perte de l'ami, qui menace toute amitié terrestre, les réactions de saint Augustin et de Montaigne diffèrent mais le constat reste le même : malgré la mort qui empêche de vivre l'amitié, le lien perdure et se poursuit, garant de la stabilité de ce sentiment au-delà de l'existence des personnes.

Amitié et éthique.

Au-delà de la réalité affective à laquelle renvoie l'amitié, lorsqu'on l'aborde du point de vue de la personne, cette notion prend, dans un cadre

philosophique ou théologique, une valeur paradigmatique. En effet, ce n'est pas seulement de l'amitié comme lien amical entre deux personnes qu'il s'agit, mais de ce lien en tant qu'il est l'expression de l'interaction entre deux individus, d'une manière plus générale.

Ainsi, pour le théologien protestant Karl Barth, « le concept d'*amitié* est ni plus ni moins la racine du concept de *prochain* » (*Éthique*, t. I, p. 236). Dans le cadre de cette analyse conceptuelle, il s'agit donc moins de distinguer l'amitié des autres formes du lien affectif – parenté, sexualité – que de montrer en quoi l'amitié met celui qui l'éprouve sur la voie du prochain, c'est-à-dire sur la voie d'une amitié généralisée, plus difficilement concevable, à laquelle renvoie ce terme. Pour ce faire, Barth part d'une idée que l'on retrouve tout au long des développements philosophiques sur l'amitié, aussi bien chez Aristote, chez saint Augustin que chez Montaigne, associant celle-ci à l'âme. C'est en concevant l'amitié comme un lien entre deux âmes, deux esprits, qu'il est possible de s'orienter sur la voie du prochain. En tant que lien choisi entre deux âmes, la relation d'amitié s'écarte en effet de la nécessité d'ordre biologique sur laquelle se fondent la parenté ou la sexualité. Au contraire, l'amitié est « par excellence la relation qui lie l'homme à l'autre homme » (*ibid.*, p. 238), amenant à reconnaître dans l'ami choisi avant tout un *semblable*. Dans l'ami, nous découvrons l'*alter ego*, un « Tu » qui s'adresse à nous, un autre, qui nous fait alors sortir de l'individualité de notre personne. Par la relation d'amitié, l'individu sort de son statut de monade et s'ouvre à l'autre, l'ami étant alors « la porte vers l'autre homme en général » (*ibid.*, p. 238), c'est-à-dire le « paradigme du *prochain* » (*ibid.*, p. 238).

Contrairement à l'amitié d'intérêt analysée par Aristote, réduisant l'ami au statut d'outil, ou encore à l'amitié comme amour de soi, comme amour-propre, telle que la critique La Rochefoucauld dans ses *Maximes et réflexions diverses* (83), l'amitié est avant tout, dans la perspective chrétienne développée par Barth, une découverte de l'autre. L'ami est un

alter ego, mais bien avant tout un alter *ego*. Il n'est pas simplement un autre dans lequel je me reconnais et à travers lequel je m'aimerais, mais représente plutôt la découverte de l'altérité dans la relation d'amitié. En posant la question de la relation avec l'autre, l'amitié ouvre une perspective éthique, celle de l'autre comme *prochain*, auquel notre agir est lié. C'est dans cette perspective que peut s'orienter une acception contemporaine de la notion d'amitié. Au-delà de la recherche du fondement de l'amitié véritable, elle doit être considérée sous l'angle de ce qu'elle peut apporter à une réflexion éthique mettant à profit la conception chrétienne d'une amitié étendue à tous les hommes, telle qu'on la trouve dans la notion de *corpus mysticum* développée à la suite de saint Paul. Penser l'amitié au-delà du seul lien entre deux personnes, telle est la démarche de Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, qui cherche à l'intégrer dans une perspective éthique, « la visée de la "vie bonne" avec et pour autrui dans des institutions justes » (p. 202). Pour penser cet « autrui », Ricœur s'appuie justement, comme Barth, sur l'amitié. À la suite d'Aristote, Ricœur souligne le rôle médiateur de l'amitié entre la visée de la « vie bonne », au niveau individuel, et la justice, à un niveau plus général, politique, c'est-à-dire le rôle que joue l'amitié dans une perspective éthique, en tant que lien entre la personne et son comportement en société. Afin d'éviter l'aporie de l'amour de soi projeté dans l'autre, vu simplement comme un *alter ego* servant l'amour-propre, Ricœur voit dans la notion d'amitié la possibilité de penser une altérité véritable, l'alter *ego* vers lequel s'engageait Barth. Ne retenant d'Aristote, chez qui il ne voit pas un véritable concept d'altérité, que l'éthique de la mutualité, du partage, du vivre-ensemble *(suzèn)*, Ricœur place la question de l'amitié dans le contexte des éthiques contemporaines, comme celle de Levinas. Comment construire une éthique qui serait une réponse au comportement du fonctionnaire Eichmann ? Comment, en effet, à la suite des totalitarismes du XX^e^ siècle, intégrer l'autre à une éthique ? Et comment donc, à partir de l'amitié, penser l'altérité dans cette perspective ?

Contrairement à la tendance levinassienne de penser l'éthique sur le modèle de la morale, de l'injonction, Ricœur voit dans l'amitié avant tout une réciprocité permettant de mettre en avant l'« égard » pour autrui. Sur le modèle de l'amitié, il est en effet possible de penser une éthique non sur le mode d'une réponse à des normes morales, à des injonctions, mais comme sollicitude, comme « spontanéité bienveillante » (*Soi-même comme un autre*, p. 222) vis-à-vis d'autrui, un autrui souffrant. Contrairement à Aristote, qui dans sa distinction entre amitié vertueuse, amitié utile et amitié plaisante, ne se serait concentré que sur le partage des moments heureux, Ricœur voit également dans l'amitié le partage des peines, une sympathie authentique allant au-delà de la simple pitié. Penser l'autre comme véritablement autre, et non comme un *alter ego*, permet de discerner dans l'amitié la racine d'un sentiment spontanément dirigé vers autrui, qui permet de construire une éthique fondée sur la sympathie pour son prochain, l'autre souffrant.

Ce qui ressort de l'amitié, c'est donc essentiellement son caractère mutuel. L'autre ne s'impose pas à nous, n'est pas non plus un *alter ego*. Bien plus, les liens qui unissent les amis relèvent avant tout d'un souhait commun de vivre ensemble *(suzèn)*, d'une impulsion lancée de part et d'autre. L'amitié implique donc une mutualité des rapports, une réversibilité des rôles dans la relation, sans que l'un ou l'autre soit pour autant remplaçable, comme l'ont montré saint Augustin et Montaigne. C'est pourquoi Ricœur place, au cœur de la notion d'amitié, celle de sollicitude, qui n'est pas propre à l'amitié mais sous-tend toute forme de lien entre soi-même et autrui. Ce faisant, l'ami n'est pas un *alter ego*, mais un véritable alter *ego*, qui dans son altérité même est l'objet de ma sollicitude. Il n'est pas moi-même, il est *comme* moi-même. Ainsi, c'est bien dans cette perspective éthique que se découvre toute la richesse de l'amitié, dans l'équivalence entre « l'estime de l'*autre comme un soi-même* » et « l'estime de *soi-même comme un autre* » (p. 226). Sans contredire l'analyse

aristotélicienne de l’amitié sous ses différentes facettes, il est donc possible de prolonger cette réflexion dans le domaine éthique. Comme l’a montré Aristote, l’amitié ne va pas de soi, mais implique une réflexion sur la nature de cette amitié, de même que la quête de l’amitié idéale, l’amitié véritable entre deux âmes. L’ami n’est donc pas, comme on pourrait le penser à partir d’un point de vue utilitariste, simplement celui qui nous procure du bien, de l’utile ou de l’agréable. Au contraire, l’amitié véritable implique un véritable travail sur soi philosophique, puisqu’elle ne se trouve qu’au niveau de l’âme, et non dans les plaisirs sensibles. À cette dimension intellectuelle, saint Augustin ajoute une conception spirituelle du lien unissant tous les hommes. L’amitié n’est pas seulement une affaire à deux, mais présuppose une foi en la totalité des choses et en leur créateur. Ce faisant, l’amitié échappe au cadre personnel, elle est la marque d’une communauté plus large, telle qu’elle fut développée à la suite de saint Paul dans la notion de *corpus mysticum*, et est donc porteuse d’une puissance sociale. Mais on peut, avec Montaigne, rester au niveau de la relation entre individus tout en donnant à cette relation un caractère véritablement exceptionnel, presque providentiel. La rencontre même de l’ami véritable est une expérience mystique lors de laquelle transparaît la communauté unissant tous les hommes. Ce sont ces deux moments qu’une analyse de l’amitié en termes d’éthique s’efforce de faire fructifier. En effet, la rencontre de l’ami véritable peut être pensée dans un cadre plus large, comme paradigme du prochain, chez Barth. Ainsi avons-nous vu que l’amitié impliquait un questionnement quant à notre relation avec le prochain, quant à notre agir. La rencontre du prochain dans l’ami, par son caractère exceptionnel, va au-delà de la simple relation entre deux personnes, mais est avant tout une rencontre de l’humain, de l’autre, dans un échange mutuel. Dans une perspective éthico-politique, penser l’amitié comme fondement de notre comportement vis-à-vis d’autrui représente un changement de paradigme profond, qui mise sur la communauté universelle

plutôt que sur la rivalité entre les individus, qui projette un ressenti intérieur sur une relation encore inconnue. Penser l'éthique dans une perspective chrétienne, c'est donc faire le pari de l'amitié avec autrui. Il ne s'agit alors pas, comme on pourrait le croire, d'une intellectualisation froide de sentiments intimes, mais de la révélation de la portée véritable que peut avoir ce moment affectif dans une pensée de l'agir en société.

Bruno Godefroy,
Pauline Sabrier.

→ Accompagnement spirituel. Altérité. Amour. Bien commun. Bienveillance. Empathie. Éthique. Éthique politique. Fidélité. Sujet et personne.

Bibliographie.

Aristote, Éthique à Nicomaque, trad. de R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004, livres VIII et IX. – Saint Augustin, Les Confessions, trad. de J. Trabucco, Paris, Flammarion, 1964, livre IV, chap. iv à ix. – K. Barth, Éthique, trad. de Ph. Secretan et P. Rush, Paris, PUF, 1998, t. I, p. 236-240. – Épictète, Entretiens, trad. de J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1949, t. II, chap. xxii. – J.-M. Gueullette, L'Amitié. Une épiphanie, Paris, Éd. du Cerf, 2004. – D. Konstan, Friendship in the Classical World, Cambridge, Cambridge University Press, 1997. – Montaigne, Essais, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2009, chap. xxviii. – A. Nygren, Érôs et Agapè (1944), 3 vol., trad. de P. Jundt, Paris, Éd. du Cerf, 2009. – P. Ricœur, Soi-même comme un autre, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 211-226.

AMNISTIE

> Notre époque n'offre plus ses faveurs morales à l'amnistie.
>
> WAHNICH [dir.], 2007.

Le recours à l'amnistie remonte à la Grèce antique. Il jalonne l'histoire de nombreux peuples. En effet, quoi de plus banal, parce qu'évidemment nécessaire, que d'oublier les aventures passées qui divisèrent un peuple ?

Quoi de plus tentant pour un pouvoir que de se montrer généreux et puissant en voulant rassembler des forces qui s'opposèrent hier ?

Quoi de plus risqué pour la paix sociale que de laisser ouvertes les plaies des victimes promptes à la vengeance ?

La pratique de l'amnistie paraît à certains incontournable tandis que d'autres en soulignent les méfaits. Les lendemains consensuels ne peuvent se construire sans tenir compte des divergences hier irréconciliables. À cette complexité s'ajoutent les difficiles problèmes que posent les modalités de la mise en œuvre de l'amnistie : qui en décide ? Quelle portée aura le geste ? Comment éviter que ce nettoyage de la mémoire individuelle ou collective ne se transforme en amnésie ?

Les traditions religieuses monothéistes nourrissent la réflexion. La tradition juive des années jubilaires, tous les sept ans, invitait à libérer les esclaves, à remettre les dettes et à ne pas fatiguer la terre. N'y a-t-il pas une certaine forme d'amnistie dans cette « remise à zéro » ?

Pour le christianisme, le pardon, entendu comme le don que Dieu fait à une personne ou à son peuple, insiste sur l'avenir redonné à un être qui n'en aurait plus s'il demeurait enfermé dans sa faute. La figure du Père accueillant l'enfant prodigue après que celui-ci eut dévié de la conduite traditionnelle ne rejoint-elle pas l'oubli des erreurs passées ? Les actes de Jésus remettant en route nombre de pécheurs condamnés par la société peuvent-ils inciter les individus et les groupes à savoir tourner une page ?

L’accent que l’islam met sur la miséricorde de Dieu et sur l’invitation faite aux humains de s’en inspirer suppose une certaine forme d’oubli.

Avant de proposer quelques éléments de définition, un survol historique permettra de saisir la complexité de la démarche écartelée entre les principes les plus fondamentaux de la vie sociale d’une part et les besoins des contingences politiques d’autre part. Comment respecter à la fois la justice, la paix, la réconciliation, le refus absolu du mal et le nécessaire oubli qu’imposent la lassitude du peuple et l’urgence des constructions nouvelles ?

Quelques traces historiques.

Quels buts le Grec Thrasybule et ses compagnons recherchaient-ils en 403 (avant l’ère chrétienne) en proposant l’*amnestia*, l’oubli, à ses concitoyens meurtris par la guerre civile ? Certainement le rétablissement de la démocratie, comme si le régime nouveau ne pouvait ignorer les opposants d’hier. Également une certaine paix propice à l’activité des cités, comme si la reprise des affaires valait bien quelques oublis. Sans doute désiraient-ils ressouder un peuple désuni. La mesure d’amnistie fut le fruit d’une négociation complexe comme si les lendemains ne pouvaient se construire que sur des compromis acceptés par les divers clans. Le silence était imposé sur les drames et les raisons qui justifièrent les combats d’hier. Comme si souvenirs et débats d’idées pouvaient compromettre l’avenir ! Mais il y avait des exceptions : cette amnistie ne s’appliquait pas à certains des meneurs, en particulier les trente tyrans.

Pour les empereurs romains, la « grâce » accordée en début de règne devenait le signe à la fois de la maîtrise du pouvoir, de la générosité et de la toute-puissance d’une autorité.

En France, pendant les guerres de Religion (du XIVe au XVIe s.), la pratique des « lettres de rémission » permettait au souverain d’exercer son

pardon individuel en effaçant le délit et la peine. Les « lettres d'abolition » et la plus fameuse – l'édit de Nantes (1685) – ne se contentaient pas d'effacer le passé et d'en interdire le rappel. Elles créaient les conditions nouvelles d'un vivre ensemble. Les relations entre les ennemis se régulaient dans un nouveau code social.

La Révolution française posa clairement le problème politique de l'amnistie : seul le peuple, désormais souverain, pouvait l'exercer, signant ainsi la fin de l'un des privilèges du pouvoir royal.

Le traumatisme causé par la Commune de Paris (1870) et par la répression qui suivit exigeait une amnistie. Pourtant celle-ci fut longtemps retardée par les luttes politiques entre républicains et monarchistes. Qui devait être l'auteur de l'amnistie : l'exécutif ou le législatif ? Plus fondamentalement, les mesures de grâce amnistiantes de 1880 ont contribué à fonder la République sur le socle du pardon. Victor Hugo s'écriait : « Que la fraternité devienne la première passion de l'homme ! » Voici l'amnistie appelée à la rescousse pour donner au régime nouveau toutes ses lettres de noblesse !

Le XX^e siècle français vit se multiplier les gestes d'amnistie, faisant de celle-ci un outil politique aux multiples facettes. Pour certains auteurs, c'est le temps du dévoiement de cette institution.

À commencer par les mesures prises en 1941 par le gouvernement de Vichy. Puis, la période qui a suivi la Seconde Guerre mondiale et les mesures prises en 1952-1953 accentuèrent le fossé entre les tenants de la nécessité de tourner la page et ceux qui ne pouvaient supporter que les anciens collaborateurs soient blanchis.

Les suites de la guerre d'Algérie montrèrent comment le recours à l'amnistie pouvait faire l'objet de récupérations politiciennes. Concomitamment à la décision d'indépendance de l'Algérie, des décrets (1962) amnistièrent ceux « ayant apporté une aide directe ou indirecte, en Algérie, à l'insurrection » et ceux condamnés pour des faits en « lien avec

les opérations de maintien de l'ordre ». Par contre les Français « porteurs de valises » au profit des partisans de l'indépendance algérienne furent écartés de ces mesures de clémence. De leur côté, les responsables de l'usage de la torture ne furent pas inquiétés. La société choisissait l'oubli, avec toutes les conséquences dégradantes que celui-ci entraînait au regard de la morale sociale. La conception gaulliste du pouvoir présidentiel donnait (en 1968) des allures de pardon régalien aux lois votées. La question de la portée de l'amnistie sera discutée jusqu'en 1981 : réhabilitation des personnes, récupération des grades, décorations, droit à la retraite. À ce moment, le président Mitterrand utilisait l'amnistie pour conforter son image de rassembleur.

Plus récemment (1990), les lois sur le financement des partis politiques furent ressenties par l'opinion publique française comme « un outil privilégié permettant à une caste placée hors de la société de bénéficier du privilège insigne de ne pas subir la loi commune » (GACON, 2002).

Des exemples étrangers nourrissent aussi le débat sur l'amnistie. Nombre de régimes dictatoriaux utilisèrent cette mesure pour s'autopardonner et éviter les poursuites. Les lois dites du *Punto final* en Amérique latine permettaient aux dictateurs d'échapper aux juges.

En Afrique du Sud, après cinquante années de discrimination raciale, les dirigeants choisirent de lancer un mouvement de « Vérité et réconciliation » (1995-1998). Chaque auteur de violence était appelé à confesser publiquement ses fautes. Les victimes l'écoutaient et donnaient leur témoignage. Les cris de souffrance et les lumières de la vérité se rejoignaient pour aboutir à une décision pouvant éviter toute poursuite judiciaire. Cependant cette amnistie décidée par une commission ne permettait pas aux victimes de recevoir les justes réparations auxquelles elles avaient droit, créant ainsi le sentiment que la paix sociale se faisait sur le dos de ceux et celles qui avaient souffert !

Peu de pays communistes de l’Europe de l’Est eurent le courage de revisiter « l’héritage monstrueux ». La question fut posée par Vaclav Havel (premier président de la Tchécoslovaquie postcommuniste) au nom de la morale : « Nous sommes en face d’un héritage monstrueux avec lequel il faut à coup sûr faire nos comptes. Mais notre attitude ne doit pas jeter des bases ou donner des prétextes pour la prolongation de la même immoralité. » Fallait-il « exiger des comptes » au risque de rappeler les souvenirs de l’immoralité ? Plus globalement, réclamer des sanctions, est-ce retomber dans l’immoralité d’hier ?

D’une manière générale, le XX^e siècle fut le siècle de l’impardonnable. Tant de massacres, génocides, tueries ont dépassé l’imagination ! Ne rendent-ils pas dérisoire l’idée même d’amnistie ?

Éléments de définition.

Article 133-9 du Code pénal français : « L’amnistie efface les condamnations prononcées. Elle entraîne, sans qu’elle puisse donner lieu à restitution, la remise de toutes les peines. »

Les poursuites engagées sont arrêtées puisque l’action publique est éteinte. La peine commencée à la suite d’une décision déjà prononcée est interrompue. Le casier judiciaire n’en garde pas mention.

Aucune réparation n’est due à la personne amnistiée pour la condamnation subie ni pour la période d’emprisonnement effectuée. L’amnistie n’entraîne pas toujours une réhabilitation complète pour la personne qui en bénéficie. Il est interdit de faire état de la condamnation ou de l’inculpation relative aux faits amnistiés. Le manquement à ce silence est punissable. Cependant les historiens qui enfreignent cette règle dans le cadre de leurs travaux scientifiques ne peuvent être inquiétés.

L’amnistie est « personnelle » lorsqu’elle vise des personnes bien définies (âge, situation, nationalité) ayant commis des infractions. Ou bien

l'amnistie est « réelle », visant tels ou tels gestes interdits par la loi. Certaines circonstances de temps et de lieu sont précisées.

L'amnistie se différencie de la grâce exercée par le chef de l'État mettant fin à une peine définitive. La grâce n'efface pas la condamnation sauf s'il s'agit d'une « grâce amnistiante ». La grâce relève exclusivement du pouvoir régalien du président.

D'autres mesures sont proches de l'amnistie.

Ainsi la prescription précise-t-elle un délai, fixé par la loi et au-delà duquel l'infraction commise mais non jugée ne peut plus donner lieu à des poursuites. Par ailleurs la peine prononcée mais non effectuée ne peut plus l'être. La prescription est motivée par la réalité technique de l'effacement des preuves et par le désir social de ne pas perturber trop longtemps la société.

La réhabilitation peut être une mesure judiciaire à la suite du constat d'une erreur. Elle peut être administrative lorsqu'elle est prononcée par l'autorité professionnelle.

L'AMNISTIE ET LES VALEURS ESSENTIELLES À LA SOCIÉTÉ.

La question est alors de savoir si les buts visés par l'amnistie et les modalités de sa réalisation sont d'une portée éthique telle qu'elle peut contredire ou mettre en danger d'autres règles fondamentales.

L'idéal de justice et à travers lui la fonction judiciaire sont bousculés par l'amnistie. Celle-ci semble venir contrarier une décision judiciaire dont ni la justesse ni les fondements ne sont pourtant remis en cause. Le principe même de la sanction, élément essentiel de l'œuvre de justice, se trouve ébranlé. Les coupables d'hier deviennent innocents. L'impunité l'emporte. Se trouvent affectés non seulement la mission punitive du droit pénal mais aussi son rôle préventif. Pourquoi craindre la rigueur de la justice puisque les auteurs d'infractions peuvent espérer pouvoir y échapper ? Au cœur des

actions menées pour défendre les droits de l'homme et instaurer un état de droit, l'amnistie semble réduire à néant le travail accompli. Elle devient même une prime au non-respect des principes considérés comme les fondements éthiques indispensables à toute société humaine.

C'est pourquoi l'amnistie (ou la prescription) est écartée par les traités internationaux lorsque sont en jeu des crimes contre l'humanité. Dans ce cas, le désir justifié de clémence se heurte à l'intolérable. Ou situer la frontière entre l'humain et l'inhumain ? S'il peut être admis d'oublier certaines fautes humaines, l'amnistie ne peut jouer lorsque ce qui est en cause relève du radicalement inhumain.

Par ailleurs, l'amnistie fait peu de cas du pouvoir judiciaire ! Que reste-t-il de sa pertinence et de son indépendance si le pouvoir exécutif s'autorise à effacer ce qui a été décidé par une juridiction ? L'un des piliers de toute société démocratique se trouve remis en cause. N'y a-t-il pas danger à permettre à l'un des trois pouvoirs constitutionnels de revenir sur une décision déjà prise par la justice ? D'autant plus que les membres du pouvoir amnistiant peuvent être eux-mêmes soumis aux passions du moment et risquer d'être oublieux de ce qui est juste.

Les conflits apparus au cours de l'histoire pour savoir à quel souverain confier le droit d'amnistier ne sont donc pas sans conséquence sur l'équilibre démocratique. Les nombreux exemples de manipulation au service d'objectifs politiciens le montrent. Ainsi Robespierre lors de la période révolutionnaire fondait-il le recours à l'amnistie sur la nécessité de permettre aux « politiques » de s'exonérer de fautes qu'ils commettent inévitablement dans l'exercice de leur mission.

Moins gravement aujourd'hui, le public français ne s'y trompe pas lorsqu'il apprécie très négativement cette intrusion du politique dans le domaine judiciaire. Ne risque-t-on pas de rétrograder la justice du rang de pouvoir autonome et essentiel à celui d'un simple auxiliaire de la gestion politique ?

Qu'en est-il des victimes ? Il est vain d'espérer faire œuvre de réconciliation sociale sans leur participation. Face à l'amnistie, les victimes se réfugieront dans leur drame et constitueront un bloc de résistance à toute proposition d'avenir qui ne prendrait pas pleinement en compte leurs souffrances ni leurs préjudices.

D'une part sur le plan matériel, l'amnistie oublie souvent de procéder aux réparations légitimement dues à ceux qui ont souffert hier.

D'autre part, c'est le souvenir même que l'amnistie met en cause. La vérité historique est niée. Les régimes totalitaires s'efforcent toujours d'effacer l'histoire, ou même de la réécrire. Avec toutes les conséquences dramatiques qu'entraînera plus tard la découverte de la vérité par les générations suivantes. Ceci est vrai aussi bien pour les familles de victimes que pour celles des coupables. L'amnistie ne doit pas empêcher les enfants ou petits-enfants de ceux qui ont violé la loi d'être informés au plus tôt.

L'ensemble de la mission de l'historien est en cause et l'on comprend que celui-ci appréhende l'amnistie avec suspicion. Non seulement elle complique son travail en effaçant des traces et des preuves historiques, mais encore elle pourrait l'empêcher de raconter l'histoire, y compris à travers ses aspects les plus révoltants. La vérité historique est en jeu. Bien davantage, se trouve compromis le rôle de l'historien permettant la confrontation entre ce qui s'est passé hier et ce qu'il faut éviter demain. L'amnistie ne doit donc jamais être pensée ni réalisée comme une amnésie paralysant le travail des historiens.

AU NOM DE LA RÉCONCILIATION.

L'amnistie peut avoir un objectif justifié lorsqu'elle participe au fondement du projet social global. La réconciliation ne constitue-t-elle pas un noble but ? Ainsi l'amnistie peut-elle se mettre au service du projet républicain de fraternité comme le souhaitait Victor Hugo. Les pères

fondateurs des États-Unis modernes virent dans l'amnistie un fondement de l'esprit national américain, un geste d'optimisme fondateur, une traduction de la dignité reconnue à chaque acteur dans la société.

Après des périodes de trouble et de violence, entretenir des tensions ou laisser toute liberté à la haine et la vengeance ne serait-il pas une faute grave ? Ne faut-il pas pour cicatriser des blessures que la dimension de réconciliation sociale l'emporte sur la dimension morale du pardon individuel ? Il convient parfois d'imposer une tolérance positive au service du bien de tous. « Faire cesser l'empoisonnement du présent par le passé » (Wahnich [dir.], 2007).

L'amnistie permet de clore le temps de la violence pour construire un avenir réconcilié. Encore faut-il qu'auprès de la population, l'accompagnement de l'oubli au service de la paix commune soit l'objet de soins très particuliers. Passer l'éponge ne suffit pas à créer les conditions d'une véritable réconciliation. Il faut que soit pris le temps du débat public, du rappel des valeurs fondamentales, de la mise en valeur de la responsabilité individuelle et collective.

La justification de l'amnistie peut exprimer un souci plus profond : recourir à cette mesure revient à rappeler que toute société doit accepter de vivre avec ses propres « irréconciliables » (idées ou êtres humains). Amnistier même les actes les plus inhumains et les plus délictueux ne revient-il pas à reconnaître que de tels actes font partie du comportement humain et qu'il faut vivre avec eux ? Il faut accepter le caractère non maîtrisable et parfois tragique du désir humain qui se transforme en action. Refuser l'amnistie revient à affirmer l'ambition d'une société moralement pure, niant toute possibilité de déviation puisque leurs auteurs seront à jamais des exclus. C'est la place du mal dans la vie sociale que pose alors la pratique de l'amnistie. Celle-ci n'est plus un oubli, un effacement. Elle invite la société à réintégrer en son sein des acteurs d'actes qui furent en totale contradiction avec ce que droit et morale considèrent comme le bien.

Il ne s’agit ni de recommander ce mal ni même de le tolérer, mais d’en rappeler l’existence afin que chaque conscience, alertée par l’éventualité d’actes totalement inhumains, s’engage à lutter contre eux. La mesure d’amnistie effectuée consciemment et sérieusement prend en compte le mal dont les humains sont capables. En les amnistiant elle ne les oublie pas, mais affirme qu’un peuple n’est jamais pur. Par l’amnistie, les méchants d’hier se mêlent aux bons d’aujourd’hui. Cette coexistence contribuerait-elle à rappeler que tous pourraient devenir les bourreaux de demain ? Chaque peuple devra, selon les circonstances, apprécier sa capacité à vivre avec ceux et celles qui ont naguère menacé ses fondements. Les modalités que les responsables politiques adopteront pour discuter, décider, mettre en œuvre une démarche d’amnistie sont donc déterminantes pour éviter à celle-ci d’être perçue comme une manipulation partisane.

ET LE PARDON ?

Acte de réconciliation et non de réhabilitation, l’amnistie républicaine n’apparaît pas comme un pardon. Elle est une stricte mesure d’oubli juridique. Pourtant confronter pardon et amnistie n’est pas infructueux. Cette confrontation « souligne un paradoxe et pose incidemment la question de la morale en politique » (GACON, 2002).

Le pardon représente un élan impliquant les personnes blessées et les auteurs desdites blessures. La société ne saurait pardonner à la place des victimes. Celles-ci sont par ailleurs fondées à attendre une démarche individuelle de leur agresseur.

Par ailleurs la densité de l’acte de pardon le différencie de l’amnistie : « Le pardon se déroule dans l’intimité des personnes au cœur de leur antagonisme : il résulte d’un travail obscur de la conscience, au terme duquel l’âme décide de prévaloir sur la blessure qui lacère encore un visage[150]. »

Pourtant l'amnistie est présentée et parfois vécue d'une manière proche du pardon. Ainsi, lors de la campagne pour le référendum sur l'autodétermination de la Nouvelle-Calédonie, Michel Rocard déclarait : « L'amnistie n'est pas l'oubli. Elle est un geste de pardon pour que la vie reprenne, pour que la réconciliation puisse l'emporter sur la violence et l'affrontement, pour que la paix, de nouveau ait ses chances[151]. » La société contemporaine, qui a éprouvé de grandes violences, commet souvent la confusion. L'amnistie pourrait-elle tenir lieu de substitut inférieur lorsque le pardon n'est pas ou plus possible ? Toute réconciliation sociale est-elle étrangère à la démarche personnelle du pardon ? Sans doute pas dans les consciences, ni même dans l'intelligence des citoyens qui invitent parfois la nation à savoir demander pardon.

L'amnistie doit demeurer sur le terrain social. À côté de cette démarche de réconciliation, des autorités morales, les communautés religieuses par exemple, pourraient, sans se substituer aux responsables politiques, souligner l'importance du pardon dans les relations personnelles et sociales. Sans doute éclaireraient-elles l'amnistie d'une lumière porteuse d'espérance !

La pratique de l'amnistie trop dévoyée aujourd'hui conduit au carrefour non seulement d'enjeux politiques, juridiques, éthiques importants, mais encore des questions fondamentales que se pose une société apeurée. Que les responsables de tout projet d'amnistie n'oublient pas combien cette dernière peut être source d'avenir pour la société si elle est faite justement.

Guy Aurenche.

→ Droit. Droits de l'homme. Justice. Péché/Pardon. Peine et châtiment.

Bibliographie.

J. Danet, S. Grunvald, M. Herzog-Evans, Y. Le Gall, Prescription, amnistie et grâce en France, Paris, Dalloz, 2008. – S. Gacon, L'Amnistie. De la commune à la guerre d'Algérie, Paris, Éd. du Seuil, 2002. – Gr. Simpson, « Amnistie et crime en Afrique du Sud après la commission Vérité et Réconciliation », Cahiers d'études africaines, n° 173-174, 2004, p. 99-126. – S. Wahnich (dir.), Une histoire politique de l'amnistie, Paris, PUF, 2007.

AMOUR

ÉTYMOLOGIE, LEXIQUE, AMBIGUÏTÉS.

« Amour » est sans doute l'un des mots les plus employés dans tous les temps et dans toutes les langues, tant ce sentiment est au centre de la personne, comme de sa relation à l'autre. Ne pourrait-on pas corriger l'axiome de Descartes en « J'aime, donc je suis » ?

Dans le langage commun, apparaît d'abord la forme *amor*, identique au mot latin, puis, au début du XIe siècle, la forme *amur*, et enfin, au XIIIe siècle, *amour*. Ce substantif provient du verbe latin *amare* (« aimer ») d'où découlent aussi *amicus* (« ami », XIIe s.) et *amicitia* (« amitié », XIVe s.). On remarquera surtout qu'« amour » et « amitié », comme en latin, ont conservé jusqu'au XVe siècle le même sens, groupant l'un comme l'autre deux concepts grecs qui distinguaient entre *éros* – le vif désir d'être uni à un partenaire jusque dans sa sexualité – et *philia*, se rapportant à l'affection dans une relation réciproque. « Amour » exprimera en ancien français tous les sentiments humains les plus forts, depuis l'amour dont le croyant aime Dieu jusqu'à la passion amoureuse, tant homosexuelle, sous l'influence de la Grèce, qu'hétérosexuelle. Et « amitié » portera les mêmes valeurs jusqu'au XVe siècle où le mot prend de la distance avec « amour » en excluant toute connotation érotique. En français contemporain, le langage désigne usuellement par « amour » un sentiment de tendresse et de désir de l'autre, mais il a gardé aussi son sens spirituel initié au XIe siècle et s'adresse à Dieu lui-même. On dit : « pour l'amour de Dieu » (XVe s.). Cette

expression recouvre et l'amour dont l'homme aime Dieu, et celui dont Dieu a aimé et continue d'aimer l'homme. Mais, mis à part cette évolution linguistique, le français parlé utilise ce mot de façon constante avec une multitude de sens, du plus élevé au plus vulgaire. Or ce caractère pluriel rend d'autant plus difficiles les approches anthropologique et théologique du concept que prime dans les esprits, comme valeur amoureuse, la relation érotique du couple. Si l'on parle encore de l'amour pour les enfants ou les parents, les autres modes disparaissent : révélatrice est l'absence de la notion d'amour-amitié dans les romans, le théâtre ou le cinéma contemporains.

Avec la foi chrétienne et l'élaboration d'une pensée théologique dans les premiers siècles de l'Église, la présence culturelle de la Grèce offrira aux théologiens une évolution affinée du concept d'amour. On y distinguera trois notions différentes qui orienteront l'éthique de manière spécifique. L'*éros* est le désir d'une union érotique qui cherche la jouissance mutuelle, et par là même donne de se trouver soi-même dans sa plus grande intériorité. La *philia* correspond à l'amour d'amitié, mais entretenue à un haut degré de partage, de qualité spirituelle et d'attachement se déployant dans la durée. L'*agapè* signifie l'élection libre, sentiment offert à l'autre gratuitement, uniquement parce qu'il participe à la même humanité que soi, sans idée de reconnaissance. Ce sentiment n'existe que par solidarité en *humanitude*. Son sens classique est aussi riche qu'intraduisible puisqu'il porte en lui une triple acception : le banquet sacré, l'offrande lors de la célébration d'un culte, enfin tout ce que l'homme doit partager avec les pauvres et entreprendre pour combler leurs manques et satisfaire leurs besoins. C'est par cette notion d'*agapè* que la théologie dira l'amour au sens religieux : traduisant le mot hébreu *zedakah*, elle exprime la justice, l'humanité, la droiture et l'exigence du partage, et ceci non comme une quelconque manifestation de générosité, mais comme un devoir de conscience. Le grec biblique retiendra l'*agapè* comme la forme la plus

achevée de l’amour, ce que le latin de la Vulgate traduira par le verbe *diligere*, gardant le terme *amare* pour rendre la nuance grecque de *philein*. Pour le substantif, le terme *dilectio* est employé, mais beaucoup moins que *caritas* dont l’étymologie (*charis*, « grâce ») ne se perçoit plus, le latin chrétien traduisant *charis* par *gratia*. Ainsi, en français biblique, y compris liturgiquement, on passe, par l’intermédiaire de *caritas*, d’*agapè* à *charité*, mot qui est aujourd’hui souvent transcrit par « amour ». Pourquoi cette simplification du langage, cause d’une faiblesse théologique, la *charité* se distinguant de l’*amour* en tant que réalité théologale ? Sans doute à cause de la dévalorisation contemporaine du concept de charité : à partir du XIXe siècle, on a « fait la charité », les « dames de charité » ont eu leurs pauvres, autant de formules suspectes de condescendance et de pitié prétentieuses. Et c’est à juste titre que l’on ne supporte plus d’être aimé par charité, mais que l’on attend un cœur compatissant à l’égal du sien.

Dieu est Amour.

À Dieu unique, amour unique.

Dès le Premier Testament, on découvre que l’amour n’est pas seulement un attrait, un désir, une vertu, une solidarité, mais qu’il est le nom même du Dieu d’Israël, un Dieu qui s’est choisi un peuple : le *Credo*, résumé de la foi chrétienne, affirmera en prélude : « Je crois en un seul Dieu », autrement dit en un Dieu *unique*, qui n’est comparable à aucun autre vivant. Il est le Seul. Et cette unicité de Dieu fut le témoignage central du Premier Testament : *Écoute Israël. Yahvé notre Dieu est le seul Yahvé. Tu aimeras Yahvé ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir* (Dt 6, 4-5). Résonance de l’affirmation du Seigneur lui-même : *À part moi, il n’y a pas de Dieu* (Is 44, 6). Et le Décalogue confié à Moïse, première charte éthique

entre Dieu et l’homme, affirme comme premier impératif : *Tu n’auras pas d’autres dieux devant moi* (Ex 20, 3 ; cf. Dt 6, 4). Ainsi, ce Dieu unique exclut les faux dieux, les idoles, tout ce qui peut accaparer le cœur des hommes au point de les *captiver*, et peut paralyser leur liberté. Mais il y a plus : qui dit *Dieu unique* affirme aussi un rapport singulier de Dieu à l’homme, un lien qui fait alliance, alliance elle-même unique au point qu’un amour *jaloux* unit indéfectiblement ce Dieu au peuple choisi : *Tu ne te prosterneras pas devant un autre Dieu, car Yahvé a pour nom Jaloux* : *c’est un Dieu jaloux* (Ex 34, 14 ; cf. Ex 20, 5-6 ; Dt 4, 24 ; Jos 24, 19…). Cette jalousie, à l’évidence, ne se confond pas avec un soupçon, moins encore un enfermement, mais révèle un amour qui, par son caractère infini et unique, ne peut rivaliser avec aucune divinité et, par son caractère absolu, s’impose de soi comme une exclusivité. C’est bien cet amour personnel et indéfectible qui distingue le Dieu du peuple d’Israël, le Dieu révélé en Jésus-Christ son Fils, déployant l’amour sans mesure qu’il est lui-même par son Esprit. Dans sa première épître, Jean donnera le premier et le dernier mot de l’amour et de Dieu : *Dieu est amour* (1 Jn 4, 16). Affirmation qu’il faut comprendre non pas comme si Dieu, parmi d’autres actes vertueux, nous aimait, mais comme l’amour étant l’être, l’essence de Dieu : il n’existe qu’en aimant. Cet Amour de toujours à toujours, infini et insondable, n’est pas le fruit du désir de l’homme religieux aspirant au surnaturel, mais la manifestation concrète de son action à travers l’histoire du monde : l’Amour a créé l’homme à son image et à sa ressemblance ; l’Amour a parlé, s’adressant à Abraham ; l’Amour a conclu un pacte d’amitié, d’alliance incorruptible avec Moïse à qui est donnée la loi comme base du *savoir-aimer*, signifiée par les Dix Paroles du Sinaï ; l’Amour enfin s’est offert librement et jusqu’à épuisement par la mort de Jésus mis en croix. La morale, le *bien faire* humain cherchant à faire du bien, peut jaillir du savoir et du cœur de l’homme par d’autres chemins que la foi, mais cet Amour, fondement de l’agir humain, n’atteindra sa perfection que s’il devient

théologique, autrement dit s'il prend Dieu pour source, cheminement et achèvement.

Un Dieu qui n'est pas solitaire.

Si l'Amour qu'est Dieu est révélé comme une unicité, il se dévoile dans le même temps comme un être non pas refermé sur un moi chargé d'une toute-puissance mais comme une solidarité à trois, une communion constituée du Père, du Fils, de l'Esprit : leur vie, c'est se donner et s'accueillir en un perpétuel élan. Préfigurée par les trois visiteurs d'Abraham, la Trinité se manifeste à un homme assez hospitalier pour accueillir l'étranger dans son étrangeté (Gn 18). En fait, parler de Dieu en théologie chrétienne a quelque chose d'équivoque, car l'amour ne peut être monolithique. Il est Père parce que genèse, jaillissement et don par sa création (Gn 1, 1 - 2, 4a ; 2, 4b-25) : la création n'est pas fabrication, premier acte d'une série. Elle est le fruit de l'amour primordial qui prend le temps de fonder l'homme et son univers, de s'en émerveiller (Gn 1, 31 : *Dieu vit tout ce qu'Il avait fait : cela était très bon* ; cf. Gn 1, 10.12.25) et de s'y reposer, y trouvant son bonheur (Gn 2, 3 : *Dieu bénit le septième jour et le sanctifia car Il avait chômé après tout son ouvrage de création*). Il est Père parce qu'il est le père unique de Jésus, le Verbe fait chair dont Jean désigne à la fin du prologue de son évangile l'origine et la mission : *Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils Unique - Engendré qui est dans le sein du Père, lui, L'a fait connaître* (Jn 1, 18). Et Jésus ne cesse de faire référence à son Père et à sa volonté (voir comme texte-phare les adieux à l'heure de Jésus : Jn 14-17). Dieu est Fils né du Père parce qu'il ne cesse de s'offrir, de se rendre au Père, dès la création de l'homme où, selon la tradition patristique, le Père s'adresse au Fils (Gn 1, 26 : *Faisons l'homme à notre image*), et après l'Incarnation, il réalise continuellement par ce don la présence de Dieu aux hommes, au monde, à leur histoire et singulièrement à la relation

entre les êtres qui ne vise qu'à l'unité dans l'amour. Quant à l'Esprit, il sera le fruit de l'amour du Père et du Fils, dont il assurera l'unité, déjà présent lui aussi lors de la création (Gn 1, 2 : *L'Esprit de Dieu planait sur les eaux* ; Gn 2, 7 : *Dieu modela l'homme […], Il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant*), et surtout après le départ de Jésus, sa présence, son enseignement, sa permanence créatrice puisqu'il est le souffle qui ne cesse de pousser à l'aventure pour installer l'amour là où il manque : *Nul ne peut dire « Jésus est Seigneur » s'il n'est avec l'Esprit Saint. Il y a diversité de dons spirituels mais c'est le même Esprit* (1 Co 12, 3-4).

L'homme incorporé à Dieu.

Dieu se manifeste comme amour *en* communion, pas pour dévoiler uniquement son mystère, ni même le mystère de l'amour – qui n'existe que dans la relation, la prise en compte fraternelle de l'altérité –, mais pour se communiquer en tant qu'amour qu'il est lui-même aux êtres qu'il a choisi de faire vivre. C'est ici que la révélation chrétienne fait de l'amour une tout autre réalité que celle qui nous habite naturellement. L'amour (*agapè*, *caritas*, charité) se confond avec la vie dont Dieu vit, et notre propre existence marquée par le Christ communique avec celle du Père, du Fils, de l'Esprit qui la transfigure, lui offrant une destinée surnaturelle. D'une vocation réduite au monde et à la mort, l'Amour donné par Dieu appelle à l'accomplissement qui est le sien, vocation d'amour éternisé, non seulement personnelle, mais appartenant aussi au nouveau peuple de Dieu qu'est l'Église. En somme, le salut, mot difficile à saisir, ne dit pas autre chose. Or il est déjà là, à l'œuvre, sans attendre sa réalisation totale à la fin des temps. Telle est la condition de l'homme en charité de Dieu : il est fils du Père car, par le baptême, il a *reçu un esprit de fils adoptif* (Rm 8, 15) ; il est frère du Fils, que Paul nomme *l'aîné d'une multitude de frères* (Rm 8, 29) ; il est

temple du Saint Esprit (1 Co 6, 19) ; réalité qui s'applique à l'Église universelle (voir *Lumen gentium,* 4). À la fois le Père, le Fils, l'Esprit habitent et agissent en chacun selon son *charisme,* transformant l'homme *charnel*, divisé en ses désirs de bien ou de mal, de vie ou de mort, en homme *spirituel.* La loi intérieure évince peu à peu la force du péché et opère en l'homme sa libération jusqu'à sa glorification dans la vie éternelle. Le chrétien est ainsi relié à Dieu par un amour-charité qui *ne passera jamais* (1 Co 13, 8) : cette intimité est la spécificité de l'existence chrétienne et, par là, de l'éthique fondée sur la charité, vécue par la charité et accomplie dans la charité trinitaire.

Quand Dieu convoque l'amour de l'homme.

Le Dieu dont l'Amour est la Vie propose l'amour à l'homme qu'il a créé pour qu'il en vive, et met ainsi en relief la relation que le Créateur souhaite entre lui et chaque être, lui et l'humanité. Dès l'Ancien Testament se profile un Dieu qui fait alliance avec un peuple qu'il s'est choisi – donc un Dieu différent des autres dieux – pour établir avec lui des relations en égalité d'amour. Et le langage biblique souligne cette intimité puisqu'il utilise surtout les termes *agapè*, *caritas* ou *dilectio*, qui en français, langue dont nous avons remarqué la pauvreté en ce domaine, se traduiront par « amour-charité » pour ne pas amputer la théologie.

Dans le Premier Testament, le terme « amour » et sa réalité ne sont que rarement explicités. Mais il reste que Dieu, à l'époque des patriarches, apparaît à Abraham et lui parle ainsi : *Je suis El Shaddaï [le Dieu tout-puissant], marche en ma présence et sois parfait. J'institue mon alliance entre moi et toi, et je t'accroîtrai extrêmement* (Gn 17, 1-2). Est affirmée la volonté d'une vie totalement partagée avec comme mode de relation la recherche d'une existence en consonance avec la sainteté de Dieu (Lv 19, 2 : *Soyez saints car moi, […] je suis saint* ; Mt 5, 48 : *Vous serez parfaits*

comme votre père céleste est parfait). Or, si l'on a pu discuter la nature de la relation – Abraham obéit-il par crainte ou désire-t-il par amour ? –, il s'agit bien d'alliance, et dans sa réalité la plus intime. La suite du récit, en Gn 22, va le préciser de façon très profonde, à travers l'épreuve d'Abraham en Isaac et la rencontre d'Abraham avec Dieu : car c'est après avoir fait dans la confiance le don de la vie à Dieu, l'expérience du détachement total devant la mort programmée de son fils, qu'Abraham découvre le vrai visage du Dieu tout-puissant, et qu'il apprend à l'appeler par son nom : *YHWH*, signifiant *Il est* et *Il fait naître*. La vérité de Dieu est, devant un amour total, de donner vie, sens, bonheur, liberté dans la mort elle-même risquée, acceptée (WÉNIN, 2004), au point que l'on peut voir en cette scène la possibilité qu'Abraham offre à Dieu de se montrer Dieu. S'il n'y avait pas eu l'amour d'Abraham, la manifestation d'un Dieu Amour et Vie n'aurait pas éclairé la conscience de qui est Dieu pour l'homme et de ce que doit être l'homme pour Dieu. Ainsi, contrairement à l'idée reçue, le Premier Testament nous enseigne déjà que Dieu est Amour et qu'il l'est pour l'homme en fonction d'une foi capable de lui faire tout risquer. À l'heure de la mort concédée comme refus d'une quelconque mainmise sur ce que le Créateur a donné – y compris ce qu'il y a de plus cher : l'enfant –, se manifeste explicitement le Dieu de la Vie. La réciprocité de l'amour se révèle totalement avec le don d'Isaac : en acceptant de remettre son fils à Dieu, Abraham reconnaît que c'est du Seigneur qu'il l'a lui-même reçu. Alors, Dieu révèle son amour en lui rendant Isaac : donnant la vie d'Isaac, il se donne comme la Vie en sa source, se démarquant aussi des exigences sacrificielles d'autres prétendus dieux (Os 6, 6 : *C'est l'amour qui me plaît, et non les sacrifices*).

Avec Moïse, l'Alliance se prolonge et s'approfondit par le don des dix Paroles sur le mont Sinaï[152]. Or cette charte n'est pas une série d'impératifs et d'interdits d'où l'amour serait absent, laissant à Dieu une toute-puissance arbitraire qui contraindrait à l'obéissance. La citation des Dix

Commandements comme enseignement de base de la catéchèse en morale a toujours omis le verset qui les précède : *Dieu prononça toutes ces paroles et dit : « Je suis Yahvé ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude* » (Ex 20, 1-2 ; cf. Dt 5, 6). Dieu rappelle ainsi à Israël qu'il a ouvert un chemin de délivrance dont il lui a donné la preuve en l'accompagnant hors d'Égypte. Dieu apparaît ici comme celui qui aime, sa manifestation étant la libération en vue d'une aventure de liberté. La loi n'est alors que *le chemin tracé* par Dieu lui-même pour que l'homme acquière la plénitude de la liberté et par là, par ce *vivre-bien*, le *bien-vivre* du bonheur (voir Dt 5, 33). Cet événement révèle le premier approfondissement de l'existence croyante : la loi morale présentée non comme un pur devoir à accomplir sous la crainte mais comme la réponse d'amour libératrice envers l'amour libérateur de Dieu qui s'est manifesté en Égypte mais ne cesse de se prolonger à travers l'histoire de son peuple et nos histoires singulières. Ainsi, le Décalogue est bien une loi impérative, mais en vue de ce que la vie exige en priorité : la liberté. Et c'est pourquoi Dieu en est *jaloux*, jaloux d'un sentiment d'attention extrême, de vigilance inquiète, d'une tendresse craignant que de nouveaux esclavages ne réduisent la liberté de ceux qu'il aime et n'anéantissent du même élan leur relation. Le cadre de cet article ne permet pas de reprendre chaque précepte pour montrer qu'il définit l'amour de Dieu et le développement de l'homme en amour libre, c'est-à-dire fidèle et responsable. Mais le précepte du sabbat résume bien le plus signifiant : il dit d'une part la liberté de Dieu qui, dans le texte de l'Exode, limite sa puissance par le repos (voir Ex 20, 8-11) ; il affirme d'autre part, dans la version du Deutéronome, l'incidence que l'attitude divine doit avoir sur l'homme : le peuple est également libre puisque Dieu l'a libéré d'Égypte et qu'il doit en faire mémoire. On remarquera que cette liberté n'est plus à usage personnel seulement, mais se partage avec les autres, les serviteurs dont le travail quotidien fait des esclaves (voir Dt 5, 14). Ainsi, le jour du sabbat, la liberté se vit et se fait

vivre en tous à l’image de la souveraine liberté de Dieu. On perçoit donc que – contrairement à l’idée reçue où le Dieu du Premier Testament ne serait que pédagogue par la crainte et la fureur, alors que le Dieu de Jésus-Christ manifesterait enfin sa nature de paternité et d’amour –, une logique de tendresse se déploie depuis la libération d’Égypte qui se concrétise par ces dix Paroles. Comme ouvertures conduisant à la liberté, à la vie, au bonheur, et mettant en garde contre l’attitude toujours possible d’un retour à l’esclavage, image du destin vécu autrefois en terre égyptienne, elles sont les signes tangibles de l’amour de Dieu. Le Décalogue fait plus que de désigner les frontières au-delà desquelles on ne peut plus aimer puisque certains actes conduisent à la mort. Il annonce aussi qu’il y a un préalable au mal et à l’égard de ce dernier l’homme juste doit être à l’affût. La séduction opérée par le mal, que la Bible nommera comme l’inverse de l’amour, la *convoitise*, refuse la temporalité, ne connaît que l’immédiat et la volonté de se saisir d’autrui. Au lieu de s’ouvrir, l’homme se referme et se tourne vers tout ce qui n’est pas lui. Dans le cœur envieux, y compris sans passage à l’acte, la liberté est déjà perdue et la violence reprend la première place car tout est bon pour conquérir la vie de l’autre. Comme pour la femme d’Urie (2 S 11) ou pour l’unique vigne de Naboth (1 R 21) convoitée par le roi Achab qui détient pourtant toutes les autres vignes…

Une nouvelle exigence se fait jour : le peuple d’Israël, par la dénonciation de la convoitise comme désamour, contre-amour, apprend l’existence majeure de l’autre, du prochain comme valeur suprême à respecter, à aider, à aimer. Cette valeur de l’altérité, les derniers préceptes la soulignent encore en ajoutant qu’avant même l’acte de confisquer, l’entretien intérieur du désir de l’accaparement est coupable. Ainsi, dès le premier enseignement éthique de Dieu, l’homme – ce que manifestera Jésus de façon définitive – prend conscience du fait que la relation qui unit Dieu au peuple, et le peuple à Dieu, doit s’édifier entre les hommes, de l’un à l’autre, du prochain au prochain, plus encore quand il est pauvre, seul,

étranger. L’humanité, en lien avec le Père, doit détruire la rivalité pour forger la fraternité. Cette reconnaissance de l’autre comme sujet méritant les égards dus à Dieu permet ainsi à chacun de trouver sa vie en liberté. Il n’est plus celui qui souffre de ce qu’il n’a pas, qui envie parce qu’il manque, qui ne se sent exister que parce qu’il est animé d’une convoitise sans fin. Au contraire, le consentement à ses limites, comme signe où s’offre l’amour créateur et sauveur, l’ouvre au don reçu, et le sollicite pour le don donné : ce qui l’engendre à l’amour qui fait vivre. En évoquant Jésus – mais la remarque vaut déjà sur le Sinaï –, un théologien écrira : « Par la voie du désir seul, on ne rencontre que soi et on s’absente de toute relation[153]. »

Du nomadisme au cheminement.

La charité, dès le Premier Testament, se révèle donc comme une quête sans fin, qu’elle concerne Dieu ou le prochain. L’histoire biblique nous offre ici une clé majeure de l’amour et donc de la vie morale en son essence même : désir et recherche, présents de façon permanente dans l’histoire du peuple élu et signifiés par sa perpétuelle marche, ses innombrables chemins, ses départs et ses passages suivis d’autres départs et d’autres traversées. Abraham a déjà quitté son pays pour une aventure inconnue, Canaan, puis l’Égypte, puis ses alentours : *Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, pour le pays que je t’indiquerai* (Gn 12, 1). Isaac (voir Gn 26, 3) et Jacob plus encore incarnant Israël (voir Gn 28, 2-4 ; 31, 3 ; 33, 17-20 ; 35, 1 ; 46, 2-4) sont appelés à ne jamais se fixer, s’installer, posséder – c’est bien comme *étrangers et voyageurs* que l’épître aux Hébreux les saluera (He 11, 13). Et Dieu accompagne cette marche, de la nuée (Ex 40, 36-38 ; Nb 9, 15-23) et de l’arche d’alliance (Nb 10, 33) du Premier Testament aux pérégrinations de Jésus qui n’a même pas *où reposer la tête* (Lc 9, 58).

On pourrait se demander le pourquoi de cette vie livrée sans cesse au provisoire. Il y a là une signification profonde qui touche au comportement éthique que Dieu souhaite pour l'homme : sa capacité à aimer. Cette capacité en effet ne peut se déployer dans l'enfermement, le définitif, le repliement. On est bien là au cœur de l'existence chrétienne. L'amour ne pourra jamais dire : « J'en ai fait assez », « J'ai trouvé mon dogme et ma vérité pour toujours », « Je sais ce qu'il faut faire afin d'atteindre la perfection. » Qui dit vie dit mouvement ; qui dit liberté évoque création ; qui dit s'épanouir sous-entend recherche, tâtonnement, erreurs et recommencements. *Vois, je te propose aujourd'hui vie et bonheur, mort et malheur. Si tu écoutes les commandements de Yahvé ton Dieu que je te prescris aujourd'hui, et que tu aimes Yahvé ton Dieu, que tu marches dans ses voies, que tu gardes ses commandements, ses lois et ses coutumes, tu vivras […]* (Dt 30, 15-16). Autrement dit, la conscience ne sera jamais dans l'amour pur ou l'amour impur ; elle ne s'établira dans l'aimer que pour autant qu'elle cherchera à mieux aimer. L'existence morale n'est-elle pas d'abord une curiosité ?

LE FILS DE DIEU FAIT HOMME : UN AMOUR EN ESPRIT ET VÉRITÉ.

Deux Testaments, une seule parole.

Malgré les controverses qui, faute de la compréhension d'un Dieu déjà amoureux de l'homme dans le Premier Testament, furent vives – tels le marcionisme dès le IIe siècle, le manichéisme aux IVe-Ve siècles[154] –, ce sont toujours non seulement le même Dieu mais le même Esprit de Dieu qui poursuivent leur chemin, accompagnant l'histoire des hommes avec la venue au monde du Verbe fait chair. Jésus de Nazareth va révéler la Parole

intégrale de l'amour-charité de Dieu, de l'amour-charité de l'homme, de l'amour-charité des hommes entre eux. Il sera le cœur de la révélation biblique, mais ce Dieu chrétien ne niera rien des instructions et de l'attitude du Dieu de la Loi et des Prophètes. S'il est vrai que le Premier Testament est le témoin de nombreux récits de violence, de meurtres, de convoitises ravageuses, n'est-ce pas parce que la violence est toujours potentielle, jusque dans les lieux les plus cachés du cœur de l'homme, tapie en lui et autour de lui ? Le culte de la charité ne doit pas nous cacher les conflits. Or si Dieu est perçu comme *partenaire solidaire* de ce mal, ce n'est pas que son amour se change en haine, mais parce que cet amour souhaite entrer lui-même au fond de la barbarie humaine. Il veut l'habiter pour changer le cœur de l'homme, se laissant capter et convertir par sa présence et sa puissance de vie. Ainsi, non seulement Dieu n'est pas pervers mais il décide de laisser son amour infini aux mains de la monstruosité humaine[155] pour l'exorciser. Là sera le sort de Jésus de Nazareth dans sa passion, sa mort, sa résurrection. Seul Dieu en son Fils peut ainsi côtoyer le mal, l'investir, afin de le subvertir en creuset pour l'amour. Seul son amour peut descendre là où nous ne pouvons descendre nous-mêmes sans risquer l'enfermement, la dépression, le désespoir ou la violence : enfers en nos existences, comme en ce monde. Dieu revenu d'entre les morts est alors source d'une espérance indéfectible, celle du refus de la fatalité.

Jésus, l'Amour de Dieu à visage humain.

L'incarnation est le geste unique, suprême, inouï, définitif, du lien de Dieu avec l'humanité. C'est la découverte essentielle et la profession de foi radicale des premières communautés qui ont, par des traditions variées, fondé l'Église. Saint Paul l'écrit de façon décisive : *Mais quand vint la plénitude du temps* – c'est-à-dire le moment choisi par Dieu pour conduire à son achèvement le salut, la vocation spirituelle de l'homme –, *Dieu envoya*

son Fils né d'une femme (Ga 4, 4), *avec une chair semblable à celle du péché* (Rm 8, 3). À travers Paul aussi, se laissera percevoir tout ce que l'amour implique de dépouillement, d'abaissement et particulièrement lorsqu'il concerne l'acte de Dieu (voir Ph 2, 6-11) ; l'apôtre désigne le sommet de l'amour de Jésus, accomplissement d'une terre fragile transfigurée en royaume dont l'amour a pris l'entière possession : *[Le Christ] est l'Image du Dieu invisible, Premier-Né de toute créature, car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses dans les cieux et sur la terre […]. Tout a été créé par lui et pour lui […]. Il est le Principe […] car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix* (Col 1, 15-20).

On découvre ici que c'est en Jésus, et en Jésus uniquement, que l'amour préexiste, existe, aboutit à sa plénitude, non par une primauté de puissance, mais par le don le plus entier de soi jusque dans la mort. Cet amour a déjà tué la haine qui ne résistera que pour un temps ; et la mort surtout a tué la mort qui, elle aussi, ne se manifestera qu'en vue de la vie éternelle. Jésus-Christ, Fils de Dieu, entré dans l'histoire, va se situer en continuité avec l'œuvre de Dieu guidant son peuple. Sur le plan de l'agir humain, il corrige la notion, défigurée par le temps, de la *loi* dans le Premier Testament. Il en approfondit la vérité éthique, mais surtout révolutionne le concept d'amour au point d'en faire la valeur unique de toute action. L'acte ne vaudra que son poids d'amour, et la valeur qui croisera l'être de Dieu sera la seule à mériter d'être éternisée (voir Mt 5, 17 - 7, 27 : le Sermon sur la montagne). C'est alors du Christ que viendra désormais l'unique loi, mot pris dans un triple sens : la loi qu'il manifeste par sa présence, ses attitudes d'homme parmi les hommes ; la loi que sa propre destinée accomplira durant son séjour terrestre et qui aura valeur de témoignage, donc de révélation éthique ; la loi que, par son enseignement, il proposera à l'homme pour qu'il accomplisse individuellement et socialement sa vocation.

La loi d'amour offerte à tous en la personne du Christ.

Le Premier Testament a mis en relief l'*agapè*, l'amour-charité, qui était la relation réciproque entre Dieu et les hommes, type d'amour singulier fait de connaissance, de préférence, de qualité spirituelle et affective que le latin rendra par *caritas* ou *dilectio*. La force de ce terme témoignera donc de la spécificité de l'amour de Dieu, celui dont il vit, celui auquel il fait participer ceux qui Le reconnaîtront comme leur Dieu : *L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous fut donné,* écrit Paul (Rm 5, 5) ; et Jean affirme : *L'amour est de Dieu* (1 Jn 4, 7). Or cet amour-charité, spécificité de Dieu, les premiers disciples le discernent à travers la personnalité de Jésus, tant par la beauté de sa vie que par l'intelligence et la vigueur de son message. Et c'est ainsi que Jésus se révélera à eux comme le Fils de Dieu, celui à qui il faut donner sa foi, vivre de son art d'aimer, de pardonner, et celui qui opère le salut de l'humanité. Jésus l'exprime de façon définitive : *Celui qui confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu. Et nous, nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous et nous y avons cru* (1 Jn 4, 15-16). De fait, la *révolution* de l'amour, et donc le centre de la vie morale croyante, c'est bien Jésus de Nazareth, *Dieu-Amour*, fait homme pour aimer et apprendre aux hommes à aimer à leur tour. On en trouve le témoignage le plus explicite dans l'évangile de Jean : sorti de Dieu, le Père qui l'a envoyé, il va vers Dieu (voir Jn 13, 3 ; 14, 3-4). Plus encore, employant le *je* de la première personne, il la relie souvent à la formule *Je suis* (voir Jn 4, 26 ; 6, 35…) qui est le nom que Dieu a révélé à Moïse (voir Jn 8, 28 ; 13, 19 ; Ex 3, 14).

L'Évangile retient sa préférence pour les gens perdus (Lc 19, 10), les souffrants dont il se fait le médecin (Lc 5, 31-32), tous les membres de tous les troupeaux du monde dont il doit prendre soin pour leur montrer la voie (Jn 10, 9). La salutation de l'épître aux Hébreux résume avec solennité l'agir aimant du Christ : *Que le Dieu de la paix, qui a ramené de chez les morts […] le grand Pasteur des brebis, notre Seigneur Jésus, vous rende*

aptes à accomplir sa volonté en toute sorte de bien, produisant en nous ce qui lui est agréable par Jésus-Christ (He 13, 20-21ab). Jésus va même jusqu'à s'identifier aux handicapés, à ceux qui ont faim, qui sont en prison (Mt 25, 35-36). Et ce service d'amour s'impliquera jusqu'à la mort annoncée (Mt 20, 28 : *Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude* ; cf. Mc 10, 45 ; Lc 22, 27). Il trouvera son sommet dans le supplice de la croix, sort des esclaves et des criminels de droit commun, qu'il assume librement : *[Ma vie,] personne ne me l'enlève ; mais je la dépose de moi-même* (Jn 10, 18). Ici, l'amour et la mort se confondent : Jésus dispose de sa mort dans la liberté totale de l'amour vécu jusqu'à l'intime de soi.

Quant à son enseignement concernant l'amour-charité, Jésus va d'abord reprendre ce que propose le Premier Testament : la règle d'or – respect de l'autre, y compris de soi-même et de Dieu lui-même – résumée en cet adage pris dans le livre de Tobie : *Ne fais à personne ce que tu n'aimerais pas subir* (4, 15) et qu'il modifie en ce précepte : *Ainsi tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux : voilà la Loi et les Prophètes* (Mt 7, 12 ; Lc 6, 31). En somme, il est affirmé le plus brièvement mais aussi le plus fondamentalement possible que vivre c'est aimer. Et qu'aimer tiendra en cette quête aussi permanente que la vie : chercher ce qui est bien pour faire du bien simplement, selon le possible actuel. Rien n'est fixé, mesuré, pesé : seul est demandé un geste vers l'autre, qui donnerait du bonheur à soi-même. Tout en étant porteur de l'amour total en sa personne, Jésus est aussi celui qui propose un art de vivre accordé à cet amour. Le Décalogue avait préparé l'orientation d'une existence ajustée à l'amour de Dieu. Jésus n'entend pas neutraliser la loi de vie donnée à Moïse qui ouvre déjà vers l'amour du Seigneur : *Tu aimeras Yahvé ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir* (Dt 6, 5). Et il cite ce précepte comme le premier commandement contrairement aux deux versions bibliques du Décalogue (voir Mc 12, 29-

30). De plus, il aura le souci de critiquer les interprétations insensées des docteurs de la loi qui, à la longue, avaient faussé les préceptes. Les observances dénaturées des normes et les prescriptions rabbiniques rendaient l'homme esclave à force de contraintes extérieures dénuées de sens. Est révélateur le conflit entre Jésus et les Juifs au sujet de l'interprétation du sabbat (Mt 12, 1-8 ; Mc 2, 23-28). De telles règles, à l'évidence, détruisent l'amour au lieu de le faire exister. Jésus donnera davantage d'intériorité aux dix Paroles : aimer ne consistera plus seulement à ne pas faire le mal, mais le seul désir volontaire d'agir en contradiction avec la loi de vie déshumanise déjà et entre dans le domaine du péché. C'est donc le cœur qui est en jeu : sa justesse, sa vérité. Par conséquent, aimer selon le Nouveau Testament demande la fidélité première avec la charte de Moïse. Quelle condition le Seigneur pose-t-il en priorité au jeune homme en quête d'éternité ? *Tu connais les commandements […]*. Puis il complète par la citation de cinq d'entre eux (voir Mc 10, 19), et ce n'est qu'ensuite qu'il invite à aimer par un autre chemin, singulier. En effet, on peut toujours être quitte avec une loi, jamais avec l'amour. Mais le commandement fait partie intégrante de l'amour. La lettre est morte sans l'esprit et l'esprit sans son incarnation dans une conduite précise et concrète n'est que le rêve d'une bonne volonté : *Si vous m'aimez*, affirme Jésus, *vous garderez mes commandements* (Jn 14, 15), qui sont eux-mêmes les fondements de la vie morale chrétienne conditionnant l'amour même : *Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez en mon amour* (Jn 15, 10).

La règle d'or avait évoqué l'intuition première de l'amour : une initiation à la moralité. Dans le message de Jésus, c'est l'amour-charité qui fonde, justifie, valorise et éternise tous les actes humains qui acceptent d'avoir non plus seulement la norme mais la personne du Christ, *la loi du Christ* (Ga 6, 2), comme référence pleine, d'où émane une existence de plein sens.

De plus, l'amour-charité, qui avait préalablement pour objet majeur la relation avec Dieu par l'adoration, l'obéissance et le service, inclut de façon étonnante autrui, prochain comme lointain, l'autre et tous les autres sans aucune distinction. On remarque cependant une attention privilégiée aux pauvres, trop humiliés pour exister et même faire entendre leur cri. Quand Jean Baptiste se questionne sur la personnalité de Jésus et qu'il envoie des disciples se renseigner sur sa mission, le Christ répond : *Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez : les aveugles voient et les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres* (Mt 11, 4-5). Ainsi, la spécificité de l'éthique chrétienne est cet amour-charité de Dieu, qu'en Jésus il partage au point d'aimer les hommes du même amour dont il aime son fils. *Aimés de Dieu* deviendra d'ailleurs une désignation des chrétiens : *À tous les bien-aimés de Dieu qui sont à Rome* (Rm 1, 7 ; cf. 1 th 1, 4, etc.). Il en résulte l'incroyable révélation que ceux qui sont ainsi aimés de Dieu portent en eux le même amour dont ils doivent aimer le Père, le Christ, le chrétien, et tout homme croyant ou non. Se sachant habités par cette *agapè*, ils ne peuvent répondre que par cet amour unique à Dieu et à leurs frères : *Quant à nous, aimons, puisque lui nous a aimés le premier* (1 Jn 4, 19). Le chrétien a donc en lui et la capacité et la vocation d'aimer comme Dieu aime avec la qualité qu'a vécue et manifestée Jésus : *Voici quel est mon commandement : vous aimer les uns les autres comme je vous ai aimés. Nul n'a plus grand amour que celui-ci : déposer sa vie pour ses amis* (Jn 15, 12-13).

On comprend alors que ce singulier amour d'*agapè*, communiqué à tous par la paternité de Dieu, fasse de chaque homme le fils choisi de Dieu et donc le frère et de Jésus et de tout homme. On discerne également l'exigence essentielle de l'être chrétien. Qu'il s'agisse de Dieu ou du prochain, les impératifs de l'amour sont les mêmes : en reconnaissant l'un, on reconnaît l'autre ; en prenant soin de l'un, on prend soin de l'autre, en

servant l’un, on sert l’autre ; pour s’offrir à l’un, il faut se donner à l’autre. Dieu s’incarne en tout homme. Tout homme est présence de Dieu. D’où l’identité des deux premiers commandements, que saint Jean explicitera de manière forte : *Si quelqu’un dit « J’aime Dieu » et qu’il déteste son frère, c’est un menteur : celui qui n’aime pas son frère, qu’il voit, ne saurait aimer le Dieu qu’il ne voit pas. Oui, voilà le commandement que nous avons reçu de lui : que celui qui aime Dieu aime aussi son frère* (1 Jn 4, 20-21).

De la tradition vivante au présent.

Augustin d’Hippone.

La théologie de l’amour ne peut oublier son fondateur, Augustin d’Hippone (354-430), appelé par la tradition *Doctor caritatis*. À ses yeux, l’amour est d’abord le mouvement, l’appel du désir qui fonde radicalement ce qui fait l’homme. Il nomme cet élan de façon indifférencié *amor, caritas, dilectio*, et il le considère comme vital en ce qu’il se confond avec le mouvement de l’âme, la puissance de la vie. La nature de l’homme, en effet, n’est nullement un acquis, une stagnation, une permanence figée, mais une tension, orientée vers ce qui mérite d’être aimé. En somme, l’agir s’impose comme la réalité la plus essentielle de ce qui fait l’humain, l’entraînant hors de lui, plus loin que ses propres limites, pour tendre vers ce qu’il perçoit comme étant le bon, le mieux, le meilleur. L’amour ainsi pensé est ce mouvement qui prend possession de nous, et s’impose comme le dynamisme *(cursus)* de la vie. L’*inquietum cor* (*Conf.* I, 1, 1, *PL* 32, col. 661), ce cœur jamais satisfait, caractérise le chemin terrestre et désigne l’effort d’une volonté qui ne cesse de chercher ce qu’elle doit aimer.

Au cœur de l’Ancien et du Nouveau Testament, se révèle que Dieu est Amour et que l’Amour est Dieu. D’ailleurs la seule formule *Deus caritas est* (1 Jn 4, 18) résume toute l’Écriture et à la limite serait suffisante. Ainsi, celui qui comprend la parole de Dieu est « celui qui à partir de l’Écriture réussit à trouver une idée capable de construire l’édifice de l’amour » (*De doctr. chr.* I, 36, 40, *PL* 34, col. 34). Autant dire que le rôle de la Bible est de construire l’amour. Davantage encore, si le Fils fait homme n’avait pas témoigné de l’amour de Dieu pour l’homme ainsi que de l’amour pour Dieu et pour les autres, il n’aurait eu aucune raison de se faire le compagnon de route de l’humanité. « Ça ne valait pas la peine que Jésus vienne sur terre, si ce n’est à cause de la charité *(nisi propter caritatem)* » (*Ep. Jo. tr.* VII, 2, *PL* 35, col. 2030). Annoncer que Dieu est amour se révèle insuffisant. Pour Augustin l’amour est Dieu ; et cette affirmation ne signifie pas que l’amour en l’homme se confondrait avec Dieu, et donc qu’il appartiendrait à la nature de l’humanitude.

À ses yeux, un autre amour s’investit dans l’intimité de celui qui aime. Dieu en personne habite l’aimant. Ainsi, la formule de 1 Jn 4, 8.16 : *Dieu est amour*, tout en concernant et les trois personnes et le Dieu unique, vise singulièrement l’Esprit-Saint. Paul en donne d’ailleurs la preuve en écrivant aux Romains : *L’amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l’Esprit Saint qui nous a été donné* (Rm 5, 5). Formule que l’œuvre d’Augustin cite 215 fois. Cette insistance fait l’originalité de l’évêque d’Hippone : il y a amour et amour. L’amour terrestre ne se confond pas avec l’amour céleste ; ou s’ils se confondent, c’est alors que l’amour trinitaire, la vie même de Dieu identifié à l’Esprit-Saint envahit le cœur humain. « Le Saint Esprit, Dieu qui procède de Dieu, une fois donné à l’homme, l’embrase d’amour pour Dieu et pour le prochain étant lui-même amour. L’homme en effet n’a pas en lui de quoi aimer Dieu s’il ne le reçoit de Dieu *(Non enim habet homo unde Deum diligat, nisi ex Deo)* » (*De Trin.* 15, 17, 31, *PL* 42, col. 1082). L’amour qu’offre le baptême par la source de l’Église est donc

l’amour unique dont on s’aime dans la Trinité. Est à retenir aussi, parmi bien d’autres accents possibles, le suivant : l’amour habité par Dieu n’a sa vérité que si à cet amour s’identifie l’amour du prochain. Commentant la première épître de Jean, l’évêque d’Hippone veut montrer que le grand principe de discernement en chrétienté est la charité : « Mais comment nous exercer à cet amour [de Dieu] par l’amour fraternel ? Tu peux me dire : je n’ai pas vu Dieu, mais peut-être peux-tu me dire : je n’ai pas vu l’homme ? Aime ton frère » (*Ep. Jo. tr.* V, 7, *PL* 35, col. 2016). Et ce discernement de l’autre comme la charité même, comme Dieu même enfin reconnu, ne portera son fruit que si les gestes, le comportement, le don effectif accompagnent la conviction et la parole : « Si par tes actes, tu ne montres pas que tu es chrétien, tous auront beau t’appeler chrétien, à quoi te sert ce nom, là où la réalité est absente » (*Ep. Jo. tr.* V, 12, *PL* 35, col. 2018-2019).

Enfin, il faut insister sur ce qui fait la joie unique de saint Augustin : le bonheur eschatologique de l’amour. On sait combien la « patrie » vers laquelle nous sommes amoureusement en marche donne à la vie son sens : « Tu es uni à Dieu ? Tu as fini la route » (*Ep. Jo. tr.* X, 5, *PL* 35, col. 2057). Or cette course n’a pas d’autre raison que la charité en son achèvement après le temps du manque : « L’achèvement de tout ce que nous faisons, c’est l’amour. Là est la fin : c’est pour l’obtenir que nous courons ; une fois arrivés, c’est en elle que nous reposerons » (*Ep. Jo. tr.* X, 4, *PL* 35, col. 2057).

Lytta Basset.

Plus de quinze siècles plus tard, une théologienne protestante, très attentive à la lecture biblique, reprend une fois encore, après tant d’autres maîtres dans la tradition de l’éthique théologique comme philosophique – on pense ici aux pages uniques de Vladimir Jankélévitch – ce thème de l’amour d’une façon originale : tout en adhérant à la théologie classique

d’un amour qui est Dieu et vient de Dieu, Lytta Basset s’interroge sur ce qu’il y a d’amour en l’homme. Augustin était dans la certitude de la charité vécue par le croyant, charité reconnaissable à des actes concrets, évidents par leur poids de don et de gratuité. Lytta Basset, citant Dietrich Bonhoeffer : « Seul celui qui connaît Dieu connaît l’amour », se demande comment on peut savoir si on connaît vraiment Dieu-amour, en dépit des critères apparemment fiables de l’éthique chrétienne (Basset, 2000). Allant plus loin, elle s’interroge : ce que l’on considère comme la plus juste conviction ne serait-elle pas la plus fausse ?

Certes, Emmanuel Levinas a confiance dans notre jugement : « Connaître Dieu c’est savoir ce qu’il faut faire » (*ibid.*, p. 47). Or si ceci est vérifiable lorsque nous sommes en contact avec Dieu de façon évidente dans des moments rares, dans le quotidien notre charité nous fait-elle connaître Dieu-amour alors qu’elle ne se manifeste la plupart du temps que du bout du cœur ? N’est-ce pas abusif de se fier aux pensées, aux sentiments et même aux actes parfois ? Le paraître ne témoigne pas forcément en faveur de la vérité. Mais alors faut-il pour autant, au nom d’une ouverture à l’amour jamais confirmée, renoncer à nos engagements éthiques ? On dira que l’amour exigé par le Christ n’est pas le sentiment mais l’acte, le geste qui fait le bien, quel que soit l’état intérieur. Cependant, se demande Lytta Basset, est-il pour autant légitime de prendre son parti de la « fermeture à l’amour », du cœur desséché, de la fracture entre l’acte généreux et l’indifférence voire la haine qui peuvent nous habiter ? La réponse est : non, car « si elle s’édifie sur le Christ des évangiles, l’éthique n’a-t-elle pas aujourd’hui à légitimer le désir humain d’être soi-même comblé par l’amour de la Source dès ici-bas ? Or si notre acte de charité se fige en devoir pour le devoir, c’est peut-être que nous n’attendons rien du Père […] Mon volontarisme éthique n’a-t-il pas dépossédé le Père de son pouvoir d’amour ? » (*ibid.*, p. 49). Pour sortir de cette impasse, un retour aux textes bibliques peut nous conduire dans « l’en deçà du commandement

d'amour ». En effet, avant le commandement, existe un espace de vie qui est ce « milieu des entrailles où Dieu est déjà en nous le trop-plein de tendresse » (*ibid*., p. 50).

Un retour à l'histoire évangélique relatée par Marc à propos de l'homme riche se révèle éclairant. *Tout cela je l'ai observé dès ma jeunesse,* répond-il à Jésus en rapport aux commandements du Décalogue. Dans cette optique, sa vie morale est désormais figée. Il est satisfait. Rien de neuf ne peut se faire attendre. Or, aux yeux de notre théologienne, ce moment est celui d'une révélation : l'édifice éthique se brise dans le domaine intellectuel car Jésus ne donne pas de raison ; il ne dit pas : « Dieu t'aime », mais il accompagne cet homme au cœur du Père, lieu originel et de Jésus et de cet homme. La suffisance éthique de ce croyant se rompt et dans cette fracture passe le mystère premier traduit par Marc : *Et Jésus l'aima*. La charité en acte de l'homme qui s'en acquittait pourtant avec fidélité devient alors seconde.

Lytta Basset apporte ici une nouveauté. Alors que faute de mieux, la moralité prenait racine dans un geste obligé, devoir d'amour, elle la situe dans le cœur de Dieu où nous devons oser puiser et pour aimer avec amour et pour mettre en œuvre ce même amour par une attitude de tout l'être, non plus obéissante mais fervente, vibrante.

Autant dire que la vie morale sera alors un abandon, un lâcher-prise dans l'amour de Dieu. À l'appui, cette intuition de Simone Weil : « Il faut s'abandonner à cette poussée, courir jusqu'au point précis où elle mène et ne pas faire un seul pas de plus, même vers le bien[156]. »

Quelques particularités interrogées.

Aimer, un commandement ?

« L’amour ne se commande pas », nous dit l’adage commun, à l’encontre du message chrétien qui, à l’inverse, en fait une obligation. D’où vient cette contradiction ? Du fait, déjà noté, de l’ambiguïté du concept d’amour, dans notre culture actuelle particulièrement. Si on limite l’amour à cette part de lui-même qui est la première, la plus chargée d’émotion, animée de pulsions, si les appels du cœur et du corps, les besoins et les désirs, la recherche du plaisir d’aimer et d’être aimé définissent seuls l’amour humain, alors il est vrai que rien ni personne ne peuvent en faire à qui que ce soit une obligation : les sentiments et leurs conséquences seront toujours personnels, libres, au cœur de l’intime. Pourtant, est-il possible de penser de façon dialectique la force de l’intime, du mystère du désir, et le don tout comme la responsabilité ? Oui. Mais non sans travail. Quand Dieu parle d’amour, il évoque, à l’inverse de la captation, le don ; au contraire de la seule jouissance pour soi, le bonheur de l’autre ; à l’opposé de sa propre satisfaction, le souci de ce qui peut rendre l’autre plus libre, plus vivant, plus lui-même en vérité. À nos mesures, il est possible de suivre la même voie : que l’amour soit ferveur et volonté, engagement de fidélité et écoute des émotions singulières. Le mouvement d’aimer est toujours dynamique, en avant de soi, pacte qui vaut pour le couple, mais d’une autre façon pour la relation engagée avec le prochain quel qu’il soit. L’amour comme commandement n’exclut pas l’affectivité, la sensualité, le désir, mais l’engage dans un temps transformé en histoire sensée, éloignée donc de la violence par le respect et la responsabilité. En christianisme, l’amour se fait *agir* non parce que l’on aime mais pour aimer plus en vérité. Ainsi faut-il ne plus opposer le sentiment, le *tact affiné*, dit Paul (Ph 2), et la volonté qui n’est pas volontarisme. Le désir qui suscite et porte l’amour se noue à la responsabilité avec et pour autrui.

L’amour de soi.

Une tradition héritée du jansénisme a faussé la théologie morale au point de mépriser l’homme sous prétexte d’honorer Dieu. Plus l’humain était oublié, dédaigné, voire amputé, plus la grandeur de Dieu et l’amour pour lui y trouvaient leur compte. Dieu et l’homme étaient perçus comme concurrents. Or Jésus, dans l’Évangile, ne peut être plus clair : *Tu aimeras ton prochain comme toi*-même (Mt 22, 39). L’époque contemporaine retrouve l’éthique de la reconnaissance de soi et de l’épanouissement de ses désirs et de ses talents. Longtemps frustré au nom du souci premier des autres, le croyant perçoit la nécessité d’une attention à soi parce qu’il est le premier sujet concerné par le souci de Dieu créateur, mais aussi parce qu’il est unique, singulier, et de ce fait indispensable en tant que personne au cœur du Père. *Je* est celui qui a été appelé par son nom et dont la relation avec Dieu ne ressemble à aucune autre. Certes, l’égocentrisme peut se loger dans cette fierté de soi et conduire à n’écouter que soi, ignorant les liens et les obligations vis-à-vis du prochain et de la société. De même l’orgueil peut-il isoler dans une folle appréciation de sa propre valeur au mépris des autres voix de Dieu. Sans parler de la convoitise. Notre juste place de créature, entre les extrêmes du mépris de soi et du culte du moi, doit se découvrir dans le chemin de l’humilité fondé sur la création où Dieu nous fait exister à partir de la terre et nous confie en même temps l’autorité responsable de ce même univers : *Emplissez la terre et soumettez-la ; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre* (Gn 1, 28). La parabole des talents (Mt 25, 14-30) ira dans le même sens qui invite avec empressement chacun à prendre conscience de soi et de ses capacités, en vue du développement personnel comme de celui du bien commun.

Il ne s’agit donc pas de ne jamais occuper la première place – par fausse humilité ou… par paresse –, mais il faut l’occuper si tel est le meilleur pour tous, comme si elle était la dernière, avec la même simplicité, la même écoute, la même distance intérieure (voir Mc 10, 41-45). Il est un autre

registre où l'amour de soi doit être envisagé : celui du corps. Pendant des siècles, le soupçon induit par le platonisme, le néoplatonisme et certains Pères de l'Église a marqué notre réalité charnelle et particulièrement la sexualité. On a – déformant la pensée de Paul – opposé la chair, qui serait le corps et sa pesanteur, voire la source du péché, et l'esprit, seule réalité noble reflétant Dieu et manifestant l'humain dans sa vérité purifiée. Il importe de fortement insister sur la corporéité intégrée à l'amour nécessaire de soi. L'amour-charité de notre propre épaisseur humaine se révèle comme une admiration, un souci, une estime et ceci du sein même de l'ambiguïté humaine. Si par la création et l'incarnation, la chair et le souffle sont définitivement unis, par ces mêmes mystères ils demeurent en harmonie de grandeur, de valeur et de dignité. Il ne s'agit pas de nier un certain combat à mener avec vigilance afin d'être suffisamment « maître chez soi », mais on remarquera que cet effort d'ajustement et de sanctification ne touche pas moins l'esprit que le corps. L'un et l'autre ont à être *grâciés*. L'amour sacramentel du couple devenu, par le Christ, signe de son attachement à l'Église, dira, sans en nier la fragilité, la beauté de la chair habitée par l'Esprit et sa fécondité de vie. Non seulement la communion corps-esprit témoignera de l'amour du couple et de Dieu, mais elle engendrera l'amour et le fécondera avec l'enfant possible. Apparaît là une concélébration de l'acte de création à la genèse du monde où se conjuguent plaisir et procréation : *Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu, il le créa, homme et femme il les créa* (Gn 1, 27) ; *Dieu vit tout ce qu'Il avait fait : cela était très bon* (Gn 1, 31). Et c'est d'ailleurs dans l'union amoureuse du couple que se réalise de façon plénière l'image de Dieu.

Une ouverture à l'universel[157].

Une des spécificités majeures du message de Jésus est l'adoption de l'humanité entière désormais comme le peuple de Dieu et son Peuple. Israël

fut le peuple choisi pour un temps de l'histoire. Avec le Christ est révélé que personne n'est étranger à cette humanité aimée du Père ; tous sont appelés à entrer dans l'amour divin sans exception aucune. Il est juste de remarquer que le Premier Testament avait déjà ouvert une brèche à l'égard des non-Juifs[158]. Cependant, avec la venue du Christ, ce nouveau peuple est particulièrement mis en relief (voir WÉNIN, 2004, p. 135-136). Dans l'attitude de Jésus, cette ouverture surprend : il libère la fille d'une Cananéenne (Mc 7, 24-30) ; il accueille un Romain, centurion de l'armée (Mt 8, 5-10), dont il guérit l'enfant, allant jusqu'à faire cette réflexion : *Chez personne je n'ai trouvé une telle foi en Israël* (v. 10). Attitude qui se confirmera ensuite par la mission des premières communautés. Pierre d'abord conclut l'Assemblée de Jérusalem en se présentant comme *choisi […] pour que les païens entendent […] la parole de la Bonne Nouvelle et embrassent la foi* (Ac 15, 7). Cette mission est soulignée avec insistance et détails lors de la visite de l'apôtre chez Corneille, centurion romain également, où est révélée la présence de l'amour de Dieu répandu par l'Esprit-Saint sur les païens (Ac 10), ce qui entraînera Pierre à baptiser tous ces étrangers qui confessaient Dieu. Il déclare : *Peut-on refuser l'eau du baptême à ceux qui ont reçu l'Esprit Saint aussi bien que nous ?* (v. 47). De ce bouleversement provoqué par un amour étendu à la multitude, Paul à son tour sera le témoin et l'acteur particulier, l'égalité devant Dieu étant au cœur de son apostolat (voir Ac 15, 12). Il explicite ainsi ses convictions : *Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ : il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus. Mais si vous appartenez au Christ, vous êtes donc la descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse* (Ga 3, 27-29).

L'amour-charité : vertu théologale.

Le concept de vertu, après avoir désigné l'ensemble de ce que devait être une vie droite conduisant à la béatitude promise par Dieu, a perdu ses lettres de noblesse lorsque, après Thomas d'Aquin qui en fut le dernier ardent défenseur, la morale a changé d'orientation. Au XVIe siècle, la loi, l'interdit, l'impératif ont pris le relais de la structure éthique et la vertu n'a plus signifié que la volonté lorsqu'elle obéit au devoir, avec d'ailleurs un certain relent de rigidité qui aujourd'hui prête à sourire lorsqu'on évoque par exemple un homme *vertueux*. D'une certaine façon, la vie morale a basculé de l'amour à l'obéissance au point que l'on confonde amour et recherche de soi alors qu'il semble beaucoup plus noble de se soumettre à la contrainte. Or depuis l'Antiquité, on reconnaît à la conscience le discernement du bien et du mal, le souci d'agir selon ce que l'on perçoit de vrai. Ce qui est juste et bon trace le chemin de ce à quoi chacun aspire : la vie bonne, autrement dit le bonheur. Or, lorsque l'homme s'est peu à peu formé, forgé à faire les justes choix, à opter pour ce qui humanise, les composantes du bien-faire se sont inscrites en lui[159] et d'options parfois rudes à prendre, elles sont devenues en sa conscience, son désir, sa volonté, une réalité connaturelle, un élan décidé *et* spontané vers le meilleur. Un habitus – au sens tout à fait dynamique – que les moralistes ont nommé *vertu*, et qu'on pourrait percevoir aussi comme une *respiration*. Dans la structure éthique, on a distingué les vertus morales – prudence, justice, tempérance, force – de trois autres vertus qui concernent directement le croyant dans sa relation avec Dieu : dimension *théologale* des vertus de foi, d'espérance et de charité. L'amour est alors le désir de l'être qui porte au bien de l'autre et de soi. Cependant, si ces trois vertus se distinguent, elles sont inséparables : la foi et l'espérance sont ordonnées à la charité, elles y conduisent, la préparent, l'aident à exister, devinant que l'amour est le tout de la vie chrétienne puisque *Dieu est amour*. Le reste n'existe donc que pour lui laisser la première place, car tout de nous y est engagé, envers Dieu comme pour tout un chacun, pour l'amour de *quiconque*. *Maintenant donc*

demeurent foi, espérance et charité, ces trois choses, mais la plus grande d'entre elles, c'est la charité (1 Co 13, 13).

Ce caractère primordial de l'amour-charité trace la signature de l'être comme de l'agir croyants. Paul l'explicite de façon irréfutable, en exposant quelques aspects pratiques pour la vie quotidienne : il insiste sur dix accents majeurs à ses yeux (1 Co 13, 4-7). Nous sommes loin des bons sentiments ; l'amour-charité existe quand il s'incarne, et se donne à toucher par des gestes efficaces rendant la foi effective, tels le service, le support mutuel, l'humilité, le respect des commandements de Dieu, etc.

Mais plus révolutionnaire encore est le rôle qu'assigne l'apôtre à cette vertu en relation avec tous les autres faits et gestes de l'existence, y compris les plus prestigieux, les plus généreux, les plus religieux et spirituels au regard humain. Si l'*agapè*, amour qui habite Dieu, n'investit pas nos existences, vivre est vidé de sens. Croyant exister, nous sommes inexistants[160]. Une vie ne mérite ce nom que lorsqu'elle se confond avec l'amour et si cet amour se confond lui-même avec le mouvement de donation et de réception.

Aimer pour connaître.

Un trait oublié de l'amour-charité tient en ceci : non seulement il donne d'aimer par l'Esprit qui l'a gravé en nous, mais par ce même Esprit, et par l'expérience de la relation qu'est cet amour, il est aussi source de connaissance, de compréhension, de créativité à la mesure du temps. Dans la foi, on pense souvent que l'on n'aime que ce que l'on connaît. En fait, n'est-il pas plus juste encore d'affirmer que l'on connaît pour autant que l'on aime ? Augustin allait jusqu'à écrire : « Tu vois la Trinité quand tu vois la charité » (*De Trin.* 8, 8, 12). D'ailleurs, des incroyants qui découvrent Dieu ne vont pas à lui par la raison – y compris quand elle joue un rôle majeur – mais par un cœur qui se rend disponible aux appels des autres et

de l’Autre. L’amour-charité offrira à l’intelligence les capacités de discerner les urgences d’humanisation, les avancées nécessaires pour une existence plus moralisée, davantage évangélisée. Saint Paul sollicite ce don de l’Esprit pour les fidèles du Christ : *Et voici ma prière : que votre charité, croissant toujours de plus en plus, s’épanche en cette vraie science et ce tact affiné qui vous donneront de discerner ce qui est important et de vous rendre purs et sans reproche pour le Jour du Christ* (Ph 1, 9-10).

La vie morale trouvera alors son accomplissement dans un amour sans cesse cherché, perdu parfois, retrouvé, agrandi au pas de la vie, de ses méandres et de ses ombres, ce chemin de souffrance et de beauté où le Christ a placé ses amis – *quiconque* – pour une unique raison : apprendre à aimer, en donnant à l’autre d’être lui-même, jusqu’à ce que ne reste que ce qui appartient à l’Amour, la *Vertu* de Dieu.

VÉRONIQUE MARGRON,
PATRICE PAULIAT.

→ Alliance. Altérité. Amitié. Cohabitation/Couple. Évangile. Famille. Fidélité. Grâce. Sexualité. Trinité. Vertus.

Bibliographie.

AUGUSTIN D’HIPPONE, Confessionum libri, PL Migne 32 ; De doctrina christiana, PL 34 ; In Epistulam Joannis Tractatus, PL 35 ; De Trinitate, PL 42. – H. U. VON BALTHASAR, L’Amour seul est digne de foi, Paris, Parole et Silence, 2009. – L. BASSET, La Fermeture à l’amour. Un défi pratique à la théologie, Genève - Paris, Labor et Fides - Éd. du Cerf, 2000. – M. BELLET, L’Écoute, Paris, DDB, 1989, rééd. 2001. – BENOÎT XVI, Lettre encyclique Deus caritas est, Paris, Téqui, 2006 ; Lettre encyclique Caritas in veritate. Sur le

développement humain intégral dans la charité et la vérité, La Documentation catholique 2429 (2009). – Catéchisme de l'Église catholique, Paris, Mame - Plon, 1992. – J.-D. Causse, La Haine et l'amour de Dieu, Genève, Labor et Fides, 1999. – Épiscopat français, Catéchisme pour adultes. L'alliance de Dieu avec les hommes, Paris, Éd. du Cerf - Éd. du Centurion et al., 1991. – Le Corps. Joies et blessures, Christus 222, hors série, 2009. – La Charité, Communio 116, 1994 ; Dieu est amour, Communio 181-182, 2005. – P. Debergé, Saint Paul. L'Évangile de la liberté, Paris, Lethielleux, 2008. – J. de Finance, L'Affrontement de l'autre. Essai sur l'altérité, Rome, Università Gregoriana Editrice, 1973. – Vl. Jankélévitch, Le Pur et l'Impur, Paris, Flammarion, 1960 ; Les Vertus et l'Amour, 2 vol., 1986 ; Philosophie morale, Paris, Flammarion, 1998. – Jean-Paul II, Lettre encyclique Veritatis splendor, Paris, Mame - Plon, 1993. – J. F. Keenan, Les Vertus. Un art de vivre…, Paris, Éd. de l'Atelier, coll. « Tout simplement » 35, 2002. – X. Lacroix, Le Corps et l'Esprit, Vie chrétienne, Supplément 398, 1995 ; La Traversée de l'impossible. Le couple dans la durée, Vie chrétienne, Supplément 458, 2000. – X. Léon-Dufour, Agir selon l'Évangile, Paris, Éd. du Seuil, 2002. – V. Margron, La Douceur inespérée. Quand la Bible raconte nos histoires d'amour, Paris, Bayard, 2004 ; Voir le bonheur, Paris, DDB, 2006 ; Libre traversée de l'Évangile, Paris, Bayard, 2007 ; Fragiles existences, Paris, Bayard, 2010. – J.-P. Meier, Un certain Juif, Jésus. Les données de l'histoire, t. IV : La Loi et l'Amour, Paris, Éd. du Cerf, 2009. – S. Pinckaers, Plaidoyer pour la vertu, Paris, Parole

et Silence, 2007 ; Passions et vertu, Paris, Parole et Silence, 2009. – Fr. QUÉRÉ, L'Éthique et la Vie, Paris, Odile Jacob, 1991 ; Si je n'ai pas la charité. Propos sur l'amour, Paris, DDB, 1994. – A. REY, Dictionnaire historique de la langue française, Paris, Le Robert, 1993. – L. SENTIS, De l'utilité des vertus, Paris, Beauchesne, 2004. – J.-Fr. SIX, Les Béatitudes aujourd'hui, Paris, Éd. du Seuil, 1984. – C. SPICQ, Théologie morale du Nouveau Testament, 2 vol., Paris, Gabalda, 4e éd. revue et augmentée, 1970. – X. THÉVENOT, Éthique pour un monde nouveau, Paris, Salvator, 2005 ; Compter sur Dieu. Études de théologie morale, Paris, Éd. du Cerf, 1992, rééd. 2009. – P. VALADIER, La Condition chrétienne. Du monde sans en être, Paris, Éd. du Seuil, 2003. – A. WÉNIN, L'Homme biblique. Lectures dans le Premier Testament, Paris, Éd. du Cerf, 1995, rééd. 2004.

ANARCHISME

ANARCHISME ET DOMINATION.

Les termes « anarchie » et « anarchisme » désignent, dans l'histoire sociale, l'idéal d'une société de liberté et de justice effectives, construite par la libre association des personnes libres, égales et capables de solidarité.

À l'opposé de son interprétation banale comme « désordre » et « chaos », cette signification positive de l'anarchie, exprimée pour la première fois par Pierre-Joseph Proudhon en 1840, possède un contenu éthique qui se rattache pour une part aux idéaux de la Révolution française

et vise à répondre aux nouvelles inégalités sociales engendrées par le capitalisme industriel et financier du XIXe siècle. En Angleterre, le pays européen le plus engagé alors dans la Révolution industrielle, les ouvriers assurent d'épuisantes journées de travail, pouvant aller jusqu'à quatorze heures ou plus, en échange de salaires misérables ; les enfants et les femmes enceintes travaillent, dans des conditions le plus souvent insalubres, sans protection sociale et pratiquement sans lois du travail ; à Londres, ce « prolétariat » s'entasse dans des caves et des taudis malsains, et, dans certaines localités, seulement un enfant sur deux parvient à l'âge de cinq ans (Barret-Ducrocq, 1991, p. 3). Dans ce contexte de profonde détresse sociale, dont témoignent les trois grandes révolutions ouvrières du XIXe siècle en France (1830, 1848 et 1871), surgissent diverses théories sociales qui proposent des modèles alternatifs de société et de redistribution de la richesse : les diverses formes du socialisme dit utopique, le coopérativisme, l'anarchisme, le marxisme, le socialisme chrétien.

Dans la lignée de Babeuf, qui réclamait déjà en 1797 l'égalité réelle, toutes ces théories visent à résoudre, de manière diverse, le drame social de l'extrême pauvreté. Or, à la différence des autres théories sociales, l'anarchisme rattache cette exigence de justice sociale à la critique de toute forme de domination. Dans le terme « an-archie », l'archie (« pouvoir », « autorité ») qui est niée n'est autre chose que la domination : l'autorité et le pouvoir ne sont à détruire que pour autant qu'ils s'exercent comme domination. D'après Sébastien Faure, la critique de la domination dans l'anarchisme se structure autour de trois formes spécifiques de « l'autorité » ou de la « contrainte » : la forme politique (l'État), la forme économique (le capital) et la forme morale (la religion) (art. « Anarchisme », *Encyclopédie anarchiste*).

À distance du marxisme, pour lequel la disparition de l'État est seulement un horizon historique, l'anarchisme entend restituer à la société le pouvoir de s'auto-gouverner, et réclame l'abolition de l'État ; dans ce

sens, le milieu de l'action anarchiste est le social, et non le politique compris comme instance autonome et spécialisée de l'exercice du pouvoir. Dans la mesure où elle a pu se traduire historiquement par un rejet du politique comme tel, cette critique anarchiste de l'État a donné lieu, au sein de la tradition anarchiste, à des discussions non résolues portant sur le rapport entre l'anarchie et la médiation politique – comme en témoigne l'effort des anarchistes mexicains du début du siècle dernier pour se constituer en « parti libéral » (Gomez-Muller, 1980, p. 187-198), ou la participation d'anarchistes au gouvernement républicain dans le contexte de la guerre civile espagnole.

Le sens de la critique anarchiste de la religion, entendue comme forme morale de la domination, transparaît, de manière assez explicite, dans la formule bien connue : « Ni Dieu ni Maître. » Associé au « Maître », « Dieu » est ici pensé à partir de l'horizon de la domination : « Dieu » est le Dominateur par excellence, le Maître absolu, et, dans ce sens, la formule exprime à la limite une tautologie. Référée à cette idée de Dieu, la liberté de l'homme semble une fiction : Dieu et la liberté, écrit Bakounine, sont contradictoires : « Si Dieu est, il est nécessairement le Maître éternel, suprême, absolu, et, si ce Maître existe, l'homme est esclave[161]. » Pensés dans le cadre de l'opposition du maître et de l'esclave, l'anarchie – entendue ici comme une éthique de la liberté – et le christianisme – compris comme un discours de la servitude – semblent incompatibles : a priori, on ne pourrait pas être anarchiste (critique de la domination) et chrétien (ou croyant en général). Or, cet a priori s'avère historiquement problématique, au moins pour deux raisons : d'une part, le fait historique d'un anarchisme chrétien ; d'autre part, la présence, chez certains représentants significatifs de la théorie anarchiste « classique », d'une pensée plus nuancée et complexe à propos du christianisme ou de la religion en général.

Anarchisme chrétien.

Depuis le XIX^e siècle jusqu'à nos jours, l'histoire révèle la présence d'un anarchisme chrétien. Léon Tolstoï (1828-1910), que Jean Maitron décrit comme le « principal représentant de l'anarchisme chrétien » (*Le Mouvement anarchiste en France*, t. II, p. 183), propose, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, une critique de la domination politique et économique dans ses écrits éthiques et sociaux, en se référant à la dimension libératrice du message du Christ[162] ; vers la même époque, en Europe et en Amérique latine – où une « communauté tolstoïenne », composée d'artistes et d'écrivains, se forme à San Bernardo en 1905[163] –, des publications périodiques, des essais et des poèmes entendent souligner la filiation chrétienne de l'anarchie : l'*Ère nouvelle* d'Émile Armand en 1901, le livre d'Anibal Vaz de Melo : *Le Christ, le plus grand des anarchistes*, la brochure d'Everardo Dias : *Jésus-Christ était anarchiste*, le poème au Christ de Sylvio de Figuereido, publié en 1920 au Brésil dans *A Voz do Povo*. En Amérique du Nord, le syndicaliste Ammon Hennacy, qui fut membre de l'International Workers of the World (IWW) et du Catholic Workers Movement, ouvrit une perspective anarchiste chrétienne qui, à une époque plus récente, a été poursuivie par Vernard Eller dans son livre *Christian Anarchy : Jesus'Primacy Over the Powers* (1987). Un an après la parution de ce dernier livre, Jacques Ellul publie en France son ouvrage *Anarchie et christianisme*, où l'on retrouve des thèmes que l'Espagnol Carlos Diaz développe, de son côté, depuis les années 1970, notamment dans ses livres *El anarquismo como fenómeno político-moral* (1975), *La actualidad del anarquismo* (1977) et *Releyendo el anarquismo* (1992). Dans toute cette tradition de l'anarchisme chrétien, le principe qui permet de dépasser l'incompatibilité apparente entre le christianisme et l'anarchisme, est d'ordre théologique : il concerne l'idée de Dieu. Ainsi, Jacques Ellul oppose, à la conception du Dieu pensé à partir de l'horizon du pouvoir (le Dieu Maître absolu), une compréhension de Dieu comme Amour : c'est l'amour qui conditionne la puissance, et non l'inverse[164]. À partir de

l’horizon de l’amour-liberté, et non pas de celui de la domination (le Tout-Puissant, le Seigneur des Seigneurs, le Roi de la création, le Christ-Roi), la vie chrétienne non seulement n’est pas incompatible avec l’anarchisme, mais elle est intrinsèquement an-archie, c’est-à-dire critique de toutes les formes de domination qui détruisent l’humanité de l’homme. À l’instar des théologies de la libération, et proche de la pensée d’Emmanuel Levinas[165], l’anarchisme chrétien ne sépare pas la relation avec la transcendance de la relation avec autrui : l’amour, sur le plan des relations interhumaines, s’exprime comme solidarité et donc comme non-complicité avec les pouvoirs : les Prophètes de l’Ancien Testament assument l’exigence sociale de justice et s’opposent aux puissants, le Dieu biblique s’annonce primordialement comme libérateur de l’oppression (Exode), Jésus rejette la tentation du pouvoir-domination et pratique la fraternité, l’égalité, la justice, la solidarité et la liberté face aux pouvoirs politiques et religieux établis. Sur le plan historique, la principale référence de l’anarchisme chrétien est le christianisme « primitif » ou communautaire des deux premiers siècles, qui demeure à l’écart des centres de pouvoir et ne s’institue pas en pouvoir-domination.

Anarchisme, éthique et transcendance.

Ce dernier aspect – le rapport des institutions religieuses historiques avec les centres de pouvoir – apparaît au cœur de la traditionnelle critique anarchiste de la religion et permet de mieux comprendre la position de certains penseurs de l’anarchisme « classique » qui, comme Proudhon et Kropotkine, ont un jugement plus nuancé à propos du christianisme ou de la religion. Chez Proudhon, « l’athéisme » ne vient pas clore la question de Dieu, qui demeure toujours présente dans sa pensée : il concerne seulement le « Dieu de l’Église » (Haubtmann, 1982, p. 934) et des réactionnaires du Parti de l’ordre, qui se présente comme le Parti catholique dans la France de

1848. Comme le montre Pierre Haubtmann, il y a chez Proudhon une haute exigence spirituelle, au nom de laquelle il déclare que les vrais athées sont les catholiques : « les plus détestables des athées, bien qu'ils ne cessent de se réclamer de Dieu et de l'Église », sont ceux qui font marcher le peuple « à la pointe de leurs baïonnettes, qui lui prêchent la résignation et le renoncement », ceux qui « se posent en défenseurs de la religion, et qui nient toujours une des faces de l'infini », ceux qui s'opposent « à tout effort de la liberté » pour vaincre la misère[166]. Kropotkine, pour sa part, évalue de manière positive les conceptions chrétienne et bouddhiste de Dieu : à la place des « dieux cruels et vindicatifs, aux ordres desquels les hommes doivent se soumettre, ces deux religions mettaient – non pour terrifier les hommes, mais pour leur donner l'exemple – *un homme-dieu idéal* ; dans le christianisme, l'amour du divin prédicateur pour les hommes – pour tous les hommes sans distinction de race et de rang social, pour ceux des classes inférieures surtout – alla jusqu'à l'acte d'abnégation le plus sublime : mourir sur la croix pour sauver l'humanité de la force du Mal » (KROPOTKINE, 1979, p. 149). Et, comme Proudhon et les anarchistes chrétiens, Kropotkine déplore la distance qui sépare selon lui le contenu du christianisme de la réalité des Églises instituées : « Malheureusement, ces bases du christianisme, l'égalité et le pardon des offenses surtout, […] furent peu à peu complètement abandonnées » (*ibid.*, p. 150). En utilisant la violence pour répandre la foi, en s'alliant aux puissants, en justifiant le servage et l'esclavage et en persécutant cruellement leurs adversaires ainsi que ceux qui osent « critiquer leurs chefs », les Églises ont de fait répudié le message du Christ (*ibid.*, p. 152 et 160). L'anarchiste russe ne rejette donc pas le religieux comme tel : il reconnaît, au contraire, la signification émancipatrice du christianisme et du bouddhisme ; ce qu'il rejette sans équivoque, en revanche, ce sont les pratiques et les formes institutionnelles des religions historiques, dans la mesure où elles seraient en contradiction avec cette signification éthique primordiale.

Il y a dès lors une certaine convergence entre l'anarchisme chrétien et l'anarchisme « athée » d'auteurs comme Proudhon et Kropotkine. Le lieu où s'effectue cette convergence est, précisément, l'éthique – entendue comme exigence universelle de justice, d'égalité et de liberté, et comportant par conséquent la critique de l'inhumanité présente. De ce point de vue, l'anarchisme chrétien comme l'anarchisme « athée » correspondent à ce « messianisme non messianique », pensé par Jacques Derrida (2002), qui entend interroger l'horizon signifié par l'exigence de justice comme telle ; en suivant une perspective que l'on peut rattacher à l'éthique d'Emmanuel Levinas, Derrida questionne le sens de la justice, et, plus précisément, l'advenir de sens dans et par la justice. Dans un autre registre théorique et méthodologique, la théorie de l'utopie élaborée par Karl Mannheim (2006), qui analyse en particulier le lien entre le rapport « transcendant » à la réalité et la « critique » éthico-politique, propose un cadre épistémologique toujours très fécond pour étudier, de manière positive, le rapport entre le christianisme et l'anarchie. Il y a une u-topie du christianisme, de même qu'il y a une u-topie de l'anarchie : « l'idéal utopique » – pour reprendre une expression et une pensée du poète anarchiste anglais Herbert Read – re-présente sous une forme sensible et vivante un Ailleurs qui, n'existant nulle part, ouvre néanmoins la possibilité d'une nouvelle relation concrète avec ce qui existe ici et maintenant.

ALFREDO GOMEZ-MULLER.

→ Autonomie. Dignité. Droit. Éthique politique. Justice. Liberté. Loi. Pauvreté. Politique. Pouvoir. Résistance. Révolte. Solidarité. Travail.

Bibliographie.

P. ANSART, Sociologie de Proudhon, Paris, PUF, 1967. – H. ARVON, Bakounine, Paris, Seghers, coll. « Philosophes de

tous les temps », 1966 ; L'Anarchisme au XX^e siècle, Paris, PUF, 1979. – M. BAKOUNINE, Œuvres, t. I-IV, Paris, Stock, 1895-1913. – Fr. BARRET- DUCROCQ, Pauvreté, charité et morale à Londres au XIX^e siècle. Une sainte violence, Paris, PUF, 1991. – M. BUBER, Utopie et socialisme, Paris, Aubier-Montaigne, 1977. – J. DERRIDA, Marx & Sons, Paris, PUF - Galilée, 2002. – D. DESANTI, Les Socialistes de l'utopie, Paris, Payot, 1970. – S. FAURE (dir.), Encyclopédie anarchiste, Paris, Œuvre internationale des éditions anarchistes, 1934-1935. – W. GODWIN, Enquête sur la justice politique et son influence sur la morale et le bonheur aujourd'hui (1793), Paris, Atelier de Création libertaire, 2005. – A. GOMEZ-MULLER, Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina, Paris - Barcelone, Ediciones Ruedo Ibérico, 1980. – P. HAUBTMANN, Proudhon. Sa vie et sa pensée, Paris, Beauchesne, coll. « Bibliothèque des Archives de la philosophie », 1982. – P. KROPOTKINE, L'Éthique, Paris, Stock, 1979. – G. LANDAUER, La Révolution (1907), Paris, Éd. Champ libre, 1974. – E. LEVINAS, Difficile liberté, Paris, Albin Michel, 1976. – H. DE LUBAC, Proudhon et le christianisme, Paris, Éd. du Seuil, 1945. – J. MAITRON, Le Mouvement anarchiste en France, 2 vol., Paris, Maspero, 1975. – K. MANNHEIM, Idéologie et utopie (1929), Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2006. – P.-J. PROUDHON, Idée générale de la révolution au XIX^e siècle (1851), Paris, Éd. du Groupe Fresnes-Antony de la Fédération anarchiste, 1979. – É. RECLUS, L'Évolution, la révolution et l'idéal anarchique (1906), Loverval, Éd. Labor,

2006. – B. Voyenne, Proudhon et Dieu : le combat d'un anarchiste, Paris, Éd. du Cerf, 2004.

ANIMALITÉ/HUMANITÉ

« L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête. » La célèbre formule de Pascal (*Pensées*, L. 678/B. 358) renvoie dos à dos, et à juste titre, la bestialité d'un côté et l'angélisme de l'autre. Le rejet de la bestialité n'implique cependant pas le refus de l'animalité. L'« animal » n'est pas seulement « bête ». N'est « bête » que cela même que l'homme désigne ainsi, à savoir cette animalité que précisément il vient faussement à refuser. La déchéance, en deçà de l'animal, dans la bestialité appartient en réalité à l'humanité plus qu'à l'animalité (pornographie, gloutonnerie, avarice, etc.) : « c'est être d'autant plus misérable qu'on est tombé de plus haut » (*Pensées*, L. 122/B. 416). D'où, pour l'homme, le danger du bestial, plutôt que de l'animal. Mieux : accuser l'animal parce qu'il serait totalement étranger à l'homme fait tomber ce dernier dans une sorte d'angélisme, faussement soustrait à sa propre corporéité, ainsi qu'au pathétique et au biologique qui le constituent aussi en propre. À l'hypothèse limite d'une « conscience sans corps » (l'ange) répond l'autre hypothèse limite d'un « corps sans conscience » (l'animal). Dans ce double vis-à-vis de l'ange et de l'animal s'érige l'humain, qui ne tendra pas plus vers l'un (l'angélisme) qu'il ne fuira l'autre (l'animalité, à distinguer nettement de la bestialité).

On fera ainsi droit à une étude sur l'animalité non parce que les dérives de la technicisation contemporaine imposent un nécessaire respect de l'animal (vache folle, grippe aviaire, élevage en batteries, etc.), mais en vertu d'une quête de ce qu'il en est, pour aujourd'hui, de la délimitation de notre humanité dans une zoologie qu'elle aurait tort de vouloir nier. De

même que l'éthique des valeurs (clonage, statut de l'embryon, procréation médicalement assistée, etc.) attend souvent sa métaphysique (une véritable anthropologie contemporaine du corps), de même le traitement ontique de l'animal (la différence de nature ou de degré avec les animaux) requiert sa détermination ontologique (l'accès possible ou non à l'animalité de l'animal, comme aussi à l'animalité de l'homme). Ce n'est donc pas à l'animal lui-même que s'intéresseront le philosophe, le moraliste ou le théologien, mais à l'« animalité » en tant qu'elle tisse et détermine une part de notre humanité : « ce que les animaux peuvent nous dire, c'est qu'il est possible de vivre uniquement dans la vie et par la vie » (HENRY, cité dans KUHN, 1996, p. 239).

LE TOURNANT DE L'ANIMALITÉ.

La définition probablement la plus célèbre de l'humain dans toute l'histoire de la philosophie prend lieu et place dans l'animalité : « l'homme est un *animal* raisonnable *(zôon logikon)* » ou « l'homme est un *animal* politique *(zôon politikon)* » (ARISTOTE, *Politique,* I, 2, 1253a 1-10). Mais dans l'un et l'autre cas (l'animal raisonnable ou l'animal politique), comme dans tous les cas, la question demeure : *la détermination de l'espèce* (homme) *par le genre* (animal) *et la différence spécifique* (raisonnable ou politique) *n'a-t-elle pas définitivement détruit et annihilé le genre lui-même ?* Selon une visée dont l'éthique se demandera si elle ne trouve pas là une décision métaphysique non interrogée, la question peut être reformulée ainsi : attribuer le *logos* à l'homme, n'est-ce pas faire sortir ce dernier du lot commun du vivant ou de l'animalité, qui fait que sa rationalité devient en quelque sorte *contradictoire* avec son animalité [« l'homme, *seul de tous les animaux,* possède la parole » (ARISTOTE, *ibid.*)] ? L'expression « animal raisonnable » ne marque-t-elle pas une pétition de principe, en cela que la rationalité extrait de l'animalité et tente à tout prix de l'oublier ? Ce

tournant, pris par Aristote au moins dans cette célèbre définition, n'allait pas de soi, et nombreux furent ceux qui, avant lui, refusèrent de délier l'humanité de l'animalité.

Chez Platon, prédécesseur d'Aristote, la définition de l'homme s'enracine d'abord et principalement dans l'animal, moins cette fois pour en sortir que pour accepter de s'y définir : « l'homme est un bipède de l'espèce volatile, nu et déplumé » (PLATON, *Le Politique*, 266e). On n'hésitait donc pas à affilier l'humanité à l'animalité avant le grand tournant aristotélicien (au moins dans cette célèbre formule), et jusqu'à ce que la suite de l'histoire de la philosophie ait totalement tourné en dérision ce qui semblait aller de soi dans une histoire de la philosophie encore en cours de formation : « Platon ayant défini l'homme comme un animal à deux pieds et sans plumes, et l'auditoire l'ayant approuvé, ricane Diogène Laërce, on apporta dans son école un coq plumé, et dit : "Voilà l'homme selon Platon." Aussi Platon ajouta-t-il à sa définition : "et qui a des ongles plats et larges" » (DIOGÈNE LAËRCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, t. II, p. 21). La requête de la métempsycose ou de la réincarnation, tentative ou tentation pour nombre de nos contemporains, doit nous apprendre, à propos de l'animalité précisément, ce qu'une certaine tradition chrétienne a eu peut-être parfois le tort d'oublier : non pas le retour sur terre des êtres décédés (en quoi la résurrection diffère en tout point ici de la réincarnation), mais la filiation de l'humanité avec la chaîne des vivants dont elle est aussi constituée : « Pythagore racontait qu'il avait d'abord été Aethalide, fils d'Hermès, rapporte à nouveau Diogène Laërce. Peu de temps après, il fut Euphorbe blessé par Ménélas […] et Euphorbe a dit qu'il avait été autrefois Aethalide […] Quand Euphorbe fut mort, son corps migra vers le corps d'Hermotine […] Après la mort d'Hermotine, il fut Pyrrhos, pécheur délien […], et quand Pyrrhos fut mort, il fut Pythagore, et se rappelait ce que je viens de dire » (*ibid.*, p. 126). Certes, la transmission ici se fait de l'humain à l'humain, et non pas de l'humain à l'animal. Reste que le passage par

l’animalité est un possible, que chacun s’efforcera soit d’éviter, soit parfois d’envier : « ainsi, rapporte Platon dans son célèbre mythe d’Er, Orphée a choisi une existence de cygne par haine des femmes […], Ajax préféra une existence de lion, qui se refusait à naître en homme […], Agamemnon échangea sa vie pour une vie d’aigle […] Point de doute, précise même Socrate à Glaucon, que parmi les bêtes, il y eût aussi un mouvement vers des existences humaines, de la même façon qu’il y avait réciproquement des bêtes injustes se transformant dans des bêtes sauvages, des bêtes sauvages dans des bêtes paisibles : bref, toutes les sortes possibles d’échanges » (PLATON, *La République*, X, 620a-d). Bref, et on l’aura compris, une « unité du vivant » était posée à l’aube de la philosophie, qu’elle eut ensuite le tort d’oublier, que l’éthique contemporaine est en quête aujourd’hui de retrouver : « *tout ce qui vit est un*, rapporte Empédocle, les dieux, les hommes, les bêtes » (cité par NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*).

LA RELIGION ANIMALE.

La tradition néoplatonicienne (Porphyre, Plutarque), comme aussi la tradition sémite (livre de la Genèse) conservera ce respect de l’animalité, comme l’une des dimensions de l’humanité. La querelle du végétarisme et la question des « viandes animales », dont saint Paul se fait aussi le témoin face aux Corinthiens (1 Co 8, 1-13), n’est pas sans faire fond sur le statut de l’animalité comme chair à manger cette fois, et donc aussi à détruire. À l’heure où la transmission de l’animal à l’homme dans la chaîne alimentaire (vache folle) comme dans l’épidémie microbienne (grippe porcine, voire grippe aviaire) pose de nouvelles questions à l’éthique contemporaine, on gagnera ainsi à envisager le sens *métaphysique* et *historique* d’une telle filiation.

La tradition sémite a toujours conservé cette étroite connivence de l'humanité à l'animalité – pour des raisons religieuses et cosmiques certes, plutôt qu'évolutionnistes ou même scientifiques. Dès le livre de la Genèse, la nomination des animaux marque l'épreuve d'Adam plus que celle des animaux eux-mêmes : *Dieu amena les bêtes des champs et les oiseaux du ciel à l'homme* pour voir comment *celui-ci les appellerait* (Gn 2, 19). Le vis-à-vis de l'homme et de l'animal ne revient pas pour l'homme à dominer la race animale, comme on le croit parfois et souvent à tort, mais à *s'éprouver lui-même face à l'espèce animale*, en se découvrant à la fois comme animal, et autrement que l'animal. « Comme animal » il l'est dans l'identité du « sol » *(adamâ)* d'où Adam fut tiré (Gn 2, 7) et de la « terre » d'où « tous les animaux » furent aussi modelés (Gn 2, 19). « Autrement que l'animal », il le découvre aussi dans l'impossibilité d'y trouver un véritable vis-à-vis : *mais pour lui-même, l'homme ne trouva pas l'aide qui lui soit accordée* (Gn 2, 20). La différence « homme-femme » (*ish*/*ishsha*) ne se réduit pas à l'opposition « mâle-femelle », en cela que celle-ci s'offre cette fois à lui comme *l'os de ses os, et la chair de sa chair* (Gn 2, 23). L'humanité naît bibliquement sur fond d'animalité, non pas pour s'y opposer, mais plutôt pour s'en différencier.

Le traitement du sacrifice, comme il a cours dans l'histoire d'Israël, confirme alors ce respect de l'animalité : autre manière de dire aussi la parenté de l'homme à l'animal. Certes, il convenait de sacrifier des animaux « au Dieu Yahvé » aux premiers temps d'Israël, comme on sacrifiait « aux dieux babyloniens » ou « aux dieux assyriens ». Mais, précise Moïse Maïmonide, ce « sacrifice de la première espèce » ou extérieur préparait le « sacrifice de la seconde espèce » ou purement intérieur (*Le Guide des égarés*, III, § 32 : « Le sens des sacrifices et du culte »). Ainsi Abraham sacrifie-t-il le « bélier » découvert dans le buisson, et non pas son « fils » Isaac, au pays de Morya (Gn 22, 1-14) ; et ainsi le psaume dicte-t-il de se défaire progressivement du sacrifice animal pour entrer dans le véritable

sacrifice, soit l’holocauste intérieur, ou le sacrifice du cœur : *Tu n’as voulu ni sacrifice ni offrande […], tu n’as demandé ni sacrifice ni holocauste ni expiation, alors j’ai dit : « Voici, je viens, avec le rouleau du livre écrit pour moi »* (Ps 40, 7-8). La chaîne avec l’animalité dans le passage du « sacrifice extérieur » au « sacrifice intérieur » n’est pas rompue, elle est seulement et autrement envisagée. L’animal autrefois respecté, voire adulé, comme première offrande faite au(x) dieu(x), devient le support d’une humanité qui, à partir de lui, s’est découverte et a émergé.

De l’autre coté de la Méditerranée, la tradition néoplatonicienne (Porphyre en particulier) soutiendra aussi la thèse d’un tel respect de l’animalité, interdisant d’y voir un simple instrument donné pour « usage » à l’humanité. Le traité *De l’abstinence* de Porphyre, par exemple, ne se contente pas de prêter un « discours », voire une « âme rationnelle », aux animaux (double sens du *logos*). Une sorte d’*amitié*, voire de « philanthropie », doit être posée de l’animal à l’homme. Mieux : seuls les animaux sont les véritables « philanthropes », en cela qu’ils se montrent en tout point capables d’aimer notre humanité : « un seul vice est inconnu des animaux : la malveillance pour ceux qui leur témoignent de l’amitié : ils y répondent chaque fois par une *totale amitié*. Et si grande est leur confiance envers l’homme bienveillant [le chien pour son maître par exemple], qu’ils le suivent où qu’il les conduise, fût-ce au sacrifice ou à un danger manifeste ; et bien que ce ne soit pas pour eux mais pour soi qu’on les nourrit, ils ont de l’*amitié* pour leur maître » (PORPHYRE, *De l’abstinence*, § 13). On s’abstiendra ainsi de « manger la chair animale » non pas par dégoût, ascèse, ou quête de la bonne santé, mais pour ne pas risquer l’autophagie qui consisterait presque à s’autodévorer en raison de cette intime part d’animalité en nous qui fait aussi notre humanité : « éviter de se nourrir de chair animale, c’est éviter de commettre des injustices pour se nourrir. Assurément, Dieu n’a pas fait qu’il nous fût impossible d’assurer notre propre sauvegarde sans faire du mal à autrui » (*ibid.*, § 26, p. 181). On

l'aura donc compris, le néoplatonisme ambiant et si présent dès l'aube du christianisme (Porphyre et Plotin au IIIe s. ap. J. C.) considère que la parenté de l'homme et de l'animal n'est pas idéologique ni éthique, comme on le croit souvent à tort, mais métaphysique. C'est parce que seul l'animal fait véritablement preuve de philanthropie à l'égard de l'homme que celui-ci évitera de le tuer comme aussi de le manger. Refuser de consommer de l'animal n'est paradoxalement pas le rejeter par aversion, mais au contraire le respecter par amitié. Conjointe à la doctrine de la réincarnation ou de la métempsycose, l'ascèse néoplatonicienne conduit donc, et pour d'autres raisons que la tradition sémite mais dans un sens ou une direction identiques, à nous reconnaître nous-mêmes aussi comme appartenant à cette animalité, dans une dignité que les humains ont vite fait de dénigrer, et même de renverser.

Animalité et christianité.

Il est d'usage, et même courant, d'accuser le christianisme d'avoir rompu cette filiation métaphysique de l'homme à l'animal, de sorte que le déni de l'animalité, et sa toute maîtrise par la technique, trouveraient principalement leur racine dans la christianité : « les animaux sont des *instruments* animés que la volonté de Dieu a mis au service des hommes, lesquels *ne pèchent aucunement* en les faisant périr » (E. de Fontenay, 1998, p. 250). Certes, on trouvera probablement dans le Nouveau Testament une rupture relativement à la question de l'animalité, (a) tant pour ce qui est du soin pris à l'animal (b) que du point de vue de l'interdit des viandes carnées. (a) Quant au soin, et même quant au projet divin, saint Paul l'énonce clairement : *Dieu s'inquiète-t-il des bœufs ? N'est-ce pas pour nous seuls qu'il parle ? Oui, c'est pour nous que cela a été écrit* (1 Co 9, 9-10). On pourrait alors le croire, et même le soutenir, en toute probité philosophique s'entend : « Dieu ne s'inquiète pas des bœufs », nouvelle

« occasion manquée » par le Nouveau Testament pour prendre en compte la question de l'animalité (*ibid.*, p. 247-248). Le problème cependant n'est pas ici celui du déni de l'animal, mais de l'adresse du salut à l'homme en priorité. Si c'est *à nous seuls que Dieu parle*, ce n'est pas selon saint Paul *contre* l'animalité, mais en cela que l'homme est celui *par qui* l'animal n'est plus *seulement* animal, ne déniant pas l'animalité mais s'autorisant à la dépasser : *ce qui est* premier, *c'est l'être animal (psuchikon), ce n'est pas l'être spirituel (pneumatikon). Le spirituel vient* ensuite (1 Co 15, 46 [trad. TOB]). (b) Du point de vue de l'interdit des viandes carnées, la vision de Pierre dans les Actes des Apôtres a certes de quoi étonner : *Du ciel ouvert descendait un objet indéfinissable, une sorte de toile immense, qui, par quatre points, venait se poser sur la terre. Et, à l'intérieur, il y avait tous les animaux quadrupèdes et ceux qui rampent sur la terre, et ceux qui volent dans le ciel. Une voix s'adressa à lui et dit : « Allez, Pierre !* Tue et mange » (Ac 10, 11-13). Certes l'animal est ici à manger, non pas seulement pour ouvrir au licite, mais surtout pour universaliser le message, et transgresser les frontières placées au sein de l'animalité comme aussi de l'humanité. Le détour par les animaux (arbitrairement déclarés purs ou impurs) n'a en réalité d'autre sens que de faire voir la communauté des humains (faussement divisés en circoncis ou incirconcis) : *Dieu vient de me faire* comprendre *qu'il ne fallait déclarer immonde ou impur* aucun homme [et non pas simplement aucun animal] (1 Co 10, 28). Que Dieu s'inquiète des hommes ne signifie donc pas qu'il ne « s'inquiète pas des bœufs », mais qu'il voit les bœufs au prisme de la création de l'homme ; et si Pierre est appelé à « tout » manger, ce n'est pas en cela qu'il lutte contre les interdits du judaïsme, mais il ouvre l'animalité, comme aussi l'humanité, à une nouvelle universalité. On l'aura donc compris, le christianisme en son origine et dans ses textes sources ne nie pas l'animalité, mais l'intègre au contraire à un projet d'humanité, qui l'assume sans jamais la nier : « Parler d'une mentalité judéo-chrétienne qui aurait saccagé la planète et tendrait de

plus en plus à la détruire est donc un *parfait contresens*, si l'on entend par là définir le dessein que Dieu proposerait à l'homme dans la Bible. C'est même exactement l'inverse » (BASTAIRE, 1996, p. 10).

Reste que l'histoire, et en particulier dans une certaine tradition chrétienne, en est venue à se méfier de cette parenté de l'homme et de l'animal, probablement en raison des dérives qu'elle a parfois engendrées. Ainsi en va-t-il, par exemple, des diatribes de Celse contre les chrétiens, qu'il convient aujourd'hui d'interroger, voire avec Origène de corriger : « Il est puéril de faire de l'homme le centre de la création […]. Si l'on prétend que toutes les productions de la terre (plantes, arbres, herbes, etc.) croissent pour l'homme, pourquoi plutôt pour l'homme que pour les bêtes sauvages et privées de raison ? Celles-ci ne semblent pas avoir été moins bien traitées que nous […]. Il faut rejeter cette pensée que le monde ait été fait en vue de l'homme : il n'a pas été fait en vue de l'homme plutôt qu'en vue du lion, de l'aigle ou du dauphin » (CELSE, *Le Discours vrai contre les chrétiens*, § 52 et 55). Les accents spinozistes de l'objection (double critique de l'anthropocentrisme et du finalisme) doivent certes être entendus, et aujourd'hui plus encore qu'hier. La science seule ne saurait fonder un quelconque anthropocentrisme ou finalisme, dont le sens demeure philosophique ou théologique plutôt qu'épistémologique. Reste que le débat de l'humanité et de l'animalité dans la tradition chrétienne ne fut pas seulement de concurrence, mais aussi de provenance, voire de commune appartenance. Le stoïcisme de Cicéron, plutôt que le christianisme d'Origène ou de saint Augustin, introduit en réalité la rupture : « Le monde a été fait pour les dieux et pour les hommes, souligne sans ambages le célèbre orateur. […]. On ne peut admettre que les dieux aient tant travaillé pour les bêtes, pour des êtres sans langage ni intelligence […]. Les bêtes elles-mêmes ont été créées pour les hommes [les brebis pour le vêtement, le chien pour la garde et le bœuf pour la charrue] » (CICÉRON, *De la nature des dieux*).

On ne saurait donc être plus clair. Si des traces d’un certain déni de l’animal se trouvent parfois au cœur du christianisme – en particulier dans une lecture souvent trop unilatérale de *De Genesi ad litteram* de saint Augustin –, celui-ci ne saurait être constitutif de l’essentiel de sa doctrine. Créées dans leurs causes en l’homme selon le modèle de l’intégration du macrocosme dans le microcosme, toutes les créatures, y compris les animaux, ressusciteront en l’homme et avec l’homme, au moins dans leurs causes originelles selon Jean Scot Érigène. L’animalité n’est pas déniée, mais plutôt intégrée dans un projet d’humanité. Une doctrine qui ne se satisfera pas ici de l’éthique ni même du philosophique, mais qui s’intégrera dans le théologique, pour lui donner sens et justification : « On ne doit pas tenir pour négligeable le fait que le Verbe de Dieu se soit incarné et ait sauvé en quelque sorte *seulement la nature humaine*, souligne avec audace le carolingien en son *Periphyseon* (IX^{e} s. ap. J. C.). Mais on doit croire avec la plus grande fermeté et comprendre avec la plus grande exactitude que c’est par l’incarnation du Verbe que *toutes les créatures* qui subsistent au ciel et sur la terre ont été sauvées […]. *Toutes les créatures* [les animaux privés d’entendement, ainsi que les arbres, les plantes et toutes les composantes du monde], qui ont été créées *dans leurs causes* [et non pas dans leurs masses corporelles] *en l’homme*, ressusciteront *avec l’homme* et *dans l’homme*, lors de la résurrection *de l’homme* […]. Si en assumant la nature humaine, le Verbe a assumé *toutes les créatures*, alors le Verbe a sauvé *toutes les créatures*, et *toutes les créatures* seront sauvées pour l’éternité » (JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *De la division de la nature* [*Periphyseon*], V, 913 B-D).

Le dogme de l’Incarnation impose donc l’animal plutôt qu’il ne le refuse, non pas que (le) Dieu viendrait à s’animaliser – selon une absurdité que le concile *in Trullo* (en 622 ap. J. C.) s’efforcera de dénoncer –, mais rien ne saurait lui demeurer étranger, au moins en cela que « tout ce qui n’est pas assumé n’est pas sauvé » (GRÉGOIRE DE NAZIANZE). Saint

Bonaventure, disciple et fidèle interprète de l'intuition de saint François d'Assise, suffit à nous en convaincre, ouvrant une longue tradition franciscaine que l'écologie contemporaine aurait tort de ne pas consulter : « À force de remonter vers l'origine première de toutes choses, saint François avait conçu pour elles toutes une *amitié débordante*, note le docteur franciscain, et appelait *frères* et *sœurs* les créatures même les plus petites, car il savait qu'*elles et lui* procédaient du même et unique principe » (saint BONAVENTURE, *Vie de saint François d'Assise [Legenda major]*, VIII, 6).

ANIMALITÉ ET RATIONALITÉ.

Certes, la tradition philosophique classique, y compris dans son héritage chrétien, ne maintiendra pas au cours du temps une telle fraternité du vivant. Descartes, probablement, en marque ici la rupture. Ce qui manque à l'animalité n'est pas l'organe pour parler (les perroquets d'ailleurs en sont en partie pourvus), mais la rationalité. Pour preuve, les « sourds-muets » se révèlent capables « d'inventer d'eux-mêmes quelques signes par lesquels ils se font entendre », alors que l'animal ne fait au mieux que répéter sans jamais rien inventer : « Ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont *moins* de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont *point du tout* » (DESCARTES, *Discours de la méthode*, 5e partie). L'attaque est sévère, et plutôt bien connue voire très connue. La différence de l'homme et de l'animal n'est pas de « degré » seulement, mais de « nature », dans une certaine tradition cartésienne s'entend : « Bien que Montaigne et Charron aient dit qu'il y a plus de différence d'homme à homme, que d'homme à bête, il ne s'est toutefois jamais trouvé aucune bête si parfaite, qu'elle ait usé de quelque signe, pour faire entendre à d'autres animaux quelque chose qui n'eût point de rapport à ses passions » (DESCARTES, *Lettre du 23 novembre 1646 au marquis de Newcastle*). Reste que l'animal a

précisément un rapport à ses passions, et probablement est-ce cette intimité de soi à soi que Descartes a voulu aussi souligner, et que ses suivants se firent fort d'oublier : « Je passe, pour abréger, les autres raisons qui ôtent la pensée aux bêtes. Il faut pourtant remarquer que je parle de la *pensée*, non de la *vie*, ou du *sentiment* ; car je n'ôte la vie à aucun animal […]. Je ne leur refuse pas même le *sentiment* autant qu'il dépend des organes du corps. Ainsi mon opinion n'est pas si cruelle aux animaux qu'elle est favorable aux hommes » (DESCARTES, *Lettre du 5 février 1649 à Morus*). Tout se passe donc comme si, pour suivre ici Descartes à la lettre, la rationalité distinguait certes l'homme de l'animalité, sans renier cependant une part d'animalité en l'homme, au moins par la communauté de son corps avec l'animal (le corps-machine) et par certaines passions qu'il partage aussi avec lui (la colère, l'envie, la jalousie, voire la crainte, l'espérance et la joie) (voir *Œuvres complètes*, t. III, n. 2, p. 693).

La rationalité, dans l'âge classique s'entend, éloigne en réalité d'autant plus l'homme de l'animalité qu'elle se conjugue paradoxalement avec la christianité. Si le christianisme en son origine reconnaît la « souche commune » de l'homme et de l'animal (voir plus haut), il fera ensuite et en quelque sorte usage de la prérogative de la raison pour séparer cette fois l'homme « créature rationnelle » de l'ensemble des autres êtres créés. Le motif n'est plus philosophique, mais théologique, dans une tradition de la souffrance rédemptrice que les premiers Pères, et nous-mêmes aujourd'hui, aurions peine à accepter : « Les bêtes ne sentent point », souligne l'oratorien Nicolas Malebranche, puisqu'elles ne souffrent que « machinalement », alors que « toute douleur est une peine, et la punition de quelque péché ». Puisque l'animal ne pèche pas, non pour en être exempté mais parce que « sous un Dieu juste, quiconque ne l'a pas mérité ne peut être malheureux », il ne peut véritablement souffrir, ce qui n'est que la conséquence et la punition du péché. La véritable douleur est réservée à l'homme, et la souffrance apparente de l'animal n'est que « réaction de la

machine du corps », et en rien l'épreuve d'un soi affecté (MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, IV, 9). Que le chien gémisse et retire sa patte si on le pique, rétorque Théotime à Ariste, ce n'est pas la « preuve qu'il sent la douleur », mais seulement « qu'il a des poumons et que l'air en sort avec violence par le mouvement du diaphragme » (MALEBRANCHE, *Entretiens sur la mort*). Bref, la réduction de l'animal à un machinisme non pas seulement antirationnel (Descartes) mais antisensitif (Malebranche), jusqu'à séparer totalement l'homme de l'animalité, trouve certes ses racines dans un certain christianisme philosophique, mais tiré de la métaphysique classique plutôt que de l'Écriture ou de l'expérience des Pères ou des médiévaux.

Il faudra alors attendre l'émergence d'un certain romantisme, voire de la phénoménologie elle-même, pour donner un nouveau droit de cité à la sensation, et donc aussi à l'animalité. La rêverie d'un promeneur solitaire, d'un Rousseau par exemple, a quelque chose de quasi animal dans la jouissance de l'immédiateté que la raison nous a fait oublier et que Dieu seul, pourtant, est véritablement à même de partager : « Le flux et le reflux de cette eau, son bruit continu mais renflé par intervalles frappant sans relâche mon oreille et mes yeux […], se souvient le philosophe et promeneur, suffisaient pour me faire *sentir avec plaisir mon existence*, sans prendre la peine de *penser* […]. De quoi jouit-on en pareille situation ? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon *de soi-même* et de *sa propre existence*. Tant que cet état dure, on se suffit à soi-même comme Dieu » (ROUSSEAU, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Cinquième promenade). Là où la raison fait le privilège de l'homme en le faisant ressembler à Dieu contre l'animalité chez l'un (Malebranche), elle l'éloigne de l'immédiateté d'une vie devenue oublieuse de son animalité, comme aussi de la divinité chez l'autre (Rousseau).

Parler d'animalité et d'humanité n'est donc pas, ou plus seulement, requérir le privilège de l'un sur l'autre, mais attendre de l'un (l'animal) ce qu'il peut aussi et paradoxalement enseigner à l'autre (l'homme), y compris

pour ce qui est de vivre « de la vie » et « par la vie ». Le nouveau-né comme l'animal « a le *sentiment de sa constitution* », souligne Sénèque dans une remarquable *Lettre à Lucilius* (Lettre 121), et ceci bien avant Maine de Biran ou Michel Henry. Parce qu'il « est *plus facile de sentir ce qui est* que de *l'interpréter*, le nouveau-né ne sait *ce que c'est* que “constitution”, mais de *sa* constitution il a connaissance ; il ignore *ce que c'est* qu'un animal, mais a *le sentiment* d'être un animal […]. *Il sent qu'il est fait de chair* » (SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, Lettre 121, 10 et 21). Si l'animal a donc « quelque chose à nous dire », qu'il s'agisse cette fois de Sénèque ou de Michel Henry, c'est qu'il est « possible de vivre uniquement dans la vie et par la vie […]. Ils parlent de ce qui ne paraît plus avoir de valeur à présent, à savoir *la présence muette de l'Affectivité pure* qui seule, parmi les réalités, contient sa propre révélation » (KUHN, 1996). L'animal a ceci de commun avec l'art et la religion qu'ils font place au Vivant, à l'Affection de soi par soi, ou par autrui. Or, si l'animal disparaît ou a disparu au cœur de notre quotidienneté, si l'art se cantonne aujourd'hui dans les musées, et si les églises restent si souvent fermées, ne serait-ce pas qu'*une peur et une fuite de l'Affectivité*, et donc aussi de l'*animalité*, a été aujourd'hui initiée – comme si la mise à distance de soi et du monde par la technique ou la raison devait encore et toujours nourrir le rêve d'une prétendue domination ?

ANIMALITÉ ET HUMANITÉ.

Le problème de la différence de l'homme et de l'animal selon des catégories a priori établies (raison, liberté, travail, rire, etc.) n'est ainsi plus à l'ordre du jour dans la philosophie contemporaine, pas davantage que l'évidente supériorité de l'un sur l'autre, dont l'un (l'homme) n'a pas d'autre but que de dominer et d'écraser l'autre (l'animal). La « parenté corporelle » de l'homme et de l'animal reste en réalité toujours « de nature

insondable », souligne Heidegger, et « à peine imaginable ». De l'animal à Dieu, l'être vivant demeure « probablement pour nous le plus difficile à penser » parce qu'il est d'une certaine manière « notre plus proche parent » ; alors que le divin, dans son lointain, se laisse plus aisément exprimer et posséder par les modalités de la conceptualité (HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme* [1946]). La question contemporaine de l'animalité n'est donc plus ontique (des catégories), mais ontologique (une modalité d'être). Le problème du rapport de l'animalité à l'humanité en son fondement n'est pas celui de la domination de l'homme sur l'animal, quand bien même l'éthique aurait encore à contrôler certaines pratiques (réglementation, lois de productions, fermeture des frontières, etc.). La question essentielle demeure celle de l'*accès* de l'homme à l'animal, voire à sa propre animalité : « Les bêtes, les êtres animaux, sont comme nous *sujets* d'une vie de conscience, souligne étrangement Husserl dans un inédit. […]. La bête (dans son espèce) ne ressent pas exactement comme moi. Mais ce sont pourtant les *mêmes choses* qu'elles perçoivent à leur façon […]. Le système humain et la nature humaine dans leur ensemble sont déjà présupposés afin que nous puissions *faire l'expérience* des bêtes comme bêtes, afin que nous accédions à l'*empathie* en tant que perception des bêtes » (HUSSERL, « Le monde et nous. Le monde environnant des hommes et des bêtes » [1934]).

Il y a donc le « monde de l'homme » certes, mais aussi le « monde du lion », le « monde de l'abeille » et le « monde du chien » – autant de mondes qui ne sont pas hermétiques les uns aux autres et qui se compénètrent les uns les autres : le chien qui « prolonge le nez du chasseur » ou le cheval qui « étend la marche » du cavalier. Bref, l'hypothèse et le problème d'une « possible empathie » de l'homme à l'animal ne ravale pas l'humanité, pas davantage qu'elle élève l'animalité au-delà de ses bornes. Elle interroge plutôt notre propre humanité, en cela qu'elle dérive et s'enracine *aussi* dans une certaine forme d'animalité. Le

« monde commun » de l'homme et de l'animal ne renvoie pas seulement à une différence de « couches » par où nous pouvons « communiquer », mais *aussi* à une identité de « souche » par quoi nous pouvons et devons nous-mêmes nous éprouver. On ne se satisfera pas ici de la rencontre des mondes (de l'homme *et* de l'animal), mais on interrogera d'abord notre propre monde (de l'homme *à partir* de l'animal).

« Pauvre en monde », l'animal n'est donc pas « sans monde », ainsi que nous pourrions l'établir et le vouloir à tort, dans une absolue priorité de l'humanité sur l'animalité. Si la « pierre sur le chemin », pour citer Heidegger, est privée de monde en cela qu'elle n'ouvre pas à une modalité d'être capable de l'accueillir, l'« animal » quant à lui est *sujet pour lui* de ce même monde, qui ne me demeure pas totalement étranger, dès lors que certains organes de la sensation nous font éprouver une certaine communauté : ainsi le « lézard » qui, sur la roche, recherche la pierre pour s'y chauffer, et (me) fait bien voir un monde que je puis partager (rechercher la chaleur) sans jamais cependant l'éprouver (ressentir la chaleur « comme » lézard) (HEIDEGGER, « L'animal pauvre en monde », dans *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, 46-47). Si on parle d'éthique en matière d'animalité, on attendra donc qu'elle puisse aussi se fonder, et fonder une métaphysique, puisque l'humain partage avec l'animal une communauté d'être et de salut, que les premiers Pères n'avaient pas hésité à revendiquer : « tous les anges prient également, toutes les créatures prient, les animaux domestiques comme les bêtes sauvages prient, souligne magnifiquement Tertullien en guise de commentaire du *Notre Père*. Ils plient le genou, en sortant de leurs étables ou de leurs tanières ; ils lèvent les regards et une tête attentive vers le ciel, et à leur manière y envoient leurs soupirs. Les oiseaux eux-mêmes, le matin, prennent leur envol et montent vers le ciel ; ils étendent leurs ailes en forme de croix, comme on tend les bras, et disent quelque chose qui semble une prière » (TERTULLIEN, *De oratione*, 29).

EMMANUEL FALQUE.

→ Altérité. Création. Culture. Dignité. Droits de l'homme. Éducation. Nature. Neurosciences. Passions. Technique.

Bibliographie.

ARISTOTE, Politique I, 2, 1253a 1-10, Paris, Vrin, 1987, p. 28-29. – H. et J. BASTAIRE, Le Chant des créatures, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 10. – CELSE, Le Discours vrai contre les chrétiens, Paris, Éd. Copernic, 1977, § 52 et 55, p. 206-209. – CICÉRON, De la nature des dieux, dans Les Stoïciens, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, p. 455-456. – R. DESCARTES, Discours de la méthode, 5e partie, dans Œuvres complètes, Paris, Garnier, 1963, t. I, p. 630 et t. III, 1967. – DIOGÈNE LAËRCE, Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres, Paris, GF, n° 77, 1965, t. II [Les Cyniques], p. 21. – E. DE FONTENAY [commentant ici saint Thomas d'Aquin], Le Silence des bêtes, Paris, Fayard, 1998. – M. HEIDEGGER, Lettre sur l'humanisme (1946), dans Questions III, Paris, Gallimard, 1966, p. 94. – M. HENRY, dans R. KUHN, « Vie et animalité », Études phénoménologiques, nos 23-24, 1996, p. 239. – E. HUSSERL, « Le monde et nous. Le monde environnant des hommes et des bêtes » (1934), revue Alter, n° 3, 1995 [L'animal], p. 194, 200. – JEAN SCOT ÉRIGÈNE, De la division de la nature (Periphyseon), Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2009, livre V, 913B-D, p. 84-85. – Moïse MAÏMONIDE, Le Guides des égarés, Paris, Verdier, 1979, III, § 32, p. 521-

527. – N. Malebranche, De la recherche de la vérité, dans Œuvres, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1979, t. I, l. iv, chap. ix, p. 467. – D. Müller et H. Poltier (éd.), La Dignité de l'animal. Quel statut pour les animaux à l'heure des technosciences ?, Genève, Labor et Fides, 2000. – Fr. Nietzsche, Naissance de la tragédie, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1981, p. 213. – Bl. Pascal, Pensées, L. 122/B. 416. – Platon, Le Politique, 266e, dans Œuvres complètes, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950, t. II, p. 355 ; La République, X, 620a-d, dans Œuvres complètes, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950, t. I, p. 1239-1240. – Porphyre, De l'abstinence, Paris, Les Belles Lettres, § 13, p. 168. – J.-J. Rousseau, Les Rêveries du promeneur solitaire, Paris, Garnier, 1984, Cinquième promenade, p. 67-71. – Sénèque, Lettres à Lucilius, dans Œuvres, Paris, Laffont, coll. « Bouquins », 1992, Lettre 121, 10 et 21, p. 1077-1079. – Tertullien, De oratione, cité dans G.-H. Hamman, Le Notre Père dans l'Église ancienne, Paris, Éditions franciscaines, 1995, § 29, p. 52.

ANTHROPOLOGIE DU CORPS

LA PERSONNE COMME CORPS.

La condition humaine est corporelle. L’individu n’existe que là où il se tient ; sa présence au monde est toujours une corporéité en action. Sans elle, il disparaît. Matière d’identité sur les plans individuel et collectif, le corps est l’espace individuel qui se donne à voir et à lire à l’appréciation des autres. C’est par lui que nous sommes nommés, reconnus, identifiés à une appartenance sociale, culturelle, « ethnique », à un sexe, à un âge, à une couleur de peau, à une qualité de présence. La peau enclôt le corps et dessine les limites de soi ; elle établit la frontière entre le dedans et le dehors de manière vivante, poreuse, car elle est aussi ouverture au monde, mémoire vive. Elle enveloppe et incarne la personne en la distinguant des autres, ou en la reliant à eux, selon les signes utilisés. Parce qu’il n’est pas un ange, toute relation de l’homme au monde implique la médiation du corps. Il y a une corporéité de la pensée comme il y a une intelligence du corps. Des techniques du corps aux expressions de l’affectivité, des perceptions sensorielles aux inscriptions tégumentaires, des gestes de l’hygiène à ceux de l’alimentation, des manières de table à celles du lit, des modes de présentation de soi à la prise en charge de la santé ou de la maladie, du racisme à l’eugénisme, du tatouage au piercing, le corps est une matière inépuisable de pratiques sociales, de représentations, d’imaginaires. Il est impossible de parler de l’humain sans présupposer d’une manière ou d’une autre que c’est d’un être de chair qu’il s’agit, pétri d’une sensibilité propre.

Le corps est l'« instrument général de la compréhension du monde », disait Merleau-Ponty. À travers lui, le sujet s'approprie la substance de son existence selon sa condition sociale et culturelle, son âge, son sexe, sa personne, et la rejoue à l'adresse des autres. Nous sommes notre corps, il est identité à soi et non du registre de la possession comme le serait un objet extérieur. Nous ne pouvons pas dire que nous l'avons : le corps se confond à la personne. « Pourquoi notre corps est-il pour nous le miroir de notre être, sinon parce qu'il est un moi naturel, un courant d'existence donnée, de sorte que nous ne savons jamais si les forces qui nous portent sont les siennes ou les nôtres, ou plutôt qu'elles ne sont jamais ni siennes ni nôtres entièrement » (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 85 s.). Quelque part en effet, même si nous coïncidons à notre corps, il nous excède. En témoignent les moments courants où nous sommes en décalage avec lui, voire en rupture, en cas de douleur par exemple, de fatigue, de maladie, de blessure… Ces expériences de dualité, durables ou provisoires, rappellent le manque de transparence mais simultanément le lien indissoluble entre le corps et soi. Dissous dans l'évidence d'être soi quand tout va bien, le corps devient l'autre le plus proche dans certaines circonstances où il se fait obstacle. Parfois, la tension va même jusqu'au sentiment d'être prisonnier d'un corps qui poursuit ses logiques propres dans l'indifférence des conséquences sur le déroulement de la vie quotidienne. Même dans ces conditions, il n'est pas pensable d'échapper à sa condition corporelle. L'homme n'est pas autre chose que son corps, et toucher l'un, c'est toucher l'autre. Le corps est aussi la limite des pouvoirs de l'individu, il ne peut aller au-delà de ce que son incarnation et sa force lui autorisent, quelle que soit sa volonté.

Toute société s'articule sur un système de sens et de valeurs, parfois sensiblement différencié si elle est divisée en groupes ou en classes sociales portant des représentations et des valeurs spécifiques. Les acteurs échangent en permanence des significations sur la base de ces conventions communes, soumises bien entendu aux aléas des particularités individuelles et de la

création collective. L’homme fait le monde en même temps que le monde fait l’homme dans une relation changeante d’un lieu et d’un temps à l’autre de la condition humaine à l’intérieur de certaines contraintes. La nature et ce que les hommes en attendent n’existe que traduite en termes sociaux et culturels. À chaque fois, cette équation traduit un univers spécifique. La perception sensorielle de l’environnement est elle-même œuvre de culture (Le Breton, 2007). Et le corps participe d’un tissu social et culturel à l’intérieur de limites anthropologiques infiniment variables. Il n’existe pas plus de nature humaine que de nature du corps, mais une condition de l’homme impliquant une condition corporelle changeante d’un lieu et d’un temps à l’autre des sociétés humaines. On marche sur le feu au cours de cérémonies religieuses, on soigne les brûlures d’un homme ou même d’un animal en soufflant sur les plaies ou en énonçant une oraison consacrée par la tradition et l’expérience du guérisseur ; le panseur de secret dispose d’un « don » pour soigner une série de maux en récitant les formules consacrées et en effectuant les gestes requis par la tradition ; on soigne des maladies en régulant les énergies perturbées à travers un contact physique déterminé de la main ou le recours à des aiguilles ou des moxas ; on négocie avec les dieux ou on les affronte par l’intermédiaire de la transe ou de la possession ; on libère d’un envoûtement un homme qui s’acheminait vers la mort à travers un rite de désensorcellement. De longues séances où l’on se prête à la restitution actuelle de son existence passée produisent des effets physiques libérateurs ou pénibles chez un analysant ; on soigne un enfant au bord de la mort en lui greffant le cœur d’un autre enfant mort quelques heures auparavant dans un accident de la route ; par l’action d’une molécule, on calme un homme agité, on dynamise sa vitalité ou on efface son angoisse. L’énumération pourrait longuement se poursuivre. Chaque corps contient la virtualité d’innombrables autres corps selon les représentations qui le visent.

Au fil de l’histoire ou de l’espace des sociétés humaines, une multitude de modèles d’interprétation de la maladie ou du corps, ou plutôt des relations entre le monde et l’homme, se révèlent. Soigner et interpréter le corps connaît d’innombrables déclinaisons. Les sociétés humaines construisent le sens et la forme de l’univers où elles se meuvent. Et les limites de l’action de l’homme sur son environnement sont d’abord des limites de sens avant d’être des limites de fait. Tout système symbolique commande un système d’action sur l’environnement, ou sur l’homme lui-même, et nourrit des efficacités collectivement attendues, notamment dans la prise en charge de l’homme malade.

La nature est toujours transformée en donnée culturelle, en terrain d’alliance et d’action pour une société ou un groupe donnés, dans une époque elle-même délimitée. Dans les systèmes thérapeutiques, des représentations particulières du corps et du mal sont mises en œuvre pour étayer des pratiques visant à soulager ou à guérir. Selon son écosystème et son organisation propres, chaque société élabore des dispositifs à l’usage de ses membres, dont la mise en œuvre échoit à un thérapeute accrédité par le groupe. Les efficacités thérapeutiques sont plus ou moins agissantes selon leurs visions du monde et leurs modalités d’emploi, les troubles recensés, selon les circonstances de la rencontre entre celui qui souffre et celui qui prétend le guérir, et selon la disposition du groupe à l’égard de ce système. Le symbolique étant toujours la forme d’apparition du réel pour la condition humaine, aucune médecine n’est la restriction de l’autre, mais seulement une voie possible d’accès au corps et à la souffrance par l’intermédiaire de la relation thérapeutique, même si certaines médecines connaissent un coefficient d’universalité plus fort que d’autres (Le Breton, 2010).

Pluralité des corps.

Sur les plans social et historique, le « corps » n'est pas toujours une donnée d'évidence. Cette formulation à connotation dualiste ne se rencontre pas dans toutes les sociétés humaines, certaines ne distinguent pas l'homme de sa chair. Le corps est plutôt une question qu'une réponse, une évidence trompeuse dévoilant une multitude de représentations différentes qui lui assignent une position déterminée au sein du symbolisme général de la société ; ces représentations sont tributaires d'un état social, d'une vision du monde, et à l'intérieur de cette dernière d'une définition de la personne. Le corps est une réalité changeante d'une société à une autre : les images qui le définissent, les systèmes de connaissance qui en élucident la nature, les performances accomplies sont étonnamment variés, contradictoires. Le corps est aussi une construction symbolique. Il semble aller de soi, mais rien n'est plus insaisissable. D'une société à une autre les images se succèdent et tentent de réduire culturellement le mystère du corps, ou plutôt de la chair qui compose l'épaisseur de l'homme. La désignation dualiste du corps comme fragment, en quelque sorte distinct de la personne, virtuellement autonome, présuppose une distinction étrangère à nombre de communautés humaines. L'anthropologie biblique ignore elle-même cette césure entre le corps et la personne. Très éloignée de la pensée platonicienne ou orphique, elle n'envisage pas la condition humaine sous la forme d'une chute de l'âme dans le corps ; ce dernier est investi d'une valeur positive et n'est pas différent de la personne. « L'hébreu, dit Claude Tresmontant, est une langue concrète qui ne nomme que ce qui existe. Aussi n'a-t-il pas de mot pour signifier la "matière", pas plus que pour le "corps", puisque ces concepts ne visent pas des réalités empiriques, contrairement à ce que nos vieilles habitudes dualistes et cartésiennes nous portent à croire. Personne n'a jamais vu de la "matière", ni un "corps", au sens où le comprend le dualisme substantiel » (Tresmontant, 1953, p. 53). Claude Tresmontant écrit encore : « Je ne perçois pas un "corps", lequel contiendrait une "âme" ; je perçois immédiatement une âme vivante, avec

toute la richesse de son intelligibilité que je déchiffre dans le sensible qui m'est donné. Cette âme est pour moi visible et sensible parce qu'elle est au monde, qu'elle a assimilé des éléments dont elle s'est nourrie, qu'elle a intégrés et qui font qu'elle est chair. L'essence de cette chair qui est l'homme, c'est l'âme. Si on enlève l'âme il ne reste rien, il ne reste pas un "corps". Il ne reste rien sinon de la poussière du monde. Aussi l'hébreu emploie-t-il indifféremment pour désigner l'homme vivant les termes "âme" ou "chair", qui visent une seule et même réalité, l'homme vivant dans le monde » (*ibid.*, p. 95-96). La tradition biblique donne une vision unitaire de l'homme.

La Genèse dit comment Dieu façonne Adam à la manière d'un potier : il lui insuffle l'âme. *Alors Yahvé Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant* (Gn 2, 7). Il fabrique ainsi non seulement le premier homme mais chaque homme. Ainsi l'interpellation de Job : *Ne m'as-tu pas fait couler comme le lait et coagulé comme le fromage ? Tu me revêtis de peau et de chair, et tu me tissas d'os et de nerfs, et tu m'accordas la grâce de la vie, et la Providence sauvegarda mon souffle* (Jb 10, 10-12). Ou encore dans les Psaumes : *Car c'est toi qui as créé mes reins, tu me tissais dans le ventre de ma mère. Je te loue pour ce que j'ai été merveilleusement fait […] Il ne te fut pas caché mon squelette quand j'étais dans le secret, brodé dans les profondeurs de la terre* (Ps 139 [138], 13-15). L'âme ne préexiste pas au corps comme dans la tradition orphique. Elle est créée en même temps que l'homme dont elle ne peut être détachée. Dans l'univers biblique, l'homme est indissociable de la chair qui le met au monde. Et si Dieu a forgé les hommes à son image, il est difficile alors de poser le corps en objet, et encore moins d'en faire un motif de dénigrement. Le mot « corps » ne traduit aucun terme biblique avec exactitude. Le terme *sôma* dans la version des Septante (la traduction grecque de la Bible) traduit onze mots hébraïques, dont le terme *bâsâr*, qui ne renvoient pas à notre notion de

« corps » ; à chaque fois il ne s'agit nullement d'une partie du corps mais de l'homme tout entier (LACROIX, 1992, p. 216). De même le terme grec *sarx*, qui traduit souvent *bâsâr*, signifie plutôt l'homme en son entier (ROBINSON, 1966, p. 23 s.).

Là où les Hébreux disposent d'un seul mot *(bâsâr)*, les Grecs disposent de deux termes (*sôma* et *sarx*) sans que la signification de ces derniers recoupe tout à fait l'univers culturel du premier. Le terme *bâsâr* traduit plutôt la « chair », c'est-à-dire la personne incarnée, que le corps. Pour J. T. Robinson, la perspective hébraïque se distingue à plusieurs niveaux de la perspective grecque. Pour les Hébreux, *bâsâr* signifie la substance vivante de la personne ou de l'animal, il n'y a pas d'opposition entre forme et matière. Là où les Grecs distinguent les organes selon leur fonction propre, les Hébreux y sont indifférents et utilisent « quasiment n'importe quelle partie pour représenter le tout : une personne exerce ses capacités et ses fonctions par le truchement d'une grande variété d'organes, indifféremment d'ordre physique ou psychique » (ROBINSON, 1966, p. 26). Le dualisme âme-corps est étranger aux Hébreux, à l'inverse de la tradition grecque qui voit la première comme préexistant au corps et lui étant prisonnière. Pour les Hébreux, l'homme est son corps ; pour les Grecs, il a un corps. Le corps est l'âme vivante. « L'idée hébraïque de la personnalité est celle d'un corps animé et non d'une âme incarnée (schéma grec) » (*ibid.*, p. 27 s.). Les Hébreux se vivent comme des créations de Dieu, solidaires du cosmos, l'âme n'est pas divine par nature ; les Grecs se vivent davantage sous le signe de l'individuation. *Sôma* a la connotation d'individualité. Pour les Hébreux, celle-ci passe plutôt par la singularité de la relation de l'homme à Dieu mais dans la même communauté et le terme *bâsâr* traduit surtout la dimension sociale de la définition de la personne (*ibid.*, p. 24 s.). Paul recourt davantage au terme *sarx*, proche de *bâsâr*, et renvoyant plutôt à la personne, qu'à celui de *sôma* qui réfère surtout au corps comme matière. Mais les usages pauliniens de la notion de *sôma* renvoient aussi

plutôt à la personne. La théologie de l'incarnation insiste sur le corps comme création de Dieu, sur l'incarnation du Christ, la passion, la résurrection de la chair, l'eucharistie… Jésus est né d'une femme, comme le rappelle Paul aux Galates (4, 4), il s'incarne, et la plupart de ses miracles concernent le corps : il guérit les malades, restaure des fonctions sensorielles abîmées, ressuscite des morts, multiplie les pains, change l'eau en vin… Pour Paul, la résurrection n'est nullement celle d'une âme hors de sa chair ; c'est ce même corps de péché et de fragilité qui donnait son visage à l'homme et qui accède à l'« incorruptibilité » (1 Co 15-54). La résurrection du Christ en est le modèle. La tradition chrétienne a maintenu malgré certaines dissensions internes l'affirmation de la nature corporelle de l'homme à l'encontre des doctrines orphiques, gnostiques, néoplatoniciennes, cathares… L'homme est un être de chair du fait du plan créateur de Dieu : il n'est pas en exil dans un corps.

Certaines sociétés ignorent donc la notion de « corps », comme séparé de la personne. En atteste une observation de Maurice Leenhardt. Chez les Canaques, la chair de l'homme participe du règne végétal. Non détachée de l'univers, elle enchevêtre son existence aux arbres, aux fruits, aux plantes, immergée dans un tissu de correspondances où la chair de l'homme et la chair du monde échangent leurs composantes. Selon leur forme ou leur contexture, les différentes composantes corporelles sont désignées d'un terme qui identifie également des arbres, des fruits, des coquillages. Le corps apparaît comme une autre forme du végétal ou le végétal comme une forme extérieure de la chair. Pas de frontières décelables entre ces deux univers. Les mêmes matières travaillent le monde et alimentent la chair. En outre, dans la cosmogonie canaque, l'arbre symbolise l'appartenance au groupe en enracinant l'homme à sa terre et en lui attribuant une place singulière au sein de la nature. Tout homme connaît l'arbre de la forêt lié à chacun de ses ancêtres. Parfois de jeunes hommes en quête de leurs ancêtres parcourent la forêt en plantant leur hache dans certains arbres jusqu'à ce

qu'ils entendent une voix attestant la présence vivante d'un aïeul et ils lui demandent une faveur quelconque (Leenhardt, 1971, p. 63-64). Lorsque naît un enfant, son méconium est perçu comme le reste d'une vieille écorce semblable à celle qui se détache des arbres pourrissants. L'enfant se débarrasse ainsi des vestiges fibreux de sa première existence dans le sein maternel. Une nouvelle écorce neuve et fraîche le recouvre désormais. L'imminence de la mort en ce monde se traduit par le fait de perdre cette écorce devenue dure et noire comme, par exemple, les selles d'un malade. De même, Leenhardt observe qu'un Canaque éloigné de son village emporte avec lui une écorce qui le rattache à la tradition des ascendants maternels (*ibid.,* p. 65). À un étranger on rappelle d'ailleurs qu'il n'a pas « son arbre » en ces lieux. Pour Leenhardt, il ne s'agit là nullement d'une métaphore ou d'une comparaison, mais bien d'une identité symbolique de substance.

Dans la société mélanésienne que décrit Leenhardt, la notion de personne structurée autour du « moi » de nos sociétés occidentales est sans consistance. Si le corps est en liaison avec l'univers végétal, il n'existe pas davantage de frontière entre les vivants et les morts. La mort n'est pas conçue par les Canaques sous la forme de l'anéantissement, elle marque l'accès à une autre forme d'existence où le défunt peut prendre la place d'un animal, d'un arbre, d'un esprit, ou même revenir dans le village ou la ville et se mêler aux vivants sous l'aspect du *bao* (*ibid.,* p. 67 s.). Il y a encore une réversibilité entre le vivant et la mort, et non une rupture radicale. D'autre part, de son vivant, chaque homme n'existe que dans ses relations aux autres, il participe à un ensemble social où tout s'enchevêtre. L'homme ne tient son épaisseur, sa consistance que dans la somme de ses liens avec ses partenaires. L'existence canaque est celle d'un foyer d'échange au sein d'une communauté où nul ne peut être caractérisé comme individu, au sens contemporain du terme. Le corps n'existe pas, ou plutôt il

n’est pas identifié comme « réalité » autonome dans la pensée traditionnelle canaque.

Lucide sur l’importance de l’alcoolisme et du marasme qui saisissaient alors les populations autochtones, et soucieux de cerner l’apport éventuel de la société française sur les mentalités traditionnelles canaques en Nouvelle-Calédonie, Leenhardt interroge un vieillard et celui-ci lui répond, à son immense étonnement : « Ce que vous nous avez apporté, c’est le corps » (LEENHARDT, 1971, p. 263). Les Mélanésiens colonisés, acquis plus ou moins à ces valeurs nouvelles alliées à leur évangélisation, ou déstabilisés dans leurs manières traditionnelles, se détachent en partie du tissu de sens qui baignait leur existence, ils découvrent leur corps comme conséquence d’une individualisation qui reproduit sous une forme atténuée celle des sociétés occidentales. L’affranchissement des mythes induit la coupure avec les traditions ; elle isole l’individu et en fait un homme ou une femme en porte-à-faux avec les références coutumières du lien social, sans en faire par ailleurs un « Français ».

Les frontières délimitées par leur corps les distinguent désormais en partie de leurs compagnons. La dimension communautaire, sans être détruite, se relâche. Un certain nombre de Mélanésiens se sentent davantage individus que membres d’une communauté, même si le passage ne s’établit pas de manière radicale. Le rétrécissement vers le Moi qui résulte de cette transformation sociale et culturelle amène à une conception nouvelle de soi qui vérifie une remarque de Durkheim selon laquelle, pour distinguer un sujet d’un autre « il faut un facteur d’individuation, c’est le corps qui joue ce rôle » (DURKHEIM, 1968, p. 386 s.). Durkheim retrouve le principe d’individuation par la matière qui, dans la tradition chrétienne, renvoie à saint Thomas d’Aquin. La notion moderne du corps est un effet de la structure individualiste du champ social, une conséquence de la rupture de solidarité qui mêle la personne à un collectif et au cosmos à travers un tissu de correspondances où tout se tient. Elle implique la mise à distance

radicale de l'homme avec le monde et les autres ; elle fait de la personne un individu, c'est-à-dire un homme détaché et livré à son initiative propre, qui n'est plus dissous avec son relief propre dans un « nous-autres » ; il s'affirme comme un « je », en position réflexive radicale face aux autres et à sa cosmogonie. Le dualisme philosophique qui se met en place au même moment accentue une division entre l'esprit (ou l'âme) et le corps. Et ce dernier devient dès lors le lieu de la coupure, l'enceinte matérielle de sa souveraineté propre. Ses frontières le distinguent radicalement des autres. La personne n'est plus le membre d'une communauté, au sens où pouvait encore l'entendre la société médiévale, voire renaissante : elle devient individu, c'est-à-dire un corps à lui tout seul.

Dans les sociétés dont la composition sociale tend vers un type communautaire, holiste, où la signification de l'existence humaine marque une subordination relative au groupe, au cosmos, le corps en principe n'existe pas comme frontière rigoureuse avec les autres, il n'est pas l'objet d'une scission. Même si ces sociétés connaissent une relative individualisation des relations sociales, la personne est mêlée à une totalité sociale et cosmique. Le corps comme élément isolable de la personne n'est pensable que dans des structures sociales de type plutôt individualiste où chacun est séparé de l'autre et relativement autonome dans ses initiatives, ses valeurs. Le corps fonctionne à la manière d'une borne frontière pour distinguer chaque individu. Et le visage est alors le marqueur privilégié de la différence intime (Le Breton, 2004). La conception du corps la plus couramment admise dans nos sociétés s'appuie sur le savoir anatomo-physiologique amorcé par l'entreprise anatomique. Elle est devenue au fil des siècles une matrice de la constitution d'images du corps qui sont aussi des images de soi. Elle repose sur une conception particulière de la personne, celle qui fait dire au sujet : « mon corps », sur le modèle de la propriété. Cette représentation s'est construite au fil de l'histoire

occidentale accompagnant l’émergence de l’individualisme (ARASSE, 2005).

Le déploiement du vocabulaire anatomique qui accompagne la progression des dissections anatomiques est révélateur d’une vision du monde où la personne est refermée sur elle-même ; on ne trouve nulle référence hors de la sphère strictement organique, sinon parfois justement pour nommer tel individu ayant mis en évidence telle structure organique (les trompes de Fallope…). Ce vocabulaire traduit la rupture ontologique entre le cosmos et le corps. Le corps de la modernité, celui qui résulte de l’avènement du savoir anatomique et médical et du recul des traditions populaires et savantes médiévales à travers l’avènement de l’individualisme occidental marque la clôture du sujet sur lui-même, son affirmation d’existence aux yeux des autres. Le dualisme cartésien prolonge à sa manière le dualisme vésalien. L’un et l’autre manifestent un souci du corps décentré de l’homme : le corps est un accessoire de la personne, une possession accidentelle et fugace. Il n’est plus indissociable de la personne humaine. Une fracture s’impose donc avec les représentations antérieures de l’homme. L’homme de Descartes est un collage singulier, uni par la glande pinéale, entre un esprit qui n’existe que de penser et un corps, ou plutôt une machine corporelle, réductible à la seule étendue. Le corps n’est plus qu’une série de mécanismes face à l’âme qui en est le pilote. L’homme de Vésale est un collage où s’articulent provisoirement un homme d’une part, mais sans intérêt pour l’anatomiste, et un corps d’autre part, source de la passion de savoir. Le dualisme anatomique distinguant l’homme et le corps, devenu pur organisme, est appelé à devenir l’un des paradigmes les plus puissants de la modernité.

La définition moderne du corps telle qu’elle émerge peu à peu à partir de la Renaissance implique un triple retrait : l’homme est séparé des autres (le corps comme lieu de démarcation de l’individu dans la progression de l’individualisme), soustrait de la nature (la nature est autre que l’homme,

elle n'est plus cosmos mais simple environnement), et coupé de lui-même (le dualisme entre l'âme ou l'esprit et le corps, ou aujourd'hui entre l'homme d'une part et son corps de l'autre) (LE BRETON, 2008 ; 2010). Le corps de la modernité est un reste, mais ce reste donne son visage à l'individu. Dans nos sociétés démocratiques et individualistes il est en effet la marque de l'individu, la frontière qui le distingue des autres. En identifiant l'individu, il devient un interrupteur et autorise l'énonciation de la différence individuelle. À l'inverse, dans les sociétés de type plutôt holiste, le corps est relieur, il unit l'homme au groupe et au cosmos à travers un tissu de correspondances. Les conceptions culturelles qui disent le contenu physique de la personne font la même matière de la chair de l'homme et de la chair du monde. Il y a une sorte de porosité de la personne au monde qui l'entoure, contrairement à l'individu occidental clos dans son sentiment d'identité, bien délimité dans un corps transformé en organisme (LE BRETON, 2010).

CORPS CONTEMPORAINS.

Nous vivons désormais dans des sociétés d'individus où nous sommes côte à côte et de moins en moins ensemble. L'individualisme contemporain traduit le fait, pour le sujet, de se définir à travers ses références propres. Il n'est plus porté par des régulations collectives extérieures à lui, mais contraint à l'initiative, à trouver en lui les ressources de sens pour demeurer acteur de son existence. « Non seulement je ne dois pas modeler ma vie sur les exigences du conformisme extérieur ; je ne peux même pas trouver un modèle de vie à l'extérieur de moi-même. Je ne puis le trouver qu'en moi », écrit Charles Taylor (1998). L'ambition consiste dès lors à devenir soi-même. L'individu moderne n'est plus dépendant d'un chemin déjà tracé, il n'est plus assigné à une origine ou à une filiation, non plus héritier : ses racines sont dans la seule expérience personnelle. Ses références sont celles

qu’il se choisit. Il établit de son propre chef les liens qui satisfont au sentiment de soi, et délaisse les autres où il se reconnaît moins. Il lui revient de s’instituer par lui-même, certes sous l’influence des autres, mais avec une marge de manœuvre qu’il lui appartient de construire. Il devient un acteur, en quête d’un bricolage identitaire n’appartenant qu’à lui. Nomade de lui-même, l’individu ne se sent plus en lien avec les autres, il ne considère plus avoir de comptes à leur rendre. Le lien « est prédonné, je n’ai pas à l’instaurer, j’évolue à l’intérieur d’un monde où je n’ai pas à me soucier de ce qui me tient aux autres » (GAUCHET, 2002, p. 246). L’individualisation grandissante du sens transforme le lien social en pure utilité et de moins en moins en exigence morale. Dès lors, la souveraineté individuelle peine à tolérer les limites, surtout face à des technologies qui permettent un bricolage de plus en plus étendu de soi ou de ses enfants.

La liberté de disposer de son propre corps devient une exigence première de nombre de contemporains. Dans une société d’individus, chacun devient le maître du sens avec lequel il entend vivre, même s’il n’échappe pas aux contraintes du lien social et aux discours qui l’environnent, notamment celui du marketing. Cette individualisation du sens aboutit en revanche ces dernières années à une individualisation du corps, c’est-à-dire au souci d’avoir un corps à soi, un corps pour soi, un corps marqué de singularité (LE BRETON, 1999 ; 2010). L’affirmation d’un corps n’appartenant qu’à soi et dont l’individu est le seul à décider du sort revient comme une litanie, comme instance de légitimation : tatouage, piercing ou autres transformations corporelles, revendication des prostituées à disposer de leur sexualité comme elles l’entendent, de ceux qui souhaitent vendre des organes, des femmes qui veulent louer leur ventre pour porter l’enfant d’un autre couple, des nains qui souhaitent poursuivre les joutes lors desquelles on les jette le plus loin possible, etc. Une vision libérale, encline à laisser faire au nom de la souveraineté de l’individu, s’insurge contre les interdits. Le consentement est brandi comme une attestation

radicale et sans appel qu'il convient de laisser faire. Une volonté grandissante de maîtrise de soi procède de l'individualisation du sens : contrôler sa sexualité, son genre (transsexualisme), ses enfants (procréations médicalement assistées, choix des donneurs de sperme ou d'ovules sur Internet, choix des embryons, choix d'une mère porteuse, etc.), mais aussi choix des conditions de sa mort (euthanasie)…

Le corps est devenu matière première de la fabrique de soi dans la vie quotidienne à travers les innombrables déclinaisons de l'apparence et des signes qui le transforment ; il le devient en un autre sens à travers la fragmentation analytique de ses composantes : sang, sperme, ovocytes, organes, tissus sont posés en objets convertibles à travers leur donation ou leur vente à des receveurs. Les gènes sont décomposés et certaines procédures les concernant sont brevetées. Les frontières génétiques d'espèces, déjà franchies pour le règne animal, le seront aussi bientôt avec l'homme à propos par exemple des xénogreffes. Le corps n'est plus l'unité du sujet, mais une agrégation provisoire d'éléments substituables. Le statut du corps humain est aujourd'hui souvent celui d'un objet détaché de l'individu, et souvent utilisé concrètement en ces termes, il ne correspond plus que de façon accessoire dans les biotechnologies à l'incarnation de l'individu. De plus en plus biologisé, naturalisé, c'est-à-dire détaché de la singularité de la personne (sauf dans le cas d'indicateurs biologiques), et pulvérisé en un ensemble d'éléments sous l'égide d'une raison analytique, il devient hors sujet, hors sol, marchandise. Cette commutation des composantes corporelles (c'est-à-dire humaines) introduit une différence ontologique radicale entre celui qui vend une partie de sa personne (organes, tissus…) ou la « loue » à d'autres (mère porteuse, don d'ovocytes…). Ce sont des personnes de modestes conditions qui n'ont d'autre choix que de se résigner au pire pour des raisons économiques en acceptant de porter l'enfant d'un couple ou de vendre un rein par exemple. On abuse donc de la condition sociale d'individus dépossédés de

l’autonomie de leur décision, souvent incapables de choisir en toute conscience. Toute décision implique une multitude de degrés de conscience d’où la transparence et la rationalité pure sont absentes, même après délibération. Des contraintes, économiques notamment, peuvent peser sur l’individu et assujettir sa décision, même s’il se refuse à les reconnaître ou les minimise. Des représentations inégalitaires de la femme au regard de l’homme pour certains groupes sociaux subordonnent radicalement la femme à son mari ou à son père, voire à ses frères. Tout en ayant le choix, la personne n’a pas le choix de sa décision (contraintes sociales, culturelles). La morale du consentement, celle du libéralisme, paraît de prime abord une justification sans appel à l’action mais soulève de nombreuses questions. Elle fait peu de cas de l’ambivalence qui marque toute relation au monde. De manière générale, explique Michela Marzano, « invoquer le consentement pour justifier une conduite sans s’interroger sur les liens qu’il entretient avec le principe d’autonomie, cela signifie ne pas comprendre (ou faire semblant de ne pas comprendre) le sens exact de cette notion, et notamment le fait que le consentement, en tant que tel, n’est pas un principe justificateur » (MARZANO, 2006, p. 3). En outre, si le consentement et la détermination personnelle suffisaient à soutenir toute action, alors le droit n’aurait plus de sens.

La science, aujourd’hui, n’a plus devant elle les résistances religieuses qui anéantissaient ou freinaient ses avancées ou les rendaient impensables. Elle est face à une pesanteur bien plus efficace, d’autant qu’elle se pare de bien des avantages pour les chercheurs eux-mêmes, celle du marché qui l’a totalement investie et qui formate et finance les recherches, en la subordonnant aux techniques qui seules sont commercialisables. Elle est aussi happée par une demande sociale de « santé parfaite » (SFEZ, 1995) qui fait du corps un continent à conquérir et à civiliser pour en extirper toute forme de fragilité. Des logiques opposées s’affrontent donc autour des biotechnologies. Nombre de scientifiques défendent le droit d’aller au terme

de leur recherche au nom d'une éthique de la connaissance que rien ne doit borner, mais, dans la mesure où aujourd'hui « la science est devenue un moyen de la technique » (Ellul, 1954, p. 8), les grandes firmes pharmaceutiques ou industrielles s'efforcent de juguler toute forme d'opposition ou de contrôle éthique ou juridique pour des raisons économiques. Ce sont des laboratoires qui investissent dans des entreprises devenues particulièrement lucratives, animées par des chercheurs souvent financièrement intéressés par les retombées des produits qu'ils contribuent à mettre au point. À ces logiques du laisser-faire s'opposent d'autres scientifiques soucieux des menaces qu'elles font peser sur le lien social. Certes, la confrontation à la souffrance est toujours intolérable et elle appelle à poursuivre les recherches afin de mieux la prévenir ou la soulager quand elle frappe. Préserver le présent comme un absolu est irréaliste car la condition humaine est toujours inscrite dans le temps. Mais tout ne peut être possible.

Les sciences et les technologies bouleversent aujourd'hui jusqu'à la vie quotidienne ; elles créent des situations inédites appelées de leurs vœux par les uns et repoussées avec horreur par les autres. Les techniques de procréation médicalement assistée visent à la production médicale d'un enfant à travers une fécondation in vitro, sans relation sexuelle, sans corps, sans rapport à l'autre, tout en contournant la filiation, mais sous l'égide d'une volonté toute-puissante. Utilisées d'abord pour traiter les stérilités féminines, puis les stérilités masculines, elles se sont souvent élargies à l'infertilité. Elles dissocient maternité génétique et maternité de gestation à travers notamment le don d'ovocytes et aujourd'hui celui des mères porteuses. Ces techniques changent ainsi radicalement la sexualité, la parentalité, la procréation, le rapport à l'enfant, d'autant plus si ce dernier a été choisi parmi une série d'embryons pour sa dotation génétique ou pour les fantasmes associés aux qualités des donneurs de sperme ou d'ovules. Elles résolvent des souffrances (sans « soigner » la stérilité), mais elles

laissent libre cours à l'expression d'une volonté personnelle, voire d'un caprice, qui fait peu de cas de l'enfant perçu ainsi comme un objet auquel nul n'a de comptes à rendre.

Les biotechnologies ouvrent la voie à des usages plus discutables quand elles permettent la fabrication d'enfants à la carte, le choix des embryons, la vente de gamètes ou le recours aux mères porteuses, le contournement de la ménopause pour donner tardivement naissance à l'enfant, la volonté de faire un enfant toute seule, en revendiquant éventuellement d'être restée vierge, etc. La tâche de l'éthique et du droit est donc de poser des frontières entre ce qui relève de la légitimité et ce qui relève de la fantaisie personnelle dans l'oubli de l'enfant à naître. Elle impose la mise en relation d'un cas particulier avec les données anthropologiques afin de toucher à l'universalité la plus large. La possibilité « médicale » de faire des enfants en dépit de la stérilité rend celle-ci insupportable, elle amène à rejeter l'hypothèse d'adopter un enfant, pour se focaliser sur le souci d'avoir un enfant à soi, même à la limite s'il passe par un donneur de sperme et une mère porteuse. Il faut être à l'initiative de l'enfant qui va naître à la manière dont on le choisit dans un magasin. Un formidable *baby business* se développe depuis une vingtaine d'années, ne cessant d'élargir ses offres (SPAR, 2006).

L'embryon ou le fœtus sont aujourd'hui au cœur de maintes procédures de contrôle afin de les soumettre à un examen attentif de leur légitimité à exister. Le diagnostic prénatal est devenu la condition d'une acceptation d'un enfant sans vice de fabrication, sous peine d'interruption « thérapeutique » de grossesse. Le futur malade ou handicapé est éliminé dans l'œuf à travers une stricte réduction de l'humain au biologique, du corps à l'organisme, de la probabilité au destin, d'une histoire de vie à un programme… Aux États-Unis, des assurances refusent désormais d'assumer les dépenses médicales d'enfants dont les parents ont été avertis qu'ils étaient porteurs d'une maladie génétique ou d'autres pathologies.

Pour certains pays, les tests de dépistage génétique visent à identifier le sexe de l'enfant pour décider ou non de le garder. Le diagnostic prénatal devient un redoutable examen de passage. Si une maladie ou une malformation sont avérées, les troubles décelés sont rarement susceptibles d'être traités. La majorité des couples préfère alors l'interruption de grossesse. Toutes ces formes d'éradication in utero du handicap ou de la maladie aboutissent à une représentation de plus en plus rigide de l'humain normal. Nos sociétés désapprennent que la fragilité est partie intégrante de la condition humaine et qu'il n'est pas de toute-puissance sur soi ou sur les autres, surtout sur les enfants. Mais cette aisance à éliminer l'enfant in utero pour vice de forme émousse les sensibilités et fait de la différence une anomalie, et surtout une anormalité, avec les jugements de valeur et surtout les pratiques qui les accompagnent. Ce mépris de ce qui échappe à la « santé parfaite » se referme comme un piège sur tout individu porteur un jour de différences liées à un accident, à une maladie ou simplement aux séquelles du vieillissement. L'altération du corps renvoie aujourd'hui à une altération de l'humain. Mais si les embryons ou les fœtus porteurs d'une anomalie sont éliminés, quel sera le statut des enfants naissant malgré tout avec un handicap ou une maladie ? Quelle conséquence aussi pour les enfants ou les adultes qui grandissent en sachant que la majorité des couples préfère une interruption de grossesse plutôt que la naissance d'un enfant porteur du même handicap ou de la même maladie ?

Le marché des gamètes insiste sur les biographies des donneurs ou des donneuses comme si le sperme ou l'ovocyte contenaient en germe leurs performances, comme si les gamètes étaient la transparence révélée de leurs donneurs. Le marketing des entreprises sous-entend, sans état d'âme, une hiérarchisation des gamètes qui renvoie à la valeur sociale des donneurs comme si le sperme ou l'ovule était la garantie d'une bonne réussite sociale de l'enfant. Le marketing fait miroiter que l'enfant sera la duplication en termes de performance de son donneur. Comme le fait observer

C. Pelluchon, les critères avancés par ces « clients » sont ceux de la société marchande : « si l'enfant est plus beau, plus grand, plus fort, s'il a beaucoup de mémoire et qu'il apprend plus vite, il fera de meilleures études et aura une carrière plus intéressante que s'il est chétif, peu doué intellectuellement et qu'il a un physique ingrat. Ces critères supposent qu'il n'y a pas de salut en dehors d'une réussite professionnelle et économique standardisée » (PELLUCHON, 2009, p. 137). Le souci est de juguler toute surprise, sans laisser le choix à un enfant censé être sur les rails de la réussite grâce à ses gènes. Certains considèrent qu'il existe désormais un droit pour l'enfant à naître « normal » ou du moins à naître sans être touché par l'une ou l'autre des pathologies ou des malformations diagnostiquées par les tests prénataux. Mais d'autres voient là une forme d'eugénisme non plus mise en œuvre par l'État mais par les familles elles-mêmes. Ce contrôle de qualité génétique et morphologique de l'enfant à naître est le fait d'une démarche individuelle, démocratique, familiale mais elle n'en perpétue pas moins une forme inédite d'eugénisme. Certains auteurs craignent ainsi le développement de formes prochaines de discriminations génétiques qui s'ajouteraient à celles raciales, sexuelles ou sociales que nos sociétés connaissent de longue date (RIFKIN, 1998).

LE CORPS ET LA MORT.

La médecine multiplie les humanités problématiques (embryon, fœtus, mort cérébrale, coma irréversible…) dont le statut est indécidable, enfermé dans une liminalité sans issue, oscillant entre personne et objet, matériau biologique… De même, les cadavres sont happés à leur tour dans l'entre-deux, devenant gisement d'organes, de tissus ou d'autres matériaux requis par la médecine d'aujourd'hui. Ainsi, les prélèvements d'organes soulèvent une série de questions éthiques. Ils engagent une définition particulière du corps et de la mort afin d'autoriser, sans état d'âme, le fait de soustraire des

composantes organiques d'un humain dont le cœur bat encore et dont les apparences de vivant ne sont pas altérées. Ils s'effectuent surtout sur des individus en mort cérébrale, victimes d'accident vasculaire cérébral, de suicides, de blessures par balles, de noyade, d'asphyxie ou d'accidents de la route. Des sujets masculins sont le plus souvent victimes de ces événements. Le « donneur », maintenu artificiellement en « vie », on procède à de multiples prélèvements d'organes et de tissus : cœur, poumons, foie, intestin, cornées, reins, intestins, os, vaisseaux sanguins, moelle osseuse, valves cardiaques, vaisseaux, peau. Protégés provisoirement par la chaîne du froid, les organes doivent être greffés dans les heures qui suivent. Certains « préleveurs » disent parfois leur désarroi devant l'ambiguïté de la mort cérébrale et leur malaise devant ce qu'ils font.

Une objection à l'encontre de la fragmentation du cadavre se rencontre tout au long de l'histoire de l'anatomie et motive les vives oppositions populaires à l'encontre de la dissection : l'identité de l'homme à son corps que n'interrompt pas la mort. La représentation du corps fonde ici la légitimité ou non des prélèvements d'organes. Si le corps n'est qu'un attribut de l'homme, une possession qu'anime son existence, la mort opère une dissociation radicale : le corps n'est plus rien. Mais si l'on conçoit que l'homme est son corps, la mort ne brise pas la solidarité antérieure : le corps demeure l'homme qu'il fut. C'est ce qu'affirment les rites funéraires qui accompagnent la dépouille vers « sa dernière demeure » (formule révélatrice). Si le corps est toujours l'homme, il mérite le respect dont il aurait bénéficié de son vivant. Attenter au corps, prélever des organes alors que le défunt s'y opposait apparaît comme une violation (Le Breton, 2008 ; 2010).

Interrogé sur son refus à concevoir les prélèvements d'organes sur un proche, ou sur lui-même après sa mort, l'individu est rarement en mesure d'argumenter sa décision. Dans l'immense majorité des cas, on est très éloigné d'une croyance en la résurrection que dénaturerait le prélèvement,

ni engagé dans la question de l'au-delà. Plus profondément, l'individu sent qu'il ne peut donner son accord à un geste perçu comme mutilant, agressif, attentatoire à la mémoire du défunt (Jonas, 1979). Une valeur ne s'explique pas, elle s'impose. Implicitement, la dépouille de la personne aimée est revêtue des attributs qui furent les siens de son vivant. La loi la protège de toute violation. La souffrance des familles dont le cadavre d'un proche a été profané témoigne du lien qui persiste entre le corps et la personne du défunt. Considérer que le corps n'est plus rien et que les prélèvements effectués sur lui sont licites entraîne à considérer que les rites funéraires sont une convention liée à l'hygiène et plutôt adressée aux vivants, que l'urne ou la tombe sont de simples réceptacles d'un reste indifférent. Tous ne se reconnaissent pas dans cette perspective « matérialiste ». Le trouble introduit par la médecine des greffes l'illustre.

Au-delà de ce premier écueil pour un accord aux prélèvements, un autre plus lourd encore s'interpose, celui de l'ambiguïté de la mort cérébrale. Il n'existe pas à l'heure actuelle de consensus international sur le sujet mais des examens différents établissent une mort qui ne serait pas encore énoncée quelques kilomètres plus loin, une fois la frontière passée. Si la mort par arrêt cardiaque ne soulève aucune difficulté de compréhension et répond aux critères sociaux établis et à l'intuition personnelle, la mort cérébrale est une notion propre à la culture savante ; elle contredit de plein fouet une sensibilité extérieure à ce savoir : le corps est chaud, le cœur battant, le souffle ininterrompu, des mouvements sont esquissés. Le sujet ne présente aucun signe d'agonie ou de mort, mais l'image d'un sommeil paisible dont le dormeur va s'éveiller bientôt. Le médecin explique avec ses critères scientifiques l'inéluctabilité du décès, mais les familles ne comprennent pas toujours. Or, il n'y a pas d'objectivité de la mort, mais seulement des définitions provisoires, liées aux avancées scientifiques et aux usages techniques de la dépouille. Et pour l'homme du commun soumis à des représentations et à des valeurs qui lui sont propres et qu'il partage

avec le groupe social auquel il appartient, la mort n’est pas seulement une notion médicale mais d’abord une notion sensible mobilisant l’intuition et l’affectivité. L’établissement de la mort est une convention, non un fait. Pour rendre possibles les prélèvements, il faut établir la mort légale de patients en apparence toujours vivants.

Cette définition juridique ne répond pas à une meilleure connaissance de la mort, mais à la nécessité d’accéder sans obstacle à des ressources utiles à la pratique médicale. Dans les mêmes circonstances physiques, un individu déclaré mort aujourd’hui ne l’aurait pas été avant que la loi n’établisse la notion de mort cérébrale. La mort occidentale relève d’une ordonnance médicale. À la différence du constat de mort par arrêt cardiaque, la mort cérébrale introduit une sévère ambiguïté. Sa subordination aux exigences médicales conduit à ce paradoxe que seules les personnes disposées à donner leurs organes sont déclarées mortes, les autres ne le sont pas encore.

L’insistance sur « cérébral » dans la notion de « mort cérébrale » résonne comme un lapsus, comme s’il n’était plus possible de mourir que par séquence. La personne disponible aux prélèvements n’est pas « morte » au sens courant du terme, mais dans un état intermédiaire. Son cerveau est détruit, elle est maintenue en réanimation par des techniques sophistiquées et donne encore les apparences de la vie. Elle n’est ni morte ni vivante, ou plutôt simultanément morte et vivante. Elle gît dans son propre corps, inaccessible, impensable, entre deux mondes, cadavre vivant et disponible aux prélèvements. D’organes ôtés en organes ôtés, elle meurt de plusieurs morts avant la mort ultime du débranchement de la machine. La mort cérébrale identifiant la destruction du cerveau à la mort est sans doute admissible dans les sociétés occidentales marquées par le dualisme entre corps et âme, et où la médecine traite essentiellement du corps malade. Dans ces sociétés, l’humanité est assimilée à l’âme, et une vision séculière associe cette dernière au cerveau. Dans cette logique, la mort du cerveau est

celle de l'âme, et donc celle de l'individu puisqu'il ne resterait de vivant que son « corps », c'est-à-dire « rien ». La mort cérébrale est un héritage dualiste, une vision purement biologique de l'homme qui occulte l'existence réelle. Car ce n'est pas le cerveau qui pense, vit, ou suscite l'affection, mais la personne. L'identification de l'homme aux seules fonctions supérieures de la conscience, à la seule pensée, soulève bien des questions irrésolues et renvoie à une vision limitée de l'humain. Il a fallu attendre 1997 pour que le Japon sous la pression des médecins reconnaisse la mort encéphalique, mais les prélèvements d'organes continuent à s'y faire de façon mesurée et avec réticence. Pour l'immense majorité des Japonais, la mort se traduit par l'arrêt des battements cardiaques, et dès lors les prélèvements ne sont plus possibles (Lock, 2002).

Ouverture.

Aujourd'hui l'éthique se fonde sur des données concrètes et elle force le droit dans ses retranchements afin de poser des limites de sens que le lien social est de plus en plus impuissant à établir au regard de l'individualisation croissante du sens. Les désirs s'éparpillent, se multiplient, rendus possibles par l'avancée des techniques. La globalisation accentue encore les difficultés. Les technologies de l'information dissolvent toutes les frontières spatiales, une donnée peut ainsi parcourir la planète. Chaque société légifère pour tenter de contenir les dérives en matière d'information, de recherches, de pratiques médicales, ou crée des comités d'éthique chargés d'orienter les choix, mais toute limite en ce sens se heurte à la difficulté d'établir des normes valables pour la planète. La logique du marché a envahi l'univers des procréations médicalement assistées, de la gestation, des transplantations d'organes, des recherches en matière de génétique… La mondialisation rend poreuses les frontières juridiques et

morales entre les États. Ce qui est interdit en un lieu peut éventuellement être pratiqué en un autre où le droit est plus conciliant.

Si l'homme n'existe qu'à travers les formes corporelles qui le mettent au monde, toute modification de sa forme engage une autre définition de son humanité. Si les frontières de l'homme sont tracées par sa chair, retrancher ou ajouter en lui d'autres composantes, le modifier, métamorphose son identité personnelle et les repères qui le concernent aux yeux des autres. En un mot, si le corps est une cristallisation symbolique de la société, comme le suggère Mary Douglas (1984), tout jeu sur sa forme affecte le lien social. Les limites du corps dessinent à leur échelle l'ordre moral et signifiant du monde. Penser le corps est une autre manière de penser le monde et le lien social. Si le corps est détachable de la personne, s'il n'est plus qu'un artefact tenu à l'écart d'un individu au statut de plus en plus indécidable, si le dualisme ne s'inscrit plus dans la métaphysique, mais décide du concret de l'existence du fait d'une ingénierie biologique ou médicale qui poursuit ses logiques propres, alors tout est permis. Énonçable en ses éléments successifs, il est susceptible de tous les arrangements, de combinaisons insolites avec d'autres corps, ou d'expérimentations surprenantes. Mais nous courons le risque d'une « abrasion morale au profit d'un calcul des coûts et bénéfices », dit Habermas (2002, p. 37). Le corps, autrefois bastion du sujet, centre de son identité, obéit à la même raison analytique qui fragmente le sujet. Les composantes du corps se détachent, s'individualisent, s'apparient les unes aux autres selon des agencements inédits, se soustraient ou s'ajoutent, sont modifiées ou changées, se mêlent à des composantes techniques, et l'individu devient une sorte de fantôme hantant un archipel d'organes et de fonctions dont il est le terminal. Le morcellement du corps fait écho au morcellement de l'acteur, à l'émergence d'identités provisoires soumises à un recyclage régulier (LE BRETON, 2008).

DAVID LE BRETON.

→ Ascèse. Autonomie. Corps. Création. Nature. Neurosciences. Psychanalyse. Salut. Santé. Spiritualité(s). Sujet et personne. Vie/Mort. Vulnérabilité.

Bibliographie.

D. Arasse, « La chair, la grâce, le sublime », dans A. Corbin et al., Histoire du corps. De la renaissance aux Lumières, Paris, Éd. du Seuil, 2005. – M. Balint, Le Médecin, son malade et la maladie, Paris, Payot, 1966. – D. Borillo, L'Homme propriétaire de lui-même. Le droit face aux représentations populaires et savantes du corps, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 1991. – Fr. Chirpaz, Le Corps, Paris, PUF, 1963. – É. Dhorme, L'Emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1963. – É. Durkheim, Formes élémentaires de la vie religieuse (1912), Paris, PUF, 1968. – J. Ellul, La Technique ou l'enjeu du siècle, Paris, Calmann-Lévy, 1954. – M. Foucault, Histoire de la sexualité, t. II : L'Usage des plaisirs, Paris, Gallimard, 1984. – M. Gauchet, La Démocratie contre elle-même, Paris, Gallimard, 2002. – P. Gisel (éd.), Le Corps, lieu de ce qui nous arrive, Genève, Labor et Fides, 2008. – Cl. Grignon-De Oliveira, M. Gaille-Nikodimov, À qui appartient le corps humain ?, Paris, Les Belles Lettres, 2008. – J. Habermas, L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral, trad. de Chr. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002. – P. Haegel, Le Corps, quel défi pour la personne ?, Paris, Fayard, 1999. –

E. Hirsch, Médecine et éthique. Le devoir d'humanité, Paris, Éd. du Cerf, 1990. – H. Jonas, La Religion gnostique. Le message du Dieu étranger et les débuts du christianisme, Paris, Flammarion, 1977 ; Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique (1979), trad. de J. Greisch, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1990. – C. Labrusse-Riou, Écrits de bioéthique, Paris, PUF, 2007. – X. Lacroix, Le Corps de chair. Les dimensions esthétique et spirituelle de l'amour, Paris, Éd. du Cerf, 1992. – D. Le Breton, L'Adieu au corps, Paris, Métailié, 1999 ; Anthropologie de la douleur, Paris, Métailié, 2004 ; La Chair à vif. De la leçon d'anatomie aux greffes d'organes, Paris, Métailié, 2008 ; Anthropologie du corps et modernité, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2010. – M. Leenhardt, Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien, Paris, Gallimard, 1971. – M. Lock, Twice Dead. Organ Transplants and the Reinvention of Death, Berkeley, University of California Press, 2002. – M. Marzano, Penser le corps, Paris, PUF, 2002 ; Je consens donc je suis… Éthique de l'autonomie, Paris, PUF, 2006. – R. Massé, Éthique et santé publique. Enjeux, valeurs et normativité, Québec, Presses universitaires de Laval, 2003. – M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945. – C. Pelluchon, L'Autonomie brisée. Bioéthique et philosophie, Paris, PUF, 2009. – G. Pidoux, L'Homme dans l'Ancien Testament, Cahiers théologiques, n° 32, 1953. – J. Rifkin, Le Siècle bio-tech, Paris, La Découverte, 1998. – J. T. Robinson, Le Corps. Études sur la théologie de saint Paul, Paris, Éd. du Chalet,

1966. – L. SFEZ, La Santé parfaite. Critique d'une nouvelle utopie, Paris, Éd. du Seuil, 1995. – D. SICARD, L'Alibi éthique, Paris, Plon, 2007. – D. L. SPAR, The Baby Business : How Money, Science and Politics Drive the Commerce of Conception, Cambridge, Harvard Business School Press, 2006. – Ch. TAYLOR, Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne (1989), trad. de Ch. Mélançon, Paris, Éd. du Seuil, 1998. – Cl. TRESMONTANT, Essai sur la pensée hébraïque, Paris, Éd. du Cerf, 1953 ; Le Problème de l'âme, Paris, Éd. du Seuil, 1971.

ANTISÉMITISME

L'« antisémitisme[167] » est un mot qui date du XIX^e^ siècle mais on l'invoque constamment pour parler de la haine des juifs. Ce fait mérite une attention particulière dans la mesure où elle atteint le peuple juif qui ne représente au plus aujourd'hui que douze à treize millions d'hommes dans le monde. Devant cette réalité on éprouve des sentiments divers. Que dire en dehors de paroles de réprobation dont le caractère répétitif démontre le peu d'efficacité ? On a du mal à cerner les raisons de cette persistance.

Beaucoup de chrétiens sont incertains devant ces faits. Suite à la condamnation de l'antisémitisme par l'Église catholique depuis le concile Vatican II, ils ne peuvent plus demeurer officiellement antisémites mais cela ne les empêche pas d'exprimer des sentiments réservés à l'égard de la communauté juive et de procéder dans leurs jugements à des amalgames dangereux en parlant des juifs en général lorsqu'il s'agit de faits singuliers concernant la politique ou les actes d'un gouvernement. Se sont-ils totalement débarrassés des vieux mythes : les juifs et le pouvoir, les juifs et l'argent, les juifs et les médias ?

Ce malaise nous oblige à une analyse rigoureuse. Mais elle n'est pas aisée, car même si l'on pense que les causes de l'antisémitisme ont changé au cours des siècles, il n'en reste pas moins que celui d'aujourd'hui est l'héritier d'une très longue histoire et qu'il s'exprime souvent à travers des jugements ou des préjugés comparables à ceux d'hier. C'est pourquoi il est nécessaire d'en rappeler l'histoire, d'en percevoir la continuité dans la discontinuité.

Complexité de l'antisémitisme.

Nous retiendrons trois moments : l'importance et la nature de l'antijudaïsme païen, la spécificité et les caractéristiques de l'antijudaïsme chrétien, l'antisémitisme moderne.

L'antijudaïsme païen.

Dans une étude publiée en 1979, Carlos Lévy écrit : « La littérature antijuive (païenne) […] n'est pas comme l'affirme Jules Isaac un "bric-à-brac" » (Nikiprowetsky *et al.*, 1979, p. 77). Une étude récente de Peter Schäfer confirme ce jugement. Une question se pose : l'antisémitisme est-il congénital à la naissance de l'existence juive ? Parmi les auteurs qui le pensent, Jules Isaac cite entre autres le futur cardinal Journet qui écrit : « Sous sa forme actuelle […] [l'antisémitisme] est apparu à la naissance même du judaïsme, au moment du pacte sacré que l'Éternel scella avec Abraham » (cité dans Isaac, 1956, p. 83). Affirmation délicate car à partir de quand peut-on parler de judaïsme et de quel judaïsme ? Jules Isaac pense qu'il s'agit là d'une déduction de foi, en lien avec la notion d'élection, pas d'une constatation historique. Marcel Simon écrit de son côté d'une manière plus nuancée : « Le monde antique a connu, bien avant la diffusion du christianisme, des réactions antisémites. Nées du contact entre colonies

juives et milieu païen, elles sont sans doute presque aussi anciennes que la diaspora hellénistique » et il ajoute : « La cause fondamentale de l'antisémitisme gréco-romain (dont il ne semble pas estimer qu'il s'agit d'un bric-à-brac) réside dans le séparatisme des Juifs et en dernière analyse, puisque c'est la source, dans leur religion. » L'antisémitisme païen n'implique aucune notion d'ethnie ou de race au sens moderne du terme. Il n'a pas de fondement économique. Il y a des juifs riches, mais des auteurs comme Martial ou Juvénal reprochent plutôt aux juifs leur aspect misérable et loqueteux. Il n'y a pas de professions qui leur soient réservées. L'antisémitisme païen mêle étroitement la dimension religieuse et politique, ce qui est normal dans le contexte antique. « En dernière analyse cet antisémitisme traduit une réaction spontanée, élémentaire et instinctive, de défense sociale plutôt qu'une préoccupation réfléchie de défense religieuse. On soupçonne, on calomnie et parfois on persécute les juifs, comme on le fera des chrétiens, en tant que membres d'un groupe étranger et inassimilable. La religion n'est en cause que parce qu'elle les isole, les singularise, les oppose au monde environnant. » Marcel Simon pense que des rapports se sont établis entre cet antisémitisme et l'antijudaïsme chrétien.

L'historien américain Peter Schäfer propose une autre approche à partir d'une étude minutieuse des sources « capables d'éclairer l'hostilité aux Juifs dans le monde gréco-romain ». Il la résume dans les accusations de xénophobie-misanthropie et d'impiété. Les juifs croient en un Dieu unique jaloux ; leur élection est à l'origine de leur misanthropie. Comme ce Dieu est invisible, on va jusqu'à imaginer qu'ils adorent un âne. On voit apparaître des accusations qu'on retrouvera plus tard : sacrifices humains et anthropophagie. On ne comprend pas leurs pratiques : les lois alimentaires et l'abstinence du porc, le sens du shabbat, du jeûne, de la circoncision identifiée à la castration. On les accuse à certains moments de prosélytisme. Viennent se greffer des incidents historiques que Peter Schäfer étudie. Dès

lors, les juifs apparaissent comme la source de beaucoup de maux dont souffrent les sociétés : maladies de toutes sortes, lèpres, pestes, etc. Pour résumer l'accusation, Schäfer reprend à son compte les paroles célèbres mises dans la bouche du méchant Hamann s'adressant au roi Assuérus dans le livre d'Esther (version hébraïque) : *Dispersés en petits groupes parmi les peuples, à travers les provinces de ton royaume, il y a un certain peuple dont les lois sont différentes de celles de tout autre peuple. Ils n'observent pas les lois du roi, et il ne convient pas à votre majesté de le tolérer. S'il plaît à votre majesté, qu'un ordre soit rendu en vue de leur destruction* (Esther 3, 8). L'accusation reste modérée. Dans la version grecque les traits sont plus accentués : « les juifs sont un peuple "hostile", […] opposés dans leurs lois à tout autre peuple […] le seul peuple qui soit en état d'alerte militaire "toujours et contre tout le monde", qui suit avec sa loi un mode de vie étranger, et qui, finalement, "commet, mal disposé qu'il soit envers nos affaires, les pires mauvaises actions" » (SCHÄFER, 2003, p. 339-340). Ces accusations globales prennent des formes variées selon les régions, les auteurs, les circonstances et les époques. On les retrouvera en monde chrétien. Schäfer le constate : « Il n'est pas douteux que l'antijudaïsme chrétien a suivi son propre programme, mais il n'est pas douteux non plus que cela se développe dans un cadre historique pénétré de sentiments antijuifs et donc qu'il a trouvé là des manières bien reconnaissables de les exprimer. »

L'antijudaïsme chrétien.

Il nous faut maintenant préciser ce qui revient en propre à l'antijudaïsme chrétien. Depuis le concile Vatican II, dans le contexte nouveau des relations entre juifs et chrétiens, plusieurs chercheurs se demandent s'il n'est pas légitime de faire remonter l'hostilité chrétienne au Nouveau Testament. Il y a, en effet, des passages des évangiles, des Actes

des Apôtres, des épîtres qui expriment une opposition, un jugement apparemment sans appel. Ces passages peuvent être lus et l'ont été dans l'histoire comme une condamnation des juifs. Les Pères de l'Église ont pu penser dès lors que leur opposition avait sa source dans le Nouveau Testament. Mais il faut remarquer en sens inverse qu'il serait possible de citer d'autres passages où la pensée des auteurs du Nouveau Testament, de Jésus lui-même est tout autre. La lecture des textes difficiles change selon la réponse faite à la question suivante : le Nouveau Testament est-il le témoin d'une séparation déjà consommée ? N'est-il pas davantage le témoin d'un débat polémique qui va en s'amplifiant jusqu'à la séparation ? Le Nouveau Testament s'exprime dans un langage rude qu'on trouve déjà dans l'Ancien Testament à propos des rapports entre Dieu et son peuple, qu'on trouve encore dans toute la tradition orale juive, dans le Talmud. Débat qu'on ne perçoit pas de la même manière lorsqu'il demeure interne, mais qu'on interprète autrement parce qu'il a abouti à une séparation de fait. Cette rupture était-elle inéluctable ? Elle n'était sûrement pas dans l'intention de Jésus, ni de Paul. Au surplus le Nouveau Testament reflète une diversité de points de vue. Mais comme la séparation s'est affirmée dans le contexte historique dramatique du point de vue religieux, de la prise de Jérusalem, de la destruction du Temple en 70, et de la ruine de la nation juive en 135, il était inévitable qu'on relise ces textes à la lumière des événements ultérieurs et qu'on en durcisse le sens.

Il faut encore remarquer, pour comprendre cet antijudaïsme, que l'hostilité des païens s'exerce, dans un premier temps du moins, autant à l'égard des chrétiens qu'à l'égard des juifs. On reproche aux chrétiens comme aux juifs le refus du culte des idoles, du culte de l'empereur. On leur reproche aussi de demeurer étrangers à la cité, une mise à part renforcée par les barrières de la loi et des rites ou des comportements moraux avec toutes les calomnies qui naissent alors contre un monde isolé et fermé.

Mais l’argumentation antijuive chrétienne se développe. Le point de départ en est la responsabilité des juifs à l’égard de la mort de Jésus. À partir d’un fait historique précis qui aurait dû être lu avec nuances s’élabore l’accusation. Les juifs ont tué le Christ, Messie et Fils de Dieu. C’est un déicide. Cette accusation sera étendue à l’ensemble du monde juif, en quelque endroit qu’il demeure et à travers les siècles. La mort du Christ est une faute d’une gravité extrême, elle justifiera tous les jugements négatifs, toutes les tares morales imputées au peuple juif. De là une conséquence sur le statut religieux des juifs : n’ayant pas reconnu en Jésus le Christ qu’annonçait l’Ancien Testament, ils ont perdu l’usage de leurs Écritures. Leur lecture ne peut être que faussée. S’appuyant sur des citations de Paul qui auraient dû être lues dans leur contexte, se développe l’idée de l’aveuglement juif. C’est pour cela qu’on brûlera plus tard les Talmuds. Sous cet angle, la lecture du Nouveau Testament est forcément antijuive. Le mouvement de rejet et de substitution aurait pu aller plus loin encore si la position marcionite s’était imposée. On serait allé jusqu’au rejet de l’Ancien Testament lui-même, ce à quoi l’Église a résisté grâce à Tertullien et à Irénée. Mais la tentation marcionite a-t-elle totalement disparu ? L’élection et l’alliance sont considérées de fait comme caduques. L’Église est le « nouvel Israël ».

Après la condamnation de Marcion, surgit un nouveau problème : comment lire le Nouveau Testament s’il faut garder l’Ancien ? Se développe alors une lecture typologique de la Bible. Elle justifie hélas, parce que devenue trop souvent allégorique, une lecture dévalorisante de l’Ancien Testament. Ce problème perdure de manière variée au fil des siècles jusqu’à Vatican II. Il ne contribue pas à un regard positif sur le peuple juif. Autre conséquence : les juifs sont considérés comme maudits, ils ont perdu tout droit sur la terre d’Israël. Errants, dispersés, ils perdurent mais au cœur de leur dispersion, ils témoignent tout au plus de la validité de nos Écritures, et non de leur valeur propre. C’est ce que développe saint

Augustin dans *La Cité de Dieu*, XVIII, 46-47 ; et dans un raccourci plus saisissant, il dira qu'ils sont *« testes iniquitatis suae et veritatis nostrae »* (*In Psalmos* 58, I, 22). Résumant l'ensemble de cette substitution, Michel Remaud écrit : « La loi est caduque, Israël est rejeté, les nations deviennent un nouveau peuple qui supplante l'ancien, l'Église a sur Israël le privilège de l'antériorité. » Cet argumentaire théologique doit être complété par un florilège de textes très durs qui ont laissé des traces dans le monde chrétien jusqu'à l'époque contemporaine. Comment a-t-on pu en arriver là quelques décennies après la prédication de l'Évangile ? Indépendamment du contexte historique qu'il ne faut jamais ignorer, Remaud souligne un point capital. En effet, les Pères se sont trouvés devant un fait : le refus de la majorité des juifs de reconnaître en Jésus le Messie, ils ont cherché à comprendre pourquoi, ils n'ont cessé d'en développer les raisons, et ils pensent que finalement ce refus est la conséquence logique de leur faute. Ils ont oublié que, si Paul parle d'un « endurcissement » d'Israël, il dit aussi qu'il s'agit d'un « mystère » et tout en cherchant à le comprendre, il avoue à la fin du chapitre 11 de l'épître aux Romains que les desseins de Dieu sont insondables. Pour des raisons historiques qui nous échappent dans leur signification extrême, les Pères n'ont pas retenu cette dimension de la pensée paulinienne et ils n'ont gardé que le raisonnement logique. Cette théologie de la substitution a perduré au fil des siècles avec de graves conséquences[168]. Aucune précision « dogmatique » ne vient combler l'absence de réflexion au niveau des conciles œcuméniques sur la nature du lien qui demeurait entre juifs et chrétiens en dépit de la séparation. Cette carence empêchera même les papes, les évêques, les saints les mieux intentionnés à l'égard des juifs de proposer un regard allant au-delà de la charité, de les regarder pour eux-mêmes, de les respecter dans leur être juif.

L'argumentation théologique ne signifie pas que l'antijudaïsme chrétien a revêtu au fil des siècles une semblable virulence, même s'il demeure plus ou moins développé dans les liturgies et largement présent dans les Églises

d’Orient, du fait de l’influence des Pères. Bernhard Blumenkranz le remarque pour l’Occident. Il y eut à certaines époques des rapports de bon voisinage. Il demeurait une certaine concurrence missionnaire, s’exprimant de manière polémique dans la prédication mais ne signifiant pas nécessairement une persécution ouverte. Il est vrai, et on ne saurait l’oublier, que le christianisme, devenu religion licite à partir de Constantin puis ensuite religion officielle, a profité de son pouvoir sur les empereurs pour faire adopter ou accepter une législation hostile et discriminatoire à l’égard des juifs. Mais l’Église ne fut pas toujours soutenue par les souverains. Les Carolingiens, si l’on en juge par les protestations de l’évêque Agobard de Lyon, tinrent à garder de bonnes relations avec les juifs.

En Occident, on franchit une nouvelle étape dans l’antijudaïsme chrétien au XIe siècle. Des rumeurs venant d’Orient répandent le bruit que les chrétiens sont persécutés à l’instigation des juifs. Se développent alors des réactions de vengeance dont on trouve la trace à Rouen, à Orléans, à Limoges, à Mayence. On procède à des conversions forcées, des massacres. C’est encore une flambée, sans lendemain, qui suscite parfois des mesures de protection comme celle de l’évêque de Spire en 1084. Avec le temps des croisades, nous entrons dans une ère nouvelle. Certes ce conflit s’inscrit dans une situation plus générale de crainte généralisée en face d’un Islam conquérant. Les mobiles qui inspirent l’hostilité sont complexes. Mais la démarche de foi est présente lorsqu’à la fin du concile de Clermont, le 27 novembre 1095, le pape Urbain II invite les chrétiens à aller délivrer le tombeau du Christ tombé aux mains des infidèles. Par une sorte de retournement intérieur, la démarche est dirigée contre les juifs. Guibert de Nogaret dit aux croisés de Rouen : « Nous désirons aller combattre les ennemis de Dieu en Orient ; mais nous avons sous les yeux des Juifs, race plus ennemie de Dieu que ne l’est aucune autre. » Dans le mouvement populaire qui suit, il est difficile d’évaluer l’ampleur des massacres. Les

croisés disaient en effet qu’« il était injuste de laisser vivre dans leur patrie des ennemis du Christ alors qu’ils avaient pris des armes pour chasser les infidèles ». Les juifs n’avaient de choix qu’entre le baptême ou la mort. La violence se déploya tout particulièrement dans la vallée du Rhin. Devant ces massacres, certains évêques réagirent, mais leurs réactions n’étaient pas dénuées d’ambiguïté du fait de leur regard religieux sur les juifs. Plus tard des papes réagirent à leur tour contre les baptêmes forcés. Mais la bulle d’Innocent III de 1201 est très ambiguë lorsqu’elle fait une distinction étrange entre ceux qui sont de mauvaise volonté, dont le baptême serait invalide, et ceux qui sont contraints, dont le baptême demeurerait valide. Après cette poussée de fièvre on dénote un calme relatif jusqu’à la prédication de la deuxième croisade. Lors de cette seconde phase de l’histoire, l’attitude d’hostilité à l’égard des juifs est plus fondée doctrinalement. Pierre de Cluny s’exprime ainsi : « À quoi bon s’en aller au bout du monde, à grandes pertes d’hommes et d’argent, pour combattre les Sarrasins, quand nous laissons demeurer parmi nous d’autres infidèles qui sont mille fois plus coupables envers le Christ que les Mahométans ? » Certes les paroles et le rôle de saint Bernard firent barrage à certains excès. Il appelle les agitateurs populaires à plus de raison. Les juifs sont « la prunelle de l’œil du Christ », dit-il, mais il garde une perspective de conversion. La position de l’Église demeure ambiguë. C’est aussi dans ce contexte que réapparaît en Allemagne l’accusation de meurtre rituel, déjà présente dans la judéophobie antique. Les massacres reprennent à chaque prédication d’une nouvelle croisade et ces événements ancrent le monde chrétien dans une habitude de persécution. La condition des juifs se détériore. La compétition liée à l’ouverture de la route commerciale vers l’Orient et la concurrence qui s’instaure avec les juifs au moment où s’affermit la bourgeoisie y contribuent. Les écrits négatifs se multiplient. Ils ne touchent pas la majorité du peuple chrétien mais ils fabriquent une opinion publique de plus en plus hostile.

Il faut encore noter le rôle dramatique qu'ont joué dans cette détérioration les moments de crises politiques comme la guerre de Cent Ans. S'y ajoutent l'anarchie, des calamités naturelles comme les famines du début du XIVe siècle et surtout la grande peste noire de 1347 à 1350. S'opère alors d'une manière dramatique le lien entre le vieux fond d'antijudaïsme païen (la judéophobie antique) qui n'a rien de chrétien et les justifications religieuses issues de la querelle judéo-chrétienne. Pleuvent sur les juifs les accusations de toutes sortes. Le peuple chrétien s'interroge : « Qu'avons-nous fait à Dieu pour qu'il nous arrive de tels malheurs ? » Et de conclure : « Les juifs sont la cause de tous les maux qui accablent ce monde majoritairement chrétien. » Le peuple de Dieu devient le peuple du diable. L'idée du bouc émissaire prend de l'ampleur avant de revêtir des formes plus politiques. La réaction de l'Église demeure faible. C'est Jean le Bon qui écrit dans une charte de 1361 : « Ils n'ont pays, ni lieu propre en toute chrétienté où ils puissent demeurer, fréquenter ou habiter si ce n'est de la propre et pure licence ou volonté du Seigneur, des Seigneurs sous qui ils se voudraient asseoir pour demeurer sous eux comme leurs sujets et qui se voudraient les recueillir ou recevoir. » Les expulsions les plus arbitraires se multiplient, souvent motivées par des besoins financiers. Les traits caricaturaux se développent. Ils s'expriment au théâtre, dans les récits de la Passion, surtout à partir du XVe siècle. Les accusations se multiplient, profanations d'hosties, amalgames entre diables, sorcières et juifs. On oblige les juifs à assister aux prédications afin qu'ils se convertissent. Les juifs se replient sur eux-mêmes et les premiers ghettos apparaissent au début du XVe siècle, à la fois comme protection et mise à l'écart. Des conciles œcuméniques ont cru devoir prendre des mesures de protection contre la contamination juive ; ainsi à Latran IV en 1215 et à Bâle (1431-1437). Il y a bien quelques exceptions dans ce déferlement de haine, du côté des humanistes, de certains réformateurs, à l'exception tragique de Luther. On le voit dans la pensée d'un Pascal. Tourmenté par l'insondable mystère

de Dieu, il écrit à propos de la fausseté des autres religions : « Ils n’ont pas de témoins ; ceux-ci [les juifs] en ont… C’est une chose étonnante et digne d’une étrange attention de voir ce peuple juif subsister depuis tant d’années, et de le voir toujours misérable, étant nécessaire pour la preuve de Jésus-Christ qu’il subsiste pour le prouver et qu’il soit misérable puisqu’ils l’ont crucifié : et quoiqu’il soit contraire et misérable de subsister, il subsiste néanmoins toujours malgré sa misère. »

De l’antijudaïsme chrétien à l’antisémitisme moderne.

Dans la suite des siècles, la situation des juifs a été diverse, mais la vision négative demeure. C’est pourquoi la question se pose maintenant de savoir comment on est passé de l’antijudaïsme chrétien à l’antisémitisme moderne après l’émancipation décidée par la Révolution française. Cette nouvelle hostilité prend le nom d’antisémitisme moderne parce que ses raisons proviennent des mutations dues à la modernité. Celles-ci sont politiques, économiques, sociales, culturelles. Cependant, et c’est l’un des problèmes qu’il faudra étudier au plus près, elles apparaissent dans un terreau qui n’a pas remis en cause les mobiles religieux, ni le vieux fond païen. L’Église après la Révolution française vit mal l’ouverture à la modernité. La Révolution est alors perçue comme la cause principale de tous les maux qui l’assaillent. Il suffit de relire pour s’en convaincre le *Syllabus* et les discours du pape Pie IX. Oubliant que l’abbé Grégoire, futur évêque constitutionnel, a agi en faveur de l’émancipation au nom de l’Évangile, l’idée naît au milieu du XIX^e^ siècle que le juif a été émancipé par des révolutionnaires antichrétiens et donc finalement que cette révolution a engendré une république juive et anticléricale. Cela fait rebondir le jugement religieux. Ainsi cet éditorial du Père Bailly dans *La Croix* du 12 janvier 1893 : « Nous croyons que la question est toute religieuse. Le mystère de la race juive persécutée au milieu du monde est un phénomène

religieux […] la question du Christ et du peuple déicide domine de très haut toute cette affaire[169]. » Un tel discours permet aux chrétiens demeurés antijuifs d'accueillir les antisémites non chrétiens sans grande réserve, sauf de rares exceptions. On retrouve les jugements moraux négatifs d'hier dans l'antisémitisme moderne.

Cet antisémitisme moderne ne peut être considéré en dehors des transformations culturelles, de la sécularisation, des transformations scientifiques, économiques et sociales, de l'émergence des nationalismes et finalement du racisme. Il prend des formes variées : il n'est pas le même en France où l'intégration des juifs réussit pour une grande part et en Allemagne où, au contraire, la plupart des grands corps de la société leur demeurent fermés. Il est encore tout autre dans les pays d'Europe de l'Est. Et surtout il n'est pas sans lien paradoxalement avec la philosophie des Lumières, voire avec l'apparition de la pensée socialiste. Il connaît des périodes agitées ou plus calmes. En France, il se déchaîne au moment de l'affaire Dreyfus mais c'est finalement l'idéal républicain qui triomphe. Il semble disparaître après la Première Guerre mondiale, mais il renaît dans le contexte de la crise économique de 1929. Pour être équitable dans cette appréciation, il faudrait longuement s'interroger sur les réactions de l'Église devant ces phénomènes nouveaux. La dimension raciste se développe, elle apparaît à l'Église inacceptable et celle-ci la condamne à plusieurs reprises, notamment sous le pape Pie XI, mais on peut légitimement s'interroger sur la portée de sa condamnation, quand on constate dans un article consacré à l'antisémitisme par le Père Gundlach dans le *Lexicon für Theologie und Kirche* (1931) cette distinction : il y a, écrit-il, « un antisémitisme de type raciste et ethnique incompatible avec l'enseignement de l'Église et un antisémitisme, sinon tout à fait chrétien, du moins acceptable par l'Église, visant à préserver la société chrétienne avec des “moyens moraux et légaux” de l'influence néfaste des juifs dans la vie chrétienne ». Or le Père Gundlach est l'un des trois jésuites à qui Pie XI a demandé la préparation

d’une encyclique sur l’antisémitisme qui ne fut jamais publiée. La condamnation de l’antisémitisme raciste n’a donc pas mis fin à la méfiance entretenue depuis des siècles, elle la conforte. Le nazisme en est l’expression la plus terrible.

L’antisémitisme qui aboutit à la Shoah n’est pas chrétien mais il condense dans la haine qui l’habite toutes les formes de haine véhiculées dans l’histoire, y compris, subtilement souvent mais réellement dans certains propos d’Hitler, de l’antijudaïsme chrétien. Les chrétiens étaient bien mal armés pour faire face à ce déferlement. Dès lors, en dehors de prises de position prophétiques de certains laïcs ou théologiens, à la veille ou pendant la guerre, il faudra attendre le concile Vatican II pour une véritable remise en cause.

Vers des formes nouvelles d’antisémitisme ?

Aussi, du fait de cet enracinement profond, nous ne pouvons pas rester indifférents devant la permanence de l’antisémitisme aujourd’hui. Pour ne donner que l’exemple français, il prend des formes nouvelles avec le développement des thèses négationnistes, surtout dans le contexte du conflit israélo-palestinien.

Les faits sont là. Comment les interpréter ? Ils ne sont pas la simple remontée du vieil antisémitisme des années qui précèdent la Seconde Guerre mondiale. Il faut tenir compte de la différence de climat et d’intensité. La guerre passée, une législation s’est mise en place qui interdit toute profession de foi ouverte d’antisémitisme, mais elle n’empêche pas l’expression d’un antisémitisme dissimulé. Par ailleurs, si l’Église ne permet plus une connivence affichée des catholiques, une certaine tolérance dans le langage réapparaît, même si elle demeure assez subtile. Les schémas antijuifs ont-ils totalement disparu dans l’inconscient collectif ? On peut en douter.

On s'interroge en particulier sur le comportement des jeunes Maghrébins dans les banlieues. Ils identifieraient leur mal-être à l'injustice subie par les jeunes Palestiniens. Mais pourquoi leur antisémitisme s'exprime-t-il sous la forme d'une judéophobie à l'égard de tous les juifs, au-delà d'Israël ?

Il y a peut-être un autre facteur d'explication plus décisif : l'emprise croissante sur les jeunes de l'idéologie islamiste. Hassan al-Banna, l'un des fondateurs des Frères musulmans, déclare qu'« Israël s'élèvera et restera en place jusqu'à ce que l'islam l'élimine comme il a éliminé ses prédécesseurs ». Quelle est l'influence de l'islamisme en France ? Pour la mesurer avec exactitude, il faudrait analyser le contenu des prêches dans toutes les mosquées. La diffusion ininterrompue du *Protocole des Sages de Sion* en monde arabe nous interpelle. On en arrive à accuser les juifs et Israël de racisme. La résolution 3379 de l'ONU en 1975 condamne le sionisme comme une « forme de racisme et de discrimination raciale ». Cette résolution abolie quelques années plus tard réapparaît en force dans la conférence de Durban de septembre 2001 : « Nous déclarons qu'Israël est un État raciste et d'apartheid dans lequel la forme israélienne de l'apartheid est un crime contre l'humanité. »

On assiste à un développement nouveau. La haine des juifs atteint des pays musulmans qui en étaient jusqu'à présent relativement indemnes.

CONCLUSION.

Comment comprendre ce fait unique dans l'histoire ? Nous formulons l'hypothèse que dans son essence, le rejet des juifs est humainement d'ordre métaphysique, c'est-à-dire qu'il exprime un refus fondamental de l'autre comme autre. L'autre, en effet, surtout dans les moments de forte identification ne nous est vraiment acceptable que s'il nous est semblable. Mais pourquoi s'en prendre particulièrement aux juifs ? L'histoire montre

qu’ils ne sont pas, contrairement à ce que l’on dit, inassimilables, même s’ils revendiquent au cœur de leur assimilation-intégration le droit de vivre dans une conscience d’eux-mêmes qui leur est propre. Dès lors, l’antisémitisme nous renvoie au refus de la dimension de transcendance présente en tout homme, et donc dans le juif témoin de la révélation divine. Dans son origine, ce qui constitue le peuple juif, c’est sa foi en l’élection divine. C’est l’établissement de l’Alliance avec Abraham, avec Moïse. Même si le juif s’est éloigné de toute conviction religieuse, la notion d’appartenance à ce peuple reste prédominante. L’histoire nous montre que les antisémites peuvent la qualifier de différentes manières. Mais c’est bien cette élection originelle qu’ils refusent au nom d’une autre vision de l’homme. L’émancipation voulue par la Révolution française le montre en dépit de l’assimilation proposée. Lors de la Révolution, on reconnaît le juif comme un homme parmi d’autres hommes, un citoyen comme les autres mais en même temps on pose comme condition qu’il ne fasse pas état publiquement de son judaïsme. C’est cette différence essentielle qui est refusée. Qu’il soit homme mais abstraitement.

Ce refus va à l’encontre de la tradition biblique qui affirme que l’homme, fondamentalement un dans son humanité, est cependant créé différent, homme et femme. L’humanité, ce n’est pas Babel. Tous les hommes sont égaux en dignité certes, mais chacun demeure unique dans sa particularité. Le peuple juif en est le premier témoin, lui qui ose affirmer que Dieu connaît chacun par son nom. Implicitement ou explicitement, l’antisémitisme s’accompagne du refus de l’éthique des Dix Paroles.

La conclusion qui s’impose pour le chrétien, c’est qu’il ne pourra pas combattre l’antisémitisme s’il ne reconnaît en profondeur la permanence de l’élection du peuple juif.

JEAN DUJARDIN.

→ Altérité. Discrimination. Judaïsme. Péché structurel. Racisme. Reconnaissance. Respect.

Bibliographie.

P. Airiau, L'Antisémitisme catholique aux XIX*e et* XX*e siècles, Paris, Berg International, 2002. – B. Blumenkranz, Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430-1096), Paris, Mouton, 1960 ; Les Auteurs antisémites latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme, Paris, Mouton, 1963. – Ph. Burrin, Ressentiment et apocalypse. Essai sur l'antisémitisme nazi, Paris, Éd. du Seuil, 2004. – G. Dahan, Les Intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge, Paris, Éd. du Cerf, 1990. – A. Finkielkraut, Au nom de l'Autre. Réflexion sur l'antisémitisme qui vient, Paris, Gallimard, 2003. – A. Grosser (dir.), Dix leçons sur le nazisme, Paris, Fayard, 1976. – A. Herzberg, Les Origines de l'antisémitisme moderne, Paris, Presses de la Renaissance, 2004. – J. Isaac, Genèse de l'antisémitisme, Paris, Calmann-Lévy, 1956. – I. Kershaw, Qu'est-ce que le nazisme ? Problèmes et perspectives d'interprétation, Paris, Gallimard, coll. « Folio-Histoire », 1992. – F. Lovsky, L'Antisémitisme chrétien, Paris, Éd. du Cerf, 1970. – M. Marrus, The Holocaust in History, University Press of New England, 1987. – G. Nataf, Les Sources païennes de l'antisémitisme, Paris, Berg International, 2001. – N. Nikiprowetsky et al., De l'antijudaïsme chrétien à l'antisémitisme contemporain, Lille, Presses universitaires de Lille, 1979. – L. Poliakov, Histoire de l'antisémitisme, 5*

vol., Paris, Calmann-Lévy, 1955-1994. – M. REMAUD, Chrétiens et juifs entre le passé et l'avenir, Bruxelles, Lessius, 2000. – P. SCHÄFER, Histoire des juifs dans l'Antiquité, Paris, Éd. du Cerf, 1989 ; Judéophobie. Attitudes à l'égard des juifs dans le monde antique, Paris, Éd. du Cerf, 2003. – M. SIMON, Verus Israël, *Paris, Éd. de Boccard, 1948. – P.-A. TAGIEFF et P. SCHÄFER, Le Protocole des Sages de Sion, Paris, Berg International, 2004. – M. WINOCK, La France et les juifs de 1789 à nos jours, Paris, Éd. du Seuil, 2004.*

ARISTOTÉLISME

DIFFICULTÉS INITIALES : UN CONCEPT AUX RAMIFICATIONS COMPLEXES.

Qui veut définir aujourd'hui l'aristotélisme se trouve confronté à de nombreuses difficultés.

La première difficulté vient de la très grande diversité des courants, tendances ou écoles qui se réclament d'Aristote de Stagire et qui expriment chacun à sa manière la riche complexité des matériaux philosophiques qui lui sont attribués.

Une deuxième difficulté provient du statut historique des matériaux qui constituent traditionnellement le « corpus aristotélicien » et dont nous savons qu'ils n'étaient sans doute pas promis au destin que l'histoire devait leur réserver. En effet, l'ordre que nous leur connaissons aujourd'hui est le résultat d'un effort de classement des successeurs d'Aristote à la tête de l'école qu'il fonda au IVe siècle av. J. C. à Athènes à l'endroit dit le Lycée.

Parmi ses successeurs, le plus diligent sans doute, ou du moins celui que l'histoire a reconnu comme tel, est Andronicus de Rhodes, scolarque aristotélicien du Ier siècle av. J. C. ; il est l'éditeur vraisemblable du corpus tel qu'il est généralement reçu depuis près de deux mille ans[170].

Une autre difficulté s'élève à propos de la nature même des matériaux primitifs : notes de cours, notices, projets et résumés de recherche… ; il ressort que les œuvres d'Aristote que nous possédons aujourd'hui ne sont pas dépourvues de ruptures, de doublets et autres difficultés rédactionnelles. La critique admet volontiers depuis quelques années que des ajustements, des gloses, des transitions manquantes voire des corrections ont, selon toute vraisemblance, au moment de l'édition, tenté de régulariser, sans forcément les trahir d'ailleurs, les matériaux primitifs sortis de la main même d'Aristote. Le problème a été magistralement exposé par Mgr Mansion dans un article d'avant-guerre mais dont la postérité devait être assurée et développée par Gauthier dans son Introduction à l'*Éthique à Nicomaque*[171].

Une quatrième difficulté enfin : l'intérêt des exégètes et commentateurs postérieurs a pu privilégier une ou plusieurs parties du corpus ainsi édité et en négliger d'autres selon que leurs préoccupations particulières les portaient soit vers la logique (i.e. l'étude des mots, des notions et de la démonstration) ou l'une de ses parties, soit vers la physique (i.e. l'étude des choses de la nature, des phénomènes empiriques à leurs principes) ou l'une de ses parties, soit vers la théologie ou philosophie première, soit finalement vers l'éthique ou même vers l'une des parties de ce vaste domaine d'investigation. Ainsi, s'il y a un Aristote « logicien », il y a dès les origines des logiciens s'inscrivant dans la lignée d'Aristote ; s'il y a un Aristote « physicien », il y a des physiciens attachés aux méthodes empiriques d'investigation d'Aristote et par là marqués par l'aristotélisme ; enfin s'il y a un Aristote « moraliste », il y a plusieurs courants de moralistes que l'on peut qualifier d'aristotéliciens en raison de leur attachement à l'analyse aristotélicienne de la nature du bien, de la vertu, de

l'agir proprement humain et de la finalité d'un tel agir, et ce, en règle générale, par opposition ou par tentative d'affranchissement d'éthiques à forte connotation platonicienne, stoïcienne, épicurienne ou même plus tardivement kantienne.

L'aristotélisme : perspective diachronique.

On qualifierait historiquement d'« aristotélisme », et ce de façon très large et donc forcément imprécise, tout système se réclamant peu ou prou d'un type particulier de préoccupations philosophiques relevant soit directement d'Aristote, soit de ses successeurs immédiats à la tête de l'école, soit, par extension, des commentateurs grecs, latins, syriaques et arabes de son œuvre. Chaque cas se présenterait comme une option de lecture possible des discussions suscitées par les recherches du Stagirite en matière de sciences physiques, de morale et de politique. On peut toutefois légitimement admettre, dans la riche diversité des matériaux originels, une certaine unité fondée sur une analyse et un traitement méthodique des difficultés (pour la méthode dite diaporématique, voir par exemple *Métaphysique* B, 1, 994a-994b ; pour la méthode appliquée en éthique, voir *Éthique à Eudème*, 6, 1216b-1217a) ainsi que sur un catalogue de postulats aisément identifiables qui recouvrent tous les champs d'investigation de ce que l'on a appelé depuis la philosophie (pour les postulats éthiques, voir en fin d'article la section « L'aristotélisme moral : esquisse synchronique »). Ces postulats offrent dans l'ensemble une vraie cohérence même si l'on a pu y déceler, à juste titre, des évolutions notamment depuis les travaux de Werner Jaeger[172]. Elles constituent de fait le style propre du Stagirite.

L'histoire occidentale révèle ainsi l'émergence d'une pluralité d'aristotélismes qui, dépendant d'une source unique (i.e. le corpus aristotélicien), présentent malgré leur très grande diversité d'options interprétatives un fonds commun d'idées particulièrement fécond. Force est

de reconnaître que ce fonds commun est devenu, soit en accord, soit en désaccord avec les très puissantes traditions populaires du platonisme et du stoïcisme, la matrice de la culture occidentale en général et plus spécifiquement d'une culture propre à la chrétienté, laquelle devint, par là même, le principal vecteur de transmission de l'humanisme grec en terres d'Occident. On verra ainsi, par exemple, et de façon non exhaustive dans ces colonnes, apparaître dans le christianisme, après la méfiance à l'encontre d'Aristote qui semble s'être imposée durant la période patristique :

1) Un aristotélisme gréco-byzantin avec pour figures dominantes :

– Némésius d'Émèse (IVe-Ve s.) qui, dans son très éclectique *De natura hominis* (éd. M. Morani), reprend toute l'analyse de l'acte humain du troisième livre de l'*Éthique à Nicomaque*) (voir GAUTHIER, p. 102) ;

– Maxime le Confesseur (VIIe s.) dont l'analyse de l'acte proprement humain, affinée dans le contexte de la crise monothélite, dépend d'Aristote et de sa reprise par Némésius, d'un point de vue terminologique du moins[173] ;

– Jean Damascène (VIIIe s.), un siècle plus tard devient le vecteur de transmission pour le Moyen Âge latin des analyses « aristotélisantes » que le christianisme s'était précédemment réappropriées dans les travaux de Némésius et de Maxime (voir les chapitres de son volumineux triptyque *Source de la connaissance* concernant l'analyse des conditions de possibilité de l'agir proprement humain, les chapitres XII-XXVIII du traité *De la foi orthodoxe* [*De fide orthodoxa*]) ;

– Photius (IXe s.), en particulier les courriers 137 à 147 à Amphilochios (éd. L. G. Westerink) dans lesquels le futur patriarche de Constantinople propose un commentaire original des *Catégories* d'Aristote[174].

2) Un aristotélisme chrétien syriaque dominé par l'intérêt pour l'*Organon*, en particulier pour le livre des *Catégories*, dont les figures de proue sont souvent mal connues en Occident en dehors d'un cercle restreint

d'experts[175]. Cet aristotélisme oriental a vraisemblablement joué un rôle majeur dans la transmission d'Aristote au monde arabe.

3) Plusieurs variantes d'aristotélismes latins du XIIIe au XVe siècle :

Celui d'Albert le Grand qui professa – sur la base de la récente traduction de Robert Grosseteste (1246-1247) – un cours sur l'*Éthique* (*Super Ethica commentum et quaestiones* dans ALBERTI MAGNI, *Opera omnia*, t. 14 [2 vol.], éd. W. Kubel) à Cologne de 1248 à 1252 (GAUTHIER, p. 122-123), et celui de son disciple Thomas d'Aquin (XIIIe s.), qui tenta d'harmoniser, comme nul autre auparavant et comme peu après lui, la tradition théologique catholique et l'humanisme antique. On sait par exemple que le *Commentaire sur l'Éthique* de Thomas (*Sententia libri Ethicorum*, vol. I, Praefatio-Libri I-III et vol. II, Libri IV-X, *Opera omnia*, t. XLVII, 1969) est non seulement de la même époque que la rédaction de la *Prima Secundae* (Ia-IIae) de la *Somme théologique* (voir GAUTHIER, p. 130-131 ; ELDERS, 2005, p. 15-16) mais qu'il a pu en constituer une étape préparatoire. La *Prima Secundae* reprend précisément et dans l'ordre les thèmes qui dominent la morale aristotélicienne : la fin ultime (Q. 1) ; le bonheur (Q. 2-5) ; les actes humains (I) [le volontaire, l'involontaire, les circonstances, l'intentionnalité, le choix, la délibération] (Q. 6-17) ; les actes humains (II) [la bonté et la malice] (Q. 18-21) ; les passions (Q. 22-48) ; les habitus et les vertus (Q. 49-67)[176].

Il faut également mentionner une importante variante d'aristotélisme latin beaucoup plus soucieuse de littéralité et de philologie que le précédent[177] ; celui des cinq *Questions morales* et du *Traité du bonheur* de Siger de Brabant, celui du traité *Du souverain bien ou de la vie du philosophe* de Boèce de Dacie[178] et celui des *Questions sur l'Éthique* de Gilles d'Orléans (voir GAUTHIER, p. 132). Cette variante d'aristotélisme latin, qualifiée parfois d'aristotélisme radical, s'est forgée à l'aune de l'œuvre d'Averroès (XIIe s., Cordoue) dont les commentaires d'Aristote en arabe, traduits en latin, eurent aussitôt un redoutable impact sur la chrétienté

latine, lequel impact suscita une franche opposition à l'aristotélisme de la part de certains théologiens médiévaux (voir le réquisitoire contre l'*Éthique à Nicomaque* et la morale d'Aristote que contiennent les Conférences de l'Œuvre des six jours de saint Bonaventure [*ibid.*, p. 132] qui devait aboutir en 1277 à la condamnation des thèses du Stagirite par l'évêque de Paris, Étienne Tempier). Cette querelle médiévale opposant théologiens prêts à composer ou non avec l'humanisme antique et tenants des arts libéraux affranchis de la tutelle de la théologie connaît, de nos jours encore, des partisans.

4) Un aristotélisme de la Renaissance, puis de la Réforme[179], avec Jacques Lefèvre d'Étaples (XV^e^-XVI^e^ s.), auteur d'un petit fascicule intitulé *Ars moralis* (1494) qui se trouve être dans les faits une brève *Introduction à l'Éthique à Nicomaque* (GAUTHIER, p. 154). Ce petit volume devait préparer Lefèvre d'Étaples à l'édition en 1497 de son œuvre maîtresse destinée à faciliter l'intelligence de la morale d'Aristote (*ibid.*, p. 157). Cette œuvre complexe connue sous le nom de *Decem Moralium Aristotelis tres conversiones* recueille les principaux matériaux d'éthique aristotélicienne dont il pouvait disposer et qu'il se chargea alors d'introduire et de commenter (*ibid.*, p. 157-158). Les travaux de Lefèvre d'Étaples marquent sans nul doute le point de départ d'un réel engouement pour la morale aristotélicienne en France et pour un humanisme philosophique imprégné de sentiment religieux mais libéré du cadre rigide des sommes théologiques.

Philipp Melanchthon (1497-1560), intime de Luther bien qu'opposé à celui-ci quant à leur rapport respectif à la philosophie, est l'un des auteurs clés de la Réforme qui fait adopter par cette dernière plusieurs éléments de la doctrine morale d'Aristote[180]. Melanchthon publia un manuel qui devait les regrouper ainsi qu'une série de commentaires sur l'*Éthique*. Les Éléments de doctrine morale ont été récemment (2008) édités et traduits en allemand[181]. Melanchthon semble avoir trouvé dans l'aristotélisme tout ce que l'Évangile ne pouvait prétendre édicter en matière d'organisation

humaine, sociale et politique. La morale d'Aristote ne pouvait selon lui représenter une menace pour le christianisme, à la différence de ce que pensait Luther, dès lors que sont clairement distinguées les réalités spirituelles, la vie de la grâce, relevant de la nouveauté évangélique et l'organisation pratique de la vie de la cité relevant du politique.

5) Un aristotélisme spécifiquement catholique : le (néo-)thomisme et ses nombreux avatars, dont l'acte de naissance officiel est la publication de l'encyclique *Aeterni Patris (Sur la philosophie chrétienne)* de Léon XIII (1878-1903), le 4 août 1879. Désireux de clarifier les fondements de la théologie catholique romaine face à ce que le pape nomme « les opinions erronées sur les choses divines et humaines » et de fournir une base de travail théologique scientifiquement incontestable et affranchie des lourdeurs de la scolastique tardive, le souverain pontife lança, l'année même de l'encyclique, l'immense projet d'éditer de façon critique la totalité de l'œuvre de Thomas d'Aquin, tâche affectée à la Commission dite léonine confiée dès l'origine à l'ordre des Frères prêcheurs. Le (néo-)thomisme issu en grande partie de ce renouveau se décline en de nombreux courants tout au long du XX^e^ siècle. Il apparaît sous deux formes principales. L'une est à dominante philosophique bien qu'elle soit dans la plupart des cas le fait de clercs. L'autre voit se croiser différents domaines d'expertise comme l'histoire, la philologie, la théologie et la philosophie. Soucieuse de littéralité, cette deuxième forme cherche en règle générale à recontextualiser l'œuvre de Thomas d'Aquin sans accorder à Aristote la place privilégiée que lui concède la précédente. La première forme qui se nommera elle-même « aristotélico-thomiste[182] » voit dans la philosophie d'Aristote, revue et corrigée par l'Aquinate, l'expression la plus achevée d'une *philosophia perennis* et la seule voie de salut pour la pensée occidentale atteinte de plein fouet par le modernisme et le relativisme. Cette première forme idéalisée d'aristotélisme christianisé perdure aujourd'hui dans l'œuvre de certains moralistes, théologiens ou non. La deuxième que

l'on ne saurait qualifier de moderniste, encore moins de relativiste, attache une importance particulière aux données issues de la philologie et de l'histoire[183].

6) Enfin, un vaste et multiforme courant contemporain apparu surtout dans les dernières décennies du XX^e^ siècle et au début du XXI^e^ qui pourrait annoncer le retour à un aristotélisme pragmatique, épuré et affranchi de sa tutelle à la théologie. Ces formes d'aristotélisme se sont exprimées dans diverses aires linguistiques, tels l'Allemagne[184] avec Heidegger, Gadamer, etc., ou encore la Grande-Bretagne et les États-Unis (voir les travaux d'Alasdair MacIntyre et de Kelvin Knight) ; enfin en France où l'aristotélisme est devenu parfois, plus qu'une référence, un modèle pour la philosophie morale contemporaine (voir entre autres les travaux de Pierre Aubenque, Pierre Pellegrin, Monique Canto-Sperber, Richard Bodéüs).

En guise d'avertissement conclusif, il faut relever que la question de savoir si Aristote se serait reconnu dans l'œuvre de ceux qui, au cours des âges, s'en sont réclamés ou s'en réclameront, est des plus délicates et n'entre pas dans le propos de cette notice. Il convient toutefois d'admettre qu'une étude approfondie des aristotélismes susmentionnés, ou non d'ailleurs, ne saurait faire l'économie d'un passage obligé par l'histoire des textes et la philologie, et ce par simple souci d'honnêteté intellectuelle. En ce sens, la méthode et les travaux de René-Antoine Gauthier et de Jean-Yves Jolif sur l'éthique d'Aristote demeurent un modèle du genre, inégalé à ce jour.

L'aristotélisme moral : esquisse synchronique.

L'Antiquité a retenu trois principaux documents embrassant le champ de la morale aristotélicienne[185] : l'*Éthique* dite *à Nicomaque* (citée *EN*), l'*Éthique* dite *à Eudème* (citée *EE*) et la *Grande Morale*. On admet généralement aujourd'hui que cette dernière est un écrit pseudépigraphique

tardif d'inspiration aristotélicienne. On doit leur ajouter la *Politique* qui recoupe de nombreux traits des éthiques tout en les appliquant, dans ce cas précis, à l'organisation de la cité.

Les deux parties de la philosophie.

Il est d'usage d'opérer, dans la philosophie en général et dans celle d'Aristote en particulier, une division en deux parties principales qui désignent deux genres de vie qui forment une unité cohérente dans la vie de l'homme « sage » : 1) une partie théorétique qui couvre tout le champ du connaître et qui, à son plus haut degré, embrasse une étude des principes premiers, des causes et des éléments de tout ce qui est ; 2) une partie pratique qui recouvre tout le champ de l'agir proprement humain, laquelle partie se divise elle-même en trois sous-parties : l'éthique, l'économique et le politique. On admettra volontiers que ces trois sous-parties ne sauraient déroger à la règle d'une certaine composante théorétique car l'action elle-même, qu'elle relève de la sphère privée, individuelle et domestique, ou de la sphère publique, repose non seulement sur une connaissance de la fin, des moyens et des circonstances de l'agir humain concrètement réalisable et, le cas échéant, réalisé, mais aussi sur des principes présentant un minimum de normativité. Par exemple : le sens inné que tout homme a du juste et de l'injuste (*Rhétorique*, I, 13, 1373b 4-9 et 1375a 31-35). En effet, le juste et l'injuste ne peuvent faire l'objet d'une interprétation de l'individu particulier en ce qu'ils reposent, pour Aristote, sur des rapports de proportion mathématique[186]. Cette théorie est à la base du droit naturel. De fait, il convient de préciser qu'Aristote lui-même distinguait de manière générale les principes qui régissent les choses de la nature et les principes qui régissent les affaires humaines, car s'il y a impérative nécessité dans les premières, les secondes sont prises dans le domaine du contingent qui est par définition problématique en raison de l'évaluation permanente qu'il

requiert (voir les pages toujours éclairantes de Pierre Aubenque exposant les linéaments de ce qu'il appelle une « métaphysique de la contingence » [AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, p. 64-152]).

Un finalisme universel.

Tout le système aristotélicien est finaliste. Tout ce qui est est nécessairement en vue de quelque chose, en vue d'une fin qui, en un sens, le programme. Rien ne vient de rien et rien n'est en vue de rien.

Aristote affirme en une formule devenue célèbre que « le bien, c'est la visée de tout » (*EN* I, 1094a 3). Cet axiome placé, tel un incipit, en tête de l'*Éthique à Nicomaque* est sans ambiguïté. Il récapitule toutes les fins intermédiaires et motive tous les moyens éthiques et politiques qui y préparent. L'action humaine, qu'elle relève de l'artisanat, du commerce, de la guerre ou de l'architectonique, est à visée de fin. Elle l'est évidemment aussi à son plus haut degré, le politique, dont la visée n'est autre que le bien humain (*EN*, Préambule, 1094b). Cette expression d'Aristote décrit moins un état figé terminal qu'une modalité supérieure de l'être-homme doté des pleins pouvoirs d'une action pleinement heureuse, autrement dit d'une action qui n'a, à son degré ultime, à la différence de toutes les autres actions, d'autre fin qu'elle-même : la contemplation *(theôria)*. Si le bien humain comme finalité objective est abordé dès le premier livre de l'*Éthique à Nicomaque* motivant tout le programme éthique qui en découlera, le traitement de la contemplation comme activité supérieure, comme activité de l'intellect, est, lui, abordé dans le dixième livre de la même *Éthique* formant le cadre général de la morale aristotélicienne.

De la difficulté à traiter des affaires humaines : partir des faits.

Aristote veut faire reposer son enquête concernant les affaires humaines sur les faits et sur l'expérience. Sa méthode, en éthique comme en d'autres domaines d'ailleurs, n'est pas dialectique, en ce sens qu'elle ne fait pas abstraction du donné sensoriel, observable, dans sa quête du vrai. Elle ne vise pas le juste en soi, le beau en soi ou le bien en soi qui seuls, s'ils avaient existé, auraient pu être objets de science en raison de leur stabilité ou fixité. Sa méthode part des faits (*EE* 6, 1216b-1217a), soit de l'expérience humaine du juste, de l'expérience humaine du beau et de l'expérience humaine du bien. Ce faisant, elle n'échappe pas à un certain subjectivisme, voire transsubjectivisme reposant sur le consensus des meilleurs, de ceux qui ont fait de la vertu (i.e. de l'excellence humaine) leur règle et leur norme. Aristote nomme ce dernier courant « le politique » qui désigne assez simplement une certaine posture à tenir dans la conduite des affaires humaines. Une posture qui voit converger en elle détermination et souplesse à l'instar du pilote de navire auquel Aristote, parfois, compare le bon politique. Le politique vise au bien humain, en toutes circonstances. À noter que le « bien humain » ne recoupe pas exactement ce que nous appelons aujourd'hui le « bien commun » car le bien humain aristotélicien désigne une fin rigoureusement objective ; le politique n'a pas pour mission de le définir subjectivement mais d'apporter tous les moyens nécessaires pour y parvenir. Le bien commun, en revanche, est soumis aux aléas des circonstances hic et nunc. Bien qu'a priori neutre, il peut, dans certains cas extrêmes, favoriser l'injustice en se réduisant au bien du plus grand nombre, aux aléas des modes et déroger ainsi aux règles élémentaires de la justice. Il y a un bien commun même en tyrannie : c'est en dire la limite.

Un universalisme éthique problématique.

L'objectif du propos éthique d'Aristote ne paraît pas prétendre offrir a priori des normes immuables d'action, mais les conditions de possibilités

d'une action pleinement humaine qui soit autant que possible, ici et maintenant, parfaitement juste, belle et bonne. La normativité absolue en ces domaines n'est pas de mise car la contingence, dans laquelle l'homme capable d'agir se meut, requiert un mode d'approche et de traitement adapté à la situation dans laquelle l'action, si elle se veut proprement humaine, doit se dérouler. Il doit toutefois nécessairement y avoir une base théorique minimale permettant de déterminer ce qu'est être humain ou non et c'est là le principal problème auquel se trouve confrontée toute tentative qui cherche à pointer, dans les *Éthiques* d'Aristote, une base qui puisse servir à une universalité éthique en matière de comportements concrets, à une notable exception près concernant l'adultère, le vol et le meurtre (*EN* II, 1107a). Les trois attributs qui qualifient en propre l'homme pour Aristote, l'homme comme animal politique *(politikon)*, communautaire *(koinonikon)* et familial (*oikounomikon*, littéralement : domestique) (*Politique*, I, 2, 1253a, *EE* VII, 10, 1242a), disent de lui qu'il est foncièrement déterminé par son rapport naturel à autrui. En ce sens, il n'y a que peu ou pas de place pour les éthiques atomisées du XXI^{e} siècle dans le projet moral du Stagirite.

Outre ces trois qualificatifs qui subsistent d'ailleurs sous forme de vestige dans le règne animal et qui ne sont donc pas une différence spécifique de l'homme, Aristote fait de ce dernier un être doué d'une âme comportant plusieurs parties (*EN* VI, 1139a) bien qu'elle ne soit pas composée mais substantiellement une. On peut dire que c'est là un important trait spécifique, et donc commun, à tous les hommes, même si d'incontestables différences, provenant soit de la nature, soit de la fortune, répartissent de façon inégalitaire la manière dont chacun des individus de l'espèce s'approprie et organise les fonctions multipartites de l'âme. Ces dernières peuvent être décrites comme suit :

– La première lui est commune avec le genre. C'est le principe d'animation du vivant. Elle se subdivise en fonctions vitales : nutritive,

reproductive, etc. Elle est attachée au maintien de la vie et à la propagation de l'espèce.

– La deuxième est rationnelle. Elle est la différence qui spécifie l'humain par rapport aux autres animaux. Cette deuxième faculté se subdivise à son tour en deux parties dont l'une est appelée « pratique » (calculatrice ou délibérative) et l'autre « théorétique » (voir la division de la philosophie énoncée au début de cette partie).

La partie « pratique » concerne tout ce qui est propre aux actes humains qui sont à distinguer des actes de l'homme en ce que ces derniers sont a priori moralement neutres. La partie pratique est donc en rapport avec la vertu, autrement dit avec la recherche de l'excellence en tout. Excellence qui est une médiété, entre excès et défaut, dans le domaine des actions à mener et des affections à réguler. Médiété qui n'est pas un nivellement par le bas des forces vives et tendances inhérentes à l'homme mais l'équilibre optimal de toutes ses forces et de toutes ses fonctions (*EN* II, 10, 1, 1109a 20 s). Elle est le lieu de l'action volontaire, délibérée, de la responsabilité. La partie pratique est donc liée à la moralité en général.

La partie « théorétique » dépasse les affaires humaines et donc la moralité proprement dite, bien qu'elle en soit ultimement le principe informant (*EE* VIII, 3, 1248b-1249b). Elle est le lieu où se trouve honoré ce qu'Aristote nomme l'élément divin en nous (*EN* X, 1177b). Elle est au-delà de l'humain que, par ailleurs, elle parfait. Elle est par excellence le lieu du bonheur qui n'est pas un état figé pour Aristote, mais une activité qui se suffit à elle-même, qui n'a d'autre fin qu'elle-même : la contemplation gratuite.

Le programme « éthique » d'Aristote.

La partie pratique de l'âme rationnelle est celle qui intéresse par priorité l'aristotélisme moral. Ce dernier couvre tout le champ de l'agir humain et

peut être ramené à une table des matières qui correspond à autant de cours, vraisemblablement dispensés par Aristote au Lycée. Le programme est bien structuré même si certains doublets laissent apparaître les traces de mises en forme successives. On y aborde dans un ordre assez stéréotypé les questions suivantes : le souverain bien, la vertu en général, le consentement et la décision, les vertus particulières, la justice, les vertus intellectuelles, l'absence de maîtrise de soi, le plaisir, l'amitié, le bonheur parfait et les lois[187].

Une morale de l'excellence humaine : la vertu.

Aristote décrit toujours l'humain par le haut en convoquant de nombreux exemples qui dépeignent avec beaucoup de détails ce que devrait être l'excellence de l'homme en matière d'humanité. Par exemple, loin de s'en tenir à la seule définition de ce que sont les vertus humaines particulières, tels par exemple le courage, la tempérance, la générosité, la magnanimité, la justice, etc. et leur contraire, Aristote s'intéresse par préférence au caractère proprement concret de leur réalisation dans l'homme réel et aux conditions de possibilité d'une telle réalisation ; seule paraît ultimement l'intéresser la figure d'un courageux réel, d'un tempérant, d'un généreux, d'un magnanime, d'un juste et parfois, la figure tout aussi réelle de leurs opposés respectifs. En ceci, ses théories se veulent réalistes et fondées sur la juste mesure entre excès et défaut. L'homme sage, doué de la vertu propre de la raison pratique, la prudence *(phronèsis)*, dose avec justesse, en fonction de son propre caractère, son adéquation aux vertus humaines fondamentales et son appropriation particulière de l'excellence humaine.

Cet aspect subjectif de l'*adequatio* aux vertus humaines qui témoigne non seulement de la place de la *phronèsis* mais également des innombrables différences de caractère qui existent entre les hommes, se manifeste aussi en

ce que les circonstances des actions ne sauraient être les mêmes pour tous. Outre le fait qu'il est difficile d'être vertueux parce que la vertu, comme médiété, est un sommet entre deux pentes qui toutes deux éloignent l'homme de son excellence propre, toute action vertueuse est le résultat d'une correcte évaluation des circonstances et ultimement une décision volontaire d'agir. Quelques exemples pratiques peuvent être glanés ici ou là dans les *Éthiques* (*EN* II, 10, 2, 1109a 24 s). Aristote y séquence les étapes menant à l'évaluation de tous les paramètres d'une action concrètement réalisable. Il faut en effet demander : 1) à la faveur de qui l'action est envisagée ; 2) dans quelle mesure ; 3) à quel moment ; 4) pourquoi (i.e. à quelle fin) ; 5) comment, etc. Ce pragmatisme éloigne Aristote de l'idéalisme en matière de comportements moraux. Ce qui ne l'empêche nullement d'être particulièrement exigeant et même, assez souvent, élitiste. Il est bien des aspects où la morale d'Aristote est ouvertement aristocratique, ne laissant aucune chance aux catégories humaines subordonnées, la femme, l'esclave, le besogneux, etc. d'accéder à la plénitude de l'homme libre. La cité grecque délimitée d'un point de vue spatial et d'un point de vue numérique, qui est le terrain d'expérience et d'expertise d'Aristote en matière de sciences morales et politiques, peut expliquer cet aspect parfois mal compris jusqu'à aujourd'hui de la morale aristotélicienne.

La médiété (i.e. la vertu) comporte donc une dimension objective et une dimension subjective. Objective, car le centre d'un cercle auquel elle est comparée (*EN* II, 1109a 25 s) est unique. Subjective, car bien que le centre soit objectif les inclinations en termes d'excès et de défaut, qui tirent vers la périphérie et qui recouvrent tous les points possibles à l'intérieur d'une circonférence, sont propres à chaque homme, bien qu'on puisse admettre qu'il y ait des « types » dans lesquels vient se classer chaque individu de l'espèce humaine, ainsi par exemple l'irascible et l'impassible exhortés à embrasser la douceur, le téméraire et le lâche appelés au courage, etc. (voir

la liste proposée par Aristote dans *EE* II, 3, 1220b-1221a). Quoi qu'il en soit, la vertu ne s'adapte pas à l'homme, c'est l'homme qui s'adapte et s'approprie son excellence propre qui ne saurait être autre que l'excellence de sa nature d'homme et l'épanouissement de toutes ses puissances. Ceci dit, la médiété est toujours fixée proportionnellement aux individus (*EN* II, 7, 3, 1106b 35 - 1107a 1) qui diffèrent en termes de dispositions et de passions.

Les composants majeurs de l'acte humain.

L'acte proprement humain, pour Aristote, est subordonné à la raison pratique qui possède deux puissances ou facultés : la faculté de connaître (ne pas ignorer) et la faculté d'agir (n'être pas empêché, donc pouvoir choisir d'agir ou non). Si la connaissance, notamment la connaissance de la fin, fournit le motif de l'action (i.e. la raison d'agir) et l'appréciation de tous les paramètres à disposition dépendant des lieux, des temps et des diverses implications de l'action (i.e. les circonstances ou les facteurs contingents), la volonté engage l'action humaine. Connaissance et volonté sont les deux facettes de la raison pratique qui préside à tout l'agir humain. Par raison pratique, Aristote entend la partie supérieure de l'âme humaine qui détermine l'existence de l'homme vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis d'autrui.

Il découle de cette anthropologie exigeante, qui se veut toutefois optimiste, un sens accru de la responsabilité humaine. Aristote la décline en ces termes : « […] l'homme <est> le point de départ *(archè)* de ses actions et leur auteur, exactement comme il est l'auteur de ses enfants » (*EN* III, 1113b 17-19). L'homme n'est cependant, en propre, « cause » de ses actes que si ceux-ci sont délibérés et s'ils reposent sur une base minimale de choix réfléchi et portant, s'entend, sur ce que le Stagirite appellera le « volontaire » (c'est-à-dire : ce qui dépend de moi). Aristote semble avoir

admis que l'ignorance qui ne relève pas de la négligence et la contrainte qui me spolie de mon pouvoir de choix et qu'il appelle l'« involontaire » (ce qui ne dépend pas de moi) n'engage pas ma responsabilité de la même manière. Ce principe « responsabilité » veut écarter l'opinion selon laquelle « nul n'est méchant de son plein gré ». Elle souligne la responsabilité individuelle non seulement dans la mobilisation et la formation de ces deux facultés mais aussi celle des choix opérés et des conséquences subies, dont le fait d'être devenu ce qu'on a choisi d'être (*EN* III, 1114a).

La philosophie morale d'Aristote se fait une haute idée de la destinée humaine. Si elle ne saurait décrire l'homme autrement qu'en partant de son excellence propre, elle est toutefois soucieuse, dans les faits, de le prendre toujours là où il est, là où il en est, pour l'amener pas après pas à sa perfection propre. En ce sens, Aristote incarne de nombreux aspects du politique tel qu'il le conçoit lui-même, du politique chargé de conduire les hommes au bien proprement humain, c'est-à-dire au bonheur.

PASCAL MUELLER-JOURDAN.

→ Acte/Action. Bien/Biens. Bonheur. Finalité de l'agir. Nature. Philosophie morale. Prudence. Responsabilité. Thomisme. Vertus.

Bibliographie.

ARISTOTE, La Politique, J. TRICOT (éd.), Paris, Vrin, 1977[3] ; L'Éthique à Nicomaque, 4 vol., R.-A. GAUTHIER, J.-Y. JOLIF (éd.), Louvain-la-Neuve, Peeters, 2002 ; Éthique à Eudème, V. DÉCARIE (éd.), Paris, Vrin, 2007 (1re éd., Montréal, 1978). – P. AUBENQUE, La Prudence chez Aristote, Paris, PUF, 2004[4]. – M. CANTO-SPERBER, Éthiques grecques, Paris, PUF, 2001 (en particulier : « Aristote chez les Modernes », p. 407-454). – L. J. ELDERS, L'Éthique de saint Thomas

d'Aquin. Une lecture de la Secunda Pars de la Somme de théologie, trad. de V. Pommeret, Paris, L'Harmattan, 2005. – R.-A. Gauthier, La Morale d'Aristote, Paris, PUF, 1958, rééd. 1973. – A. Gomez-Muller, Chemins d'Aristote, Paris, Éd. du Félin, 1991 ; Éthique, coexistence et sens, Paris, DDB, 1999. – A. MacIntyre, After Virtue. A Study in Moral Theory, Duckworth, 1981 (Après la vertu. Étude de théorie morale, trad. de L. Bury, Paris, PUF, 1997). – G. Romeyer Dherbey (dir.) et G. Aubry (éd.), L'Excellence de la vie. Sur l'« Éthique à Nicomaque » et l'« Éthique à Eudème » d'Aristote, Paris, Vrin, 2002. – G. Verbeke, D'Aristote à Thomas d'Aquin. Antécédents de la pensée moderne, Louvain, University Press, 1990.

ART/ESTHÉTIQUE

ESTHÉTIQUE ET ÉTHIQUE : UNE ARTICULATION DIFFICILE.

Esthétique et éthique sont des notions qui, en général, ne sont pas faites pour s’accorder. On pourrait résumer la situation en disant que l’engagement éthique du christianisme suppose une méfiance ou un refus des images et qu’à l’inverse, quand le christianisme produit des images, la dimension éthique est relativement absente. Soit on est dans l’éthique, et alors il n’y a pas d’images ; soit on est dans l’esthétique, et l’éthique devient secondaire, voire superflue. La Bible montre bien cette alternative : on peut, en effet, évoquer le commandement du Décalogue qui, dans un contexte absolument éthique (il s’agit de respecter des règles de vie spirituelles, morales et sociales), interdit toutes les images : *Tu ne te feras pas d’images…* (Ex 20, 4 ; Dt 5, 8). Dans le Nouveau Testament, la relation au Christ passe par l’écoute, non par l’image ou le regard (le Ressuscité échappe à la vue, en revanche, il parle et *nous* parle). Mais on sait aussi que la plupart des images, dans la Bible, sont qualifiées d’idoles, et ce qualificatif n’est pas levé avec l’incarnation de Jésus-Christ. Par exemple, tous les emplois du mot « image » *(eikon)* dans l’Apocalypse, sont négatifs.

Le lien entre esthétique et éthique semble, à partir de la Bible et dans le christianisme, rompu ou du moins problématique : tout développement des images a abouti tôt ou tard à une crise théologique et éthique. La Réforme n’a fait que renforcer ce soupçon, avec sa critique (iconophobie) des images.

Autonomie de l'esthétique.

Si l'on veut parler d'esthétique dans le cadre de définitions relatives à l'éthique chrétienne, il faut donc commencer par accepter – et même revendiquer – l'autonomie des deux champs : esthétique et éthique sont deux domaines indépendants l'un de l'autre ; elles sont fondées sur des épistémologies différentes. Ces deux domaines peuvent se croiser ou même se rencontrer, mais ne sont en aucun cas dépendants l'un de l'autre.

L'art fut, en régime de christianisme, tellement longtemps soumis aux vérités chrétiennes, qu'il est important de souligner de prime abord l'autonomie de l'art par rapport à toute valeur chrétienne, qu'elle soit biblique, dogmatique ou éthique. L'esthétique ne saurait être une sous-partie de l'éthique, encore moins tirerait-elle ses critères de vérité de cette dernière. On pourrait même aller plus loin et parler d'une certaine et nécessaire immoralité de l'art. L'art peut se permettre de dépasser les conventions sociales, de choquer, d'être immoral, car la créativité artistique ne supporte aucune limite ou contrainte. Elle doit pouvoir explorer les fantasmes, les zones d'ombre de l'humanité, dire et montrer ce qu'un autre type de discours ou de représentation ne peut faire. Un couple enlacé, une femme nue, une scène de décapitation, représentés artistiquement, ne seront pas de l'érotisme, de la pornographie ou de la violence. Ce seront d'abord de belles et émouvantes figures, qui nous diront ensuite quelque chose sur l'amour, la sexualité, la violence.

Les acquis de la modernité esthétique nous font même franchir un nouveau pas : l'art véritable ne saurait avoir aucun discours qui lui soit extérieur, qu'il soit théologique, philosophique, éthique ou politique. L'art se suffit à lui-même ; selon l'idéal kantien, il est une finalité sans fin. La finalité de l'art, c'est d'être de l'art. Dès que d'autres discours et d'autres valeurs viennent se greffer sur lui, alors l'art peut être légitimement suspecté de ne plus être de l'art, mais simplement une illustration ou de la propagande. Un pas de plus peut être franchi avec l'apparition de la non-

figuration au début du XX^e siècle : la représentation elle-même, la *mimèsis*, l'imitation d'objets du monde réel sont considérés comme contraires à l'expression artistique. Dans une œuvre représentant quelque chose, on cherchera d'abord à reconnaître la chose elle-même, ce qui portera préjudice à l'émotion esthétique. À partir du XX^e siècle, l'art véritable cherchera à s'émanciper de la représentation, pour mettre en valeur ce qui le constitue lui-même : une ou des matière(s), combinées à un agencement de lignes, de valeurs, de couleurs, d'odeurs, de sons, de mouvements, de temporalités.

Complémentarités et rencontres.

Mais alors, pourquoi parler d'esthétique dans une réflexion sur l'éthique ? Cette autonomie du champ esthétique une fois posée, on peut faire un pas supplémentaire. Il n'est pas impossible en effet d'envisager des complémentarités possibles, et même des domaines de rencontre entre ces deux champs. Ce serait même là l'une des spécificités d'une réflexion chrétienne tant sur l'éthique que sur l'esthétique. La séparation est certes au départ nécessaire, elle n'est toutefois pas définitive ni absolue. On pourrait alors poser cette double thèse : dans une réflexion sur l'éthique chrétienne, l'esthétique s'avère nécessaire, et à l'inverse le combat éthique pourra être une des finalités de l'esthétique.

L'esthétique est nécessaire à l'éthique : en effet, sans être contrebalancée par l'esthétique, l'éthique chrétienne pourrait facilement devenir une simple morale, tomber dans le légalisme ou le moralisme. On pourrait en faire la démonstration avec les écrits pauliniens : on a fait de l'apôtre Paul le héraut de l'implication éthique du message chrétien. Homme d'action, il a non seulement diffusé l'Évangile hors du judaïsme et de la Palestine, mais il l'a adapté à diverses situations communautaires. Pour Paul, il ne s'agit pas simplement d'écouter les paroles du Christ

ressuscité, il faut les mettre en pratique dans la vie personnelle et communautaire. Une forte dimension éthique donc, et pas d'esthétique. Sauf qu'il y a bien une mystique paulinienne, sans laquelle son message éthique se transformerait en une simple morale. Et cette mystique repose également sur des bases esthétiques. Paul est le seul auteur du Nouveau Testament à avoir redécouvert le thème, forcément visuel, de l'*imago Dei*, l'homme à l'image de Dieu. En Christ et par Christ, l'humain est non seulement une nouvelle créature, il est aussi image de Dieu, ou plutôt image de l'image de Dieu (l'image de Dieu, c'est le Christ). Ainsi Paul peut-il écrire cette phrase magnifique, pleine d'espérance, mais qui a aussi un contenu esthétique : *Nous tous qui, le visage dévoilé, reflétons comme un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de gloire en gloire, comme par le Seigneur, l'Esprit* (2 Co 3, 18).

Mais le combat éthique peut être aussi conçu comme une des finalités de l'esthétique : dans le cadre du christianisme, qui est une pratique autant qu'une pensée, l'art peut tout à fait avoir une dimension éthique, revendiquer un message clair et explicite, sans pour autant cesser d'être de l'art. La situation de servante de la théologie *(ancilla theologiae)* qui fut trop longtemps celle de l'art, ainsi qu'une Église riche, puissante et dominatrice qui finança les arts rendirent suspect tout art délivrant un message chrétien. On ne saurait pourtant en rester à cette seule approche de l'art, dévoyé par les exigences chrétiennes qui pesèrent sur lui. Car – on y reviendra – cette lecture ne résiste pas à l'expérience de la production artistique elle-même : il y eut bien – et cela depuis les origines d'un « art chrétien » jusqu'à l'époque contemporaine où il n'y a plus d'« art chrétien » – des expressions artistiques qui sont, de manière indissociable, œuvre d'art et message militant. Du reste, les partisans d'une neutralité absolue de l'art ne devraient plus pouvoir regarder aucun Christ en croix : donner sa vie pour les autres est le paradigme même de la militance, le message éthique dans sa perfection même.

Une œuvre d'art peut très bien renvoyer à notre responsabilité d'être humain et de chrétien dans un monde menacé, et ainsi nous pousser à agir pour améliorer ou protéger notre monde. Le choc esthétique n'est pas incompatible avec la prise de conscience ou le combat éthique.

Quand le message chrétien de l'art est revendiqué, ou même évoqué, cela nous rappelle en outre la forte dimension éthique du christianisme. Le message chrétien doit déboucher sur une action solitaire en vue de transformer le monde. Le Christ n'a pas d'abord appelé ses disciples à l'écouter, mais à tout quitter pour le suivre.

Définitions, enjeux, problématiques.

Si une relation entre esthétique et éthique est possible non seulement sans porter atteinte aux deux champs, mais en permettant un enrichissement mutuel, il faut maintenant préciser quelques termes lourds d'ambiguïtés, d'enjeux contradictoires, et donc d'incompréhensions. D'où la nécessité, non seulement de les définir, mais de résumer les problématiques dans lesquelles ces termes sont employés, mais qu'ils ont également fait surgir. On résumera la question en disant que nos langues occidentales ne possèdent pas assez de mots pour définir des notions très différentes, voire contradictoires, liées à la question du beau, et que par ailleurs ces mots ne sont pas neutres, mais chargés de multiples connotations philosophiques, esthétiques et théologiques, qui changent avec les époques et les penseurs qui les emploient. Par exemple le mot « symbole » sera pour l'un (Peirce) un équivalent du mot « signe », tandis que pour un autre (Baudrillard) il sera exactement l'inverse du signe : d'où l'usage de mêmes mots ou notions dans des contextes et acceptions parfois fort différentes, sinon divergentes. Nous nous concentrerons ici sur les notions d'« art chrétien », d'« art sacré » et d'« image ».

Peut-on parler d'un « art chrétien » ?

Il est courant de parler d'« art chrétien ». Il s'agit d'un raccourci commode, qui désigne la période de l'art occidental produit par le christianisme, depuis son apparition, jusqu'à sa disparition en tant que modèle social reconnu et accepté par tous. Mais cette notion s'avère problématique dès lors que l'on cherche à définir de manière un peu précise le début et la fin de cet art chrétien. À partir de quand peut-on parler d'un art chrétien ? Deux origines peuvent être évoquées : l'apparition de thèmes chrétiens dans l'art, essentiellement dans l'art des catacombes au début du IIIe siècle. Mais pour d'autres, on ne peut parler d'un art chrétien qu'à partir du moment où le christianisme est devenu religion officielle dans l'Empire romain en 392. Apparaît alors un art chrétien officiel, un art de cour, subventionné par le pouvoir impérial. Mais s'agit-il d'un art chrétien, ou de son asservissement au service d'un christianisme conquérant et triomphant ?

En ce qui concerne la fin de l'art chrétien, les limites sont encore plus incertaines. Pour certains (en particulier pour les tenants de l'art chrétien oriental, beaucoup plus fixe et stable – d'autres diront figé – que l'art occidental), l'art chrétien disparaît à la Renaissance, laquelle propose un art non plus centré sur Dieu mais sur l'humain. C'est aussi à cette époque que l'art sort des cathédrales, des églises, des couvents et des hospices, pour investir les palais et les maisons bourgeoises. Pour d'autres, ce sont les Lumières (XVIIIe s.) qui, avec la mise en avant de la raison et de la science, font disparaître l'idée d'un art chrétien fondé sur l'irrationnel de la foi. Pour d'autres encore, cet art chrétien disparaît avec l'éclipse de thèmes chrétiens au XIXe siècle et l'apparition du romantisme développant l'idée de l'art comme une religion (Schelling) ; pour d'autres enfin, les avant-gardes esthétiques du XXe siècle (cubisme, surréalisme, dada) clairement antireligieuses et antichrétiennes, mettent un terme définitif à toute idée ou réalisation d'un art chrétien.

On trouve aujourd’hui les tenants de deux thèses. Les uns (Boespflug, 2008) pensent qu’il y a eu un art chrétien, et qu’il y en aura toujours un. Même s’il est actuellement minoritaire et marginalisé (ou a été marginalisé), l’art chrétien est aussi réel que l’est le christianisme. Certes l’art chrétien contemporain attend une renaissance, une nouvelle créativité, mais il existe. Ce renouveau viendra sans doute des lieux où le christianisme est aujourd’hui vivant et où il se développe, c’est-à-dire essentiellement en Amérique du Nord et du Sud, en Afrique et dans certains pays d’Asie (Philippine, Corée du Sud, Chine), plus qu’en Europe où le christianisme continue son déclin et sa marginalisation culturelle et sociale. Tant qu’il y aura des chrétiens dans le monde, il y aura des productions artistiques issues de ces communautés, ou simplement des chrétiens qui désirent exprimer leur foi à travers des œuvres d’art, qu’elles soient littéraires, musicales ou artistiques.

D’autres au contraire (Catherine Grenier) pensent qu’il n’y a pas d’art chrétien, parce qu’il n’y en a jamais eu. Soit il y a de l’art, et il n’est point besoin de lui accoler un qualificatif qui l’affaiblirait, soit il n’y a pas d’art. Le christianisme a par ailleurs produit beaucoup d’images (images dogmatiques, images de dévotion, images catéchétiques), qui sont certes chrétiennes, mais qui ne sont pas de l’art. Elles sont plutôt de l’imagerie, de l’art populaire, des images de piété, etc. : « Il n’y a jamais eu d’art chrétien en Occident, il y a eu une iconographie chrétienne[188]. » À l’appui de cette seconde thèse, on peut apporter le témoignage des artistes. Les quelques grands artistes du xx^e siècle qui se disaient ouvertement chrétiens (Rouault, Gleizes, Foujita, Manessier en peinture, Messiaen en musique) refusèrent tous le qualificatif d’« artistes chrétiens ». Ils étaient des chrétiens qui produisaient de l’art, ou à l’inverse des artistes qui confessaient la foi chrétienne.

La notion d’art chrétien ayant été définie par rapport à ses limites chronologiques, il reste à aborder son contenu : les problèmes sont au moins

aussi importants et nombreux qu’en ce qui concerne la chronologie. On les évoquera seulement. Quels critères permettent de définir un possible art chrétien ? Plusieurs sont possibles, mais aucun n’est satisfaisant.

Peut-on s’appuyer sur les thèmes représentés ? On peut trouver une Crucifixion non chrétienne, par exemple celle peinte par Picasso en 1930 n’a rien de chrétien (il l’a peinte pour extérioriser ses obsessions et angoisses sexuelles du moment), tandis qu’une œuvre non figurative peut être imprégnée d’une authentique spiritualité chrétienne (ainsi en est-il de l’art cistercien, ou – pour l’époque contemporaine – des vitraux de Soulages à Conques).

Le rapport de cet art à l’institution offre-t-il un éclairage possible ? De nombreux artistes travaillèrent pour l’Église simplement parce qu’ils répondaient à des commandes ; le commanditaire aurait été autre, les thèmes auraient été différents (ainsi peut-on s’expliquer que des artistes protestants comme Cranach l’Ancien répondent à des commandes catholiques) ; par ailleurs, à l’époque contemporaine, les œuvres d’art les plus authentiquement chrétiennes – ou reçues comme telles – sont l’œuvre d’artistes travaillant hors, voire contre, les institutions religieuses (ce fut le cas pour les expressionnistes allemands comme Nolde, Barlach, ainsi que pour Rainer en Autriche) (voir Cottin, 2007).

Le dogme peut-il être retenu comme critère ? Représenter le dogme en image, est-ce encore faire de l’art ? La répétitivité des modèles iconographiques laisse parfois penser qu’il s’agit plus d’images de propagande que d’art. Il est par ailleurs des dogmes quasiment impossibles à représenter visuellement (la Trinité, Dieu le Père, ou encore la double nature du Fils). Nous avons de nombreux essais et modèles iconographiques, mais ils démontrent à notre sens plus l’impossibilité de la représentation qu’une synthèse satisfaisante entre vérité chrétienne et réalisations artistiques.

La réalité historique du christianisme fournirait-elle un autre bon critère ? Certes, pendant les nombreux siècles où il fut en situation de pouvoir, le christianisme a produit une quantité impressionnante d'œuvres d'art. Mais il a aussi produit le contraire, à savoir des crises iconoclastes, des réactions très violentes contre les dérives d'un art spirituellement, théologiquement et politiquement problématique (la réaction de l'Église franque au décret de Nicée II ; l'esthétique de Bernard de Clairvaux et du courant cistercien ; l'iconoclasme qui accompagna la Réforme, l'iconophobie des Réformateurs ; le jansénisme, etc.).

La confession de l'artiste peut-elle être prise en compte ? Là encore, être un artiste croyant sincère et authentique ne garantit nullement une bonne œuvre d'art. Le risque est même plutôt l'inverse : à trop vouloir montrer ou prouver sa foi, on glisse rapidement vers une production apologétique, catéchétique ou sulpicienne. À l'inverse, quelques-unes des plus grandes œuvres d'art reçues comme « chrétiennes » furent créées par des artistes mal croyants ou athées, et cela pas simplement à l'époque contemporaine : le Caravage – dont la production artistique est aujourd'hui reçue comme de très belles œuvres chrétiennes – était un révolté et un débauché qui a eu de nombreux problèmes avec l'Église. Il en va de même, quoique sous d'autres formes, de quelques-uns des artistes célébrés aujourd'hui parmi les plus grands (Vinci, Michel-Ange, Rembrandt, Blacke, Van Gogh). Ce fait s'est même généralisé au XXe siècle, avec des artistes non chrétiens produisant pourtant des œuvres d'art qui peuvent parfaitement entrer en contact avec l'authenticité du kérygme évangélique. On pense à Bacon, Barlach, Baselitz, Beuys, Soutter, Rainer, Richter, Saura, Tàpies, Matisse, Richier.

Peut-on enfin s'appuyer sur la réception par le plus grand nombre ? Les objets de dévotion, les représentations kitsch, les productions sulpiciennes furent et sont encore parfois fort populaires. On ne peut pourtant pas parler d'œuvres d'art.

On le voit, dans la conception occidentale de l’art, il est quasiment impossible de définir ce que serait un art chrétien. Ce concept peut être un raccourci commode pour parler soit d’un art en contexte chrétien, soit de références chrétiennes dans l’art, mais il est à utiliser avec prudence. Il semblerait plus précis et plus exact de parler de références chrétiennes dans l’art, et de préciser lesquelles et à quel niveau.

Peut-on parler d’« art sacré » ?

L’expression « art sacré » revient continuellement chaque fois qu’il est question de l’art en relation avec le christianisme ou les religions. Mais cette notion est elle aussi hautement problématique, du fait même de sa polysémie. Dans un court article, Mircea Eliade utilise la notion de sacré dans au moins quatre acceptions différentes[189].

À cette ouverture sémantique de la notion de sacré appliquée à l’art, on peut proposer cinq niveaux de compréhension de cette notion, allant du plus clérical au plus ouvert :

1. L’art sacré comme art des icônes : ces dernières sont des images qui possèdent des propriétés particulières. Il ne suffit pas que le sujet soit religieux pour que ce soit de l’art sacré. Il faut que l’artiste soit engagé dans une relation de foi et que son art soit légitimé par une instance religieuse. Cet art « sacré » suppose la foi de l’artiste, voire un état de sainteté. Un athée qui fait une œuvre d’art à sujet religieux ne peut pas faire de l’art sacré. L’icône doit correspondre à des règles esthétiques, liturgiques et théologiques précises.

2. L’art sacré comme art « sacral » (dans l’espace ecclésial) : c’est l’art liturgique, un art d’Église, un art pour l’Église, au service du culte, de la liturgie, qui se trouve dans un espace spécifique, pour la dévotion, la transmission de la foi, la célébration de l’eucharistie. Cet art est en étroite relation avec le lieu (l’église), le temps (les fêtes et temps liturgiques) et la

communauté (la célébration ou la dévotion privée). En France, l’art sacré désigne souvent l’art chrétien catholique (on oublie souvent qu’il existe des chrétiens non catholiques et du sacré non chrétien)[190].

3. L’art sacré, un art produit par « les religions » : il y a des dimensions spirituelles communes à toutes les religions, et qui se révèlent particulièrement dans leurs expressions artistiques[191]. C’est la perspective adoptée par André Malraux, Mircea Eliade, Roger Caillois[192]. Joseph Pichard discerne principalement deux grandes voies du sacré dans l’art[193] : il y a un sacré « historique et social », produit par les religions (qui enferment le religieux comme l’artistique), et un sacré « psychologique et individuel », qui déborde du religieux, voire s’en affranchit. C’est cette seconde voie du sacré qui est importante pour l’artiste, ce qui relève de son engagement au service de l’art, souvent vécu comme une vocation religieuse. Ce sacré, présent sous des formes souvent antithétiques, véhicule quatre grands thèmes (on reconnaîtra l’influence de Rudolf Otto[194]) : le mystère, le terrible, l’amour, la paix sereine.

Mais Pichard annonce deux autres définitions du sacré qui situent davantage l’art sacré à l’intérieur d’un art profane ouvert à toutes les influences. Ce sont elles qui sont utilisées dans la pensée et au centre de l’initiative du dominicain Alain-Marie Couturier, l’un des fondateurs de la revue *L’Art sacré*.

4. L’art sacré est un art qui possède une qualité de transcendance, une capacité à se dépasser. Cet art doit être porteur d’un message « religieux », transcendant, soit par son thème, soit par sa forme, soit par son style. Le visible pointe vers l’invisible. Cet art ne se réduit pas au seul plaisir de la forme, au seul langage formel. Sa forme artistique réelle, réussie, est au service d’un contenu, d’un idéal, d’une transcendance. Ce serait la position du Père Régamey, l’autre défenseur, avec le Père Couturier, d’une conception de l’art sacré à partir de la modernité esthétique[195]. Marcel Brion

propose l’expression « art du sacré[196] », pour s’émanciper d’une conception trop cléricale.

5. L’art sacré est l’art véritable : même une œuvre qui n’a ni fonction ni contenu religieux peut être dite sacrée. Le sacré, c’est l’art à l’état pur, l’art véritable, « la perfection assumée », « ce qu’il y a de meilleur dans l’art d’aujourd’hui[197] ». L’art sacré, c’est l’art au cœur de la vie : « On prend la vie où on la trouve, comme elle est », aimait à dire le Père Couturier. C’est aussi la position que défend le peintre Manessier, quand il répond à la question que lui pose Pierre Encrevé : « Faites-vous de l’art sacré ? » Réponse du peintre : « Ou bien tout art est sacré, ou bien aucun ne l’est. La lumière que le peintre met sur une pomme fait partie du sacré, et si c’est une mauvaise peinture, pomme ou Passion, elle est méchante[198]. »

Comme pour l’expression « art chrétien », celle d’« art sacré » est à manier avec prudence, et nécessite des définitions et clarifications, si l’on veut s’entendre sur l’objet dont on parle et sur la manière dont on en parle.

Distinguer art et image.

Il reste une confusion à clarifier concernant l’usage des deux termes, souvent utilisés de manière synonyme : image et art. Une distinction récente entre ces deux termes est due aux réalisations de l’art contemporain : depuis les acquis de l’abstraction, au début du XXe siècle, il existe un art figuratif qui ne représente rien, un art qui est essentiellement une combinaison de lignes, de valeurs, de couleurs, voire de volumes, un peu sur le mode de la musique qui est une combinaison de sonorités qui ne montrent rien. Pendant des siècles, l’art figuratif devait re-présenter, imiter la nature, ou des objets de la réalité. C’est ce que l’on a appelé la *mimèsis*, ou encore l’analogie. La capacité analogique de l’image est devenue aujourd’hui un obstacle à l’expression artistique, une contrainte. L’art aujourd’hui se dissocie de

l'image, ne cherche plus d'abord à représenter, à imiter le réel, mais à le transcrire sur un autre registre.

Mais à cette première dissociation entre image et art s'en ajoute une seconde, plus ancienne, qui est née à l'époque moderne (Renaissance et Réforme) : à cette époque, l'image devient de l'art. Ce que l'on perçoit aujourd'hui comme étant de belles œuvres d'art du Moyen Âge ne l'était pas comme tel à cette époque, tout simplement parce que le concept de beauté d'un objet, qui suppose une relation de regard libre et gratuit sur cet objet, n'existait pas. Malraux, qui l'avait bien compris, commence ainsi son *Musée imaginaire* : « Un crucifix roman n'était pas d'abord une sculpture, la Madone de Cimabue n'était pas d'abord un tableau […][199]. » Dans les époques prémodernes, ce que l'on considère aujourd'hui comme des œuvres d'art étaient des objets de piété, des matérialisations de la prière, des émanations du sacré, que ce sacré soit Dieu ou une personne en communication avec lui. D'où, on le comprend, la virulence des actions iconoclastes : on n'avait pas l'impression de détruire une œuvre d'art, mais de s'opposer à un système symbolique qui confondait le signe et la chose. L'historien de l'art et anthropologue allemand Hans Belting a montré tout cela dans une étude magistrale dont le sous-titre donne la thèse de l'ensemble : « Une histoire de l'art avant l'époque de l'art » : à partir du XVIe siècle, nous entrons dans l'époque de l'art ; avant, nous sommes dans celle de l'image (c'est-à-dire : un objet religieux qui n'est pas d'abord perçu comme artistique). Cette différenciation est importante, car elle permet d'éviter des anachronismes, préjudiciables tant à l'exactitude historique qu'au jugement esthétique. Ainsi, quand dans la Bible les prophètes de l'Ancien Testament dénoncent et même détruisent des objets fabriqués par les hommes (Nb 33, 52 ; Dt 7, 5.25 ; Dt 12, 3 ; Jr 50, 2 ; Mi 17, 3 ; Ha 2, 18), ils ne refusent pas la fabrication humaine d'objets d'art, ils dénoncent l'idée commune et courante que la matière, qu'elle soit ou non fabriquée

par l’homme, puisse enfermer tout ou partie de la divinité et donc devenir médiatrice de la relation de l’humain à Dieu.

Dans la Bible : de la lutte contre l’idole à l’art du récit.

Quelques jalons sur les rapports entre l’esthétique et la Bible doivent être posés. Une manière erronée – car trop limitée – d’explorer cette question serait de s’attacher aux formes artisanales ou artistiques liées au judaïsme, par exemple autour de l’arche d’Alliance et de la construction du Temple de Jérusalem (Ex 31, 1-11, où il est question de l’artiste Beçalel ; Ex 37-39). Certes il y eut bien quelques réalisations que l’on pourrait aujourd’hui qualifier d’artistiques (les dimensions du Temple, les chérubins autour du propitiatoire, etc.), mais cela concerne une époque précise et limitée du judaïsme pré- et postexilique ; de plus, il s’agit de réalisations liées au culte du Temple, donc limitées à des pratiques culturelles, un lieu et un temps précis ; en outre, ces éléments ne sont pas repris dans le Nouveau Testament où il est au contraire souligné que le Temple sera détruit (Mc 13, 1-4) et que le seul Temple de Dieu c’est le croyant sanctifié (1 Co 3, 16.17.19 ; 2 Co 6, 16) ; enfin, ces quelques éléments que l’on pourrait qualifier d’esthétiques, outre qu’ils sont peu nombreux, sont encadrés par d’importants impératifs éthiques condamnant toute image, toute représentation, toute fabrication d’objet en relation directe ou indirecte avec Dieu (Ex 33, 20 ; Dt 4, 12 ; Ps 97, 1-2, Jn 1, 18). Dieu ne saurait souffrir aucune image ou objet, considérés comme idolâtres.

Peut-on fonder une esthétique à partir de la Bible ? A priori, cela semble difficile pour les raisons que nous avons déjà évoquées. La Bible privilégie un message éthique et non pas esthétique. On trouve dans la Traduction œcuménique de la Bible (TOB) 174 fois le mot « idole » contre 66 fois seulement le mot « image[200] ». Mais quand on regarde le contexte dans

lequel le mot « image » apparaît, il est en général négatif, ce qui revient à parler également d'idole. L'image telle que nous la connaissons (moyen de communication, objet esthétique, œuvre d'art) n'existe pas dans la Bible.

Il existe cependant d'autres entrées possibles dans la Bible pour aborder la question de la beauté. Cela suppose toutefois une lecture des textes non immédiate, herméneutiquement située, comme c'est le cas pour toute autre question, éthique, esthétique ou théologique. On évoquera brièvement trois problématiques, qui semblent incontournables si l'on veut pouvoir fonder une esthétique théologique à partir de la Bible.

L'image, c'est l'idole.

De même qu'il est difficile, avant l'époque moderne, de dissocier art et image, de même la Bible ne fait guère la différence entre image et idole. Toute forme matérielle plastique dans sa relation au divin ne peut que vouloir enfermer, présentifier le divin, donc être idolâtre.

L'interdit des images est en fait un interdit des idoles, et nos traductions devraient proposer : « Tu ne feras pas d'idoles », non « Tu ne feras pas d'images », qui porte à confusion. L'image visée par l'interdit biblique est certes une image (représentée ou sculptée) au sens plastique du terme, or théologiquement, ce n'est pas une image mais une idole, dans la mesure où elle vise à présentifier le sacré et donc demande d'être adorée. Par exemple, l'un des deux mots hébreux utilisés dans le texte du Décalogue (Ex 20, 2-17 et Dt 5, 6-21), *temounah* (que l'on traduit soit par « idole », soit par « image taillée » ou « image »), est employé six fois en relation avec l'interdiction des images (Ex 20, 4 ; Dt 4, 12.15.23.25 ; Dt 5, 8), contre trois fois en d'autres contextes moins polémiques. L'interdiction des images dans la Bible est toujours liée à l'interdiction de l'idolâtrie, c'est-à-dire à la vénération d'autres dieux (Ex 34, 13 et 17 ; Lv 19, 4 ; Dt 4, 16-19). En Dt 4, 28, Moïse, avant de mourir, évoque l'idolâtrie liée à la fabrication d'objets :

Là-bas, vous servirez des dieux qui sont l'ouvrage de la main des hommes : du bois, de la pierre, incapables de voir, et d'entendre, de manger et de sentir. Ainsi, le Décalogue et les textes législatifs de l'Ancien Testament interdisent l'idole (l'image adorée, la matérialisation du divin), non l'image (au sens moderne du terme de représentation artistique ou d'objet de communication).

Une réalisation humaine qui ne prétend pas être en relation immédiate avec Dieu n'est pas évoquée dans la Bible, et donc pas visée par l'interdit mosaïque. On peut alors poser comme acquis que ce ne sont pas toutes les images qui sont visées par l'interdit biblique, mais les seules images de Dieu ou en relation avec lui.

Il n'est pas utile de relativiser l'interdit mosaïque des images, lequel n'a pas été levé par Jésus qui semble le respecter fidèlement (Lc 20, 20-26), car il ne concerne pas l'image, encore moins l'esthétique, mais uniquement l'idole. On pourrait même comprendre cet interdit de manière positive, comme une norme éthique empêchant la confusion entre image et idole, et donc comme une libération de l'image de tout risque idolâtre[201] : les images, et partant toute création artistique, sont libres, pour autant qu'elles ne cherchent pas à matérialiser le sacré ni à devenir un moyen d'accéder à Dieu. Tant qu'elles n'entrent pas en concurrence avec la révélation de Dieu ou qu'elles ne sont pas au service du polythéisme païen, les images n'enfreignent pas le commandement biblique.

On a, du reste, dans les textes bibliques deux compréhensions différentes de l'interdit : l'une, radicale, dans la ligne de la stricte réforme deutéronomiste, qui étend même l'interdit à toute relation sollicitant la vue (Dt 4, 15-20), et l'autre plus modérée, qui limite l'interdiction au seul domaine cultuel (Ex 20, 3-4.23-24), ce qui laisse supposer qu'en dehors du culte les images sont libres. Des recherches récentes en archéologie et en histoire comparée des religions de l'Orient ancien tendent à prouver

qu'Israël a bien produit des représentations, ou qu'il s'est inspiré de représentations pour sa narration[202].

La dialectique du visible et de l'invisible.

Mais d'autres textes bibliques, thèmes ou contextes littéraires montrent qu'il faudrait parler d'une dialectique du visible et de l'invisible, plutôt que d'un interdit des images (ce qui, on l'a vu, est déjà différent d'un interdit de l'art). Plus que d'image, c'est de vue, de regard qu'il est question, et on trouve bien deux sortes de regards dans la Bible : l'un banal, optique, matérialiste, indifférent à toute réalité spirituelle ; l'autre symbolique, second, ouvert à une compréhension spirituelle du monde, de l'humain et de Dieu. Cette dialectique du visible et de l'invisible traverse toute l'Écriture. On la trouve aux origines, dès le premier récit de la création dans Genèse 1, où toute création commence par un acte de parole : *Dieu dit* (Gn 1, 3.6.9.11.14.24.29), et se conclut par un regard faisant référence à la beauté : *Dieu vit que cela était bon/beau* (Gn 1, 10.12.18.25.31) ; on la trouve également dans le texte final de l'Apocalypse, dans lequel l'écrivain est un visionnaire (Ap 1, 11) qui *regarde la voix* (Ap 1, 12) ; l'Apocalypse est une écriture qui se déroule visuellement, à travers des images qui s'interpénètrent et s'interprètent, mais sont aussi retournées contre elles-mêmes, de manière à ne pas pouvoir être figées dans un face-à-face idolâtre.

On pourrait résumer cette dialectique de la manière suivante : la méfiance vis-à-vis de toute relation visuelle en relation avec la question de Dieu est contrebalancée par d'autres ouvertures qui inaugurent une relation de regard (mais d'un regard autre) dans l'économie de la foi. Et cela, sous des formes les plus variées : rêves, visions, métaphores, objets et actes symboliques, écriture visuelle.

Par ailleurs, il existe des thèmes bibliques où cette dialectique s’exprime de manière particulièrement claire. On mentionnera ici l’un des plus importants, celui de l’humain à l’image de Dieu (l’*imago Dei*), issu du premier récit biblique de la création (Gn 1, 26-27). Aux deux mots hébreux désignant négativement l’image dans l’interdit du Décalogue (*pésel* et *temounah*), font ici pendant deux autres expressions, cette fois-ci positives (*tselem* et *demout*), qui font également référence à une création plastique. Elles inaugurent un thème biblique que l’on retrouvera chez l’apôtre Paul. Paul a en effet remis cette notion en valeur, à travers la médiation de Jésus-Christ, seule image de Dieu (2 Co 4, 4 ; Col 1, 15 ; Ph 2, 6 ; Rm 5, 12-21 ; 1 Co 15, 21-22 et 45-49). En Christ et par Christ, l’humain peut être à nouveau désigné comme la seule et vraie image de Dieu : Rm 8, 16-17.29 ; 1 Co 15, 49 ; 2 Co 3, 18 ; 2 Co 4, 6 ; Col 3, 10 ; Ep 4, 24. C’est bien le mot grec *eikon* (« image ») qui est employé, même s’il ne s’agit évidemment pas d’un objet plastique, encore moins d’une œuvre d’art. Il n’empêche que nous sommes bien dans le champ sémantique d’un mot à l’origine d’un long développement iconographique. Le mot « image » est ici valorisé et problématisé dans sa positivité même. Nous ne sommes plus dans le champ sémantique de l’image-idole. Ce concept paulinien d’image est, de surcroît, lié à l’humain non dans son action, mais dans son être même. Ici, théologie et ontologie des images se rejoignent. Le développement possible de cette notion d’*imago Dei* sera l’action humaine (l’homme n’est de nouveau image de Dieu que dans la mesure où il agit de la même manière que le Christ aurait agi, dans un cadre communautaire et au service des plus petits) ; il n’est toutefois pas à exclure que, parmi ces actions, il puisse y avoir des réalisations plastiques et artistiques. Si l’*imago* est à l’origine de l’action du chrétien, pourquoi n’en serait-elle pas l’une des conséquences possibles ? Là encore, il n’y a aucune raison d’opposer éthique et esthétique.

L'Incarnation, fondement de l'image ?

Nous n'avons pas encore mentionné l'un des fondements importants – pour ne pas dire le principal – de l'image et de l'art dans le christianisme, qui est l'Incarnation : Dieu s'est incarné en Christ, c'est-à-dire qu'il a lui-même choisi de devenir visible aux hommes, par amour pour eux. L'Incarnation de Dieu en Jésus-Christ rend ainsi caduque l'interdit biblique de l'image, et instaure une nouvelle économie de la foi, fondée sur une relation au Christ par la vue. Puisque, en Christ, Dieu s'est fait voir aux premiers disciples puis, en tant que ressuscité, à de nombreux croyants, cela signifie que l'on peut voir Dieu à travers la personne de Jésus-Christ. On peut alors très bien faire une image du Christ puisque, ce faisant, on souligne la réalité de l'Incarnation (SCHÖNBORN, 2003²).

Les Pères de l'Église grecque (Jean Damascène, Théodore Studite, l'*horos* du concile Nicée II en 787) ont beaucoup utilisé cette argumentation, reprise ensuite dans la théologie occidentale. Ce fondement christologique de l'image se révèle toutefois être, à la lumière de la Bible et de la christologie contemporaine, moins évident qu'il semblerait au premier abord. L'argumentation est simple, et d'une certaine manière imparable. Mais elle n'est pas absolument biblique : l'image plastique ne saurait être l'image du Christ. Comme on l'a vu, la seule image du Christ, dans la Bible, c'est l'humain. Paul parle certes souvent de l'image, mais cela reste pour lui un concept, non un objet : l'*eikon* (au sens théologique) n'est pas équivalent à l'icône (au sens plastique).

Mais il existe une objection plus fondamentale encore : le Christ de la foi, le Christ postpascal qui a fondé la prédication des apôtres à l'origine de la première Église, ce Christ-là échappe à toute relation de regard. Le Christ de la foi se croit, il ne se voit pas, comme nous le rappelle par ailleurs Paul (*La foi vient de l'écoute* [Rm 10, 17] ; voir aussi 2 Co 4, 18 ; 5, 7). Quantité de textes importants du Nouveau Testament montrent ce passage du voir au croire, et même la nécessité de dépasser toute relation de vue (et même tout

contact physique), afin d'avoir accès au ressuscité. Cela est récapitulé par la réponse de Jésus à Thomas, sorte de programme pour les disciples d'après Pâques : *Bienheureux ceux qui, sans avoir vu, ont cru* (Jn 20, 29). L'homme Jésus que les disciples côtoyaient n'était pas encore pleinement le Christ – puisqu'il n'était pas encore passé par la révélation de la croix – tandis que le Ressuscité est annoncé aux premiers témoins comme Parole, non comme personne que l'on voit (voir les quatre récits du matin de Pâques, où les femmes entendent une parole, mais ne voient rien ni personne). Le Saint-Esprit fait voir, mais il n'est pas visible.

La question rebondit toutefois, et nous retrouvons cette dialectique du visible et de l'invisible qui était déjà constitutive des textes de l'Ancien Testament. Car si le Ressuscité ne peut être vu (et a fortiori touché), il a en revanche laissé des signes visibles et palpables qui témoignent de sa présence vivante. L'évangile de Jean est ainsi tissé par cette dialectique du visible et de l'invisible, du voir et du croire, qui s'exprime par ces deux phrases opposées mais réunies dans le même prologue : *Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous* (Jn 1, 14), et *Nul n'a jamais vu Dieu* (Jn 1, 18)[203]. Le chapitre 9 de ce même évangile témoigne de ce retournement des valeurs : les voyants sont aveugles, tandis que l'aveugle-né voit.

Concernant cette revalorisation de l'image dans la Bible sur d'autres bases que celle de l'Incarnation, il faudrait, enfin, mentionner le rôle de l'image narrative : paraboles, récits en images, rêves et visions révèlent le rôle positif de l'image à la fois dans l'écriture du récit et dans sa réception par le lecteur dont on sait maintenant qu'il participe à la construction du sens du récit. Une image qui, là encore, n'est pas plastique, mais qui possède pourtant un moment iconique, au niveau du sens. Une image qui se rapproche de la métaphore telle que l'a définie Paul Ricœur[204]. Du reste, l'exégèse narrative valorise les nombreux moments iconiques du récit, comme autant de lieux sémantiques particulièrement riches.

D’un point de vue plus systématique, plusieurs études récentes revalorisent l’expérience esthétique au cœur même de l’expérience de la foi, à partir d’une attention renouvelée à l’acte de réception, au moment de visualisation et de perception des données sensibles situées au cœur même du croire[205]. L’esthétique ici est une conséquence de la revalorisation de l’anthropologie, d’une meilleure prise en compte des sens humains au service de la construction du sens. Nous avons donc, en théologie, plusieurs entrées possibles – et autres que l’Incarnation – pour penser le lien entre art et foi, entre esthétique et kérygme.

Le renouveau éthique de l’art à l’époque contemporaine.

Il aurait fallu pouvoir aborder les grandes périodes de l’histoire de l’art dans ses relations avec le christianisme, en étudiant les points de rencontre ou de friction entre esthétique et l’histoire des dogmes chrétiens : cela ferait apparaître une fonction éthique des images, capables de développer une critique de leur propre fonctionnement au service de la dogmatique chrétienne. Deux ouvrages récents (Schwebel, Hoeps) abordent l’histoire des relations entre l’art et le christianisme essentiellement sous l’angle des conflits, ce qui a l’avantage de montrer la constante aspiration de l’art à n’être au service ni de l’Église, ni du dogme, ni de la théologie, ni de l’Écriture. L’histoire des relations du christianisme occidental et de l’art fut constamment marquée par les éléments suivants : d’immenses productions artistiques qui touchent à tous supports et pénètrent tous les styles artistiques (certains, comme le style gothique, étant produits par une pensée théologique) ; des pratiques dévotionnelles et populaires qui ne s’intéressaient pas au côté artistique de ces œuvres ; une relative indifférence des théologiens à un domaine qui leur échappait tout ou partie (avec de notables exceptions, comme la « théologie de la lumière » fondée

sur l’anagogie, de l’abbé Suger à Saint-Denis) ; des excès concernant la production, la manipulation, la dévotion des images, qui ont engendré des résistances, refus et réactions, tant chez des penseurs (iconophobie) que dans la pratique (iconoclasme) ; une grande attention accordée à la pédagogie des images (la *biblia pauperum*, l’image catéchétique, reprise par Luther) ; enfin, une utilisation éthique, militante des images : à l’art officiel, appuyant le dogme et montrant la puissance politique de l’Église, se sont opposées des images témoignant d’une critique de cet asservissement de l’image aux dominations et pouvoirs (par exemple l’art cistercien, les manuscrits illustrés des hussites, les images imprimées et militantes de la Réforme, le réalisme provocateur du Caravage, etc.).

S’imposent quelques éléments de compréhension sur l’art du XXe siècle et de l’époque actuelle dans ses relations au christianisme, car c’est sans doute là que la dimension éthique de l’art apparaît de la manière la plus évidente. L’art du XXe siècle étant devenu autonome, non soumis à quelques idéologies ou institutions que ce soit, est libre à la fois de développer son propre discours, mais aussi de rejoindre les idéaux ou idéologies de son choix, par conviction de ses auteurs. C’est ainsi que des artistes ou mouvements d’avant-garde pouvaient à la fois développer une esthétique novatrice et même provocatrice, tout en rejoignant souvent par le moyen de leur art une conviction politique forte (le communisme), comme on le voit chez certains surréalistes (René Magritte, Pablo Picasso, Georges Grosz, etc.).

Contrairement à ce que l’on a parfois affirmé de manière trop rapide, sans avoir étudié précisément les œuvres, les références chrétiennes n’ont pas été évacuées dans l’art contemporain ; elles se sont transformées, elles se sont déplacées (GRENIER, 2003). Si on peut parler de références chrétiennes, c’est à la fois par rapport aux sources bibliques ou à l’iconographie chrétienne, en tout cas pas par rapport à la liturgie ou à l’institution chrétiennes, refusées par la plupart des artistes qui, par ailleurs,

utilisent des références chrétiennes soit dans le titre, le thème, ou le contexte d'expositions temporaires ou permanentes de leurs œuvres[206].

Trois réalités de l'art contemporain en font un lieu privilégié pour une rencontre réussie entre esthétique et éthique et pour un dialogue avec un christianisme vécu comme lieu de rencontre et de spiritualité, plus que comme instance de vérités dogmatiques ou morales.

L'artiste, prophète pour aujourd'hui.

La contrepartie positive de la position désormais autonome de l'art est la liberté de l'artiste. Ce dernier ne dépend plus de personne. Il est libre, y compris de critiquer, de choquer, de provoquer, ce dont l'art contemporain ne se prive pas. Cette liberté absolue de la création artistique constitue non seulement une condition nécessaire à toute production artistique mais lui donne aussi une valeur éthique. Nombre d'exemples nous montrent qu'au XX^e siècle, des artistes surent utiliser cette liberté pour dénoncer les mensonges, compromissions, violences et injustices sociales, et cela en s'inspirant de thématiques héritées de l'iconographie chrétienne : Nolde, Barlach, Kollwitz, Grosz s'opposèrent ainsi courageusement au nazisme (alors que l'Église, dans son immense majorité, resta passive), tandis qu'en France Germaine Richier exécuta un *Crucifix* (1950) pour l'église Notre-Dame-de-Toute-Grâce au plateau d'Assy qui choqua l'Église catholique au point de devoir être retiré. C'était pourtant une œuvre profondément évangélique, réalisée sous l'inspiration de la lecture des textes du Serviteur souffrant du prophète Isaïe (Is 42-52). À bien des égards, les artistes furent les prophètes des Temps modernes.

Les nouvelles militances de l'art.

À côté d’un art officiel et rappelant la réalité d’une Église triomphante et toute-puissante, le christianisme a aussi produit un art militant, engagé, proche de l’esprit évangélique des Béatitudes et du Sermon sur la montagne : un art pour les pauvres, qui critique implicitement ou de manière plus explicite la compromission de l’Église avec les pouvoirs, ainsi que les scandales que constituent les inégalités et déséquilibres sociaux. Cette dimension d’un art engagé, lié à des causes militantes, s’est renforcée au XXe siècle. L’une des plus grandes œuvres d’art de ce siècle, *Guernica* (1936) de Picasso, est aussi un manifeste politique, et elle tire sa force symbolique de certains thèmes chrétiens retravaillés. Aux anciennes causes militantes embrassées par des artistes courageux et solitaires (le pacifisme, la lutte contre le nazisme, le combat pour une société plus juste et sans classes, la lutte contre les fléaux sociaux), s’en sont ajoutées de nouvelles : la lutte contre le sida, la défense des minorités persécutées, l’accueil des réfugiés, le droit de minorités ethniques et sexuelles (les Noirs, les femmes, les homosexuels) les sans-abri, les questions environnementales et la sauvegarde de la création, etc. En ce début de XXIe siècle, les causes à défendre sont aussi nombreuses qu’urgentes, et nombre d’artistes participent à ces combats à la fois éthiques, politiques et sociaux. Un exemple : les œuvres militantes, d’abord dessinées, puis photographiées, puis sérigraphiées et enfin affichées dans l’espace public d’Ernest Pignon-Ernest, lequel emprunte d’ailleurs souvent ses thèmes à l’iconographie chrétienne (Pietà, le Caravage, Christ en croix, Madone, etc.)[207].

L’art au cœur du réel.

Il resterait une autre thématique à développer, concernant les relations entre esthétique et éthique dans l’art contemporain, celle de l’implication de l’art au cœur du réel. Le beau a été la catégorie principale fondant l’œuvre d’art dans l’Antiquité, puis à partir de la Renaissance. Cela n’est plus

forcément vrai aujourd’hui. L’art ne cherche pas d’abord à être beau, cette notion étant, depuis les surréalistes, critiquée, voire rejetée par nombre d’artistes. L’art veut d’abord être vrai, ne veut pas mentir par rapport à une réalité qui n’est que rarement belle et harmonieuse à la manière d’une œuvre d’art classique. On parlera alors de l’œuvre d’art en termes d’expérience, une expérience personnelle, à la fois du côté de celui qui la produit et de celui qui la reçoit. Du reste, nombre d’œuvres contemporaines (installations, performances) impliquent le spectateur dans le processus artistique lui-même. Nous retrouvons alors dans ce processus artistique qui implique la personne de manière à la fois personnelle, intime et corporelle, des notions présentes dans l’expérience religieuse. Il ne s’agit pas de dire que l’expérience artistique est une expérience religieuse (il faut toujours garder l’autonomie des deux champs), mais on pourra reconnaître qu’il y a des analogies, voire des rencontres possibles entre expérience artistique et expression croyante[208]. Comme la foi, l’art cherche à être d’abord au cœur de la vie, pour en montrer les énigmes, les perplexités, les grandeurs et les violences. Comme la foi, l’art ne se contente pas de reproduire des modèles du passé, ni de vivre platement le présent, mais vise à imaginer l’avenir, un avenir autre, et pourtant fidèle aux mémoires de l’histoire.

JÉRÔME COTTIN.

→ Corps. Création. Culture. Éthique. Éthique et littérature. Expérience. Idole. Loisir. Sécularisation. Spiritualité(s).

Bibliographie.

H. BELTING, Image et culte. Une histoire de l’art avant l’époque de l’art, Paris, Éd. du Cerf, 1998. – Fr. BOESPFLUG, Dieu et ses images. Une histoire de l’Éternel dans l’art, Paris, Bayard, 2008. – A. BOILLAT, J. KAEMPFER, Ph. KAENEL

(éd.), Jésus en représentations. De la Belle Époque à la postmodernité, Gollion (Suisse), Éd. Infolio, 2011. – COLLECTIF, Esthétique de l'éthique, Paris, Éd. du Cerf, « Revue d'éthique et de théologie morale, Le supplément » 180, mars 1992. – COLLECTIF, Traces du sacré (catalogue de l'exposition au Centre Pompidou), Paris, Éd. du Centre Pompidou, 2008. – J. COTTIN, La Mystique de l'art. Art et christianisme de 1900 à nos jours, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Histoire », 2007 ; « Contemplation et militance. L'art comme acte prophétique et politique », Bulletin du Centre protestant d'études, Genève, décembre 2004, p. 71-83. – J. COTTIN (éd.), Spiritualité contemporaine de l'art. Approches théologique, philosophique et pratique, Genève, Labor et Fides, 2012. – A. DEVICTOR, Kr. FELGENSON (éd.), Croyance et sacré au cinéma, Paris, Corlet, coll. « CinemAction », 2010. – Ernest Pignon-Ernest (catalogue d'exposition rétrospective au Palais Lumière, Évian), Bärtschi-Salomon Éditions, 2006. – C. GRENIER, L'art contemporain est-il chrétien ?, Nîmes, Jacqueline Chambon, 2003. – E. HEARTNEY, Postmodern Heretics. The Catholic Imagination in Contemporary Art, New York, Midmarch Arts Press, 2003. – D. MENOZZI, Les Images. L'Église et les arts visuels, Paris, Éd. du Cerf, 1991. – P. RICŒUR, La Critique et la Conviction, Paris, Calmann-Lévy, 1995, « L'expérience esthétique », p. 257-279. – Chr. SCHÖNBORN, L'Icône du Christ. Fondements théologiques, Paris, Éd. du Seuil, 2003.

ASCÈSE

On ne parle plus guère d'ascèse aujourd'hui. Cette désaffection pour l'ascèse provient sans doute du fait qu'elle évoque, pour beaucoup, une idée de privation et de pénitence qui semble au détriment de la charité. L'ascèse occupe pourtant une place importante dans l'Évangile et dans la tradition chrétienne, et il n'est pas possible d'en faire l'économie car elle assure la participation du corps à la vie spirituelle et en garantit le réalisme.

VOCABULAIRE.

Il importe, tout d'abord, de préciser un peu le vocabulaire. L'étymologie des mots grecs *askeô*, *askèsis*, *askètès* reste assez obscure. Homère l'emploie pour exprimer le fait de travailler un matériau brut pour en faire un objet utile (*Iliade*, III, 388 ; IV, 110) ou une œuvre d'art (*Iliade*, X, 438 ; XXIII, 743 ; *Odyssée*, XXIII, 198). Dans son application, le mot a fait fortune, désignant ensuite les exercices méthodiques servant à l'entraînement physique des athlètes et des soldats. Par analogie, il en est venu à désigner, en philosophie, les détachements et les efforts requis pour acquérir la vertu, pour atteindre la sagesse. Saint Paul n'utilise le mot qu'une seule fois (Ac 24, 16), mais la notion revient à maintes reprises dans sa pensée et il aime comparer la vie chrétienne aux compétitions des athlètes dans le stade (1 Tm 4, 8 ; 2 Tm 2, 5 ; 4, 6-7). C'est ainsi que l'ascèse acquiert son sens religieux, qui évoque non pas d'abord la privation, mais la création. De même, en effet, que toute création artisanale ou artistique suppose peine, effort et persévérance ; de même que tout entraînement pour une compétition sportive nécessite exercices répétés et renoncements ; de même, on ne devient pas un chrétien sans ce travail de rabotage, d'ajustement et de purification, qui est toujours douloureux et exigeant, mais qui entraîne un plus grand bien. Dans ce travail, Dieu est

l'artiste principal, afin de restaurer en nous son image déformée par le péché, de faire naître en nous l'homme nouveau, comme le sculpteur dégage de la pierre brute la statue qu'il porte dans son imagination créatrice.

Chez les Pères, l'ascèse désigne habituellement le régime de vie ordonné à la perfection évangélique, notamment dans l'état de continence ou dans la profession religieuse. Il peut aussi signifier la vie spirituelle dans son ensemble. Mais à partir de l'époque moderne, l'ascèse a pris une nuance négative, faisant penser surtout aux privations et aux pénitences physiques associées à la vie spirituelle. C'est pourquoi il est important de retrouver une notion juste et équilibrée de l'ascèse, et d'en montrer la place dans la vie spirituelle de tout chrétien.

L'ascèse dans l'Écriture.

Dans l'Ancien Testament.

Soyez saints, car moi je suis saint (Lv 19, 2) : cet idéal de sainteté que Dieu lui proposait, le peuple d'Israël pensait le rejoindre en se préservant du péché, de l'impureté rituelle et morale, et surtout en pratiquant le plus parfaitement possible les prescriptions de la Loi, celles qui regardent le culte, mais aussi celles qui ordonnent l'exercice des vertus. À cette fidélité aux prescriptions de la Loi, certaines âmes ferventes ont même éprouvé le besoin d'ajouter quelque chose de plus personnel (abstinences précises, jeûnes surérogatoires, pratiques de mortification).

Cependant, les prophètes n'ont cessé d'avertir que ces pratiques extérieures devaient être accompagnées de la mortification intérieure, sous peine de perdre leur véritable signification (Is 58, 1-9). Les livres sapientiaux, quant à eux, ont toujours uni à la crainte de Dieu la pratique

laborieuse de la lutte contre les vices et de l’acquisition des vertus morales (Pr 7, 6-27 ; 8, 7 ; 24, 30-34).

Dans le Nouveau Testament.

En reprenant la doctrine juive des bonnes œuvres, le Sermon sur la montagne accorde une place importante à l’ascèse, sous la forme du jeûne, en lien avec l’aumône et la prière, mais il en approfondit la portée et en modifie l’esprit. Pour être authentiques, ces pratiques doivent être mises en œuvre uniquement pour plaire au Père céleste qui voit dans le secret, et non pour plaire aux hommes (Mt 6, 1-6 ; 16-18).

Plus généralement, on peut dire que la doctrine essentielle de l’Évangile concernant l’ascèse se résume dans cette parole du Christ : *Si quelqu’un veut venir à ma suite, qu’il renonce à lui-même, qu’il prenne sa croix et qu’il me suive* (Mc 8, 34 ; Mt 16, 24 ; Lc 9, 23). Ainsi, abnégation et pénitence ne sont que les éléments négatifs de l’ascèse, dont la motivation positive déterminante est la « suite du Christ » *(sequela Christi)*. L’ascèse n’a donc plus de valeur en soi, comme observance imposée de l’extérieur, mais sa pratique devient relative à la vie nouvelle qu’engendre la foi en Jésus. Elle est une participation au combat décisif contre le mal que le Christ a mené victorieusement au cours de sa passion et qui se continue dans son Église. L’ascèse chrétienne est ainsi associée au mystère de la Passion et de la Résurrection auquel nous unissent la foi et le baptême.

Saint Paul développe la doctrine évangélique à partir du baptême qui nous fait mourir au péché en nous ensevelissant avec le Christ dans sa mort, afin que, ressuscités avec lui, nous vivions, nous aussi, dans une vie nouvelle (Rm 6, 4). L’œuvre du baptême se poursuit durant toute la vie du chrétien. Saint Paul le montre en décrivant le combat spirituel à l’aide de deux thèmes majeurs qui présentent l’ascèse comme une mort en vue de la vie, une mort à soi pour vivre avec le Christ. Le premier thème est celui de

la lutte entre, d'un côté, l'Esprit du Christ qui habite en nous et produit les « fruits de l'Esprit », et, de l'autre, la chair, dont le désir aboutit au péché et à la mort (Rm 8, 1-11), ce que Paul appelle les *œuvres de la chair* (Ga 5, 16-26). Le deuxième thème est celui du passage de l'homme extérieur à l'homme intérieur (2 Co 4, 16 ; Rm 7, 22 ; Ep 3, 16), que Paul présente aussi avec l'image du dépouillement du vieil homme en vue de revêtir l'homme nouveau (Col 3, 8-10 ; Ep 2, 15).

L'ascèse chrétienne est donc au service de l'Esprit-Saint qui forme en nous et fait grandir l'homme intérieur. Sous son impulsion, l'ascèse contribuera à nous faire vivre, grâce à la charité, comme les membres du Corps du Christ, édifié et régi par le même Esprit (Rm 12, 4-8 ; 1 Co 12, 12 ; Ep 4, 15-16). Elle acquiert ainsi une dimension communautaire et ecclésiale que la liturgie a traditionnellement assumée.

RAPIDE ÉVOLUTION HISTORIQUE.

Période patristique.

Dans les premiers siècles chrétiens, la vie chrétienne est présentée comme une préparation au martyre, sommet de la « suite du Christ ». Mais si la mort sanglante sous la persécution entraîne une parfaite configuration au Christ, la lutte contre les passions et l'effort pour devenir meilleur sont autant de manières de ressembler aux martyrs. C'est surtout Clément d'Alexandrie et Origène qui, par leur doctrine, vont mettre en lumière les bases rationnelles de l'ascèse chrétienne, voyant en elle la préparation à la contemplation : l'ascèse est comme une purification nécessaire à l'esprit qui doit s'unir à Dieu.

En même temps, la virginité est vue comme la suppléance la plus proche du martyre et l'objet d'une très haute considération. Son excellence

réside en ce qu’elle est une offrande volontaire et totale, comme le martyre. C’est ainsi que les « ascètes » vont finir par désigner ceux qui se retirent du monde et renoncent au mariage par le propos de virginité. Conçue comme un idéal de pureté intérieure, la virginité doit pourtant avoir son rayonnement au-dehors. L’ascèse prend ainsi une valeur sociale considérable : elle devient apostolique. S’y rattachent, en particulier, les visites aux malades, aux pauvres, aux orphelins et aux veuves.

On retrouve cette doctrine dans le monachisme ancien, pour lequel la vie monastique se divise en deux « moments » ou deux étapes : la « pratique » *(praktikè)* et la « contemplation » *(theôria)*. Dans cette perspective, la « pratique », comprise comme un synonyme de l’ascèse, précède et prépare la contemplation. Elle commence par la lutte contre la concupiscence, puis elle fait progresser l’âme, par l’exercice des vertus monastiques, dans la charité, qui ouvre l’accès à la contemplation proprement dite. Évagre le Pontique (345-399), à la troisième génération des Pères du désert, sera le grand théoricien de cette doctrine[209], qui va marquer profondément tant le monachisme oriental qu’occidental, Jean Cassien (v. 360-433) ayant fait connaître en Occident, par ses écrits rédigés en latin, l’enseignement des Pères du désert. Si, pour les anachorètes, les vertus essentielles sont le courage dans la lutte, la générosité dans le renoncement et la persévérance dans la prière, pour les cénobites, ce sont l’humilité, l’obéissance et la charité fraternelle qui sont les vertus principales. Le cénobite doit lutter, lui aussi, contre lui-même, contre ses passions, mais moins en exténuant son corps que par le renoncement à sa volonté propre. Si le monachisme reste un genre de vie austère et pénitente, tous les théoriciens de l’ascèse, qu’ils soient anachorètes ou cénobites, insistent sur son côté spirituel et intérieur. Cassien, par exemple, prend soin d’établir, dès sa première *Conférence*, que le but du moine est d’acquérir la pureté du cœur et que tout le travail de renoncement est en vue de ce but[210]. De même, la prière a une place prépondérante dans cette acquisition de la

pureté du cœur. Si, d’un côté, la prière exige une pratique continuelle et active de l’ascèse, de l’autre, elle peut devenir elle-même une ascèse lorsqu’elle se prolonge ou qu’elle est dépourvue de toute consolation.

Le Moyen Âge.

En ce qui concerne l’ascèse, le Moyen Âge dépend étroitement de la période patristique. L’ascèse monastique est dominée par la tradition bénédictine qui, avec une merveilleuse sagesse, condense, tempère et adapte au monde latin les enseignements du monachisme oriental. La Règle de saint Benoît, modèle de mesure et de « discrétion », met en effet l’accent sur la mortification intérieure, en particulier celle de la volonté propre, lorsqu’elle est contraire à la volonté de Dieu, et celle de l’instinct de propriété. Quant aux mortifications corporelles, le patriarche des moines d’Occident se montre très réservé et insiste sur la nécessité d’obéir au père spirituel. À propos du Carême, par exemple, il écrit : « Chacun soumettra à son abbé ce qu’il se propose d’offrir à Dieu [comme pratique surérogatoire] et n’agira qu’avec sa prière et son approbation : car tout ce qui se fait sans la permission du père spirituel sera imputé à présomption et à vaine gloire, non à mérite » (*La Règle des moines*, 49, 8-9).

Avec le XIIe siècle et le développement de la dévotion à l’humanité du Christ, l’ascèse devient de plus en plus inspirée par la pensée de la configuration au Christ crucifié, réalisée par la fidélité à la pauvreté, aux humiliations et à la croix du Christ. Sous l’influence des Franciscains et des Dominicains, c’est surtout dans la direction de la pauvreté volontaire que se développera l’ascèse médiévale.

L’époque moderne.

Dans l’histoire de la spiritualité, le début de l’époque moderne est marqué par une forte réaction antiascétique, venant de deux courants concomitants : l’humanisme de la Renaissance et surtout le protestantisme. En effet, la doctrine protestante de la justification par la foi sans les œuvres vient remettre en cause radicalement toute forme d’ascèse. Non seulement le jeûne, les mortifications ou le célibat sont écartés, mais l’effort moral lui-même est découragé par une doctrine qui ne laisse plus aucun rôle actif à la volonté humaine pour coopérer à l’action de la grâce en l’homme. À ces deux courants antiascétiques, s’en joint un troisième, dès le XVIe siècle, constitué par les diverses formes de quiétisme. Son erreur fondamentale est d’affirmer que tout effort personnel, toute activité intérieure raisonnée et délibérée sont nuisibles à l’œuvre de Dieu en nous. En réaction à ces courants anti-ascétiques, le jansénisme se présente comme une exagération ou une déformation de la véritable ascèse : pessimiste, sévère, sombre et dominée par la crainte.

Au milieu de ces différents courants, l’Église catholique tenta de rappeler, par divers actes de son Magistère, la vraie doctrine concernant l’ascèse chrétienne. Saint François de Sales reste le meilleur représentant de cette doctrine équilibrée, unissant à une grande condescendance pour ce qui est des austérités extérieures, une extrême exigence en matière de renoncement intérieur. Un peu plus tard, apparaîtront les idées de réparation et d’apostolat par la prière et la pénitence, qui trouveront leur expression la plus populaire dans la dévotion au Sacré Cœur et dans les pratiques de l’amende honorable et de l’Heure sainte.

Si le concile Vatican II ne traite pas explicitement de l’ascèse, il la mentionne cependant à diverses reprises, la présentant d’ailleurs dans son aspect intérieur. Par exemple, il recommandera explicitement aux prêtres l’ascèse propre aux pasteurs d’âme : « renoncer à leurs avantages personnels, ne pas chercher leur propre intérêt, mais celui du plus grand nombre, afin qu’ils soient sauvés, progresser sans cesse dans un

accomplissement plus parfait de la tâche pastorale, être prêts, s'il le faut, à s'engager dans des voies pastorales nouvelles sous la conduite de l'Esprit d'amour qui souffle où il veut » (*Presbyterorum ordinis*, 13 ; voir *Presbyterorum ordinis*, 16).

Quant au *Catéchisme de l'Église catholique*, il mentionne l'ascèse à cinq reprises, la présentant comme une condition indispensable pour être fidèle aux promesses de son baptême (*CEC* 2015) et pouvoir progresser dans la vie spirituelle (*CEC* 2340).

RÉFLEXION THÉOLOGIQUE.

Le Nouveau Testament, nous l'avons vu, a développé sa doctrine de l'ascèse à partir du baptême qui nous fait mourir au péché en nous ensevelissant avec le Christ dans sa mort, afin que, ressuscités avec lui, nous vivions, nous aussi, dans une vie nouvelle (Rm 6, 4).

L'esprit et le corps.

La profonde unité qui existe, dans la perspective biblique, entre le corps et l'esprit garantit l'équilibre de la doctrine. Or nous avons trop tendance, depuis l'époque moderne, à comprendre l'ascèse dans la perspective d'une séparation, voire d'une opposition, entre le corps et l'âme, qu'on attribue habituellement à la philosophie platonicienne, mais qui provient surtout, en réalité, de la dichotomie cartésienne entre l'esprit – dont l'apanage est la pensée – et le corps – lié à la matière et soumis à l'emprise des passions. Ce dualisme, diffus dans notre culture classique, a engendré un certain mépris du corps qui explique la tournure pessimiste et mortifiante prise par l'ascèse au cours des derniers siècles.

Mais la réaction actuelle en faveur du corps et de la libération de ses appétits reste tributaire de cette opposition et conduit à des excès contraires.

Alors l'ascèse perd son sens et sa place ; on l'accuse d'être oppressive et contraire à l'épanouissement de la personne ; on la soupçonne d'être morbide.

En réalité, dans le Nouveau Testament – spécialement chez saint Paul – le corps joue un rôle essentiel en lien direct avec l'action de l'Esprit-Saint. La clé de compréhension de l'ascèse chrétienne nous vient du mystère de l'Incarnation et de la Rédemption. C'est en son corps, formé par l'Esprit-Saint dans le sein de la Vierge Marie, que le Christ a souffert la Passion et la mort ; c'est le même corps qui est ressuscité par la puissance de l'Esprit. C'est également au corps du Christ que nous unissent les sacrements, le baptême d'abord, sous le signe de l'eau où notre corps est plongé pour être purifié et revivre, l'eucharistie ensuite, sous le signe du pain et du vin, devenus pour nous le corps et le sang du Seigneur en mémoire de sa passion.

Nous-mêmes, selon l'épître de saint Paul aux Romains, nous sommes invités à *offrir notre corps en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu ; c'est là le culte spirituel que nous avons à rendre* (Rm 12, 1). Une telle offrande transforme la vie chrétienne en une liturgie qui en assume les réalités les plus humbles et les plus concrètes. Elle fait des croyants les membres actifs du Corps du Christ et les membres les uns des autres. On peut ainsi distinguer quatre phases dans l'œuvre de l'Esprit-Saint en lien avec le corps. Elle commence dans le corps personnel de Jésus par l'Incarnation, la Passion et la Résurrection ; elle se poursuit dans le corps sacramentel du Seigneur ; elle nous atteint dans notre corps que nous offrons dans le culte spirituel ; enfin, elle se déploie dans le Corps de l'Église dont nous sommes les membres.

C'est en rapport avec cette action de l'Esprit-Saint que doit se comprendre l'ascèse chrétienne. Elle a pour fonction de nous conformer au Christ en faisant de notre corps un instrument de l'Esprit, docile et efficace. S'établit ainsi une correspondance profonde entre notre corps et l'Esprit,

caractéristique du réalisme chrétien. Ainsi, d'un côté, l'ascèse authentifie le travail spirituel qui se fait en nous ; de l'autre, toute ascèse qui ne serait pas animée par la charité et la miséricorde devient raide et perd sa valeur.

L'ascèse et les vertus.

La conception de l'ascèse dépend beaucoup du système de morale dont elle fait partie. Dans les morales de l'obligation, l'ascèse est partagée entre deux niveaux par la division malencontreuse entre morale et spiritualité. Sur le plan moral, l'ascèse consiste en des pratiques obligatoires pour tous, comme le jeûne et l'abstinence, aujourd'hui bien réduites. Sur le plan spirituel, l'ascèse est comprise comme un supplément de pratiques de pénitence auxquelles s'astreignent ceux qui choisissent la voie de la perfection. Dans cette optique, l'ascèse apparaît sous un jour bien négatif, comme un ensemble de privations liées habituellement à la pénitence pour le péché.

Dans une morale organisée autour des vertus, où la ligne de perfection est donnée par la charité, l'ascèse reçoit un rôle constructif et participe à la fonction dynamique de la vertu, en vue du bien et de la béatitude. L'ascèse y est au service des vertus ; elle a pour but d'écarter les obstacles qui les contrecarrent, de soutenir leur effort et de favoriser leur élan. Ici, il n'y a pas de séparation entre morale et spiritualité, mais toute la vie chrétienne se présente comme une tension joyeuse vers la perfection de la charité.

Dans cette perspective, l'ascèse sera particulièrement importante au début de l'itinéraire spirituel, alors qu'il s'agit surtout de lutter contre les péchés et les défauts. L'ascèse est indispensable pour nous dégager de l'emprise des instincts et des passions qui risquent de nous asservir. Elle est le moyen nécessaire pour obtenir la maîtrise de la sensibilité et acquérir la liberté intérieure. Si cette ascèse engage le corps en lui imposant une discipline comportant privations et renoncements, l'essentiel est de

comprendre qu'elle est au service de l'attrait spirituel et de l'amour véritable.

L'ascèse accompagne ainsi toutes les étapes de la vie chrétienne, car personne n'est dispensé du combat spirituel. Au fur et à mesure des progrès dans la vie spirituelle, cependant, elle prend une allure plus détendue, plus joyeuse même et s'adapte aux besoins de la croissance spirituelle.

Ascèse passive et ascèse active.

Dans la pratique, il convient de distinguer deux espèces d'ascèse, l'une qu'on peut nommer « passive » et l'autre « active ». L'ascèse « passive » consiste dans l'acceptation des épreuves qui surviennent indépendamment de notre volonté, comme la pauvreté, la maladie, les échecs, la souffrance en général. Telle est l'ascèse principale, plus dure parce que nous ne la choisissons pas, plus enrichissante parce qu'elle nous conforme mieux à la passion du Christ. Cette forme d'ascèse est l'objet d'une vertu essentielle, très recommandée par toute la tradition spirituelle : l'*hupomonè* qu'on peut traduire par « patience », « constance » ou « persévérance ». Elle consiste à supporter les peines et les épreuves, mais dans l'espérance et l'amour.

L'ascèse « active », quant à elle, dépend de notre volonté. Elle comporte les pénitences, les sacrifices, les mortifications de tous genres que nous pouvons nous imposer. Cette ascèse est foncièrement positive si on la replace dans la ligne du progrès spirituel, comme une condition de maîtrise de soi et de liberté intérieure. Pour le chrétien, l'ascèse est également une réponse à l'appel de l'Esprit-Saint, une collaboration humble et libre à son œuvre de purification et de sanctification. Elle sert à conformer notre sensibilité et notre corps à l'amour du Christ. Dans cette perspective, on peut également ranger dans l'ascèse l'effort et la peine que réclame le travail, qu'il soit corporel, intellectuel ou apostolique. L'étude, en effet, la

prédication, l’enseignement et toutes nos tâches comportent leur part d’ascèse, si nous voulons les faire de notre mieux.

L’ascèse comme signe de l’amour du Christ.

Par les renoncements qu’elle comporte, l’ascèse chrétienne est le signe de la pénétration d’un amour nouveau dans la vie de l’homme. Comment les apôtres auraient-ils pu tout quitter pour suivre Jésus, si leur cœur n’avait pas été saisi par un amour plus fort que les autres attachements humains ? Dès le premier instant de leur appel, la foi en la Parole de Jésus a semé en eux le germe d’un amour unique qui allait grandir lentement, dans les joies et les épreuves, pour manifester enfin sa fécondité après le don de l’Esprit-Saint au jour de la Pentecôte.

L’appel des apôtres est le modèle de toute vocation chrétienne, si on la prend à sa source. En effet, à l’origine de toute vie chrétienne se trouve une révélation de l’amour du Christ, avec l’invitation à se tenir prêt, dans son cœur, à tout quitter, s’il le demande, pour le suivre sur les chemins de la vie. En réalité, la disposition au détachement, jusqu’au renoncement et à l’oubli de soi est le signe d’un amour authentique. L’ascèse chrétienne a sa racine dans la charité ; elle manifeste et entretient sa pureté ; elle en reçoit sa fécondité, ainsi que la joie qui l’accompagne.

Parmi les chemins possibles vers la perfection de la charité, les conseils évangéliques de pauvreté, chasteté et obéissance ont toujours été vus comme des chemins particulièrement directs. L’expérience ecclésiale a ainsi rassemblé les conseils évangéliques dans ces trois renoncements majeurs : à la propriété, au mariage et à la volonté propre. Ils forment les trois piliers de l’ascèse religieuse qui soutiennent les autres observances et pratiques. Ils posent avec netteté la question de l’ascèse chrétienne pour l’ensemble des fidèles, auxquels ce témoignage de la vie évangélique est destiné au sein de la communion ecclésiale. On a pu comparer ces trois conseils au sel de la

parabole évangélique (Mt 5, 13) : ils ont l’âpreté du sel par l’ascèse qu’ils exigent, par les détachements qu’ils opèrent ; mais c’est pour nous apprendre la saveur de la sagesse et le goût de l’amour véritable.

CONCLUSION.

L’ascèse chrétienne est un chemin vers la liberté spirituelle qui appartient à l’amour. Comme telle, l’ascèse constitue une contestation radicale à l’égard du monde où nous vivons, dans la mesure où celui-ci est conduit par le désir de posséder, de jouir et de dominer. L’engagement à la suite du Christ vient substituer à la volonté de puissance une volonté d’amour qui nous advient par l’humble et joyeuse reconnaissance de Dieu comme notre Dieu, spécialement par l’accueil de sa miséricorde dans le pardon offert en Jésus-Christ.

La contestation du monde par l’ascèse chrétienne est peut-être la seule qui soit vraiment réaliste, parce qu’elle ose aller jusqu’au fond des problèmes, jusqu’à leurs racines cachées dans le cœur de chaque homme. Elle proclame, à sa façon, sans faire beaucoup de bruit, par la conduite plus que par les mots, qu’il existe une autre espèce de liberté, qui est un pur don de l’Esprit : la liberté d’aimer comme Dieu nous aime en Jésus-Christ, malgré nos fautes et nos faiblesses.

JEAN-CHARLES NAULT.

→ Accompagnement spirituel. Acédie. Amour. Calvinisme. Conscience. Corps. Culpabilité. Décision. Éducation. Ignorance. Liberté. Mystique. Protestantisme. Pureté. Puritanisme. Stoïcisme. Vertus.

Bibliographie.

M. GAUCHERON, art. « Ascèse », dans Catholicisme, t. I, 1948. – J. DE GUIBERT, art. « Ascèse, ascétisme », dans Dictionnaire de spiritualité, t. I, Paris, Beauchesne, 1936. – S.-Th. PINCKAERS, La Vie selon l'Esprit. Essai de théologie spirituelle selon saint Paul et saint Thomas d'Aquin, Luxembourg, Éd. Saint-Paul, coll. « Amateca », 1996, chap. XIII, « L'ascèse chrétienne », p. 233-246. – E. RICAUD, « Pourquoi l'ascèse ? », Sources vives, n° 84, février 1999, p. 17-23. – A. STOLZ, L'Ascèse chrétienne, Chevetogne, 1948.

AUGUSTINISME

S'il est un auteur qui a marqué les siècles ultérieurs, c'est bien saint Augustin. Tout le Moyen Âge occidental est influencé par sa pensée, le XVII^e siècle également, à tel point qu'on peut parler de différentes formes d'augustinisme : philosophique, théologique, spirituel, politique. Fulbert Cayré distinguait : « l'augustinisme historique, qui est l'ensemble de la doctrine d'Augustin, telle qu'elle ressort de son œuvre » ; l'augustinisme officiel qui est « l'ensemble des doctrines sur la grâce qui, dès l'Antiquité, ont marqué l'action de saint Augustin et sont entrées dans l'enseignement commun de l'Église » ; les augustinismes partiels, « aspects particuliers de la pensée de saint Augustin, mis en lumière à des époques diverses » ; le grand augustinisme, « synthèse ordonnée de la pensée d'Augustin, non seulement sur la grâce, mais sur l'ensemble de la doctrine chrétienne et sur les principes qui lui assurent la vitalité dont témoigne la persistance de son action » ; les faux augustinismes : le prédestinatianisme, le protestantisme, le jansénisme, l'ontologisme (1951, p. 317-324).

Cependant l'augustinisme lui-même constitue un paradoxe, car Augustin n'est pas un théoricien, mais un chercheur de Dieu. Il « a parfois

varié dans ses enseignements, il a fait des progrès en écrivant » (*De dono perseverantiae*, 21, 55) et surtout, il est loin de l'esprit de système. De plus, au lieu de laisser à ses successeurs le soin d'évaluer ses œuvres, il les a toutes révisées en un ouvrage unique dans l'histoire de la pensée : les *Retractationes.* Cependant, comme lui écrivait Consentius vers 419 : « Nous ignorons le jugement que la postérité portera sur tes livres » (*Lettre 12**, BA 46B, p. 247). Or, comme le soulignait Henri-Irénée Marrou (1955, p. 180), « ce n'est pas toujours le meilleur de saint Augustin qui a exercé l'influence la plus profonde ou du moins la plus visible. Aussi importe-t-il d'en appeler sans cesse de l'augustinisme, de tous les augustiniens à saint Augustin. »

Une bonne partie de ses commentateurs a compris ses principales intuitions et les a portées à leur terme, mais d'autres n'ont retenu que tel point de son œuvre, telles les réflexions sur la grâce, la prédestination, le baptême… et, les retirant de leur contexte, ils en sont venus à des contresens qui ont amené aux dérives de l'augustinisme, d'où l'ambiguïté du terme qui désigne aussi bien les avatars de l'œuvre augustinienne dans l'augustinisme politique ou sa relecture par Gratien que la pensée d'Augustin, telle qu'elle a été interprétée dans tout son dynamisme depuis seize siècles.

L'augustinisme à l'époque patristique.

Augustin n'a jamais voulu proposer de système théologique. Il a toujours cherché à donner davantage une intelligence de la foi à la lumière de l'Écriture. Parfois, il a dû durcir sa pensée en raison des controverses qu'il a dû mener. Ses successeurs ont parfois repris tel ou tel débat, mais en faisant abstraction de son contexte, ce qui en a fait dévier la pensée.

De son vivant, Augustin avait déjà un grand rayonnement, comme en témoignent les différents débats de l'époque où il est intervenu, son rôle

prépondérant dans l'Église d'Afrique du Nord, ainsi que son *De Trinitate*, qui lui avait été dérobé et qui avait été publié à son insu avant même qu'il ait pu le terminer. Son œuvre, qui réalisait la synthèse de la patristique occidentale, a été reprise et largement diffusée par ses disciples et amis. Très tôt, sa vie a été écrite par son ami Possidius, qui a, par ailleurs, largement contribué à la sauvegarde de ses œuvres. Très rapidement, Augustin fait partie des Pères latins de référence et une iconographie importante lui est consacrée.

Mais c'est essentiellement en raison de la querelle pélagienne que l'œuvre d'Augustin s'est imposée. L'un de ses plus ardents défenseurs fut Prosper d'Aquitaine qui a fait reconnaître Augustin « au nombre des plus grands maîtres » (*Lettre* 21) par le pape Célestin dès 431, a déployé ses efforts contre le semi-pélagianisme de Provence et a rappelé, dans leur dynamisme originel, trois grandes thèses d'Augustin, souvent déformées : l'existence de la liberté, la volonté divine du salut universel et la grâce suffisante accordée à tous les hommes. Mais c'est surtout au second concile d'Orange, en 529, que Césaire d'Arles fait reconnaître la pensée d'Augustin sur la grâce et condamner le prédestinatianisme. Le concile proclame que tous les baptisés peuvent se sauver s'ils le veulent. Grâce et liberté agissent de concert, thèse qui condamne par avance le jansénisme qui se référera pourtant à ce concile.

Dans le même temps, Grégoire le Grand s'attache à diffuser, le plus largement possible, les principales thèses d'Augustin, surtout dans le domaine moral et pastoral, et Isidore de Séville fait d'Augustin le Père de l'Église par excellence. Au début du VI^e^ siècle, la fresque du Latran qui donne son portrait le plus authentique portait déjà cette inscription : *« Diversi diversa Patres, sed hic omnia dixit Romano eloquio, mystica sensa tonans ! »* (« Les divers Pères ont expliqué diverses choses, mais lui seul a tout dit en latin, expliquant les mystères dans le tonnerre de sa grande voix »).

Parallèlement, Augustin infléchit le monachisme occidental par l'intermédiaire de sa Règle qui joue un rôle presque aussi important, au V^e siècle, que les Pères du désert et qui, au XIII^e siècle, sera reprise par un certain nombre d'ordres nouveaux, en raison de la demande qui leur est faite par le concile Latran IV de reprendre des règles existantes.

Parmi les œuvres d'Augustin, ce sont peut-être les *Confessions* qui ont eu l'influence la plus importante, comme l'a montré Pierre Courcelle : depuis Paulin de Nole jusqu'à Jean-François Lyotard, en passant par Boèce, saint Anselme, les Cisterciens, Jean de Fécamp, Dante, Pétrarque, Luther, Montaigne, François de Sales, Pascal, Bossuet, Rousseau, la spiritualité moderne, Newman, Proust, Wittgenstein. À ne retenir que quelques noms : ceux de Boèce, saint Anselme, Dante, on comprend à quel point les *Confessions* ont donné lieu à des lectures différentes : philosophique, théologique, littéraire… sans oublier la philosophie du langage que Wittgenstein en tire. Tel est d'ailleurs le propre d'un classique que de susciter des interprétations diverses, voire une interprétation infinie, au cours des âges. Telle était aussi l'intention d'Augustin : inviter son lecteur à se connaître devant Dieu. Certains de ses lecteurs l'ont fait, comme Thérèse d'Avila, d'autres en sont restés à la connaissance d'eux-mêmes, comme Rousseau. Dès le XVII^e siècle, le texte des *Confessions* a été traduit par Arnauld d'Andilly.

L'augustinisme au Moyen Âge.

Auteur le plus recopié dans les *scriptoria* médiévaux, source d'inspiration pour les ordres naissants qui choisissent de vivre d'après sa Règle ou à qui le concile Latran IV demande de se rattacher, Augustin est en quelque sorte l'auteur de référence pour dix siècles de chrétienté. Son *Enchiridion* sert d'introduction générale à son œuvre et fait fonction de manuel de théologie avec le *De doctrina christiana*, son *De haeresibus* est

pris comme catalogue d’hérésies. Ses *Confessions* sont reprises et développées par saint Anselme dans le *Proslogion*, par Jean de Fécamp dans la *Confession de foi* et la *Confession théologique*, par saint Bonaventure dans l’*Itinerarium*.

Mais l’augustinisme médiéval a également ses dérives. La première et non des moindres est l’affaire Godescalc d’Orbais.

L’affaire Godescalc d’Orbais.

À la suite d’une relecture trop radicale et trop dialectique des textes écrits par Augustin au cours de la polémique pélagienne, Godescalc, un moine gyrovague, affirme une double prédestination à l’enfer et à la gloire. Condamné en 848 par le concile de Mayence, il est envoyé par Raban Maur à Hincmar, archevêque de Reims. Pour le réfuter, celui-ci fit intervenir la plupart des théologiens de l’époque, mais sans grand résultat. Il faudra attendre le concile de Quiercy, en 853, pour que son prédestinatianisme soit condamné et affirmées la volonté universelle de salut ainsi que la rédemption de tous. La prédestination resurgit, toutefois plus tard, avec Thomas Bradwardine et John Wyclif, puis Jan Hus.

L’augustinisme politique.

Au IX^e^ siècle, intervient encore l’une de ces déviations majeures de la pensée d’Augustin : l’augustinisme politique (déjà en germe dans la pensée du contemporain Paul Orose, puis chez Grégoire le Grand), ce dernier entendant appliquer à l’État les principes de la *Cité de Dieu*, ce qui va conférer à Charlemagne, par exemple, sur les conseils d’Alcuin qui prenait comme référence la *Cité de Dieu*, la figure de chef religieux tout autant que de chef politique, alors qu’Augustin séparait nettement l’Église et l’État. Après lui, les papes Léon le Grand et Gélase (*Lettre* 12) ont affirmé la

supériorité du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel. Le sacre des rois prend, alors, le sens de sceau ecclésiastique, donné à la royauté, celui de « ministère » religieux, d'incorporation de l'institution royale dans l'Église. Jonas d'Orléans en fait, en quelque sorte, la théorie dans son ouvrage *Sur le métier de roi* (chap. 7), où il explique que la royauté terrestre vient de Dieu et que, de ce fait, les hommes doivent s'y soumettre. Dans le même temps, la papauté intervient dans le monde politique et, s'inspirant de la *Cité de Dieu*, Grégoire IV tend à substituer le rôle du pape à celui de l'empereur, ce qui prépare l'idée de théocratie pontificale qui interviendra à la fin du XIe siècle, avec Grégoire VII, avant que l'augustinisme politique ne soit thématisé par saint Bernard avec la théorie des deux glaives, par Jean de Salisbury… et, au XIVe siècle par Gilles de Rome et Alvaro Pelago et défini, à l'encontre d'Augustin, comme un double pouvoir spirituel et temporel.

En 1486, la *Cité de Dieu* est traduite par Raoul de Presles, ce qui permet d'en lire directement le texte et d'éviter les déviations de l'augustinisme politique.

La notion d'augustinisme politique resurgit au XXe siècle avec Henri-Xavier Arquillière qui désigne par là les courants politiques s'inspirant, à leur manière, de la pensée d'Augustin et qui tendent à absorber l'ordre naturel dans le surnaturel. À l'encontre d'Henri-Xavier Arquillière, Henri de Lubac refuse la notion d'augustinisme politique, en raison de l'ambiguïté qu'elle implique. Cependant, le terme est encore utilisé, de manière assez large, et avec un lien plus ou moins lointain, à la pensée d'Augustin.

En effet, au lieu d'opposer le temporel et le spirituel, Augustin ne cesse de se référer au *tertium quid*, à ce champ où coexistent l'ivraie et le bon grain.

L'augustinisme médiéval.

Mais il est une autre influence d'Augustin, positive cette fois, qui se manifeste non seulement dans les compilations qui ont été réalisées dans son sillage (en particulier celle d'Isidore de Séville, les *Sentences* de Pierre Lombard qui, pour les neuf dixièmes, sont constituées de textes d'Augustin), mais surtout dans ce qu'on pourrait appeler une actualité de fécondation dans certains domaines : ceux de la création et du salut, avec saint Anselme, Hugues de Saint-Victor, saint Bonaventure et Eckhart qui prolongent ses principales intuitions et celui de la théologie trinitaire. Anselme se situe, comme Augustin, dans la dynamique de relation de l'être créé au Créateur, à cette différence près qu'il introduit la *rectitudo* pour rendre compte tant de la création que du salut. Hugues de Saint-Victor réinterprète le schème augustinien *creatio, conversio, formatio* (*Sermon* 125) en *informitas, conversio, formatio* (*De sacramentis, PL* 176, col. 187). Quant à Bonaventure, il montre, dans l'*Itinerarium*, que la création est un chemin qui s'offre à la liberté humaine pour rejoindre le Créateur. Mais c'est surtout Eckhart qui réinterprète le schème augustinien *creatio, conversio, formatio* dans le schème *Entbildung, Einbildung, Überbildung* dans le *Sermon* 40. Il y substitue le détachement à la conversion. Cela tient à l'époque, dans la mesure où la conversion était constitutive de l'Église dans les premiers siècles, alors qu'elle n'avait plus ce rôle dans la chrétienté médiévale où vivait Eckhart. En revanche, l'attitude éthico-ontologique du détachement était fondamentale et constitutive de l'être. Augustin et Eckhart s'attachent à développer par là une anthropologie chrétienne, parlante pour leurs contemporains. Pour faire ressortir à quel point Augustin a réussi dans le domaine anthropologique, Eckhart lui consacre l'un de ses premiers sermons où il en fait l'expression même de l'homme noble, qui n'est autre que l'*assumptus homo* patristique et il ajoute qu'il était « un bon théoricien, un logicien de premier ordre et un moraliste éminent ». En d'autres termes, il répondait à la tripartition de la philosophie antique, mais il est également entré dans le mystère de la

filiation divine (qu'Eckhart développe principalement dans son *Commentaire de l'évangile de S. Jean* et dans les *Sermons* 101 à 104) qu'il a pleinement vécue.

L'autre domaine où l'influence d'Augustin est importante, c'est la théologie trinitaire, comme cela apparaît nettement dans le *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor qui est, de plus, un de ces chanoines réguliers de Saint-Augustin, vivant à l'abbaye Saint-Victor de Paris, où tout est organisé dans l'esprit de saint Augustin. Richard relit la théologie trinitaire d'Augustin à partir d'une méthode dialectique. Il reprend et développe l'analogie de l'aimant, de l'aimé et de l'amour (*amans, quod amatur, amor, De Trinitate*, VI, 5, 7), pour mettre en évidence l'importance du troisième qui, dans la Trinité, symbolise l'ouverture à l'humanité. Eckhart réinterprète également la théologie trinitaire d'Augustin, mais en se situant à l'intérieur de la Trinité pour rendre compte de la filiation divine. Ainsi propose-t-il l'analogie du *generans, genitum et amor gignentis ad genitum et geniti ad gignentem* (*Commentaire de la Sagesse*, n. 28, *LW* 2, 348, 9-11 ; *Commentaire de l'évangile de S. Jean*, n. 361-367). Eckhart centre tout autour de la génération du Fils, qui est la pierre d'angle des *Sermons* 101 à 104, montrant que la naissance de Dieu dans l'âme se réalise grâce à la naissance éternelle du Fils qui nous fait fils dans le Fils.

Plus largement, le thème de l'inhabitation trinitaire a marqué toute la mystique médiévale et se trouve réinterprété chez les mystiques rhénans et en particulier dans l'œuvre d'Eckhart et dans celle de Tauler ; le thème de l'illumination est repris et développé par saint Bonaventure…

Les scolastiques n'ont pas manqué de lire Augustin, mais l'influence de ce dernier est plus difficile à déterminer, dans la mesure où elle est repensée à partir de l'averroïsme latin.

Toutefois, la théologie trinitaire de saint Thomas, par exemple, prend un relief nouveau, quand on mesure comment elle réinterprète le *De Trinitate* d'Augustin. De plus, c'est grâce à saint Thomas que la notion

d’« augustinisme philosophique » a été introduite, en vue de montrer qu’Augustin a, pour la première fois, harmonisé philosophie et théologie et qu’il a dégagé l’apport de la pensée de Platon pour le christianisme. Même si la notion d’augustinisme philosophique est contestable (Madec, 1988, p. 160-161), elle marque la contribution fondamentale d’Augustin dans l’élaboration de la pensée chrétienne en dialogue avec les autres cultures. À lire Thomas d’Aquin, on comprend également à quel point il connaissait Augustin et a réinterprété sa pensée.

L’augustinisme des Réformateurs.

Religieux augustin, Luther a été fortement marqué par Augustin, non pas tant dans la formation qu’il a reçue, que dans sa méditation personnelle sur les *Confessions*, dont on trouve un écho dans les *Dictata super Psalterium* et dans ses *Sermons*. Il a également été influencé par les *Commentaires des Psaumes* d’Augustin et par celui de l’épître aux Romains, qu’il a entièrement repensé et par un certain nombre d’autres textes d’Augustin, dont il a fait son miel. Si la *sola fide* et la *sola Scriptura* sont proches d’Augustin, la *sola gratia* l’est moins, car Augustin précise le rôle de la liberté, tout en soulignant dans le *Sermon* 26, par exemple, que « tout est grâce ». Peu à peu, Luther semble lire Augustin à partir de Grégoire de Rimini et il entend mettre l’accent sur le péché originel, sur la nature blessée, sur la justification par la foi seule et sur l’absence de liberté, en particulier dans son ouvrage sur le *Serf arbitre*, radicalisant ainsi certaines thèses qui, chez Augustin, n’étaient que d’occasion, en raison des polémiques qu’il devait mener.

Calvin est peut-être plus proche d’Augustin dans l’interprétation qu’il donne de l’Écriture et de la Trinité, ainsi que dans le rapport foi-raison où, après saint Anselme, il reprend l’idée centrale d’Augustin : *Credo ut intelligam*. Cependant, il absolutise également les idées sur la grâce et la

prédestination qu'Augustin avait développées au cours de la polémique pélagienne, mais, à la différence de Luther, il accorde une place plus grande au libre arbitre.

En donnant le statut d'affirmations dogmatiques à des prises de position qu'Augustin a dû durcir pour mettre en question les thèses de ses adversaires, les Réformateurs ont contribué à définir l'anthropologie d'Augustin comme pessimiste et ils lui ont également donné une postérité en faisant connaître la force de cette pensée.

La Contre-Réforme se réfère également à Augustin, principalement sur le plan spirituel.

L'HUMANISME.

Avec les humanistes, Augustin est envisagé différemment. Sans doute l'un ou l'autre est-il influencé par ses idées, mais leur apport essentiel consiste à éditer son œuvre, comme le fait Louis Vivès à Bâle, en 1522, puis Érasme, à Bâle chez Froben, entre 1527 et 1529, avant que les théologiens de Louvain, sous la direction de Jean van der Meulen, n'en proposent à Anvers, chez Plantin, en 1576-1577, une édition revue.

Ainsi les humanistes réalisent-ils ce retour de l'augustinisme à Augustin.

L'AUGUSTINISME DU XVIIE SIÈCLE.

Ce travail d'édition se poursuit au XVIIe siècle, avec la célèbre édition des *Œuvres complètes* de saint Augustin, réalisée par les Bénédictins de Saint-Maur, autour de Mabillon à Saint-Germain-des-Prés, entre 1679 et 1700. Cette édition vient supplanter celle des théologiens de Louvain et servira de référence pour les siècles à venir.

Si le texte d'Augustin est entièrement accessible à la fin du XVII^e siècle, c'est également à cette époque que l'augustinisme a le plus fait difficulté, même si c'est « le siècle de saint Augustin » (SELLIER, 1982) et que l'oratorien André Martin publie une *Philosophia christiana*, qui est, en fait, un *compendium* de citations d'Augustin, où puiseront les auteurs du XVII^e siècle.

On peut noter une coexistence entre une interprétation dynamique d'Augustin par Descartes, Pascal, Bérulle, Le Nain de Tillemont, qui a proposé la biographie d'Augustin la plus précise, et une caricature d'Augustin sous l'influence du jansénisme, et cette dérive a encore de l'influence aujourd'hui. Des hommes comme Cornelius Jansen, évêque d'Ypres, appelé Jansénius, Saint-Cyran… et avant lui Baius, affirmaient ne rien écrire de leur propre chef, mais tirer leur doctrine des écrits d'Augustin qu'ils n'ont cessé de lire et de relire. Cependant, à prendre la pensée d'Augustin comme un système, alors que celle-ci s'est modifiée en fonction des contextes et des polémiques, et à méconnaître, d'autre part, l'évolution théologique depuis le V^e siècle, et la réponse qu'Augustin donnait lors des différentes controverses, les jansénistes ne manquaient pas de proposer une image déformée de l'évêque d'Hippone. Cela ressort nettement de l'*Augustinus ou la doctrine de saint Augustin sur la santé, la maladie et la guérison de la nature humaine contre les Pélagiens et les Marseillais*, qui paraît, à titre posthume, en 1640, à Louvain et, en 1641, à Paris et auquel tout le jansénisme se rattache. Dans cet ouvrage, Jansénius part de l'histoire du pélagianisme pour étudier la grâce du premier homme et des anges, avant d'aborder la grâce du Sauveur. Sans doute reprend-il un certain nombre de thèses d'Augustin, mais il les fait dévier pour développer l'idée de péché originel, de prédestination, d'existence d'un état de pure nature…, ce qui aboutit à la condamnation de l'*Augustinus*, le 6 mars 1642. Mais le jansénisme ne se réduit pas à ce seul ouvrage. Saint-Cyran, ami de Jansénius et maître spirituel de Port-Royal, contribue également à en

diffuser les idées, tout comme Arnauld, le chef de file du groupe, qui écrit un ouvrage contre *La Fréquente Communion* pour défendre Saint-Cyran et qui se rallie finalement aux thèses de l'*Augustinus*. Avant l'augustinisme, il y avait eu la polémique entre le jésuite Molina, disant que tous disposent d'une grâce suffisante, et Jansénius, ajoutant qu'il faut une grâce efficace.

Toutefois, l'augustinisme du XVIIe siècle n'est pas seulement représenté par les jansénistes, dont les erreurs sont condamnées en 1690 ; il existe également chez d'autres auteurs, comme Descartes, qui font ressortir l'apport d'Augustin à la théorie de la connaissance. Ainsi le *cogito* cartésien n'aurait peut-être pas été défini comme tel si Descartes n'était parti de l'investigation d'Augustin, même s'il a largement reformulé ses thèses.

Il est un autre auteur, fortement marqué par Augustin, et ayant saisi l'intuition de son œuvre, tant noétique que spirituelle, c'est Pascal, comme cela apparaît dans ses *Pensées*, bien qu'il ne le dise pas explicitement (voir SELLIER, 1970) et même si, par ailleurs, il défend le point de vue janséniste dans les *Provinciales.*

Ainsi le meilleur de la pensée d'Augustin est-il repris par des auteurs qui, comme Descartes et Pascal, ne se réclament pas de son autorité, alors que l'augustinisme « officiel » du jansénisme porte une sérieuse atteinte à l'image d'Augustin et marque presque la fin de l'augustinisme.

Avec les Lumières, l'augustinisme disparaît au XVIIIe siècle.

En revanche, il y a, de nouveau, un regain d'intérêt pour Augustin au XIXe siècle, avec d'une part, la poursuite de l'entreprise d'édition de ses œuvres par Jean-Paul Migne, dans le cadre de sa *Patrologie* (t. 32-47), entre 1841 et 1862 et, cette fois, la traduction en français de ses œuvres complètes par Poujoulat et Raulx entre 1864 et 1873 et Péronne, entre 1869 et 1878. D'autre part, Augustin retient l'intérêt des théologiens d'Oxford. Dans son *Apologie*, Newman n'hésite pas à appeler l'évêque d'Hippone « le grand luminaire du monde occidental qui, sans être un docteur infaillible, a formé l'intelligence de l'Europe ».

Le retour à Augustin.

Si, aux XVIII^e et XIX^e siècles, il n’est plus question d’augustinisme, mis à part en théologie avec Berti et Norris et en ontologie avec Rosmini, en revanche, au XX^e siècle, Maurice Blondel, Lucien Laberthonnière, Jean Guitton, Henri-Irénée Marrou…, la création de la Bibliothèque augustinienne, et de l’Institut des études augustiniennes, en 1943, par Fulbert Cayré, les Congrès augustiniens de 1954, de 1986-1987… contribuent à la redécouverte d’Augustin, mais plus tant sous la forme de l’augustinisme que de la référence et de l’étude de ses œuvres. Le concile Vatican II s’inscrit dans cette perspective, en proposant 55 citations d’Augustin, dont 45 dans la constitution *Lumen gentium* pour définir l’Église : celle d’aujourd’hui et celle à venir, y préciser le rôle de l’Esprit-Saint, celui de l’évêque, de l’eucharistie, en vue de l’unité…

C’est, alors, une sorte de dialogue qui s’instaure avec Augustin, afin de dégager de ses écrits ce qui éclaire notre époque, de les revisiter dans leur dynamisme originel qui a donné lieu à un augustinisme multiforme, encore important au XX^e siècle et mis en évidence par les colloques annuels de Cascia, organisés par Luigi Alici, Remo Piccolomini et Antonio Pieretti sur Augustin au XX^e siècle et publiés dans la série *Studi Agostiniani* des Éditions Citta Nuova à Rome. Ainsi mesure-t-on mieux comment Heidegger et Paul Ricœur ont repris et réinterprété Augustin.

Plutôt que d’augustinisme, on peut parler, selon l’expression d’Henri de Lubac, d’« actualité de fécondation » de la pensée d’Augustin. Peut-il d’ailleurs en aller autrement, dans la mesure où Augustin a abordé tous les aspects de la théologie ? Quel que soit le champ d’étude retenu, un dialogue s’instaure avec lui. Sur le plan éthique, il importe de dépasser les clichés, les déviations de l’augustinisme pour retrouver l’importance qu’Augustin donne à la conversion, au concours de la liberté et de la grâce, en d’autres termes, au projet de Dieu et à la réponse que lui donne l’être humain.

MARIE-ANNE VANNIER.

→ Amour. Catholicisme. Culpabilité. Foi. Grâce. Passions. Platonisme. Protestantisme. Stoïcisme. Thomisme.

Bibliographie.

H.-X. ARQUILLIÈRE, L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge, Paris, Vrin, 1934 ; Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical, Paris, Vrin, 1934 ; « Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique », Augustinus Magister II, Paris, Études augustiniennes, 1954, p. 991-1001. – B. BEYER DE RYKE, « L'apport augustinien : Augustin et l'augustinisme politique », dans A. RENAUT (dir.), Histoire de la philosophie politique, t. III, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 43-86. – M. BLONDEL, « La fécondité toujours renouvelée de la pensée augustinienne », Cahiers de la Nouvelle Journée 17 (1930), p. 1-20. – I. BOCHET, Augustin dans la pensée de Paul Ricœur, Paris, Éd. Facultés jésuites de Paris, 2004. – E. BURY (éd.), Les Pères de l'Église au XVII^e siècle, Paris, Éd. du Cerf, 1993. – J. CADIER, « Calvin et saint Augustin », Augustinus Magister II, Paris, Études augustiniennes, 1954, p. 1039-1058. – P. CAHNÉ, « Saint Augustin et les philosophes du XVII^e siècle : ontologie et autobiographie », XVII^e siècle, Paris, 1982, p. 121-132. – F. CAYRÉ, « L'augustinisme », L'Année théologique (1941), p. 64-88 ; « Le grand augustinisme », L'Année théologique 41 (1951), p. 305-320 ; « Développement de l'augustinisme », Dictionnaire de théologie catholique, t. XVI, 1951, col. 314-

324 ; Augustin et la vie théologale, Tournai, Desclée, 1959, p. 65-92. – COLLECTIF, Religion et politique : les avatars de l'augustinisme, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1998. – COLLECTIF, « Un demi-siècle de recherches sur Augustin et l'augustinisme : Cinquantenaire de la Revue : 1955-2004. Actes du colloque international », Revue des études augustiniennes 50 (2004), p. 251-391. – A. COMPAROT, Augustinisme et aristotélisme : de Sebon à Montaigne, Paris, 1984. – P. COURCELLE, Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire, Paris, Études augustiniennes, 1963. – L. CRISTIANI, « Luther et saint Augustin », Augustinus Magister II (1954), p. 1029-1038. – L. ELDERS, « Les citations de saint Augustin dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin », Doctor Communis 40 (1987), p. 115-167. – J. DE GHELLINCK, « Une édition patristique célèbre », dans Patristique et Moyen Âge, III, 1948, p. 339-354. – É. GILSON, « Pourquoi saint Thomas a-t-il critiqué saint Augustin ? », Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge 1 (1927), p. 5-127 ; Introduction à l'étude de saint Augustin, Paris, 1928, p. 299-323. – H. GOUHIER, Augustinisme et cartésianisme au XVIIe siècle, Paris, Vrin, 1978. – C. JANSÉNIUS, Augustinus seu doctrina S. Augustini, Louvain, 1640. – Ph. D. KREY, « Martin Luther », dans A. D. FITZGERALD et M.-A. VANNIER (dir.), Encyclopédie saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe, IVe-XXIe siècle, Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 890-893. – D. KRIES, « Augustinisme politique 1 », dans A. D. FITZGERALD et M.-A. VANNIER (dir.), Encyclopédie saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe, IVe-XXIe siècle, Paris, Éd. du Cerf,

2005, p. 113-114. – M. LAMBERIGHTS et L. KENIS (éd.), *L'Augustinisme à l'ancienne, Louvain, Peeters, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 111, 1994 (bibliographie 1977-1992).* – H. DE LUBAC, « Deux augustinismes fourvoyés : Baius et Jansénius », *Recherches de science religieuse 21 (1931), p. 422-443 ; Augustinisme et théologie moderne, Paris, 1965 ;* « Augustinisme politique ? », dans *Théologies d'occasion, Paris, DDB, 1984, p. 255-308.* – G. MADEC, « D'un Congrès à l'autre : de 1954 à 1986 », dans *Congresso su S. Agostino nel XVI Centenario della conversione, Rome, t. I, 1987, p. 27-33 ;* « La notion d'augustinisme philosophique », dans *Jean Scot et ses auteurs, Paris, 1988, p. 147-161 ;* « Augustinisme », dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie, Paris, PUF, 1998, p. 108-114.* – H. I. MARROU, *Saint Augustin et l'augustinisme, Paris, 1955.* – D. J. MARSHALL, « Calvin », dans A. D. FITZGERALD et M.-A. VANNIER (dir.), *Encyclopédie saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe, IVe-XXIe siècle, Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 177-183.* – B. NEVEU, « Le statut théologique de saint Augustin au XVIIe siècle », dans *Troisième Centenaire de l'édition mauriste de saint Augustin, Paris, Études augustiniennes, 1990, p. 15-28.* – M. NICOLETTI, « Augustinisme politique 2 », dans A. D. FITZGERALD et M.-A. VANNIER (dir.), *Encyclopédie saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe, IVe-XXIe siècle, Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 114-119.* – J. ORCIBAL, *Jansénius d'Ypres, Paris, Vrin, 1989.* – E. PORTALIÉ, « Développement de l'augustinisme », *Dictionnaire de théologie catholique, t. I, 1903, col. 2485-*

2501 et 2501-2561. – E. PRZYWARA, Augustinus. Die Gestalt als Gefüge (1934), trad. fr. de Ph. Secretan, Augustin. Passions et destins de l'Occident, Paris, Éd. du Cerf, 1987. – J. RATZINGER, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, Munich, Zink, 1954 ; La Théologie de l'histoire de saint Bonaventure, Paris, PUF, 1988. – P. SELLIER, Pascal et saint Augustin, Paris, Armand Colin, 1970 ; « Le siècle de saint Augustin », XVII^e siècle 34 (1982), p. 99-102. – L. SMITS, Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin, 2 vol., 1957-1958, Assen - Louvain. – B. VAN LUIJK, Le Monde augustinien du XIII^e au XV^e siècle, Assen, 1972. – K. WERNER, Die Scholastik des Späteren Mittelalters, vol. III, Vienne, 1883.

AUTHENTICITÉ

Sans statut conceptuel stable, l'authenticité n'a pas d'entrée dans les dictionnaires d'éthique ou de philosophie morale. Elle devait en avoir une dans celui-ci. En effet, le théisme judéo-chrétien porte haut l'affirmation divine de l'humain, en son principe et dans son insubstituable histoire. La reconnaissance de la valeur inconditionnelle de la personne et la bienveillance divine à l'égard de la créature appelée par son nom (Jn 10, 3) contiennent ainsi en germe l'idée d'authenticité. « Tout homme est une histoire sacrée, l'homme à l'image de Dieu », chante le poète Patrice de La Tour du Pin. Pourtant ce sont les philosophies de l'existence qui la théorisèrent les premières, moins à partir d'un souci moral que d'une interrogation relative à l'être au monde de l'homme entendu comme être pour la mort, conscient de sa solitude (contrairement à l'inauthenticité du « on ») et de sa liberté (contre la mauvaise foi). Pour Heidegger, à l'origine

philosophique du terme, l’authenticité désigne « cette relation extatique de l’essence de l’homme à la vérité de l’être[211] », l’inauthentique révélant une existence prisonnière du monde des choses. Jean-Paul Sartre, quant à lui, infléchira l’authenticité de la question de l’être vers celle de l’homme, dans ses *Cahiers pour une morale*. Paradoxalement, l’authenticité procéderait d’une décision radicale d’autonomie contre un traditionalisme moral inauthentique dont le christianisme serait le promoteur et le défenseur. Plutôt qu’avoir une attitude contemplative à l’égard de soi, elle valorise l’engagement explicite de la liberté dans l’action. Sartre écrivait déjà dans les *Carnets de la drôle de guerre* : « L’authenticité s’obtient d’un bloc : on est ou on n’est pas authentique[212]. » De leur côté, les sciences sociales, attentives aux métamorphoses des sociétés post-traditionnelles et à la part reconnue à l’exigence individualiste du « être soi-même » dans et par l’accomplissement personnel, ont également fortement développé ce thème. On pense à la sociologie d’Anthony Giddens par exemple. Penser l’authenticité ne peut donc se faire sans la prise en compte de ce grand cadre herméneutique que constitue la modernité, cadre dans lequel et à partir duquel l’individu apprend à se comprendre comme sujet moral. Ainsi cette modernité est-elle marquée par la critique de l’autorité des traditions, l’émergence de la valeur de l’individu et une porte d’entrée dans la moralité par la valorisation de l’expérience subjective. C’est ici que l’authenticité devient un concept éthique. Y est engagée une modalité fondamentale d’un rapport à soi qui, loin de n’être qu’introspective ou spéculative, se découvre originairement marquée par une manière normative d’expliciter le soi. L’enjeu éthique d’un « être nous-mêmes », d’un « être authentiquement » engage un mouvement d’existence pour lequel poursuivre telle fin, telle action s’avère la seule manière de coïncider réellement avec ce que nous nous savons être absolument. L’éthique de l’authenticité développée ultérieurement (voir Charles Taylor) travaille ainsi à reconfigurer de l’intérieur la distinction entre rationalisme et subjectivisme en morale. En

valorisant l'importance de la certification intérieure par les sentiments moraux, l'authenticité reprend la tradition du sentiment moral, sans céder sur la nécessité de devoir discuter rationnellement sa visée. Il s'ensuit que l'authenticité tente de concilier, sans s'y confondre, le côté psychologique attaché à la sincérité, avec la pente épistémique exigeant la vérité. Certes l'authenticité est suspecte de faire tenir à la psychologie le rôle de la morale, et de se satisfaire à bon compte de la bonne foi, comme si la valorisation de ce que l'on fait par ce que l'on est servait d'excuse ou de justification. Or l'éthique de l'authenticité ne se confond ni avec la sincérité, ni avec l'objectivisme de la vérité morale. Parce qu'on peut sincèrement se tromper, la vérité corrige la déviance du pathos de la sincérité ; mais parce que la vérité morale peut être un idéal abstrait, la sincérité impose comme décisif le moment du retentissement intérieur rendant l'expérience du sujet moral insubstituable. Ainsi, la sincérité, en se fondant sur la seule validation des affects, y perd en lucidité. L'authenticité situe donc la question de la vérité morale au carrefour de la définition du bien objectif et du relativisme en faisant de l'expérience personnelle la sanction de la moralité. Ce n'est qu'hâtivement qu'on l'assimile à ces formes déviantes que sont le narcissisme, l'égoïsme possessif, ou encore l'épanouissement personnel érigé en critère ultime de l'expérience morale. Sans doute est-ce pourquoi l'éthique chrétienne la considère de façon parfois suspicieuse, y voyant l'expression éthique de l'individualisme des modernes ou une concession subjectiviste. De même, être authentique n'est pas uniquement être original. L'originalité veut se dérober à l'influence des conventions qui nous traversent, et se démarque des traditions (morales) qui nous précèdent. L'authenticité, pour sa part, engage le soi à confronter sa visée avec sa trajectoire temporelle, nécessairement prise dans des conventions. Elle le fait par le biais de ses actions effectives dans lesquelles elle reconnaît, ou pas, la visée morale qui l'habite à partir des sentiments

(remords, joie, etc.) qu'elles éveillent en soi, actions qu'elle est capable de tenir et maintenir en présence de l'autre, des autres.

En valorisant l'accomplissement de soi, l'authenticité pose que la vérité morale ne peut faire l'économie de l'affrontement à l'épreuve de l'existence, à l'incarnation dirait-on en langage chrétien, la vérité morale se trouvant augmentée par l'expérience singulière de ceux qui la vivent. C'est sans doute ce qui demeure dans le concept éthique d'authenticité de son héritage juridique, lequel associait authenticité et authentification. Il y a dans l'authenticité un moment de certification, une authentification par l'existant d'une vérité morale. Il est une certaine solennité de l'authentification qui consiste en la reconnaissance, par une conscience, d'un essentiel qu'elle atteste dans et par sa vie. « L'authenticité serait la limite vers laquelle tend la sincérité lorsqu'elle s'accompagne de sincérité envers soi-même, ce qui suppose bien plus que l'introspection impartiale : l'étude de la conduite, la cohérence des actes et des pensées », lisait-on déjà dans le *Vocabulaire critique de la philosophie* de Lalande en 1926.

Mais dans le champ éthique, quelle sera l'instance de validation du bien, si elle ne se cantonne plus dans la définition d'un bien objectif qui se dispense de l'expérience d'un soi ? L'authenticité établit celle-ci dans le lien consubstantiel entre un acte et celui qui affirme en être le responsable, dans l'idée d'un accomplissement de soi, d'une manière d'être pleinement soi-même. C'est sur la nature de ce lien que se concentrera l'idée d'authenticité. Tiré du grec *authentès,* « qui agit par soi-même », le concept d'authenticité ne trouvera donc sa signification épuisée ni par l'adage socratique : « Connais-toi toi-même » ni par l'apologie du « naturel ». Selon cette dernière, la seule façon d'être authentique serait de ne pas savoir, ni vouloir l'être. Serait évitée la contradiction logique de celui qui, parce qu'« il veut être authentique », ne le sera pas parce qu'il se dissocie de son être profond, installant une scission entre soi et ce que l'on se représente de soi. Être naturel reviendrait alors à être d'une spontanéité

bestiale ! « Si tu cherches l'authenticité pour l'authenticité, tu n'es plus authentique », écrit Sartre dans les *Cahiers pour une morale* (1983, p. 12). L'instance de validation de l'expérience éthique n'y sera pas non plus intellectuelle, comme dans un « Connais-toi toi-même », mais pratique. En effet, l'enjeu de la connaissance de soi est théorique, sondant l'adéquation ou non entre les aspirations du soi et ce qu'il a déjà conçu. Dans une manière de contemplation distanciée de soi-même, un souci de vérification se développe. Tel est le sens de « la vie sans examen qui ne saurait être vécue », dont la finalité est une remise en ordre d'une dimension de sa vie mais à partir du souci logique de la cohérence entre sa vie et un principe. Ce souci de la cohérence repose sur la validation logique d'une conduite que « logiquement » n'importe qui, se conduisant selon les mêmes prémisses, aurait pu ou dû faire. Avec l'authenticité, l'instance de validation de l'expérience morale est moins logique que relative à une manière pour le soi d'être engagé dans l'action. La vérification n'est plus formelle, mais existentielle. Elle est attachée à une vie, à ses décisions et actions effectives qui tendent à la coïncidence entre l'aspiration du soi et son engagement effectif dans l'action, devant l'autre. Du point de vue méta-éthique, le concept d'authenticité suppose une conception du soi qui ne renonce pas au concept de personne et à l'intimité de la présence à soi inaugurée par saint Augustin dans les *Confessions* et thématisée en christianisme.

Le souci moderne d'une coïncidence entre son être et sa manifestation relève donc, à l'arrière-plan, d'une philosophie de l'expression. Celle-ci se rend attentive à la possible adéquation entre un acte de la conscience et les signes qu'elle en manifeste extérieurement pour soi et devant l'autre. Elle se confrontera ainsi, par la médiation de ses actions et de ses œuvres, dans et par lesquelles elle apprend à s'épeler dans le monde, à la continuité du soi et de ce qu'il signe. L'authenticité sera une augmentation de soi, dans la joie que procure cette adéquation réussie. Une telle coïncidence engage une configuration de soi singulière et insubstituable. Y est mobilisée également

une manière de conduire sa vie dans le temps de l'existence qui reconnaît l'importance du moment anthropologique (« ce que je fais me fait être authentique ») dans sa dimension performative. L'authenticité engage enfin une actualisation de soi, qui ne peut se dispenser du processus moral qu'est la conduite de sa vie dans le temps. Ce que cette dernière a de spécifique, c'est qu'elle engage la capacité de maintenir l'intensité du rapport à soi, dans la coïncidence entre son aspiration à être et ses manifestations, devant et avec les autres. Au-delà du « être vrai avec quelqu'un », l'être authentique relève d'une réflexion sur soi qui se déploie en une interprétation biographique de soi. Cette herméneutique du soi fait du soi moins une donnée qu'une tâche : celle d'une élucidation, d'une explicitation de l'attestation de ce qui fait sa visée originaire, dans l'espace-temps d'une vie en relation avec autrui. Faire de l'authenticité une tâche mène donc plus loin que la spéculative connaissance de soi, puisque tâcher d'être soi suppose de se conquérir sur les inadéquations entre ce que nous sommes et ce que nous exprimons. Il s'agit de travailler à dépasser les blocages affectifs et les tensions qui nous interdisent de nous comprendre nous-mêmes tels que nous sommes vraiment, en apprenant à démêler non seulement le vrai du faux, mais plus encore, le vrai soi du faux soi. Sur ce plan, le rôle de la psychanalyse et des thérapies personnelles, dans l'élaboration de l'importance accordée à l'authenticité, n'est pas négligeable. Elles attirent l'attention sur ce qu'il peut y avoir de faussé dans le rapport à soi et aux autres. En raison d'expériences affectives intimes, le soi est parfois condamné à ce que peut avoir de morbide la répétition, prisonnier de traits inauthentiques. L'enjeu d'une herméneutique de soi est alors de ressaisir le cœur du soi, sous les blessures ou les expressions dans lesquelles il se caricature, pour le libérer de la répétition stéréotypée, l'émanciper de la soumission servile au poids de la normativité sociale et l'autoriser à être soi, sans nourrir l'illusion d'un auto-engendrement. Un travail de soi authentique conduit ainsi de considérations épistémologiques

(comment travailler à débusquer les illusions et le décalage entre notre désir d'être et sa traduction en des actions qui le trahissent ?) vers l'éthique. Si la reprise par soi de ce qui blesse ou inhibe invite à une augmentation de soi, celle-ci, dans le même temps, travaille à un meilleur ajustement, de façon à ce qu'une vie exprime effectivement ce qu'elle est absolument.

Cela autorise-t-il à parler d'une éthique de l'authenticité ? Celle-ci fait l'objet d'une controverse, révélatrice de l'arrière-plan philosophique qui la sous-tend, entre l'éthique de l'authenticité du philosophe canadien Charles Taylor et le philosophe de langue anglaise Charles Larmore. Consacrant de longues réflexions à l'authenticité, ils ont en partage l'idée qu'elle interroge la nature de cette relation originaire à soi qui fait de chacun un « je », ainsi que la dimension normative qui lui est attachée. S'ils s'accordent également pour ne pas confondre l'authenticité avec une culture narcissique, ils divergent quant à la part qu'elle occupe dans l'économie temporelle d'une vie réussie. Larmore voit en l'authenticité une valeur, parmi d'autres, là où Taylor défend l'idée d'une éthique de l'authenticité. Larmore, parlant d'une « authenticité difficile » en donne une définition punctiforme. Elle serait engagée dans un rapport à soi irremplaçable mais occasionnel lors de moments de crise au cours desquels il s'agit pour le soi de s'exprimer sans réserve, tel qu'en lui-même. Mais l'authenticité n'y est pas un idéal de vie, parce que pour ce philosophe, il n'y a pas de plans de vie. La vie ne se déploie pas dans la continuité d'une trajectoire existentielle à laquelle il faudrait accorder un sens, comme le font croire les illusions du récit de vie, qui nivelle le polycentrisme de l'existence. « C'est faire l'imbécile que de fuir par principe la connaissance de soi, tout comme c'est la marque d'un tempérament timoré que de n'agir jamais qu'en réfléchissant à ce qu'en dirait un autre. Si l'authenticité est bien une valeur incontestable, il n'est pas moins évident que l'idée d'une "éthique de l'authenticité", qui ferait de celle-ci la valeur suprême, repose sur un contresens. En général, nul bien humain […] n'est d'envergure à tracer de lui seul les contours de la vie

bonne et à fixer le rôle qui convient à toute autre valeur. C'est là le sens de cette vérité profonde qu'est le pluralisme éthique » (LARMORE, 2004). Ce qui sépare Taylor de cette approche porte sur la nature du soi, l'éthique de l'authenticité étant fortement attachée au lien que la vérité morale entretient avec le sujet qui tente d'en être, aux deux sens du mot, l'interprète. Parce que répondre à la question du qui suis-je ? revient à préciser d'où l'on vient et où l'on veut aller, l'authenticité d'une vie sera envisageable comme un mouvement dialectique qui ne cédera pas à la facilité d'en faire une unité totalisante. Une vie en quête d'unification intérieure profonde ne gomme pas la pluralité qui la travaille, mais la replace dans la perspective du désir d'être originaire qui en trame l'unité. L'éthique chrétienne parle ici traditionnellement de vocation personnelle. L'authenticité est ce travail du soi apprenant à se reconnaître, dans le temps, en son unité irréductible. Charles Taylor la définit ainsi : « Être sincère envers soi-même signifie être fidèle à ma propre originalité, et c'est ce que je suis seul à pouvoir dire et découvrir. En le faisant, je me définis du même coup. Je réalise une potentialité qui est proprement mienne. Tel est le fondement de l'idéal moderne de l'authenticité, ainsi que des objectifs de l'épanouissement de soi ou de réalisation de soi dans lesquels on le formule le plus souvent » (TAYLOR, 1999). L'authenticité éthique concentrée dans la spontanéité de la sincérité n'est donc pas incompatible avec l'universalité visée d'une vérité morale, si cette spontanéité est reprise pour faire apparaître comment elle tente l'adéquation avec l'aspiration originaire du soi. Cette dialectique interne au soi entre ce qu'il est et ce qu'il exprime fait de l'authenticité un chemin d'unification de soi. L'authenticité est donc à la fois une donnée de la conscience, et une tâche pour une conscience qui apprend à se conquérir comme telle. Suspicieuse à l'égard de l'individualisme hédoniste qui propose une interprétation narcissique de l'authenticité, l'éthique chrétienne trouvera donc dans le langage de l'authenticité une reformulation de son attention à la valeur inconditionnelle de chacun présente dans le fameux :

Avant que je t'eusse formé dans le ventre de ta mère, je te connaissais, et avant que tu fusses sorti de son sein, je t'avais consacré (Jr 1, 5).

JEAN-PHILIPPE PIERRON.

→ Conviction. Estime de soi. Mensonge. Sujet et personne. Valeurs. Vérité.

Bibliographie.

Ch. LARMORE, L'Authenticité, Paris, PUF, 2002 ; Les Pratiques du moi, PUF, 2004. – J.-P. SARTRE, Cahiers pour une morale, Paris, Gallimard, 1983. – Ch. TAYLOR, The Ethics of Authenticity, Harvard University Press, 1991 ; Le Malaise de la modernité, trad. de Ch. Melançon, Paris, Éd. du Cerf, 1999.

AUTONOMIE

Évoquer l'autonomie signifie fondamentalement faire référence à la modernité, caractérisée comme une période d'émancipation de l'être humain. Corréler autonomie et christianisme signifie penser la possibilité des rapports entre ces deux termes et la capacité du christianisme à entrer en dialogue avec une culture ou un monde devenu « majeur » pour parler en termes kantiens.

Du côté protestant, des auteurs comme Paul Tillich et Dietrich Bonhoeffer avaient déjà repéré l'importance de cette thématique ; du côté catholique, il revient surtout au concile Vatican II d'avoir reconnu une légitime autonomie des réalités terrestres, et à la suite de ce concile, à un auteur comme Alfons Auer d'avoir lancé le concept de morale autonome en contexte chrétien. Ce courant fut contrecarré, dans le domaine catholique, par le courant de l'éthique de la foi ou de l'éthique spécifiquement chrétienne. Du côté protestant, mutatis mutandis, cette tension entre deux conceptions du rapport entre la foi et le monde, la théologie et la culture, se retrouve avec l'opposition Tillich-Barth, ou plus récemment le courant « communautarien » dont l'un des représentants, Stanley Hauerwas, revendique une spécificité chrétienne forte pour l'éthique. Cette réaction est intéressante car elle expose bien les difficultés et les réticences que peuvent engendrer le terme « autonomie » et son insertion en régime chrétien. Comment penser une légitime autonomie en contexte chrétien sans abolir une théonomie fondatrice de l'agir croyant ? Les débats et réactions autour même de ce concept viennent à la fois de la polysémie et de l'emploi très divers du terme « autonomie » en même temps qu'ils mettent en jeu une

vision du rapport entre l'Église, l'éthique, la théologie et les mondes pluriels dans lesquels elles doivent se dire.

Dès lors, il importe de préciser l'origine historique et l'évolution du terme « autonomie », en soulignant ses racines chrétiennes et sa progressive radicalisation dans la modernité ; sa réception théologique ; et quelques ouvertures éthico-théologiques.

Origine historique et racines chrétiennes de l'autonomie.

Chez les Grecs, l'autonomie était une catégorie politique centrale. Depuis le v^e^ siècle, l'autonomie a été revendiquée de multiples façons, comme un idéal jamais pleinement atteint, par les villes-États grecques. Elles cherchaient par ce terme à conserver une certaine indépendance intérieure et extérieure à l'égard d'autres puissances. Si le concept d'autonomie est en grande partie utilisé dans un contexte politique, il se trouve aussi employé de façon sporadique selon une signification éthique et esthétique. Ainsi Sophocle désigne-t-il l'attitude intérieure d'Antigone comme autonomie et Hémérius évoque l'autonomie d'un certain art.

Les écrivains romains n'ont pas reçu le mot « autonomie », mais ils en paraphrasent la signification par des expressions comme « *potestas vivendi sui legibus* » ou « *potestas utendi suis legibus* » (Livius, César). Une seule fois, Cicéron applique le terme « autonomie » à la compréhension ordinaire de l'autodétermination politique (*Ep. ad Atticum*, VI, 2)[213].

Quant à elle, la vision biblique du monde se démarque de la conception grecque en posant celui-ci comme création, c'est-à-dire comme réalité distincte de Dieu. Des auteurs comme Walter Kasper n'hésitent pas à voir dans cette conception le terreau dans lequel ont plongé les racines chrétiennes de l'autonomie[214]. En effet, la conception biblique pose une différence qualitative infinie qui existe entre le Créateur et la créature. De

manière paradoxale, la dépendance radicale et fondatrice du monde par rapport à Dieu constitue la consistance authentique du monde devant Dieu. Dépendant radicalement de Dieu, le monde est le non-divin et se tient en face de Dieu dans une autonomie relative. « Dieu pose ce qui est posé et sa différence par rapport à lui-même. Mais, du fait justement que Dieu pose ce qui est posé et sa différence par rapport à lui-même, ce qui est posé est une réalité distincte de Dieu, authentique, et non pas une simple apparence derrière laquelle se cachent Dieu et sa propre réalité[215]. » « Dépendance radicale et réalité authentique de l'étant qui procède de Dieu croissent en proportion égale et non inverse […] réalité authentique et dépendance radicale ne sont purement et simplement que deux aspects d'une seule et même réalité, et partant croissent en une même proportion et non dans une proportion inverse » (Rahner, 1976, p. 96).

La foi en la création libère ainsi l'être humain de l'emprise d'un cosmos considéré comme sacré. Pensé comme image de Dieu, tout être humain, et plus seulement un personnage déterminé comme le roi, possède une dignité absolue qui s'exprime notamment en ce que les païens, qui n'ont pas reçu la loi juive, *se tiennent lieu de loi à eux-mêmes* (Rm 2, 14). Se tenir lieu de loi à soi-même, telle est précisément l'autonomie morale.

Mais il fallut attendre le XIIe siècle pour discerner la présence et la reconnaissance d'une certaine autonomie, malgré l'absence du terme. Marie-Dominique Chenu évoque ainsi la renaissance au XIIe siècle qui s'exprime par le fait que « la curiosité littéraire est orientée vers une découverte de la nature et de l'homme[216] ». Cette découverte consiste surtout en « la prise de conscience qui s'effectua alors, dans ces hommes du XIIe siècle, qu'ils avaient affaire à une réalité extérieure, présente, intelligible, efficace, comme à une partenaire » (Chenu, 1957, p. 21-22). Tout en reconnaissant cette consistance de la nature, ces hommes prenaient conscience qu'eux-mêmes étaient une partie de ce monde qu'ils se préparaient à maîtriser. La conséquence : la fin de l'âge roman et

l'estompage du monde « sur-naturel » qui informait la société d'alors. Un mouvement de désacralisation de la nature est amorcé qui conduira notamment à une crise du symbolisme et du miracle. Si l'être humain demeure en continuité biologique, cette continuité ne compromet pas la loi propre de chaque degré ou « l'autonomie de chaque être » (*ibid.*, p. 34). Un siècle plus tard, saint Thomas élaborera l'architecture de la *Somme de théologie* selon cette vision néoplatonicienne qui autorisera l'ouverture de l'univers aristotélicien à la transcendance de Dieu, à la grâce, à l'historicité.

Ainsi donc le XII^e siècle voit éclore une sensibilité nouvelle dont l'essor des techniques « est le signe et le moyen d'une vraie découverte, d'une découverte active de la nature, en même temps que l'homme se révèle en quelque sorte à lui-même, en maîtrisant ainsi la nature » (*ibid.*, p. 45). Une conscience du rôle de l'économie humaine dans le plan religieux du monde se fait jour. L'*homo artifex* est défini par référence à l'*opus Creatoris* et à l'*opus naturae* : c'est ainsi que la première référence octroie à l'activité humaine sa dimension religieuse tandis que la seconde lui confère sa mesure et sa vérité terrestres. Dans cette vision du monde, il importe alors de distinguer entre les œuvres proprement divines et les œuvres de la nature, certes divines en causalité suprême, mais « accomplies sleon les lois d'un ordre autonome en sa consistance » (*ibid.*, p. 46).

Avec son génie propre, Thomas d'Aquin prolongera et synthétisera ce que le XII^e siècle avait pressenti et tenté d'exprimer. Dans la *Somme de théologie*, qui pense les réalités dans un mouvement de sortie de Dieu et de retour à Dieu, l'être humain occupe une place centrale. Le prologue de la deuxième partie de la *Somme de théologie*, qui en inaugure « la partie morale », l'exprime clairement en faisant référence à la création de l'homme à l'image de Dieu. « Puisque, selon Jean Damascène, l'homme a été créé à l'image de Dieu, ce qui signifie qu'il est doué d'intelligence, de libre arbitre et d'un pouvoir autonome, après avoir traité de l'Exemplaire, qui est Dieu, et des êtres qui ont procédé de sa puissance, conformément à

sa volonté, il faut maintenant considérer son image, c'est-à-dire l'homme, car lui aussi est le principe de ses propres actes parce qu'il possède le libre arbitre et la maîtrise de ses actes. » Ce n'est donc qu'en tant que l'être humain est un être libre qu'il peut connaître Dieu comme l'origine et la fin et ramener la réalité à lui. La théonomie présuppose ainsi l'autonomie exprimée notamment dans la théorie de la loi naturelle par laquelle l'homme participe par sa raison à la raison divine. Sur le plan moral, la réflexion opérée par saint Thomas à propos de la loi naturelle tend à montrer que les normes morales ne sont pas déduites directement de la loi éternelle et que la raison n'est pas un organe de lecture purement réceptif à l'égard d'un ordre naturel. « Étant donné que par sa raison l'homme participe à la raison divine, sa perception de l'ordre moral est certes médiatisée par l'ordre naturel, mais elle est en même temps une opération active et créatrice pour laquelle la *lex aeterna* est le fondement métaphysique de sa possibilité. Les directives morales concrètes n'en résultent donc pas de façon immédiate et par mode de déduction, mais par voie réflexive et réductive seulement » (KASPER, 1990, p. 239). La reconnaissance de la loi naturelle ne conduit pas à une démission de la raison face à la sagesse divine, mais bien plus en une actualisation de ses potentialités en vue d'un agir et d'un monde toujours plus dignes de l'être humain et de la sagesse divine. Cette conception entend promouvoir un être humain libre et responsable de son agir au nom même de la révélation. La synthèse thomiste, qui s'oppose ainsi « à tout objectivisme du droit naturel et à tout positivisme du Magistère » (*ibid.*, p. 240), ne sera malheureusement pas maintenue ultérieurement, supplantée entre autres par le nominalisme et son volontarisme dont nombre de manuels de théologie morale, privés de toute réflexion systématique et fondamentale, en furent une expression privilégiée.

C'est seulement au commencement des Temps modernes, dans le courant des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, que le concept, principalement à

l'intérieur des sciences juridiques, acquiert de nouveau une signification. Mais il reviendra à Kant de lui donner sa forme philosophique et éthique (voir SCHNEEWIND, 2001).

S'inscrivant dans le mouvement des Lumières, Kant (1724-1804) les définit comme « *la sortie de l'homme hors de l'état de minorité où il se maintient par sa propre faute*. La *minorité* est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre […] *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton propre entendement[217] ! » C'est cette devise que Kant radicalise : la raison doit décider de penser par elle-même, doit secouer « le joug des pressions sociales et de la philosophie dogmatique pour découvrir son propre fondement, la liberté en tant qu'autonomie[218] ». Dans le domaine pratique comme dans le domaine théorique, l'objectivité n'est rendue possible qu'à travers le sujet lui-même. L'origine de la morale trouve son siège non plus dans l'ordre de la nature, ou dans la quête du bonheur, ou dans la soumission à la volonté divine, mais dans l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire dans le fait pour la volonté d'être législatrice, de poser elle-même ses lois.

Kant reprend certes Rousseau qui, dans le *Contrat social* (livre I, chap. 8), affirmait que « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté », mais il découvre dans cette idée effleurée par le philosophe français le principe fondamental de toute l'éthique et en fait le fondement. Une volonté libre de toute causalité et de détermination extérieure, c'est-à-dire libre de toute hétéronomie, est une volonté qui se donne elle-même sa loi. L'autonomie ne signifie pas l'arbitraire de la subjectivité individuelle, comme trop souvent on l'a comprise, mais le lien du sujet à la loi de la raison. « Quand l'autonomie substitue à l'obéissance à l'autre l'obéissance à soi-même, l'obéissance a perdu tout caractère de dépendance et de soumission. L'obéissance véritable, pourrait-on dire, c'est l'autonomie » (RICŒUR, 1990, p. 245). La morale a donc sa source dans la liberté en son sens le plus strict, c'est-à-dire en son sens transcendantal, indépendance de

toute causalité (*Critique de la raison pratique*, dans KANT, 1985, p. 641). Avec cette autolégislation, Kant élève l'homme au-dessus de toute détermination naturelle. À l'intérieur du sujet humain, il est possible de découvrir que la raison est pratique par elle seule : la raison est le propre de l'humanité de l'homme.

Avec le principe de l'autonomie, Kant donne à la philosophie morale sa nouvelle base. Désormais, l'unique principe de toutes les lois morales réside dans l'autonomie, dans l'autolégislation de la volonté. Une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont une seule et même chose (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, dans *ibid.*, p. 316). Libre et soumis à la loi qu'on se donne, tel est le contenu de l'autonomie. Cette autonomie, qui n'exclut pas le devoir inconditionné, mais l'inclut, « éclaire d'un seul coup le fondement de toutes les confusions où sont tombés les philosophes quant au principe suprême de la morale » (*Critique de la raison pratique*, dans *ibid.*, p. 685). Kant opère ici un renversement car, selon lui, et avant lui, les philosophes cherchaient « un objet de la volonté pour en faire la matière et le fondement d'une loi qui déterminât a priori et immédiatement la volonté ainsi que l'objet, celui-ci étant alors déterminé avant tout conformément à la volonté. Or, qu'ils plaçassent cet objet de plaisir, qui était censé fournir le concept suprême du Bien, dans le bonheur, dans la perfection, dans le sentiment moral ou dans la volonté de Dieu, leur principe était toujours hétéronome » (*ibid.*, p. 685-686). Si la volonté cherche la loi ailleurs que dans l'aptitude de ses maximes à instituer pareille législation universelle, si elle la recherche dans un but extérieur, comme le bonheur, elle succombe à l'hétéronomie. Parce que c'est l'objet du vouloir, et non plus le vouloir lui-même, qui prescrit la loi.

Certes, il est possible d'accepter Dieu et l'éternité dans l'accomplissement moral. La transgression de la loi serait évitée, ce qui est commandé serait réalisé. Mais la plupart des actions conformes à la loi seraient dictées par la crainte, quelques-unes par l'espérance, et aucune par

le devoir, en raison de la loi morale qui exige de l'homme un respect désintéressé. « La conduite des hommes, tant que leur nature demeurerait ce qu'elle est actuellement, serait donc transformée en un pur mécanisme où, comme dans un jeu de marionnettes, tout gesticulerait bien, mais où l'on ne rencontrerait aucune vie dans les personnages » (*ibid.*, p. 787). La démarche kantienne montre ainsi que le fondement de toute obligation ne nécessite pas la reconnaissance de l'existence de Dieu, car le fondement ne repose que sur l'autonomie de la raison.

Dieu serait-il alors exclu de la démarche morale ? Kant ne bannit pas Dieu de la pensée, mais propose une véritable révolution dans la manière de penser Dieu. Kant ne se range pas du côté de l'athéisme, mais développe un nouveau paradigme pour penser Dieu. La théologie morale remplace la théologie spéculative. Du fait que la morale a sa source dans la liberté, Dieu lui-même est pensé en termes de liberté. Kant montre que les preuves classiques de Dieu (physico-théologique, cosmologique, ontologique) échouent toutes les trois. Mais il ne prétend pas cependant que Dieu n'existe pas. Pour Kant, la preuve de l'existence de Dieu est tout aussi impossible à fournir que celle de son inexistence. Dès lors, face au ressentiment que certains théologiens ont manifesté et manifestent encore à l'égard de Kant, il importe de préciser que ce dernier ne rejette pas seulement la théologie spéculative, mais aussi tout athéisme spéculatif qui prétend prouver la non-existence de Dieu.

Un malentendu important doit dès lors être dissipé. En effet, « quiconque considère la religion dans la morale de Kant incline soit à reconnaître l'autonomie et à rejeter la croyance en l'existence de Dieu, soit à rejeter l'éthique de la liberté en raison de la croyance en Dieu » (Höffe, 1993, p. 290). Or Kant démontre que l'alternative autonomie ou croyance est fausse. Pourquoi ? Parce qu'elle repose sur un présupposé erroné : le présupposé que la religion est à la base de la morale ou la gêne. Kant déclare plutôt que la morale est fondée sur l'idée d'un être libre qui se lie

lui-même à des lois inconditionnelles. Dit autrement, pour être moral, il n’est pas besoin de croire en Dieu. Plus précisément encore, celui qui ne se conforme à la loi morale que parce qu’il attend, dans l’au-delà, une justice de récompense (ou de punition), celui-là passe à côté de l’autonomie. L’action morale ne reconnaît pas d’autre motif que le respect de la loi morale. Néanmoins, la morale conduit, pour Kant, « infailliblement à la religion » (*La Religion dans les limites de la simple raison*, dans *Œuvres philosophiques*, t. III, p. 20). Cela signifie que la religion ne constitue pas la base, mais la conséquence de la morale. Le sens ultime de l’agir autonome conçoit le sens comme le souverain bien et découvre dans l’existence de Dieu et l’immortalité de l’âme ses nécessaires postulations. Mais ces postulats de la raison pratique, nécessaires si l’on veut admettre que puisse se réaliser l’exigence de sens de la raison pratique, n’ont pas de réalité théorique, mais pratique. Leur existence est prouvée par la loi morale dont le principe est l’autonomie. Du fait que l’être humain est placé sous la loi morale, la raison l’oblige à croire à l’immortalité de l’âme et à l’existence de Dieu. Il y a là une révolution qui construit un nouveau modèle : Dieu n’est plus l’objet d’un savoir théorique, mais bien celui d’un savoir pratique.

Un bref regard en arrière montre la différence qui s’est opérée entre Thomas et Kant. Si, chez l’Aquinate, le bonheur de l’homme consiste en la vision bienheureuse, chez Kant Dieu ne fait plus que servir le bonheur de l’homme ; Thomas visait encore la divinisation de l’homme, tandis que la période moderne vise d’abord l’humanisation. L’idée de Dieu est moralisée, ce n’est plus la religion qui sert de fondement à la morale, mais la morale fonde la religion.

Fichte (1762-1814) et Schelling (1775-1854) radicaliseront la théorie de Kant dans la mesure où ils comprennent sous l’autonomie la législation absolue ou originaire de la raison. Hegel (1770-1831), quant à lui, critiquera les positions kantienne et fichtéenne qui, au lieu de recevoir l’expérience de

la négativité de l’absolu et de sursumer la subjectivité dans l’idée absolue, ont posé la subjectivité de façon absolue. L’opposition de la nature et de la subjectivité est franchie car il saisit la famille, la société bourgeoise et l’État sous le titre de l’éthicité *(Sittlichkeit)* comme les institutions historiques dans lesquelles la moralité et l’intention dans l’agir se réalisent et parviennent dans l’unité de l’objectif et du subjectif à leur effectivité. Au-delà de la *Moralität* kantienne, il place la *Sittlichkeit*, morale effective et concrète qui prend la relève de la perspective kantienne et qui trouve son centre de gravité dans les sphères des institutions et de l’État qui les consomme toutes.

La perspective hégélienne brosse la toile de fond selon laquelle il faut chercher dans la *Sittlichkeit* les sources et ressources de l’action sensée. L’apport hégélien expose comment nul ne commence la vie éthique. Chacun la trouve déjà-là, dans un état de mœurs où sont sédimentées les traditions fondatrices de sa communauté. La tentative hégélienne est séduisante car elle cherche dans les structures successives de l’ordre familial, économique et politique, les médiations concrètes qui font défaut à l’idée vide de loi. C’est la réponse de Hegel au formalisme kantien et une critique de l’autonomie de l’autonomie.

Hegel montre ainsi que c’est seulement dans un milieu institutionnel spécifique que les capacités et les dispositions de l’agir humain peuvent s’épanouir. L’individu ne devient humain que sous la condition de certaines institutions, et s’il en est ainsi, « l’obligation de servir ces institutions est elle-même une condition pour que l’agent humain continue de se développer » (Ricœur, 1990, p. 297). Dans cette mesure, la *Sittlichkeit* peut toujours nous instruire. C’est ainsi que Hegel se méfie de la concentration de l’autonomie sur la pure subjectivité. Mais il croit seulement sauver l’autonomie de la subjectivité finie en l’insérant dans une unité inséparable avec l’infini. Dès lors, le fini n’est jamais qu’un moment de l’infini de telle sorte que l’infini se médiatise par les oppositions qu’il pose. Cette

médiation doit se réaliser dans les conditions réelles de l'histoire. C'est précisément le poids accordé par Hegel à l'histoire qui corrige la *Moralität* kantienne : la liberté humaine doit s'insérer dans un monde qu'elle-même a créé, mais qu'elle reçoit également. Si l'autonomie est sauvée, elle est en même temps relativisée, voire perdue, car elle est liée à l'ontologie du *Geist*. En même temps que ce dernier la pose, il la condamne à mourir.

Or l'hypostase de l'Esprit élaborée par Hegel conduit à l'hypostase de l'État. Une chose est d'admettre que « les institutions ne dérivent pas des individus, mais toujours d'autres institutions préalables, une autre est de leur conférer une spiritualité distincte de celle des individus » (RICŒUR, 1990, p. 298). La thèse hégélienne de l'État érigé en instance supérieure du savoir de soi est inadmissible. Après les drames et devant les drames horribles du XXe siècle, il y a des raisons d'écouter le verdict inverse que l'histoire prononce par les bouches des victimes. Quel sort est réservé à la souffrance de celles-ci dans une vision du monde où le pantragisme est récupéré dans le panlogisme ? Lorsque l'esprit d'un peuple est perverti au point de nourrir une *Sittlichkeit* meurtrière, c'est dans la conscience d'un petit nombre d'individus que se réfugie l'esprit qui a fui des institutions devenues criminelles. Qui oserait encore railler la belle âme quand celle-ci reste la seule à témoigner contre le héros de l'action ?

Nietzsche (1844-1900) poussera encore plus loin la voie moderne « ouverte par Kant » en radicalisant le point de vue de Feuerbach selon lequel Dieu est une projection de l'homme. Pour Nietzsche, l'homme peut tuer ce Dieu dont il a dessiné les traits. Cette mort de Dieu signifie la réalisation véritable de la liberté humaine, le passage de l'humain vers le surhumain : « C'est maintenant seulement que la montagne de l'avenir humain accouche. Dieu mourut : maintenant nous voulons, nous, – que le surhumain vive[219]. » Dieu n'est plus nécessaire ni pour fonder la morale ni pour accomplir le sens de l'autonomie humaine. Le nihilisme déclaré par

Nietzsche débouche sur un oui à la vie, c'est-à-dire en chaque instant puisque toute joie veut l'éternité.

« Mais Dieu ne pouvait être nié de façon aussi radicale qu'après avoir été affirmé, auparavant, de façon aussi radicale comme le Dieu divin. C'est la liberté chrétienne seulement qui a révélé toute la profondeur de ce gouffre qu'est la liberté humaine en tant que liberté qui fait face à Dieu, et qui a ouvert ainsi la possibilité aussi de se tourner contre Dieu. L'autonomie émancipée, telle qu'elle nous apparaît chez Nietzsche, au terme du développement de l'histoire moderne, est une idée chrétienne devenue "dé-rangée" *(ver-rückt)*. Dès le moment en effet où la liberté s'émancipe de la seule mesure qui lui correspond, et qui est l'infini de Dieu, elle devient démesurée, et il est indifférent qu'elle se reconnaisse dans la figure de Prométhée qui œuvre sans repos, ou dans celle de Dionysos qui se précipite avec joie dans l'ivresse de la vie » (KASPER, 1990, p. 250).

RÉCEPTION THÉOLOGIQUE.

Plus précisément, du côté de l'éthique chrétienne, comment a été reçue dans l'époque contemporaine l'idée même d'autonomie ? Précisons que le concept d'autonomie, au sens kantien, fut souvent mal compris par les théologiens qui y ont vu du subjectivisme, voire de l'arbitraire, alors que l'autonomie est précisément intersubjective et orientée vers l'universel. Ensuite, face aux expressions radicales de l'autonomie développées par Feuerbach, Nietzsche, Marx entre autres, il a semblé à plusieurs théologiens que la seule réponse possible fût un refus tout aussi radical de cette autonomie déliée. Il est à noter que « les prises de position du Magistère et les mesures disciplinaires antimodernistes déplorables du début du siècle, qui ont fait tellement de tort au crédit de l'Église à l'extérieur et à sa vitalité interne, furent l'expression la plus marquante de cette mentalité » (KASPER, 1990, p. 251). Même les courants de renouveau qui ont œuvré dans la

première moitié du XX^e siècle ne reconnurent pas positivement l'autonomie. Le *Lexikon für Theologie und Kirche* par exemple ne connaît, dans son édition avant le concile Vatican II, que le terme *Autonomismus* et réduit le concept d'autonomie à sa signification canonique. Dans son édition juste après Vatican II, au contraire, le terme « autonomie » est intégré et présenté dans son sens éthique. Avant d'expliquer ce changement, il est intéressant de voir aussi que des théologiens, notamment protestants, avaient développé une réflexion sur ce concept. Une des réflexions les plus marquantes sur le rapport entre autonomie-théonomie-hétéronomie, et encore bien actuelle dans sa profondeur, vient du théologien protestant Paul Tillich (1886-1965).

Selon lui, une autonomie authentique implique une ouverture théonome, et toute authentique référence à une théonomie signifie une optimisation et un approfondissement de la liberté humaine. Les deux doivent aller de pair sous peine ou bien de conduire l'autonomie à l'autarcie, ou bien de transformer la théonomie en hétéronomie. C'est pourquoi la théonomie ne s'oppose jamais à la connaissance acquise de façon autonome ; en revanche, elle s'oppose à la connaissance prétendant être autonome « alors qu'elle n'est qu'un résultat de la distorsion de la théonomie » (TILLICH, 1991, p. 277).

Tillich veut montrer – dans le sillage de Kant et de Schelling – comment le conflit entre autonomie et hétéronomie est issu de la polarité entre la structure et la profondeur de la raison. La polarité de structure et de profondeur dans la raison produit un conflit entre, d'un côté, la raison autonome et, de l'autre, la raison hétéronome sous les conditions de l'existence. Mais comment caractériser la raison autonome et maintenir la légitimité d'une autonomie de la recherche éthique, comprise comme autonomie ouverte, capable d'autocritique et d'autodépassement ?

Pour Tillich, la raison est autonome quand elle affirme et actualise sa structure sans considérer sa profondeur. L'autonomie ne signifie pas la liberté arbitraire de l'individu d'être sa propre loi, « comme les auteurs

théologiques l'ont souvent affirmé, offrant ainsi un bouc émissaire facile pour leurs attaques contre une culture indépendante » (TILLICH, 1970, p. 168). L'autonomie signifie l'obéissance de l'individu à la loi de la raison, loi qu'il trouve en lui-même comme être constitué de raison. L'autonomie est impliquée dans la structure logique de l'esprit et de la réalité. La raison autonome considère les conditions de l'individu et de son monde comme les données concrètes qu'elle doit saisir et façonner d'après ses propres lois structurelles. « Son indépendance est l'opposé de l'obstination ; c'est l'obéissance à sa propre structure essentielle, la loi de la raison qui est la loi de la nature dans l'intelligence et dans la réalité, et qui est une loi divine, enracinée dans le fondement de l'être lui-même » *(ibid.)*. C'est pourquoi l'indépendance de la raison autonome réside dans la conformité à la nécessité de ses propres structures.

L'hétéronomie impose une loi étrangère *(hetero-nomos)* à une ou à toutes les fonctions de la raison. Elle édicte de l'extérieur des commandements sur la manière dont la raison devrait saisir et façonner la réalité. Mais cet extérieur peut aussi représenter un élément dans la raison elle-même, la profondeur de la raison. D'où le côté d'autant plus tragique et dangereux du conflit entre l'autonomie et l'hétéronomie puisqu'il s'agit d'un conflit dans la raison elle-même. Le problème de l'hétéronomie est le problème d'une autorité qui prétend représenter la raison, la profondeur de celle-ci, contre son actualisation autonome. « La base d'une hétéronomie véritable est la prétention de parler au nom du fondement de l'être et donc d'une manière inconditionnelle et ultime » (*ibid.*, p. 169). L'hétéronomie est une réaction destructive contre l'autonomie qui a perdu sa profondeur et est devenue vide ; réaction destructive parce qu'elle refuse à la raison le droit à l'autonomie et parce qu'elle détruit de l'extérieur ses lois structurales.

Mais toutes les deux, autonomie et hétéronomie, souligne Tillich, ont leur racine dans la théonomie. En reprenant de manière originale ce concept rare, mais jusqu'alors confisqué par des visions supranaturalistes ou

conservatrices[220], Tillich explicite et renouvelle une dimension insoupçonnée de la pensée kantienne de l'autonomie. La théonomie ne s'identifie pas à l'acceptation par l'homme d'une loi divine imposée à la raison par une autorité suprême. Elle signifie bien plutôt la raison autonome unie à sa propre profondeur. C'est ainsi que, dans une situation théonome, la raison s'actualise dans l'obéissance à ses lois structurelles et en s'enracinant dans le pouvoir de son inépuisable fondement. Puisque Dieu est la loi à la fois de la structure et du fondement de la raison, ils sont unis en lui dans une situation théonome. Mais sous les conditions de l'existence, une théonomie complète n'est pas possible, parce que les deux éléments luttent l'un contre l'autre et tendent même, dans cette lutte, à détruire la raison. C'est donc de la raison que « jaillit la recherche d'une réunion de ce qui est toujours séparé dans le temps et l'espace. Cette recherche est la recherche de la révélation » (Tillich, 1970, p. 170). Pour Tillich, les tentatives classiques et romantiques en vue de rétablir la théonomie avec des moyens autonomes, comme le furent les essais de Hegel et Schelling, ne réussirent pas, produisant d'un côté des réactions autonomes radicales (des post-hégéliens) et de l'autre de fortes réactions hétéronomes (le piétisme).

Cette double lutte contre une autonomie vide et contre une hétéronomie destructrice rend la recherche d'une nouvelle théonomie urgente. La catastrophe de la raison autonome est complète puisque, guidée par la technique, la raison a perdu sa dimension de profondeur. Des hétéronomies au caractère politique sont entrées dans ce vide qui a été créé par une raison autonome oublieuse de sa profondeur. Seule ici la révélation peut sauver la réponse aux questions contenues dans le conflit existentiel de la raison, car la présence du fondement divin dans le Christ « donne une substance spirituelle et une dimension de profondeur à toute forme de créativité rationnelle[221] ». La révélation surmonte le conflit entre l'autonomie et l'hétéronomie en rétablissant leur unité essentielle. La révélation ne détruit

pas la réalité finie et son autonomie ; au contraire, elle libère, elle n'est pas autoritaire, mais ouvre le croyant au véritable fondement de sa créativité.

Donc, là où la théonomie détermine une situation religieuse et culturelle, la raison n'apparaît ni soumise à la révélation ni indépendante par rapport à elle. La théonomie est le signe de la présence de l'Esprit dans la culture : la vie culturelle elle-même est orientée vers un sens et un être inconditionnés. Il s'agit là d'une culture dominée par l'Esprit divin. L'Esprit divin accomplit l'esprit humain et fournit un but définitif qui transcende tout but humain particulier. Certes, la victoire même de la théonomie demeure fragmentaire de par les conditions de l'aliénation existentielle inhérente à l'être humain. Mais l'échec de la théonomie reste toujours limité par le fait même que la nature humaine est dans son essence théonome. La nouvelle théonomie « n'est pas un objet d'intention et de bonne volonté, mais […] elle est un objet de destinée et de grâce historiques. Elle est un effet de la révélation finale qu'aucune autonomie ne peut produire et qu'aucune hétéronomie ne peut empêcher » (TILLICH, 1970, p. 292).

Dans cette optique se découvre la lutte permanente de la théonomie contre l'hétéronomie indépendante et contre l'autonomie indépendante. La théonomie leur est antérieure (l'hétéronomie et l'autonomie sont des éléments internes à la théonomie) et postérieure (l'hétéronomie et l'autonomie tendent à se réunir dans la théonomie qui est leur origine). Une culture théonome libère l'homme du mythe et l'ouvre à la science, à la philosophie, à la poésie et aux autres arts. En ce cas, la théonomie précède la lutte entre l'autonomie et l'hétéronomie. Mais la théonomie reste toujours à faire. « Elle est un idéal à réaliser contre l'hétéronomie qui s'empare des réalisations purement autonomes de la culture qui ont perdu leur dimension de profondeur » (VERGAUWEN, 1982, p. 205).

S'il en est ainsi pour une culture théonome, il en va de même pour la morale. Une éthique philosophique théonome est libre d'influences

extérieures, car c’est la présence de l’Esprit qui se réalise en elle. Une éthique peut être dite théonome quand ses principes et ses procès sont décrits à la lumière de la Présence spirituelle. L’éthique théonome est donc une partie de la philosophie théonome. Il n’y a qu’une éthique scientifique qui analyse la structure des décisions morales et les contenus de la moralité.

Du côté catholique, le tournant dans la compréhension de l’autonomie fut opéré lors du concile Vatican II. Lorsque ce concile a voulu ouvrir l’Église catholique au monde moderne et à ses expériences, il a inclus, dans la constitution pastorale *Gaudium et spes*, et de façon positive, le terme « autonomie ». La nouveauté de la constitution pastorale réside en ce qu’elle ne se prononce pas contre l’autonomie (ce qui était le cas auparavant), mais qu’elle distingue une vraie autonomie d’une fausse autonomie, l’autonomie vraie étant celle qui s’accorde avec la tradition de la métaphysique chrétienne et de la théologie de la création[222]. Par autonomie est signifié que « les choses créées et les sociétés elles-mêmes ont leurs lois et leurs valeurs propres » (*Gaudium et spes*, 36). La reconnaissance de cette consistance propre est même exigée. Dans cette ligne, le Concile souligne l’autonomie légitime de la science et le texte conciliaire opère une subtile distinction finale : les choses créées peuvent être connues par elles-mêmes, méthodiquement, sans faire intervenir Dieu, mais on ne peut en user sans référence au Créateur.

Par ce terme, le Concile a voulu effacer un ressentiment profond présent en l’homme moderne, à savoir qu’on ne pouvait être chrétien que si on effectuait un sacrifice intellectuel. De plus, par ce choix, l’Église affirmait qu’elle a abandonné l’idée d’un ordre unitaire pour l’ensemble du monde, dominé par la foi qui régit tous domaines et par une culture cléricale. Sens stratégique donc, dans la volonté de renouer un dialogue, mais sens aussi systématique, puisque la méthode pour connaître les réalités de ce monde est rapportée non plus à l’Église, mais bien à la création, cette foi en la

création débordant elle-même les frontières ou les limites de l'Église ou de la foi purement chrétienne.

Le choix de ce terme peut se résumer ainsi : c'est un mot clé dans une situation où l'Église s'ouvre et se libère pour le dialogue. Mais reste à savoir alors dans quelle mesure l'éthique est aussi une science autonome et ce que signifie dans ce cas la relation au Créateur. Il n'est donc pas étonnant qu'en morale fondamentale la réflexion se soit poursuivie sur cette question après le Concile. C'est en 1971 qu'Alfons Auer publia sa monographie *Autonome Moral und christlicher Glaube* qui allait donner naissance au courant de la morale autonome en contexte chrétien[223]. Auer, en s'appuyant entre autres sur saint Thomas, développe la thèse selon laquelle l'éthique est un oui donné à la réalité, bonne, dynamique et sensée. Pour Auer, l'éthique rationnelle qu'il défend met en œuvre une épistémologie réaliste présupposant que la connaissance humaine est en mesure de concevoir correctement la réalité. La rationalité de cette éthique se dévoile moins au niveau de la spéculation abstraite qu'à celui de la réflexion sur les expériences historiques de l'humanité qui manifestent ses chemins de réussite et d'échec. La moralité ne consiste plus dès lors en une soumission à une préordonnance théonome ni en une déduction abstraite de devoirs issus d'une loi naturelle détachée de l'histoire, mais en un dévoilement des devoirs inhérents à l'existence humaine découverts grâce à une compréhension de l'être de l'homme. La morale autonome proposée par Auer se fait successivement par le moment de l'enracinement dans les sciences humaines, ensuite par une intégration anthropologique, et enfin par l'intervention normative de l'éthique, jamais aisée et toujours en discussion. Auer dégage trois conséquences pour l'éthique : sa rationalité, son autonomie et son réalisme. L'autonomie défendue par Auer s'enracine dans la tradition thomiste du droit naturel, c'est-à-dire dans le rôle de la raison dans l'établissement de normes éthiques. C'est ainsi qu'Auer, en se référant à Thomas, parvient à étayer une autonomie de la morale par rapport à la

nature bio-physiologique, à la métaphysique et à la foi, c'est-à-dire que la morale est, pour ce dernier point, autonome par rapport à des contenus normatifs qui pourraient trouver leur justification seulement dans un cadre théologique. Pour lui, si la théologie moderne était restée sur la voie ouverte par Thomas, la doctrine de Kant sur l'autonomie n'aurait pas été interprétée comme une menace fondamentale pour l'éthique chrétienne. Sur cette piste s'engageront d'autres théologiens comme Bruno Schüller (1925-2007), Josef Fuchs (1912-2005), Dietmar Mieth (1940), etc. Ce courant de la morale autonome sera contré par celui de l'éthique spécifiquement chrétienne ou de l'éthique de la foi, qui jugera le terme « autonomie » comme théologiquement illégitime, autant du point de vue historique que systématique. Il soulignera avec vigueur le caractère théonome et christologique des normes néotestamentaires, le caractère spécifiquement chrétien de la morale chrétienne, accessible seulement aux croyants. La morale de la foi vit valoir contre le concept d'autonomie, lié à l'*Aufklärung*, qu'il réduit l'éthique à l'incroyance, à l'absence de foi, à l'agnosticisme, à l'autarcie, à l'arbitraire. Dans ce débat qui occupa le devant de la scène de la morale catholique dans les années 1970 et 1980, et qui laisse encore des traces, il n'est peut-être pas inutile de souligner comment les deux courants ont tenté de se situer par rapport à un point de départ trop étroit qui était celui de la morale casuistique des manuels, pour rendre acceptable à l'homme d'aujourd'hui une morale vécue par les chrétiens. Mais les accentuations se sont portées sur des points différents : d'un côté la liberté, la rationalité, la responsabilité ; de l'autre, la spécificité de l'être chrétien, son être nouveau, la loi nouvelle. À l'arrière-fond de ce débat se dessinent aussi deux conceptions différentes de la théologie et de l'anthropologie : l'une mettant plus en avant le caractère bon de la création, tout en reconnaissant le péché ; l'autre soulignant la nécessité de la grâce en raison du péché et déployant une conception normative de l'homme seulement accessible dans la foi.

Déclinée selon différents points de vue par d’autres auteurs, la morale autonome garde comme ligne de fond la confiance accordée à la raison humaine pour la détermination de l’éthique, considérée comme un bien commun de l’humanité, et le refus d’une morale catégoriale qui serait spécifique aux chrétiens. L’encyclique *Veritatis splendor* (1993) portera un regard critique sur cette autonomie et tentera de mettre fin au débat en affirmant le lien intrinsèque entre liberté et vérité, la dépendance de la liberté par rapport à la vérité qui la fonde, l’autorité du Christ et du Magistère de l’Église en matière morale, notamment par le rappel de l’existence d’actes intrinsèquement mauvais et de normes morales n’admettant pas d’exceptions. Ce débat, toujours présent en arrière-fond de bien des discussions actuelles, se retrouve aussi du côté protestant avec d’un côté, la défense d’une éthique spécifiquement chrétienne représentée par le courant communautarien (Hauerwas [1940] s’en réclame pour une part), opposée à toute éthique universaliste, considérée comme trop confiante en la raison, ainsi qu’à une conception de l’éthique qui serait plus en articulation avec les différentes rationalités contemporaines. Dans la perspective du protestantisme moderne, l’héritage kantien, très marqué par l’insistance sur l’autonomie éthique, mais aussi, plus largement, sur l’autonomie de la raison par rapport à la religion et partant sur une interprétation de la religion « dans les limites de la simple raison », la question des rapports entre la raison et la foi et entre l’autonomie et la théonomie n’a cessé de faire débat. Tous les deux élèves, à Marburg, de Wilhelm Herrmann (1846-1922), Rudolf Bultmann (1884-1976) et Karl Barth (1886-1968) ont très vite divergé à ce propos. Bultmann a emprunté pour une part importante les chemins de la théologie libérale, mais, en tant que membre critique de la théologie dialectique et en tant que luthérien (deux traits partagés avec Tillich), il s’est refusé à toute éthicisation de la foi et a souligné avec force le primat théologique de la justification par la foi seule (un thème que Tillich lui-même a reformulé, dans *Le Courage*

d'être, à l'aide de la catégorie d'acceptation inconditionnelle de l'homme par Dieu). Chez Karl Barth, la situation est plus complexe qu'on ne le présente généralement. Son christocentrisme radical se double d'un théocentrisme non moins fondamental, mais tous les deux viennent à expliciter le sens même de l'humain et de la raison. « L'autonomie radicale de Dieu » (selon l'expression de Trutz Rendtorff[224]) n'est pas seulement un transfert transcendantal de l'autonomie humaine en Dieu, mais également une manière originale de repenser l'articulation du sujet humain autonome et de son enracinement théologal et christologique. L'humanité de Dieu implique la reconnaissance de l'humanité positive et autonome de l'être humain, en son ordre spécifique de responsabilité. Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), dans ses *Lettres de prison*, a accentué cette dimension, en reprochant à Barth d'avoir succombé à un « positivisme de la révélation », critique qui a obligé Barth à revenir sur ses positions. Trutz Rendtorff, de son côté, a développé ensuite une éthique de la conduite de la vie, où la responsabilité humaine se comprend comme un acte de libre redevance envers un Dieu donateur de vie[225].

OUVERTURE ÉTHICO-THÉOLOGIQUE.

Les diverses réactions concernant le concept d'autonomie sont l'expression de diverses postures éthico-théologiques. Loin d'être opposée à une théonomie fondatrice, l'autonomie présente des traits qui la rendent non seulement acceptable mais centrale pour la réflexion théologique.

Une autonomie ouverte à l'historicité.

L'autonomie ne renvoie pas, comme trop souvent comprise, à une raison détachée de l'histoire (et donc ab-solue) car elle ne s'exerce que sur des données qu'elle reçoit et non pas indépendamment d'elles. Il lui revient

dès lors dans une démarche éthique de hiérarchiser, d'évaluer, d'ordonner, de clarifier ces données. Comprise ainsi, la raison morale vit toujours dans une forme de dépendance, dans une situation d'« hétéronomie » par rapport à des traditions de pensée et de vie qu'elle ne s'est pas données elle-même et sur lesquelles elle se doit de réfléchir et travailler. Par rapport à cette hétéronomie, le principe de l'autonomie, qui en appelle à la rationalité et à la liberté humaines, acquiert une importance non négligeable. Alliée à la rationalité, l'autonomie signifie fondamentalement que ni l'arbitraire individuel ni l'autoritarisme aveugle ne peuvent être les principes ultimes qui déterminent l'action. Agir en suivant ses impulsions momentanées, sans autre raison que ses inclinations immédiates, revient à agir aussi peu moralement que celui qui se soumet aveuglément à la tradition et à la coutume sociale, ou à l'autorité, parce qu'elles sont telles. Réaffirmer le principe de l'autonomie par rapport à la tradition ou la communauté ne revient pas à renoncer à sa tradition, mais ouvre bien plutôt la voie à la condition de possibilité d'émergence du sujet moral. L'autonomie s'oppose non à la tradition ou à la communauté, mais à la soumission à l'arbitraire. Il revient ainsi à la raison pratique d'exercer une fonction critique qui consiste notamment à démasquer « les mécanismes dissimulés de distorsions par lesquels les légitimes objectivations du lien communautaire deviennent des aliénations intolérables » (RICŒUR, 1986, p. 258).

C'est pourquoi, sur le plan éthique, aucune décision ne pourra se dire rationnelle et raisonnable que si elle a été passée par le feu de la discussion, de la confrontation critique, de l'ouverture à d'autres points de vue, et cela vaut aussi pour une morale théologique. Il ne peut donc « y avoir de normes de l'action éthique mystérieuses, dont l'exigence intime ne serait pas positivement compréhensible et clairement déterminable. Cette distinction formelle entre énoncés de la foi et normes morales est d'une signification fondamentale. […] les normes morales posent des exigences objectives, pour le contenu desquelles une intelligibilité doit être exigée.

L'intelligibilité dans ce qui est à faire *(das zu Tuende)* est constitutive pour un agir responsable entre les hommes[226]. »

Sur le plan théologique, deux conséquences peuvent être tirées de cette conception. La première s'énonce dans la prise au sérieux de la rationalité des éthiques « humaines », à un point tel que, « au plan éthique et moral, la foi biblique n'ajoute rien aux prédicats "bon" et "obligatoire" appliqués à l'action. L'*agapè* biblique relève d'une *économie du don* de caractère méta-éthique, qui me fait dire qu'il n'existe pas de morale chrétienne, sinon au plan de l'histoire des mentalités, mais une morale commune […] que la foi biblique place dans une *perspective* nouvelle, où l'amour est lié à la "nomination de Dieu" » (RICŒUR, 1990, p. 37). Deuxièmement, la nécessité de démasquer dans toute morale humaine ou rationalité ce qui tendrait à s'absolutiser. « L'écoute de la foi suppose le renoncement à l'autosuffisance et par là même la connaissance de la Croix. Mais cette mortification, loin d'anéantir la raison, lui fait franchir, par l'audace d'une transgression, le seuil de sa véritable demeure[227]. »

Une autonomie affectée.

L'autonomie développée par Kant, qui en est la figure paradigmatique, doit aussi être considérée comme une autonomie affectée pour éviter des simplismes réducteurs de la conception de l'autonomie. Trois raisons peuvent rendre compte d'une autonomie affectée. La première est à chercher dans le fait de la raison, qui est la conscience de ce jugement synthétique a priori qui rend solidaires la loi et la liberté. « N'y a-t-il pas là, dissimulé sous la fierté de l'assertion de l'autonomie, l'aveu d'une certaine réceptivité, dans la mesure où la loi, en déterminant la liberté, *l'affecte* ? » (RICŒUR, 1990, p. 248). Ce soupçon est raffermi par la notion de mobile que Kant développe dans l'Analytique de la *Critique de la raison pratique* : le respect ne sert pas « à juger les actions ou même à fonder la loi morale

objective elle-même, mais il sert seulement de mobile, en vue d'en faire une maxime en soi-même » (*Critique de la raison pratique*, KANT, 1985, p. 700-701). « Le respect est un mobile en ceci qu'il incline, sur le mode d'une affection passivement reçue, à "faire une maxime de la loi elle-même" » (RICŒUR, 1990, p. 249). Le respect pose l'épineux problème de l'introduction « d'un facteur de *passivité* au cœur même du principe de l'autonomie » (*ibid.*, p. 251). Troisièmement, l'homme peut être défini comme sujet capable, mais « cette capacité est-elle effectivement disponible ? » (RICŒUR, 1994, p. 35). L'*Essai sur le mal radical* montre celui-ci comme un mauvais usage de la liberté. Cette propension au mal « *affecte* l'usage de la liberté, la *capacité* à agir par devoir, bref la capacité à être effectivement autonome » (RICŒUR, 1990, p. 252). Ce n'est pas le principe même de la moralité qui est atteint (l'autonomie), mais son effectuation.

Théologiquement repris, ce thème de l'affectation renvoie à la dimension créée de l'autonomie et à son ouverture sur un autre qu'elle-même pour sa réalisation et son accomplissement effectifs. Ouverte en amont d'elle-même par une théologie de la création et en aval par une théologie qui annonce le salut, l'autonomie se voit insérée dans une dynamique de grâce qui, loin de l'anéantir, la présuppose et l'accomplit.

Autonomie et théonomie.

Ainsi, l'approche théologique de l'autonomie fait droit à une fondation théonome de cette dernière. Thomas d'Aquin, mais d'autres penseurs comme Franz Böckle (1921-1991), Paul Tillich, Walter Kasper (1933) ont tenté de penser ensemble l'autonomie avec l'apparente hétéronomie d'une loi révélée. Plus récemment, dans son style philosophique propre, mais non sans lien avec la tradition protestante, Paul Ricœur (1913-2005) a lui-même fait l'essai d'articuler les deux. Partant des Écritures, il dessine d'abord le

cadre narratif du don de la Loi, observe son intériorisation chez les prophètes (la Loi d'un Autre en moi), et établit via la littérature sapientiale une conceptualisation théonomique de l'universel. Distinguant ensuite les traits fondamentaux de la Loi : caractère relationnel et dissymétrique, hiérarchie entre les principes et leur application, il fait culminer la Loi dans l'Amour. S'inspirant de Franz Rosenzweig (1886-1929), Ricœur pense que le commandement ne peut être que la supplication de l'amant en quête de réciprocité. Dès lors, l'amour seul oblige et c'est dans cette obligation de l'amour que la théonomie s'accomplit. De cet arrière-fond biblique et narratif, Ricœur revient vers la problématique philosophique de l'autonomie. Pour lui, « loin de s'opposer à une morale de l'autonomie, la théonomie, entendue au sens d'obéissance aimante, aide la première à *aller jusqu'au bout d'elle-même* » (Ricœur, 1994, p. 26) et à faire éclater les risques d'une autosuffisance de l'autonomie. Comment cela ? Seul, en effet, l'amour peut dépasser le conflit entre l'éthique procédurale de la discussion et le communautarisme, dans la perspective d'un universalisme « inchoatif ». De manière très tillichienne, Ricœur pense que l'universalité de l'amour passe par une contextualisation à même d'accueillir « l'étranger, la veuve et l'orphelin ». En d'autres termes, l'amour contraint l'éthique de la discussion centrée sur le juste à reconnaître la singularité et l'altérité de l'autre. « Singularité, altérité, mutualité sont les présuppositions ultimes de la structure dialogique de l'argumentation. Or est-il un meilleur garant de cette trilogie que l'amour ? » (*ibid.*, p. 33). De plus, l'amour prévient la justice de ses propres excès et la relation entre les deux termes se décline sous forme d'une passivité fondatrice : « parce que tu as été aimé, aime à ton tour », l'obéissance aimante étant la seule conception acceptable de la théonomie. Mais cette « théonomie engendre l'autonomie » *(ibid.)* car l'appel à l'obéissance aimante embraye sur l'appel à la responsabilité. Enfin, le mal radical ouvre l'autonomie à autre chose qu'elle-même (la grâce) et oblige à penser les rapports entre la philosophie morale (le

principe de l'obligation morale) et la religion comme restauration d'un sujet moral capable. Cet essai de Ricœur témoigne à sa façon de la nécessité de penser la grandeur « seulement humaine » de l'autonomie et la possible ouverture à une théonomie signe de l'Autre. Les deux ne s'excluent donc pas et une autonomie peut ainsi être légitimement pensée et défendue en régime chrétien, sous la mouvance de la foi qui donne toute sa place à la liberté de l'homme et à la présence de Dieu.

Autonomie créée, appelée, blessée, libérée constituent les quatre temps d'une reprise théologique de l'autonomie qui fasse droit à la consistance de l'être humain et de l'ordre créé en même temps qu'à leur passivité fondatrice ainsi qu'à la promesse libératrice qui les traverse et interdit toute fermeture (voir GAZIAUX, 1998, p. 546-717).

ÉRIC GAZIAUX.

→ Conscience. Éthique. Foi. Histoire des doctrines éthiques chrétiennes. Kantisme. Liberté. Option fondamentale. Philosophie et théologie. Philosophie morale. Sujet et personne. Vulnérabilité.

Bibliographie.

É. GAZIAUX, Morale de la foi et morale autonome. Confrontation entre P. Delhaye et J. Fuchs, Louvain, University Press - Uitgeverij Peeters, 1995 ; L'Autonomie en morale. Au croisement de la philosophie et de la théologie, Louvain, University Press - Uitgeverij Peeters, 1998. – C. PELLUCHON, L'Autonomie brisée. Bioéthique et philosophie, Paris, PUF, 2008. – C. J. PINTO DE OLIVEIRA (éd.), Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté, Fribourg (Suisse) - Paris, Éditions universitaires - Éd. du Cerf, 1982. – R. POHLMANN, art. « Autonomie », dans

J. RITTER *(éd.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, t. I, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, p. 701-709. – P.* RICŒUR*, Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, Paris, Éd. du Seuil, 1986 ; Soi-même comme un autre, Paris, Éd. du Seuil, 1990 ; « Théonomie et/ou autonomie », dans M.-M.* OLIVETTI *(éd.), Filosofia della Rivelazione, Padoue, Cedam, 1994, p. 19-36. – G.* ROHRMOSER*, art. « Autonomie », dans H.* KRINGS*, H. M.* BAUMGARTNER*, C.* WILD *(éd.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, t. I, Munich, Kösel, 1973, p. 155-170. – J. B.* SCHNEEWIND*, L'Invention de l'autonomie. Une histoire de la philosophie morale moderne (1998), trad. de J.-P. Cléro, P.-E. Dauzat et E. Meziani-Laval, Paris, Gallimard, 2001. – P.* TILLICH*, Le Fondement religieux de la morale, trad. de F. Chapey, Paris, Éd. du Centurion, 1971 ; Théologie systématique. I. Introduction. Raison et Révélation, trad. de F. Ouellet, Paris, Planète, 1970 ; rééd. trad. de A. Gounelle, en collaboration avec M. Hébert et Cl. Conedera, Paris, Éd. du Cerf, 2000 ; Théologie systématique. IV. La Vie et l'Esprit, trad. de J.-M. Saint, Genève, Labor et Fides, 1991.*

AUTORITÉ

Interrogeons-nous tout d'abord sur la crise de l'autorité pour en discerner les enjeux et poser des définitions. Le dossier théologique s'ouvre avec Jésus et la subversion de l'autorité. L'autorité et son statut (autorité déléguée ou autorité confisquée) constituent le troisième volet. À titre

conclusif, on abordera dans le Nouveau Testament le conflit des autorités et la tension entre autorité théologique et autorité politique.

L'autorité en débat.

Dès les dernières décennies du XX^e^ siècle, la problématisation de l'autorité a atteint tous les secteurs de la vie sociale. Le rapport à l'autorité est entré en crise généralisée, que ce soit en éducation, dans le champ politique ou dans les cercles religieux. On parle d'une perte de crédit de l'autorité ou d'une pluralisation des autorités de référence. Même dans l'institution ecclésiastique, traditionnel refuge du respect de l'autorité, « on ne veut plus, ou on ne peut plus, croire, c'est-à-dire vivre l'obéissance de la foi, à la merci d'une autorité qui semble dire tout de go le vrai et le faux » (Sesboüé, 1971, p. 337). Hannah Arendt conclut de cet effondrement des normes que l'autorité a disparu du monde moderne : « Le fameux "déclin de l'Occident" consiste essentiellement dans le déclin de la trinité romaine de la religion, de la tradition et de l'autorité » (« Qu'est-ce que l'autorité ? », p. 183).

S'il est courant d'entendre que la crise de l'autorité est une conséquence de Mai 68, où le consensus social vole en éclats, il ne faut pas manquer d'en voir les racines plus profondes dans *l'avènement de la modernité*. Le siècle des Lumières a déclenché en effet une mise en cause de l'autorité de la tradition en vue de lui substituer l'émergence d'un sujet autonome et critique. La Réforme protestante s'inscrit dans cette contestation du pouvoir du Magistère au nom d'une vérité soumise à vérification par l'examen des Écritures. L'héritage des Lumières a retiré au passé cette forme de légitimation automatique qui lui conférait un pouvoir transcendant sur le présent. Désormais, dépendance envers une autorité (hétéronomie) et autonomie du sujet pensant ont été considérées comme contradictoires. Dénoncée comme une instance d'aliénation de l'individu, l'autorité n'a plus

été reconnue comme un encouragement à la liberté, mais décriée au contraire comme le plus sûr ennemi de l'épanouissement du sujet.

Dès les années 1970, la dénonciation du modèle patriarcal de l'autorité a opéré comme une lame de fond, affaiblissant les cadres institutionnels, rompant ce qui faisait jusque-là le consensus social. Pour Gérard Mendel, l'exercice de l'autorité revient à un abus de position dominante par la force ; dès lors, « toute autorité est par essence, par nature, illégitime[228] ». Que ce soit dans la famille, en éducation scolaire, en politique ou en Église, le refus de toute asymétrie de type dominant/dominé a mis en danger le lien social et la transmission des valeurs. Déniant à toute instance extérieure le droit de lui imposer les règles du bien-agir, du bien-penser ou du croire, l'individu se pose en souverain arbitre de ses choix. Le rapport aux autorités n'allant plus de soi, il est assigné à devenir l'objet d'un lien contractuel dont il appartient à l'individu de dicter les termes et la durée.

La question qui se pose est alors celle-ci : entre l'exaltation de la liberté individuelle et la tentation du retour nostalgique à un monde normé de droit divin, une voie médiane s'ouvre-t-elle ? Le désarroi actuel des détenteurs patentés d'autorité (parents, éducateurs, clercs, chefs politiques) devrait permettre de repenser le fondement de l'autorité en échappant aux alternatives ruineuses. Au premier chef, l'opposition décrétée entre autorité et liberté individuelle doit être revisitée.

Autorité et liberté.

Autorité et liberté sont-elles à considérer comme deux pôles exclusifs l'un de l'autre ? D'un point de vue anthropologique, il est illusoire de penser que le « moi » puisse vivre en dehors d'un cadre de référence régulé socialement – ne serait-ce, déjà, que le cadre constitué par le langage (pour ce qui suit, voir GAZIAUX, 2006, p. 451-454). La raison humaine ne se déploie jamais que dans un cadre historique déterminé, c'est-à-dire qu'elle

traite des données qu’elle reçoit et que son milieu culturel lui transmet. Ainsi la raison vit-elle inévitablement dans une situation de dépendance à l’égard de traditions de pensée qu’elle n’a pas créées, mais qu’elle se doit de réfléchir et de travailler. Le « moi » vierge de références n’existe pas.

Plus encore, la société impose au « moi » une série d’interdits qui rendent possible sa socialisation. Ces interdits, parce qu’ils mettent un frein aux pulsions de l’individu, le conduisent à prendre en compte la réalité d’autrui comme une limite salutaire. Organisant un espace social de reconnaissance réciproque (entre races, sexes, statuts), la loi impose des limites au désir de chacun ; ces limites n’ont pas pour finalité ultime de priver, mais au contraire de préserver la liberté de tous. Autrement dit : le statut hétéronome de l’interdit ne fait pas de lui l’ennemi de l’autonomie, mais le garant de la possible autonomie de chacun. L’origine extérieure d’une autorité n’est pas en soi exclusive du droit individuel à l’autodétermination de son agir, de son penser et de son croire.

La réflexion sur autorité et liberté s’inscrit donc dans un champ de tension qu’on ne saurait réduire à une polarité « loi imposée/loi choisie ». Affirmer que le « moi » se construit face à des normes externes n’est pas faire le deuil de sa capacité à choisir sa vie ; c’est reconnaître plutôt que la confrontation aux autorités qui lui sont extérieures est l’irrécusable condition de possibilité du sujet moral. L’individu autonome est invité à dépasser ses conditionnements pour déterminer sa propre voie. Dès lors, « *l’autonomie ne s’oppose pas à l’obéissance et à l’autorité, mais à la soumission et à l’arbitraire*. Confondre l’obéissance et la soumission revient à corrompre l’essence même d’une morale de la liberté et de l’autonomie et de son nécessaire rapport à autre chose qu’elle-même » (GAZIAUX, 2006, p. 454).

La construction du « moi ».

D’un point de vue psychologique, le développement de l’être humain confirme cette nécessité du lien à des figures de référence qui concrétisent le rapport à l’origine. L’enfant se construit dans et par son lien aux figures parentales, qui sont autant de figures d’attachement lui assurant une vie sécure. Le rapport de l’enfant aux figures parentales est habité en sous-main par la question de son origine : « D’où viens-je ? » Ensuite, par différenciation de ses parents, l’enfant construit une image de Dieu transcendant les limites qui affectent les êtres humains[229]. Appeler Dieu « père », c’est l’instituer en figure d’autorité sécurisante, et cette appellation implique que le rapport à Dieu est investi de confiance. En conséquence, la confrontation à des instances jugées supérieures à lui (relation verticale) est indispensable au développement du « moi » enfantin. On peut même se demander, avec Sigmund Freud, si une dimension religieuse n’est pas inhérente à tout rapport à l’autorité, dans la mesure où celle-ci met en jeu le rapport de l’être humain à son origine[230].

L’anthropologie biblique atteste une même perception du jeu de pouvoirs au sein duquel se déploie l’existence humaine. À la question : « L’homme est-il libre ? », la Bible – Ancien et Nouveau Testament confondus – répond par la négative. L’être humain ne vit pas sans autorité, ni sans dépendance. L’idée d’un « moi » libre et souverain est étrangère à la conception biblique de l’homme. La question n’est pas s’il peut s’affranchir de toute dépendance (il ne le peut pas), mais de savoir à quelle autorité il confie sa vie.

En Romains 7, 13-25, l’apôtre Paul décrit la dramatique du croyant déchiré entre son vouloir et son faire, entre la loi qui domine ses membres et la loi que ratifie l’homme intérieur. À la différence du stoïcisme, qui prônait la libération personnelle par la maîtrise de soi, Paul affirme que l’homme ne peut être libéré que par une intervention extérieure : l’acte libérateur de Dieu scellé à la croix (Rm 8, 1-4). L’adhésion du croyant au Christ l’ouvre au souffle de l’Esprit, qui lui permet de conduire une vie

délivrée de ses aliénations. En d’autres termes : du point de vue biblique, la condition humaine n’échappe pas à la dépendance ; la question est de savoir si l’humain s’affilie à des pouvoirs qui le maintiennent captifs, ou s’il entre dans une relation au Dieu créateur qui le conduira à réaliser sa pleine humanité.

Autorité et raison.

Il n’apparaît donc pas raisonnable d’opposer systématiquement, comme l’ont fait les Lumières, autorité et liberté ; cette opposition n’est pas soutenable du point de vue anthropologique. L’acceptation d’une autorité n’implique pas l’abdication de la raison. Les Romains considéraient l’acquisition de la connaissance dans une dialectique entre *auctoritas* et *ratio*, autorité et raison. Ces deux principes fonctionnent ensemble dans la quête de la vérité : l’*auctoritas*, qui est l’autorité de la tradition, et la *ratio*, qui est l’équivalent du grec *logos* (parole). Augustin résume cette double voie d’investigation : « Double est la voie que nous suivons quand l’obscurité des choses excite notre esprit : ou la *ratio* ou l’*auctoritas* » (*De ordine*, II, 1, 16). Si le jeune Augustin repoussait la tradition comme capacité de penser philosophiquement, l’évêque vieillissant se prit à redouter que la pensée rationnelle ne s’écarte de la vérité et accorda sa préférence à l’*auctoritas*. Quoi qu’il en soit, sa vie durant, Augustin oscilla dans sa quête de vérité entre autorité et raison, préfigurant en quelque sorte le destin intellectuel de l’Occident. On retiendra de la conceptualité romaine le refus de découpler autorité et pensée rationnelle.

Hans Georg Gadamer, dans *Vérité et méthode* (1996, p. 298-306), a réhabilité les notions d’autorité et de tradition. L’autorité, dit-il, n’a pas son fondement ultime dans une reddition de la raison, mais dans un acte de re-connaissance : re-connaître que l’institution ou la personne investie d’autorité est supérieure en jugement et en connaissance, que sa décision

l'emporte, qu'elle a prééminence sur mon opinion en termes de vérité. « Ce qui est lié au fait qu'en vérité l'autorité ne se reçoit pas, mais s'acquiert et doit nécessairement être conquise par quiconque y prétend. *Elle repose sur la reconnaissance, par conséquent, sur un acte de la raison même qui, consciente de ses limites, accorde à d'autres une plus grande perspicacité*. Ainsi comprise dans son vrai sens, l'autorité n'a rien à voir avec l'obéissance aveugle à un ordre donné. Non, l'autorité n'a aucune relation directe avec l'obéissance : elle est directement liée à la connaissance » (GADAMER, 1996, p. 300).

Dès lors, « la véritable autorité n'a pas besoin de s'affirmer sur le mode autoritaire » (*ibid.*, p. 301, n. 206). Car si le fait de donner des ordres et se faire obéir est inhérent à l'exercice de l'autorité, il s'agit là de la conséquence d'une autorité reconnue, et non de son préalable. De plus, insiste Gadamer, la vraie autorité présuppose toujours que ce qu'elle édicte ne relève pas de l'arbitraire, n'est pas étranger à la raison, mais peut être compris. Il est de ce fait indispensable de *faire la différence entre un comportement d'autorité et un comportement autoritaire* (voir GAZIAUX, 2006, p. 450). Un comportement d'autorité, qu'on pourrait aussi dire comportement autorisant, n'entrave pas la liberté, mais la rend possible ; il ne naît pas de l'ordre, mais l'institue. À l'inverse, le comportement autoritaire use de contrainte et de violence pour se faire reconnaître ; caricature de l'autorité, il menace l'exercice de la liberté et l'épanouissement de l'être. Il est donc impératif de différencier autorité et pouvoir.

Autorité et pouvoir.

Le procès fait à l'autorité, on l'a vu, ne conduit pas à délégitimer toute idée d'autorité ; il alerte néanmoins sur ses dérives et contraint à distinguer les usages de l'autorité. Toujours menacée d'abus, l'autorité doit être

continuellement soumise à contrôle. Nous proposons de distinguer deux formes : l'autorité-pouvoir et l'autorité inspiratrice. Disons d'emblée que si ces deux modèles existent à l'état pur, l'exercice de l'autorité se situe le plus souvent à l'interface des deux. Les Romains distinguaient la *potestas* (autorité institutionnelle) de l'*auctoritas* (autorité personnelle) (art. « Autorität », *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 5, 1980, p. 18-19). Nous préférons dire que ce qui les différencie fondamentalement n'est pas le recours au droit, mais le rapport à l'origine : la première est instituée, la seconde est instituante. À la suite de Max Weber, on différencie volontiers entre autorité institutionnelle et autorité charismatique[231] ; le décalage entre l'une et l'autre est source de tensions sociales.

L'*autorité-pouvoir (potestas)* est « le pouvoir dont sont investies certaines personnes à raison de la fonction qu'elles remplissent dans un cadre institutionnel donné » (*Encyclopaedia Universalis*, vol. 3, 2008, p. 577-578). Ce modèle d'autorité est fondé sur le droit ou sur l'usage de la force ; non négociable, il correspond à une fonction socialement reconnue qui préexiste à l'individu qui en est investi. Il se définit par la dépendance qu'il impose et l'obéissance qu'il requiert.

L'*autorité inspiratrice* est essentiellement la capacité fonctionnelle que déploie un individu, dans une relation ou un contexte donnés, à ouvrir à d'autres la voie de l'autonomie (Robbes, 2006, p. 6-8). L'autorité répond ici à la vocation inscrite dans son étymologie : le latin *auctoritas* a pour racine *auctor*, l'auteur, et se rattache au verbe *augere* (faire croître, augmenter). Celui qui « fait autorité » se repère à sa faculté d'augmenter, de faire croître les capacités d'action et le savoir de ceux qui l'entourent. Myriam Revault d'Allonnes parle d'un pouvoir des commencements, qu'elle oppose au pouvoir d'enfermement qui caractérise l'autorité dans sa dérive autoritaire. « Qu'est-ce que l'autorité sinon le pouvoir des commencements, le pouvoir de donner à ceux qui viendront après nous la capacité de commencer à leur tour ? Ceux qui l'exercent – mais ne la détiennent pas – autorisent ainsi

leurs successeurs à entreprendre à leur tour quelque chose de neuf, c'est-à-dire d'imprévu[232]. »

Autorité évoque ici une fécondité valorisante, une créativité qui fait naître. Elle ne dépend pas d'une fonction instituée, même si elle s'exerce à l'intérieur d'un cadre institutionnel, mais de la reconnaissance du sujet. Le politologue Georges Burdeau définit ainsi l'autorité : elle « est le pouvoir d'obtenir, sans recourir à la contrainte physique, un certain comportement de la part de ceux qui lui sont soumis. En excluant l'intervention de la force, cette définition fait ressortir le caractère psychique qui s'attache au phénomène d'autorité » (art. « Autorité », *Encyclopaedia Universalis*, vol. 3, 1995, p. 54).

À l'obéissance que réclame le pouvoir répond la croyance qu'éveille l'autorité. Au droit d'imposer la règle et d'en exiger le respect, que détient le pouvoir, répond du côté de l'autorité la faculté d'inspirer et de diffuser des valeurs. « L'autorité implique une obéissance dans laquelle les hommes gardent leur liberté » (Arendt, 2005, p. 140).

Un acte de confiance.

Pour éviter de sombrer dans une typologie trop commode, et partant manipulatrice, il est à noter que dans ces deux modèles, le phénomène d'autorité installe *une relation asymétrique entre le détenteur d'autorité et le sujet*. Qui dit autorité sous-entend inégalité de statut, relation verticale, droit de l'un sur l'autre, hiérarchie. L'utopie de la non-directivité a amplement démontré dans l'éducation qu'elle faisait le lit des rapports de force les plus incontrôlables ; prôner une mythique horizontalité entre tous cache mal un refus d'installer l'ordre, et ce refus est le plus sûr allié du chaos.

Ce qui distingue toutefois l'autorité inspiratrice du pouvoir dominateur, c'est « la crédibilité attachée à son caractère de légitimité au moins

prétendue, et en vis-à-vis, le crédit, la créance attachés à la reconnaissance ou non du droit que détient mon supérieur – institution ou individu – de m'imposer l'obéissance » (RICŒUR, 2001, p. 109). Dit autrement : *le lien qui fait la différence entre pouvoir et autorité, entre violence et inspiration, est de nature fiduciaire*. Il consiste dans un acte de confiance, dans une volonté de faire crédit à autrui en lui reconnaissant une supériorité sur moi.

L'acte de confiance porte sur un point précis : la faculté reconnue au détenteur d'autorité d'élargir mon savoir ou mes habiletés, de m'ouvrir des voies non tracées vers l'autonomie, de m'amener à identifier mon propre épanouissement, de me conduire dans une vie sécure. C'est précisément cette capacité d'accorder sa confiance que vient ronger la tendance, relevée au début de cet article, à l'excessif individualisme. En jetant le soupçon sur tout ce qui s'impose à d'autres, en décrédibilisant toute détention d'autorité dans la société, ce repli sur l'individu traduit un désaccord, sinon un désarroi sur les valeurs auxquelles l'autorité renvoie.

Car l'autorité n'a jamais sa fin en soi. Elle renvoie à un ordre, à un système de valeurs, à une vision de l'humain, à une origine. L'autorité vise à transmettre, à faire tradition. De quelles valeurs se nourrit l'autorité ? Que veut-elle perpétuer ? Cette interrogation conduit au registre théologique, à commencer par la subversion qu'introduit Jésus de Nazareth.

JÉSUS ET LA SUBVERSION DE L'AUTORITÉ.

Jésus de Nazareth s'est caractérisé par un type d'autorité qui n'a pas laissé les foules indifférentes. L'évangéliste Marc le relève de façon énigmatique : *Ils étaient frappés de son enseignement ; car il les enseignait en homme qui a autorité, et non pas comme les scribes* (Mc 1, 22). Qu'est-ce qui différenciait l'autorité de Jésus de celle des scribes, qui étaient les catéchistes appréciés du peuple ?

Jésus, l’auteur.

Si l’on se souvient de l’étymologie du mot « autorité », dérivée de *auctor* (l’auteur), on dira de Jésus qu’il fut *auteur* et non *commentateur* comme le furent les scribes. En quoi consiste sa pratique de l’autorité ? Deux caractéristiques sont à relever : elle valide la parole par le geste et relie à l’origine.

Tout d’abord, Jésus lie le geste à la parole. Son enseignement et son comportement se correspondent : l’un et l’autre manifestent que *le Règne de Dieu s’est approché* (Mc 1, 14), c’est-à-dire que Dieu se fait proche de la condition humaine. Cette proximité de Dieu, annoncée dans les paraboles, se concrétise dans les gestes de guérison et dans les fréquentations de Jésus, qui transgressent les tabous posés par la réglementation de pureté ; Jésus se solidarise avec ceux que leur impureté isolait de la communauté religieuse et sociale. Ces gestes d’accueil à l’égard des malades et des personnes moralement douteuses ont beaucoup choqué ses contemporains, car ils n’exigeaient pas de leur part un repentir préalable (Lc 15, 1-2). Cette pratique symbolise la priorité de l’amour sur la règle, de l’accueil sur la Loi, que confirment les paraboles. Autrement dit : *le faire de Jésus, son éthos crédibilise son dire.*

Ensuite, *l’enseignement de Jésus restaure le lien à l’origine*. Il outrepasse la déontologie des rabbis ou des scribes, dont l’enseignement s’inscrivait explicitement dans une tradition, commençant toujours par citer l’opinion des Anciens avant de présenter la leur. L’enseignement des maîtres juifs, qui consiste le plus souvent en un commentaire d’une parole de la Loi, aligne les sentences des sages du passé avant de présenter leur propre interprétation. Jésus transgresse l’usage. Il écarte la tradition dénoncée comme « oubli des origines[233] ». Sa pratique apparaît le plus nettement dans la séquence des antithèses (Mt 5, 21-48), scandée par la formule : *Vous avez appris qu’il a été dit aux anciens… mais moi je vous dis…* Ce n’est plus seulement le meurtre mais la parole de colère qui est

interdite, plus seulement l'adultère mais le regard de convoitise ; ce n'est plus seulement l'amour du prochain qui est prescrit, mais l'amour de l'ennemi, etc.

Le « moi » d'autorité de Jésus, qui ouvre sa proclamation nouvelle du droit de Dieu, est impertinent, libérateur et souverain[234]. Impertinent, parce qu'il congédie le savoir séculaire sur la Loi énoncé par les Anciens. Libérateur : la compréhension de la Loi n'est plus astreinte au passage obligé de l'exégèse rabbinique, mais les croyants sont directement exposés à l'exigence de Dieu dans sa radicalité bouleversante. « Moi » souverain : Jésus se pose en maître de la Loi, et c'est de lui qu'elle tient désormais son autorité sur les croyants. Par sa lecture radicale des commandements, le Nazaréen relie le croyant à la volonté originaire de Dieu dans la Loi. Cette reformulation bouleversante de la volonté de Dieu évite toute casuistique et restitue à l'impératif divin la force nue de son interpellation.

Du « dominium » au « ministerium ».

Jésus s'est prononcé explicitement sur sa conception de l'autorité, en l'opposant à l'usage du pouvoir politique. *Vous le savez, ceux qu'on regarde comme les chefs des nations les tiennent sous leur pouvoir et les grands sous leur domination. Il n'en est pas ainsi parmi vous. Au contraire, si quelqu'un veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur. Et si quelqu'un veut être le premier parmi vous, qu'il soit l'esclave de tous. Car le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude* (Mc 10, 42-45).

La définition (on la dira : évangélique) que Jésus donne de l'autorité comprend trois caractéristiques.

a) *L'autorité évangélique a pour contre-modèle l'usage politique du pouvoir*. On identifie sans peine dans cette référence le modèle que nous avons défini plus haut comme autorité-pouvoir : une autorité définie

institutionnellement et qui réclame soumission en recourant à la force. Jésus observe ici que la reconnaissance sociale du « chef » ou du « grand » inclut, sinon justifie, le recours aux moyens de coercition qu'implique leur statut. Le rapport hiérarchique, la domination et non le charisme de leader ou la force inspiratrice, définissent le détenteur d'autorité.

b) À l'autorité-pouvoir ne s'oppose pas un principe égalitariste (« mort aux chefs »), ni une contestation de toute notion de grandeur ou d'autorité. Être « grand », être reconnu comme « premier », demeure une réalité ou une visée incontournable. *C'est la définition même de la grandeur qui est subvertie* : qui ambitionne d'être reconnu comme chef doit se comporter comme « le serviteur de tous », pire encore, comme « l'esclave de tous ». Jésus élit comme modèle d'autorité l'esclave, c'est-à-dire l'être qui, dans la société antique, était dénué de tout droit social, livré au pouvoir du maître, voué à le servir. Cette référence au bas de l'échelle sociale est éminemment provocatrice ; elle atteste d'un profond renversement de valeurs. Encore une fois, la détention d'autorité n'est pas disqualifiée, mais redéfinie : la grandeur sera reconnue à qui se met au service des autres et non à qui dispose des moyens de s'imposer. La clé de l'autorité n'est plus comme dans le droit romain la suprématie *(dominium)*, mais le service *(ministerium)*.

c) *Cette subversion trouve son fondement dans la destinée de Jésus : le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude* (Mc 10, 45). La définition évangélique de l'autorité n'émane pas d'un programme de revalorisation sociale, mais se nourrit d'une réalité historique : la vie et la mort du Nazaréen, confirmation de son dire et de son faire. L'amour vécu jusqu'à l'extrême du don de soi trace le contour de l'autorité telle qu'elle doit être reconnue dans la communauté croyante. « Si quelqu'un veut être le premier *parmi vous* » : l'Église est donc appelée à devenir le modèle de cette pratique évangélique

de l’autorité, où la grandeur n’est plus définie par le pouvoir à disposition, mais légitimée par la faculté d’être à la disposition d’autrui.

Reconnaître l’autorité du Christ.

La fameuse scène du lavement des pieds, dans l’évangile de Jean (13, 1-16), approfondit la dimension éthique de l’autorité du Christ. L’événement a lieu lors du dernier repas de Jésus avant la Passion. Le maître prend un linge et lave les pieds de ses disciples. Dans cet abaissement, le lecteur de l’évangile est invité à voir symbolisée la mort prochaine de Jésus. Pierre s’offusque du geste incongru du maître, laver les pieds des hôtes étant la tâche dévolue à l’esclave. N’est-ce pas renverser les rôles que de voir le maître accomplir ce rite d’accueil à l’égard de ses disciples ? Mais Jésus rétorque : *Si je ne te lave pas, tu ne peux pas avoir part avec moi* (Jn 13, 8). Ce qui veut dire : Pierre ne bénéficiera pas du salut s’il ne se laisse pas servir par Jésus. La référence à la Passion est claire : être sauvé par le Christ, c’est accepter le don de sa vie sur la croix. Le sacrifice de la croix est le lieu incontournable du salut des hommes.

On peut le formuler en termes d’autorité : reconnaître l’autorité de Jésus-Christ, c’est accepter qu’il soit mort pour soi. Accepter Jésus-Christ comme maître, c’est se laisser servir par lui. *La mort sur la croix, paroxysme du don, est aussi l’apogée de l’autorité du Christ : c’est en se donnant jusqu’à mourir que Jésus se fait reconnaître comme Seigneur et Maître*. Dans l’évangile de Jean, la croix, comble de l’abaissement du Fils, est simultanément le lieu de son exaltation auprès du Père (Jn 12, 32-33).

La suite du récit déploie les conséquences éthiques du geste symbolique du lavement des pieds. *Vous m’appelez « le Maître et le Seigneur » et vous dites bien, car je le suis. Dès lors, si je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et le Maître, vous devez vous aussi vous laver les pieds les uns aux autres ; car c’est un exemple que je vous ai donné : ce que j’ai fait pour*

vous, faites-le vous aussi. En vérité, en vérité, je vous le dis, un serviteur n'est pas plus grand que son maître, ni un envoyé plus grand que celui qui l'envoie (Jn 13, 13-16).

Jésus commente ici le geste qu'il vient d'accomplir au bénéfice de ses disciples. Le point de départ de son commentaire est christologique : les disciples le confessent comme Seigneur et Maître. Le problème est dès lors de savoir comment se conjuguent la souveraineté du Christ et le rôle de serviteur qu'il endosse pour accomplir son ministère. La réponse est paradoxale. Alors que le monde voit ici une opposition irréductible – par définition, le puissant est celui qui se fait servir par l'esclave –, Jésus conjoint les deux aspects : sa souveraineté prend visage et s'accomplit dans le service.

L'autorité du Christ n'est donc pas une domination asservissante, mais une autorité qui se met au service d'autrui et s'exerce au profit d'autrui. « Cette autorité assumée dans le service est une autorité productive et transformatrice. Par le service concret et historique qu'il a rendu à ses disciples – et dont le lavement des pieds est l'expression symbolique – le Christ johannique ouvre un nouvel espace de pratique aux siens[235]. »

En résumé, l'autorité déployée par le Christ s'avère être à la fois le fondement et le modèle de la pratique des disciples. Elle en est le fondement : parce qu'il se voue aux siens jusqu'à mourir, Jésus est reconnu comme le Seigneur qui leur ouvre un espace de vie. Mais son service est simultanément le modèle de comportement qu'il lègue aux siens : parce qu'il leur a démontré jusqu'à l'extrême comment se concrétise la grandeur, les disciples sont invités à reproduire à leur tour ce modèle d'autorité.

Autorité déléguée ou autorité confisquée ?

On l'a dit plus haut : l'autorité n'a pas sa fin en soi. Elle renvoie à un ordre, à un système de valeurs, à une vision de l'humain, à une origine.

Dans le Nouveau Testament, suivant en cela la Bible hébraïque, les autorités politiques sont considérées comme instituées par Dieu et redevables devant lui de leur mandat. L'interpellation lancée aux détenteurs d'autorité est dès lors la suivante : *reconnaissent-ils l'origine de leur pouvoir en Dieu et conçoivent-ils leur pouvoir comme un* ministerium, *à savoir une vocation à œuvrer pour le bien commun ?*

« Il n'y a d'autorité que par Dieu ».

L'axiome est posé par l'apôtre Paul en Romains 13 : *il n'y a d'autorité que par Dieu et celles qui existent sont établies par lui […] Fais le bien et tu recevras ses éloges, car elle est au service de Dieu pour t'inciter au bien* (13, 1b.4a). Paul ne fait pas ici œuvre originale. Il reproduit au contraire ce qui constitue une évidence pour le monde ancien : l'autorité politique ne se conçoit pas sans légitimation religieuse. Le souverain est mandaté par Dieu, et sa vocation est d'assurer le bien de ses sujets. Ni le judaïsme, ni les civilisations égyptienne, perse, babylonienne, phénicienne, ni le monde gréco-romain n'ont remis en cause ce principe constitutif de l'institution politique.

Paul se montre en particulier héritier de la tradition juive. *Par moi* – dit la Sagesse – *règnent les rois et les grands fixent de justes décrets. Par moi les princes gouvernent et les notables sont tous de justes juges* (Pr 8, 15-16). Le pouvoir politique est considéré comme un dispositif voulu par le Dieu créateur pour maintenir dans le monde l'ordre et la paix. Mais si le pouvoir peut s'adosser à une autorisation divine, c'est également à Dieu qu'il est appelé à rendre compte. Le mandat n'équivaut pas à une carte blanche. *Prêtez l'oreille, vous qui dominez sur les foules et qui êtes si fiers de la multitude de vos nations. Vous avez reçu du Seigneur votre pouvoir, du Très-Haut votre souveraineté, et c'est lui qui examinera vos actes et*

scrutera vos desseins (Sg 6, 2-3). Si l'autorité vient de Dieu, elle est en retour assignée au devoir de bien régner.

L'autorité politique reçoit donc de Dieu légitimité et mandat. La formule vague de Paul : *elle est au service de Dieu pour t'inciter au bien* (Rm 13, 4) atteste que l'Apôtre, pas plus que la tradition juive, ne limite cette justification idéologique au magistrat croyant. Il est remarquable que le judaïsme a mis l'institution impériale romaine au bénéfice de la conception du mandat divin, quand bien même elle émanait du paganisme. Paul s'inscrit exactement dans ce sillage. Sa formule « inciter au bien » synthétise la vocation de l'autorité politique, invitant le croyant à regarder l'appareil répressif dont elle dispose comme un instrument au service du bien commun. *Mais si tu fais le mal, alors crains. Car ce n'est pas en vain qu'elle porte le glaive : en punissant, elle est au service de Dieu pour manifester sa colère envers le malfaiteur* (Rm 13, 4). Le terme est fort : le pouvoir politique est serviteur *(diakonos)* de Dieu quand il réprime les délits ; il exerce une diaconie au nom de Dieu. Autrement dit : Dieu délègue son pouvoir à l'autorité politique en vue d'assurer le bien-être social. Mais il faut ajouter tout aussitôt (on y reviendra) : Dieu délègue ce pouvoir *dans la mesure où le mandat d'assurer le bien-être social est assumé*.

L'autorité ne trouve pas sa fin en elle-même…

L'autorité confisquée.

Mais il arrive précisément que l'autorité se pervertisse et se donne sa propre fin. Ce danger est perçu par l'auteur de l'Apocalypse de Jean, confronté à la fin du Ier siècle au pouvoir impérial romain dont il dénonce la dérive totalitaire. Dans son langage imagé, il recourt à la métaphore de la bête pour désigner le pouvoir divinisé de l'empereur sur lequel l'appareil politique appuie son prestige.

La description est assez fine. *Elle accomplit de grands prodiges, jusqu'à faire descendre du ciel, aux yeux de tous, un feu sur la terre. Elle séduit les habitants de la terre par les prodiges qu'il lui est donné d'accomplir sous le regard de la bête. Elle les incite à dresser une image en l'honneur de la bête qui porte la blessure du glaive et qui a repris vie. Il lui fut donné d'animer l'image de la bête, de sorte qu'elle ait même la parole et fasse mettre à mort quiconque n'adorerait pas l'image de la bête* (Ap 13, 13-15). Il est vraisemblable que le motif de la blessure dont guérit la bête fait allusion à la croyance populaire d'un retour à la vie de Néron après le décès brutal de l'empereur fou. Quoi qu'il en soit, le pouvoir impérial mime le Christ dans sa capacité à reprendre vie après les difficultés. Mais surtout, il exige adoration, et c'est là que le voyant de l'Apocalypse dénonce le blasphème.

Le réquisitoire de l'Apocalypse dénonce un pouvoir dénaturé parce qu'il se désigne comme sa propre origine. *Au lieu de renvoyer à une source qui le transcende et le fonde, le pouvoir politique s'impose comme une instance autolégitimée*. On identifie ici le pouvoir d'enfermement dont parle Myriam Revault d'Allonnes (2006), caricature perverse de l'autorité, mécanisme mortifère pour la liberté du sujet. Confondue avec l'origine, l'autorité se mue en totalitarisme.

Il faut tout aussitôt ajouter que l'écrasement des libertés individuelles par confiscation de la légitimité religieuse n'est pas une tentation réservée au pouvoir politique. Dans le domaine ecclésial aussi, dès le moment où l'autorité doctrinale ou disciplinaire ne s'expose plus à la réserve eschatologique, elle coupe tout recours à un débat sur la vérité ; Christian Duquoc a mis en garde contre le danger de confondre l'institution ecclésiastique, et singulièrement sa hiérarchie, avec l'horizon du Règne de Dieu qui la transcende[236]. Inscrite dans la dynamique d'un Règne à venir, l'Église vit d'une espérance qui la déborde infiniment ; sa gestion interne de l'autorité trouve sa légitimité dans l'exacte mesure où elle confesse être au

service *(ministerium)* d’une vérité qui lui échappe. Plus que partout ailleurs, l’autoritarisme en Église discrédite une pratique de l’autorité qui se confond avec la source à laquelle elle se doit de renvoyer.

Le conflit des autorités.

Relevant à la fois de son appartenance à la société et de son adhésion à Dieu, la condition du croyant est inévitablement confrontée au conflit des autorités. On entend par là la simultanéité de prescriptions adressées à l’individu par des instances différentes, et qui entrent en tension, sinon en opposition. Comment satisfaire Dieu et l’État ? Quand faut-il choisir entre Dieu et le souverain ? Le Nouveau Testament évoque à plusieurs reprises ce dilemme. Trois modèles sont proposés : la soumission à l’État (Rm 13), la distinction entre Dieu et César (Mc 12) et la priorité à Dieu (Ac 5).

« Que tout homme soit soumis aux autorités ».

En Romains 13, 1-7, l’apôtre Paul traite le problème du rapport aux autorités civiles d’une façon apparemment lapidaire. L’hésitation ne paraît guère permise sur l’obéissance à leur vouer : *Que tout homme soit soumis aux autorités qui exercent le pouvoir, car il n’y a d’autorité que par Dieu* [littéralement : sous Dieu] *et celles qui existent sont établies par lui. Ainsi, celui qui s’oppose à l’autorité se rebelle contre l’ordre voulu par Dieu, et les rebelles attireront la condamnation sur eux-mêmes* (13, 1-2). L’Apôtre, on l’a dit plus haut, s’appuie sur la conception du pouvoir politique comme serviteur *(diakonos)* de Dieu en vue de maintenir l’ordre de la création et d’assurer la primauté du bien. On retiendra que les autorités civiles relèvent de l’ordre de la création, auquel est assignée la condition humaine, et qu’à ce titre elles ne se confondent pas avec le Dieu créateur : en aucun cas leur

pouvoir ne s'identifie avec celui de Dieu. Le pouvoir politique reçoit sa légitimité d'être « sous Dieu ».

C'est pourquoi, après avoir rappelé que l'appareil répressif de l'État agit aussi au service de Dieu pour manifester sa colère envers le malfaiteur, Paul ajoute : *C'est pourquoi il est nécessaire de se soumettre, non seulement par crainte de la colère, mais encore par motif de conscience* (13, 5). Pourquoi l'Apôtre fait-il intervenir ici la « conscience » ? La question a été fort débattue dans l'histoire de l'exégèse[237]. Augustin commente ainsi : « pour que, dans ta conscience, tu sois sûr d'agir par amour envers celui auquel tu as été soumis par ordre de ton Seigneur, lui qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (*Epistula ad Romanos* 74, *PL* 35, col. 2084). L'Apôtre ajouterait l'amour à la crainte dans le rapport des croyants à l'autorité civile, dans la mesure où amour et crainte participent au plan divin de salut universel. Martin Luther estime, quant à lui, que le devoir de soumission aux autorités se justifie dans la mesure où leur pouvoir répressif, voulu par Dieu, vise à enrayer l'invasion du mal dans le monde ; la conscience du croyant lui fait percevoir le rôle de l'État contre la tyrannie du mal[238]. La lecture du Réformateur correspond à la conception paulinienne de la conscience qui constitue, en l'humain, la capacité rationnelle de distinguer le bien du mal (Rm 2, 15)[239].

L'insertion de la conscience dans le rapport aux autorités signifie que la crainte du châtiment ne saurait être la seule motivation de la soumission au pouvoir politique ; la conscience doit encore ratifier cette allégeance. Comment le peut-elle ? L'examen de la conscience ne peut porter que sur la légitimation que l'Apôtre lui accorde, à savoir son statut de *serviteur de Dieu pour manifester sa colère envers le malfaiteur* (Rm 13, 4). L'autorité civile est donc assignée par Dieu à *un mandat de lutte contre le mal*, qui lui vaut le respect et l'obéissance des citoyens. Mais dès l'instant où l'État sort de ce rôle et ne participe plus au combat contre le mal, l'obligation de se soumettre est levée pour le croyant qui fait objection de conscience. Il est

donc permis de penser que l'introduction du motif de la conscience ouvre ici *l'espace de la désobéissance civile*[240], même si la visée rhétorique du texte n'insiste pas sur cette éventualité.

« Rendez à César… ».

L'épisode est fameux (Mt 22, 15-22). À la question des pharisiens s'il est permis ou non de payer l'impôt à César, Jésus répond : *Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu* (22, 21). L'interrogation porte sur la taxe que tout individu était contraint de verser aux maîtres du pays. La question est captieuse, note l'évangéliste. Elle intervient dans un contexte politique tendu entre les juifs et la puissance occupante romaine, et suivant sa réponse, Jésus passera pour un partisan de l'insurrection zélote ou pour un collaborateur de l'occupation. Le problème est celui du rapport au pouvoir politique en temps de crise.

La réponse de Jésus a parfois été comprise comme un trait d'ironie, comme s'il cherchait à banaliser le débat. Or, l'enjeu est plus profond. Jésus commence par demander à ses interlocuteurs de lui montrer la monnaie qui permet de payer l'impôt ; il leur fait remarquer qu'elle porte l'effigie et l'inscription de César. À l'époque de Jésus, il s'agit du denier à l'effigie de Tibère. La formule : *Rendez donc à César ce qui est à César* vient sanctionner ce geste : en payant l'impôt au moyen du denier de Tibère, les pharisiens reconnaissent son autorité politique et fiscale. Mais cette ratification n'est pas exclusive d'une autre autorité, supérieure et inconditionnelle : celle de Dieu. Leonhard Ragaz commente : « Vous pouvez bien donner votre argent à César – c'est son domaine – mais c'est Dieu qui est le Seigneur[241]. » Jésus fait ici référence à la seigneurie universelle de Dieu qui *soumet devant lui les nations et abaisse les rois* (Is 41, 2), Dieu à qui appartiennent *la terre et ses richesses, le monde et ses habitants* (Ps 24 [23], 1).

La formule de Jésus ne contient pas, même implicitement, un fondement théologique du pouvoir de l'État au sens de Romains 13. Elle ne divise pas non plus l'existence humaine en une intériorité, qui serait l'espace de Dieu, et une extériorité qui serait dévolue à la domination de César. Elle induit plutôt *une hiérarchisation des instances entre les pouvoirs terrestres et l'autorité spirituelle.* Autrement dit : payer l'impôt à César n'engage pas plus que de lui reconnaître une autorité dans la gestion de la société ; cela ne met pas en danger la reconnaissance plus fondamentale de Celui dont le croyant confesse le pouvoir ultime.

Le modèle de résolution du conflit des autorités est donc réglé différemment de Romains 13. La règle est ici celle de la hiérarchie des loyautés. Tant que l'allégeance au pouvoir politique ne limite pas ou ne met pas en péril l'obéissance à Dieu, elle peut être considérée comme théologiquement supportable. La formule de Jésus invite par conséquent à surveiller jusqu'où s'exerce la compatibilité des registres de pouvoir.

« Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux humains ».

Un troisième modèle de gestion des conflits se donne à lire dans le livre des Actes des Apôtres. Peu après la Pentecôte, la première Église de Jérusalem groupée autour des apôtres est soumise à forte pression de la part du sanhédrin ; celui-ci, emmené par l'entourage du grand prêtre, intime aux apôtres de ne plus annoncer le nom de Jésus au Temple (5, 17-42). C'est alors que Pierre et les apôtres rétorquent : *Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux humains. Le Dieu de nos pères a ressuscité Jésus que vous aviez exécuté en le pendant au bois. C'est lui que Dieu a exalté par sa droite comme Prince et Sauveur, pour donner à Israël la conversion et le pardon des péchés. Nous sommes témoins de ces événements, nous et l'Esprit Saint que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent* (5, 29-32). Face à l'interdit de parole, les

apôtres se réclament d’un pouvoir supérieur qui autorise la désobéissance civile.

L’axiome éthique qui justifie le choix des apôtres (v. 29b) appelle à la mémoire le souvenir de Socrate (Ve s. avant J. C.). Accusé de corrompre les jeunes, de ne pas croire aux dieux de la cité et d’introduire des divinités étrangères, le célèbre philosophe s’était défendu devant le tribunal populaire d’Athènes de l’accusation d’impiété, qui faisait encourir la peine de mort. Sommé par ses juges de renoncer à sa quête de sagesse, le célèbre philosophe a riposté en invoquant le droit à l’incivilité : « Athéniens, je vous sais gré et je vous aime ; mais j’obéirai à Dieu plutôt qu’à vous » (PLATON, *Apologie de Socrate*, 29d). La déclaration des apôtres est calquée sur ce précédent célèbre : *Il faut obéir à Dieu plutôt qu’aux humains.*

L’axiome n’est donc pas d’origine biblique, mais grecque. Résoudre le drame du conflit de loyauté entre Dieu et des instances humaines par la désobéissance civile n’est pas inconnu de la tragédie grecque[242]. Ici, le recours à l’impératif divin se fonde sur l’événement de la Résurrection et sur l’irrésistible irruption de l’Esprit-Saint dans le groupe des disciples de Jésus. *Défier de la sorte l’autorité civile comporte aussi son prix : la mise en procès et le martyre*. La résistance à laquelle appelle l’auteur de l’Apocalypse face au pouvoir déifié affiche le même constat : témoigner peut aller jusqu’à la provocation ultime de la mort face au pouvoir qui prétend parler seul au nom de Dieu (voir Ap 6, 9-11 ; 7, 9-17 ; 13, 7).

Trois modèles de gestion du conflit des autorités coexistent dans le Nouveau Testament. Au gré des conditions dans lesquelles ont été élaborées ces positions – coexistence paisible au temps de la mission paulinienne, crise face à l’occupation dans la Palestine du Ier siècle, conflit naissant pour l’auteur des Actes ou déclaré pour le voyant de l’Apocalypse –, les réponses ont varié. Relire ensemble Romains 13 (avec son appel à la loyauté à l’égard du pouvoir) et Apocalypse 13 (la bête et sa tromperie organisée) fait apparaître une dialectique dont sont exclues tant l’anarchie que l’apologie

de la raison d'État[243]. Une même position de fond est néanmoins perceptible : ni anarchiste, ni inféodée au pouvoir, l'appréciation chrétienne de l'autorité politique lui reconnaît par principe une légitimité (sociale ou théologique). Cette approbation est cependant liée au mandat que l'apôtre Paul assigne à l'autorité civile : *inciter au bien* (Rm 13, 4).

La tension entre autorité théologique et autorité politique demeure structurelle, car, comme le dit Oliver O'Donovan, le rapport du politique avec la vérité est de l'ordre du compromis. « L'exercice de l'autorité politique est recherche d'un compromis qui, tout en rendant à la vérité le meilleur témoignage qui puisse lui être rendu selon les circonstances, a toutefois pour but une action publique possible, dans la communauté particulière de pécheurs que cette autorité doit servir » (*Résurrection et expérience morale*, p. 160).

Oscillant selon les circonstances entre soumission et défi, la conception chrétienne de l'autorité s'avère en même temps liée et libre : d'un côté engagée dans la réalité politique et solidaire de ses espoirs de transformation, d'un autre libre et capable d'insurrection si l'humain se trouve mis en danger[244].

DANIEL MARGUERAT.

→ Autonomie. Conscience. Devoir. État. Idole. Liberté. Loi. Maîtrise. Pouvoir. Raison. Responsabilité. Sujet et personne.

Bibliographie.

H. ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », dans La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique, Paris, Gallimard, 2005. – Art. « Autorität », Theologische Realenzyklopädie, vol. 5, Berlin, W. de Gruyter, 1980, p. 17-51. – Art. « Autorité », Encyclopaedia Universalis, vol. 3,

Paris, 1995, p. 54. – J.-Y. Baziou, *Les Fondements de l'autorité, Paris, Éd. de l'Atelier, 2005. – O.* Cullmann, *Dieu et César, dans Études de théologie biblique, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968, p. 75-131. – Faire autorité ?, revue Esprit, mars-avril 2005. – H. G.* Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique (1960), Paris, Éd. du Seuil, 1996, p. 298-306. – É.* Gaziaux, *« L'autorité et ses paradoxes constitutifs », Revue des sciences religieuses 80, 2006, p. 445-461. – O.* O'Donovan, *Résurrection et expérience morale. Esquisse d'une éthique théologique (1986), Paris, PUF, 1992, p. 148-171. – P.* Ricœur, *« Les aventures de l'État et les tâches du chrétien », Christianisme social 66, 1958, p. 452-463 ; « Le paradoxe de l'autorité », dans Le Juste 2, Paris, Éd. du Seuil, 2001, p. 107-123. – B.* Robbes, *« Les trois conceptions de l'autorité », Les Cahiers pédagogiques (www.cahiers-pédagogiques.com/spip.php?article2283), 2006. – B.* Sesboüé, *« Autorité du Magistère et vie de foi ecclésiale », Nouvelle revue théologique 103, 1971, p. 337-362. – B.* Van Meenen *(éd.), De l'autorité, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis 113, 2007.*

AVORTEMENT

Pratiques et situation juridique.

Avorter, c'est étymologiquement (*abortari* en latin), « accoucher avant terme ». Ce premier sens est peu mentionné parmi les nombreux questionnements éthiques que soulève de nos jours l'avortement. D'ailleurs, le terme « avortement » n'apparaît plus dans le nouveau Code pénal français du 1er mars 1994. On privilégie les termes IVG, interruption volontaire de grossesse, ou IMG ou ITG, interruption médicale ou thérapeutique de grossesse. Cette dernière est pratiquée lorsque la vie de la mère est menacée ou lorsque l'enfant à naître est porteur d'une maladie grave et incurable, ce qui articule la question de l'avortement à celle du diagnostic prénatal chargé de dépister ce type de problème.

En France, la loi Veil du 17 janvier 1975 autorisant l'interruption de grossesse jusqu'à la fin de la dixième semaine de grossesse à toute « femme enceinte que son état place dans une situation de détresse » (art. L. 2212-1 du Code de la santé publique) a donné lieu à un vaste débat politique et religieux qui a repris une certaine vigueur lorsque la loi Aubry de 2001 a allongé le délai de dix semaines à douze semaines (soit quatorze semaines d'aménorrhée).

Si, depuis 1982, l'IVG est prise en charge par la Sécurité sociale, rappelons qu'en 1975 il s'agissait pour la France de mettre fin aux nombreux avortements clandestins incompatibles avec la dignité des femmes. Simone Veil avait cherché à donner un cadre légal, absent jusqu'alors, ce cadre répondant à des conditions précises : volonté de la

mère, maladie grave et incurable, avis médical, absences d’autres solutions. Une fois la loi entrée en vigueur, la pratique a vite dépassé les conditions légales d’encadrement. Par exemple, l’accompagnement psychologique des femmes dans leur prise de décision et, après l’acte, dans le possible traumatisme psychique causé par lui, a vite fait défaut.

Or, le défaut le plus important de cette loi est peut-être son silence sur un point important : le statut juridique de l’embryon. Chose ou personne – le législateur ne se prononce pas et préfère « présenter l’IVG comme une exception au principe du “respect de tout être humain dès le commencement de la vie” » en formulant une loi qui est « trop tiède pour les uns, trop audacieuse pour les autres » (LETTERON, 1997, p. 11). N’étant pas une personne physique, l’embryon n’a pas de droit. Au contraire, bien qu’il s’agisse plus d’une pratique licite que d’une « liberté fondamentale » (*ibid.*, p. 37), l’IVG donne à la mère le droit de refuser et d’annuler la procréation.

Le statut du fœtus n’est pas plus clair que celui de l’embryon. La différence entre les deux réside dans le fait que, les douze semaines passées, il ne peut y avoir qu’une IVG pour motif thérapeutique. Ne nécessitant, outre le consentement de la femme, que l’accord de « deux médecins membres d’une équipe pluridisciplinaire », l’IVG thérapeutique peut toutefois se pratiquer à tout moment. Elle est soumise à deux conditions : 1) « la poursuite de la grossesse met en péril grave la santé de la femme » ; 2) « il existe une forte probabilité que l’enfant à naître soit atteint d’une affection d’une particulière gravité reconnue comme incurable au moment du diagnostic » (art. L. 2213-1 du Code de la santé publique). Si l’IVG thérapeutique échoue et si l’enfant naît vivant, elle est considérée comme un accouchement prématuré. L’enfant a alors droit à tous les soins donnés aux enfants prématurés. Si on les lui refuse, il s’agit d’une « non-assistance à personne en danger » (art. 223-6 du Code pénal). Or, pour éviter que le fœtus naisse vivant après le sixième mois, le personnel médical réalise le

plus souvent « un geste fœticide préalable, le plus souvent par injection intracardiaque[245] ».

Résumons : d'un point de vue légal, le fœtus, plus développé que l'embryon, est mieux protégé que l'embryon dont l'existence est soumise au critère du bien-être de la femme, tandis que le fœtus qui survit à une IVG malgré tous les efforts a, par le fait de sa naissance, les mêmes droits qu'un enfant prématuré. Il est cependant curieux que la Cour de cassation ait décidé le 6 février 2008 qu'une déclaration à l'état civil d'un fœtus né sans vie serait possible, car cet acte administratif met le fœtus au même niveau que l'enfant viable. Il s'agit là d'une décision qui inquiète les partisans de l'avortement puisqu'elle semble donner à l'embryon le statut d'une personne, ouvrant ainsi la porte « à la diabolisation de l'avortement[246] ».

Si tout non-respect des dispositions légales entraîne des peines pour les médecins et les personnes pratiquant l'avortement ou aidant la femme à avorter, depuis 1993, la femme elle-même n'est plus punissable, même en cas d'auto-avortement. En même temps, selon la clause de conscience contenue dans l'article L. 2212-8 du Code de la santé publique, le personnel médical (médecins, sages-femmes) n'est pas contraint à procéder ou concourir à l'avortement. Il doit toutefois orienter la femme vers un autre médecin.

La loi du 27 janvier 1993 a créé l'infraction d'« entrave à l'interruption volontaire de grossesse ». La conscience ne peut donc pas servir de motif pour empêcher l'IVG considérée comme un meurtre par les *prolife* (pro-vie) ainsi que ses adversaires les plus radicaux dont la lutte contre l'avortement peut prendre des formes violentes[247].

Le débat, bien sûr, est international. Chaque pays est confronté à la question et s'attache à le résoudre en fonction de son contexte politique, culturel et religieux. La plupart des pays européens sont aujourd'hui dotés de régimes libéralisant l'avortement, le plus souvent dans le cadre de délais très stricts (jusqu'à 12 semaines d'aménorrhée en Suisse et 14 en

Allemagne, soit respectivement 10 et 12 semaines de grossesse) qui peuvent aller jusqu'à 22 semaines d'aménorrhée (soit 20 semaines de grossesse) aux Pays-Bas.

Réponses chrétiennes.

Ce n'est que dans les premiers siècles du christianisme qu'on déploie des tentatives explicites de fonder le refus de l'avortement (Tertullien, etc.).

Dans les premiers temps de l'Église, les chrétiens s'étaient fait connaître, par exemple dans l'antique texte de la *Didachè*, comme ceux qui refusaient l'avortement provoqué, même si l'Église indivise avait attendu, formellement, le pape Anastase II, en 498, pour valider ce que saint Jérôme et surtout saint Augustin avaient exprimé : l'âme est insufflée par Dieu dans le corps (créatianisme). Dans la perspective traducianiste qui est celle de saint Grégoire de Nysse et de Luther, l'âme est contenue dans la semence – comme le corps et avec lui – et transmise aux enfants lors de la procréation.

La perspective créatianiste (partagée par les catholiques et de nombreux théologiens réformés) et la perspective traducianiste (plutôt luthérienne) permettaient la même conclusion : celui qui touche au corps, qui se forme dans le ventre de la mère, touche aussi, simultanément, à l'âme ou à l'esprit, c'est-à-dire à ce qui fonde ce que l'on appellerait, de nos jours, l'humanité de l'homme.

Le débat théologique d'aujourd'hui est largement conditionné par les positions restrictives et critiques des partisans de la vie *(prolife)*, que l'on trouve aussi bien du côté évangélique que du côté catholique romain. Comme on le verra dans la suite de cet article, il ne convient toutefois pas de s'enferrer dans une opposition pure et dure entre les partisans de la vie et les partisans du libre choix (les *prochoice*, comme on dit aux États-Unis).

Le point de vue catholique.

De fait, le débat contemporain a totalement changé la donne et semble, à présent, très éloigné des problématiques théologiques : depuis quelques dizaines d'années, la banalisation de l'avortement a été amplifiée par le souci des femmes de disposer de leur corps et de leur sexualité, autrement dit par l'ensemble des questions liées au féminisme et à la parité hommes/femmes, bref, à la révolution sexuelle.

En juillet 1968, l'encyclique *Humanae vitae* de Paul VI refusait toute méthode artificielle de régulation des naissances, s'inscrivant en faux contre le législateur civil : le légal ne semblait pas forcément correspondre au moral. Le choix de Paul VI surprit nombre de catholiques. En effet, la commission préparatoire réunie par le pape avait semblé s'orienter vers une décision d'ouverture quant à certaines formes de méthodes artificielles, ce que le pape ne retint finalement pas. Son choix provoqua une onde de choc tant du côté des fidèles que du côté de l'épiscopat. Il fut ressenti comme une étape de l'éloignement grandissant entre, d'une part, le Magistère et les couples catholiques et, d'autre part, l'Église et le monde, alors que le concile Vatican II venait de réaliser l'*aggiornamento* (la mise à jour) demandé par Jean XXIII. Pourtant, Paul VI et Jean-Paul II (par exemple, *L'Évangile de la vie*. *Lettre encyclique Evangelium vitae*, 1995) ont tenu, et Benoît XVI aujourd'hui tient encore, à confirmer l'enseignement de l'Église catholique sur ce point non susceptible de mise à jour, semble-t-il. L'argument de fond est simple et vaut pour d'autres questions d'éthique familiale : Dieu est maître de la vie et de la mort, de sorte qu'aucun être humain ne saurait se substituer à sa volonté et disposer ainsi de la vie ou de la mort d'un autre être humain, fût-il en devenir. Nous sommes ici dans le cadre de l'objectivité morale promue par le Magistère catholique. Dans le cadre de l'avortement, la hiérarchie catholique s'est ainsi mobilisée sur la question du délai légal pour avorter, rejetant l'idée même que la proposition d'un tel délai rende la décision d'avorter moralement acceptable. En

France, depuis juillet 2001, le délai est passé de dix à douze semaines sans que l'autorisation parentale soit nécessaire.

Pour le Magistère catholique, l'avortement provoqué demeure un acte de mort quelles que soient les circonstances. Le pratiquer de façon parfaitement délibérée constitue un péché grave soumis à la procédure d'excommunication *latae sententiae* (can. 1398) concernant la femme qui a avorté et ceux qui l'ont engagée à cela, dont le corps médical, évidemment. Cette sanction a valeur médicinale : la personne peut en être relevée par la rencontre sacramentelle avec le prêtre.

Récemment, un exemple très médiatisé relança le débat : à Recife, Carmen, fillette de neuf ans, a vu sa mère excommuniée suite à l'avortement qu'elle avait fait subir à sa fille, qui attendait des jumeaux à la suite de viols réitérés de la part de son beau-père. Les réactions furent nombreuses et contrastées de par le monde et au sein même de l'Église. Le cardinal André Vingt-Trois, archevêque de Paris, rappela, pour sa part, que les réactions et décisions de l'Église catholique devaient d'abord être motivées par le souci de répondre aux situations de détresse, ce qui était, en principe, le cas de cette fillette. Sur le plan du droit, il ajouta que l'excommunication ne vaut que sur des sujets libres et conscients de leurs actes, ce qui est difficile à établir dans ce dossier. Quoi qu'il en soit, cet exemple très douloureux invite à mieux prendre en compte le contexte de l'acte, notamment, mais aussi la visée recherchée lors de la prise de décision : ainsi, en ce cas, l'équipe médicale avait-elle indiqué à la mère que la vie de sa fille était menacée.

À ce jour, la morale de l'acte qui se trouve au cœur des grands textes magistériels récents ne l'envisage pas. Il est juste de dire, au titre de l'information scientifique, que cette posture théologique est un des motifs de malentendu, voire de mésentente entre le pôle hiérarchique de l'Église catholique et le pôle populaire, bien sûr, mais aussi parfois le pôle théologique, sans parler du dialogue avec les sociétés démocratiques

modernes qui légitiment le pluralisme éthique pouvant conduire, selon le Vatican, au relativisme éthique.

La question de l'appréciation éthique de l'avortement par l'Église catholique ne saurait être isolée de l'estimation globale de la vie sexuelle du couple marié. En effet, l'Église catholique ne la conçoit que dans le cadre du mariage sacramentel destiné au bien mutuel des époux, ce que Pie XI a affirmé en 1930 dans l'encyclique *Casti connubii*, et au don de la vie. Jean-Paul II approfondit la dimension du bien mutuel plus que tout autre pape avant lui dans un enseignement qui trouva audience bien au-delà du monde chrétien. Ceci posé, morceler l'unité de l'approche intégrative catholique aboutit pour le couple, selon le Magistère, à refuser d'accueillir la vie qui vient de Dieu sous les traits de l'enfant à naître. De plus, l'Église catholique ne souhaite pas actuellement entrer dans une logique où le législateur va décider, et donc proposer éthiquement à nos sociétés démocratiques, où commence la vie[248], autrement dit à quelle étape du processus de fécondation on pourrait considérer que pratiquer l'avortement serait moralement autorisé. Au contraire, elle déplore le fait que « notre époque connaît malheureusement un massacre inouï et presque inimaginable d'êtres humains innocents, auquel de nombreux États ont donné l'aval de la loi[249] ». Pour l'Église catholique, l'enfant à naître est issu du désir de Dieu ; il est béni par lui, ce qui signifie que, sauf intervention technique indue de la part de l'homme, cette vie en germe est vouée à voir le jour et à être accueillie dans sa dignité inviolable : « l'être humain doit être respecté et traité comme une personne dès le moment de sa conception et donc, on doit lui reconnaître, dès cet instant, les droits qui sont ceux de la personne humaine, et en premier lieu, parmi ceux-ci, le droit inviolable de tout être humain innocent à la vie » *(Donum vitae)*.

Le Magistère récent a notamment insisté, non seulement sur l'avortement comme acte de mort, mais aussi sur l'installation progressive d'une mentalité contraceptive ou encore une « culture de mort » (voir JEAN-

Paul II, *L'Évangile de la vie*) qui relève aussi bien d'un acte précis que d'un contexte global de refus de la vie : ce n'est plus uniquement tel ou tel moyen contraceptif artificiel que l'Église réprouve spécifiquement, mais encore le climat sociétal et éducatif dans lequel ces divers procédés de contraception s'inscrivent, parce qu'ils achèvent de décourager les familles dans leur tâche de transmission de la vie. L'Église catholique se réjouit beaucoup des progrès de la médecine lorsqu'elle soigne les maladies du corps ou de l'esprit ; mais elle a alerté les consciences au moment de la sortie, en 1980, de la pilule RU 486 (Mifégyne) ou encore de la « pilule du lendemain » (Norvelo, adapté à la contraception d'urgence), qui finit par considérer la vie à venir comme une maladie à dépister et à soigner, ce qui constitue une des limites de la médecine prédictive en pleine expansion et, par ailleurs, tout à fait prometteuse. À travers ces nouvelles méthodes abortives, elle pointe aussi l'irruption massive de la technique et de l'artifice susceptibles de bouleverser l'évolution dite naturelle, en l'occurrence biologique, de la vie (voir *Donum vitae*). Ce faisant, elle prend parti dans un débat philosophique et éthique controversé où, par exemple, le terme « vie » ou l'expression « dignité de la vie » n'ont pas le même sens selon les convictions religieuses ou non des uns et des autres. Ainsi les militants *prolife* tiennent-ils un véritable « dialogue » de sourds avec les médecins ou les équipes soignantes désireux, avant tout, de sauver la vie de la mère en danger ou de ne pas donner la vie à un enfant polyhandicapé sur le plan physique et/ou mental. De fait, il leur est demandé régulièrement au nom de quelles valeurs ces équipes soignantes décident d'interrompre une vie à naître. Dans ce conflit de valeurs, la référence à une conception transcendante de l'existence apparaît comme déterminante dans la prise de décision : s'ouvre ici le débat autour des fondements des éthiques séculières. Pour le dire autrement, la santé, la vie, la justice sont considérées comme des biens ontiques, à savoir prémoraux, qui doivent être sauvegardés avant tout, de sorte que leur préservation précède toute

évaluation morale particulière sur ce qui est permis ou défendu, en l'espèce, pour la question qui nous occupe, interrompre ou non la vie à venir d'un enfant. C'est sur ce point précis que les divergences surgissent : quelle éthique choisit-on de mettre en œuvre pour se décider en conscience et avec une conscience suffisamment informée ? Jean-Paul II a soutenu que les systèmes éthiques contemporains relevaient d'un privilège donné à la prise en compte des conséquences de l'acte que le Magistère ne pouvait pas accepter[250]. Pour l'avortement, il s'agit, par exemple, de la précarité économique de la mère qui s'apprête à accueillir la vie ou encore de la malformation ou d'une maladie prévue par le diagnostic prénatal (DPN). Le refus de toute « justification de l'avortement » a conduit le pape à demander à l'Église catholique en Allemagne de se retirer de la consultation des femmes enceintes, parce que l'entretien obligatoire fait obtenir un certificat que l'Église ne peut pas délivrer parce qu'il « atteste la consultation en son sens de défense de la vie, mais demeure toujours la condition nécessaire pour l'exécution dépénalisée de l'avortement[251] ».

Points de vue protestants.

L'acceptation critique d'une libéralisation de l'IVG ne saurait en particulier être confondue avec une hostilité de principe envers la vie. La plupart des Églises protestantes se sont exprimées, au cours de ces dernières décennies, pour une dépénalisation de l'avortement, non sans attirer l'attention sur la gravité de l'acte et sur la situation psychique, sociale et économique difficile des femmes concernées.

En 1972 déjà, l'éthicien réformé Robert Grimm avait bien résumé la position protestante : « Nous maintenons qu'un avortement est toujours un acte grave aux conséquences multiples le plus souvent imprévisibles. C'est pourquoi la femme et le couple ne devraient pas être laissés seuls devant cette décision à prendre. Nous estimons qu'il peut y avoir des cas où la

décision d'interrompre une grossesse peut être un acte de courage et d'amour authentiques. Faire abstraction de situations de détresse n'aide pas, peut acculer au désespoir et dénote une attitude irresponsable et immorale. Le respect de la vie ne peut être réduit à la simple affirmation dogmatique du respect de la vie » (GRIMM, 1972, p. 74).

Contrairement à ce que l'on croit souvent, l'IVG n'est aucunement banalisée. Chez les théologiens du XXe siècle, on trouve souvent une condamnation sans ambages de l'avortement[252]. Dans le célèbre chapitre de son *Éthique* sur la vie naturelle, Dietrich Bonhoeffer soutient que l'avortement, quelles que soient les variations de comportement et de motivation des sujets concernés, n'est rien d'autre qu'un meurtre *(Mord)*[253] ; dans le choix entre la vie de la mère et la vie de l'enfant, précise-t-il, rien ne permet de justifier laquelle des deux vies est véritablement la plus précieuse ; peu après, en 1951, Karl Barth exprime dans sa *Dogmatique*[254] une position tout aussi ferme. Le commandement divin énonce un non catégorique contre toute idée d'avortement. L'embryon n'est pas une chose, mais un enfant en formation (BARTH, 1965, p. 101). Avorter revient donc à « supprimer une vie humaine » (*ibid*.). Mais cela ne veut pas dire qu'un tel acte ne puisse pas faire l'objet d'un pardon. Barth concède en fait que si l'avortement peut se justifier, c'est uniquement à titre exceptionnel, dans le cadre de la méthode dite des « cas-limites » (*ibid.*, p. 106). De manière originale, Barth déduit cette méthode non pas d'un pragmatisme ou d'un relativisme éthique, mais de l'idée même de la grâce divine. Dieu seul dispose de manière absolue et souveraine, par pure grâce, de la vie humaine. Cette thèse implique de manière apparemment paradoxale que la vie humaine n'a pas de valeur absolue et que par conséquent l'homme n'en dispose pas lui-même de manière souveraine. Le respect inconditionnel envers la vie donnée n'interdit donc pas l'exercice responsable d'une éthique de l'exception. D'où la thèse théologique étonnante de Barth : « Il existe des situations où la suppression d'une vie en gestation n'est pas un

meurtre, mais est ordonnée » (p. 107) : dans ces cas-limites, l'IVG est donc voulue par Dieu, commandée par lui ! On ne comprendra bien la position éthique exprimée ici par Barth que si on a en vue sa conception théologique des relations entre le commandement de Dieu et l'agir humain. Barth ne dit pas que c'est Dieu qui déciderait à notre place, de manière arbitraire et inhumaine ; c'est bien à nous, en notre humanité pécheresse, qu'il incombe de prendre la décision et, en cas extrême, de transgresser l'interdit du meurtre. Mais le commandement de Dieu, pour Barth, a toujours en même temps le sens d'un commandement concret : dans une situation donnée, une fois avéré son caractère extrême et exceptionnel, et dans le cadre de la prière et du discernement responsable, l'être humain peut recevoir le commandement de Dieu qui, soudain, lui dit ici que l'avortement est éthiquement fondé ! À aucun moment cette vision du commandement concret conduisant à l'exceptionnelle transgression ne peut devenir la porte cachée par laquelle une dérive laxiste et meurtrière viendrait à s'insinuer.

Un éthicien protestant de tendance libérale, Hermann Ringeling, s'inquiétera, lui, de l'automaticité présupposée entre le diagnostic prénatal et l'avortement[255]. Quant au luthérien allemand Trutz Rendtorff, il traite explicitement de la question de l'IVG dans une section de son éthique appliquée, placée sous le signe de la *conflictualité*. Le ton est ainsi donné d'emblée : la solution ne saurait venir d'une insistance unilatérale sur l'autodétermination de la femme[256]. Rendtorff place l'ensemble de l'éthique théologique dans l'optique de la vie *(Leben)* : la vie reçue, la vie transmise et la vie réfléchie. C'est l'*approbation* de la vie, *Bejahung des Lebens*, qui doit primer. L'IVG ne peut donc apparaître que sous la forme d'un défi et d'une épreuve, contredisant et contrecarrant les finalités de la vie bonne et juste. Ni l'interdit pur et simple de l'IVG, ni l'absolutisation de l'autodétermination de la femme ne constituent une solution au conflit. Certes, la décision ultime réside chez la femme. Mais sa libre détermination ne flotte pas dans le vide et n'a rien d'immédiat. La femme n'est pas

simplement confrontée à l'existence de l'embryon en elle ; cet embryon est – sauf en cas de FIV (fertilisation in vitro) où l'IVG thérapeutique peut aussi jouer un rôle – le fruit d'une relation sexuelle et le résultat d'une rencontre ou d'une histoire avec un homme. La décision d'avorter implique donc une dimension sociale et normative, qui dépasse la responsabilité individuelle sans pour autant l'annuler et qui en appelle à une conception plus large de la responsabilité sociale et collective.

La question du statut de l'embryon est une question qui relève de l'anthropologie théologique. On peut distinguer trois positions fondamentales à l'intérieur du protestantisme :

1) Les courants conservateurs et *pro life* sont assez proches de la conception catholique. Ils considèrent l'embryon comme un être humain en devenir, doté de tous les droits de la vie d'un homme né. On y trouve une double argumentation, l'une à partir de la continuité biologique[257] entre le zygote et l'individu potentiel et l'autre à partir de l'élection[258] : s'appuyant sur le Psaume 139 (138), 13-16, le premier argument consiste à affirmer que la vie de l'homme commence avec la toute première cellule. Ici, la définition génétique est à la base de l'anthropologie théologique. Mais elle n'est pas indispensable : selon le second argument, l'égalité de droit entre l'embryon et l'être humain après sa naissance viendrait de l'élection par Dieu avant la conception, de l'anticipation de la vie individuelle concrète par le plan que Dieu a pour celle-ci (voir Jr 1, 5).

2) Dans une perspective un peu moins conservatrice, un autre courant a recours à un critère purement empirique. La nidation (jour 5 ou 6 après la fécondation) est considérée comme le début définitif de l'humanité parce que c'est à partir de ce moment que l'embryon bénéficie des conditions biologiques pour se développer et devenir un être humain concret, un être en relation, à l'image de Dieu. Si cette détermination est utile dans le débat sur la FIV (où la nidation est un processus artificiel), elle ne laisse pratiquement pas de manœuvre par rapport à l'IVG.

3) La tendance progressiste définit l’être humain à partir de la possibilité d’avoir une biographie. Sans perspective de biographie, pas d’humanité au sens propre[259]. La vie embryonale n’est pas encore une vie humaine mais plutôt une préparation à la vie après la naissance. On peut rapprocher cette tendance à la définition de l’embryon proposée par Daniel Sibony, écrivain et psychanalyste d’origine juive : l’embryon n’est « ni une chose ni une personne » mais « un *événement*, qui peut devenir une trace inerte ou un être vivant qui en implique d’autres, c’est l’événement d’un désir de vie qui dépend du désir de l’autre[260] ».

Est-ce que l’embryon est un être humain *coram Deo* (devant Dieu), caractérisé par sa destination d’être en relation avec Dieu et son prochain ? La théologie protestante qui prône avant tout une conception relationnelle de l’*imago Dei* – caractérisant l’être humain avant tout comme un être en relation, en analogie avec Dieu lui-même[261] – est appelée à considérer l’embryon à partir de ses relations. La relationalité ne se fonde pas sur la nature de l’être humain. Elle est fondée en Dieu. Prise au sérieux, cette notion ne permet de renvoyer ni à la substance de l’être humain ni à la chronologie biologique pour répondre à la question de savoir ce qui constitue l’humanité et à partir de quel moment on peut parler d’un être humain.

Par ailleurs, le théologien allemand Hartmut Kress déplore la tendance chez certains théologiens protestants à pousser le concept de la relationalité trop loin au point de ne plus considérer l’embryon comme un être en soi[262]. Certes, il serait réducteur et dangereux de faire dépendre le statut de personne ou de non-personne de l’embryon uniquement du seul jugement que les autres (la femme ou les parents) portent sur lui. Ce que je suis ne dépend pas de ce que les autres disent que je suis. Pour le croyant, il y a une parole qui fonde son existence et qui ne peut être réduite au projet parental et à la reconnaissance d’autrui. La relationalité de l’homme est d’abord caractérisée par l’existence *coram Deo*. La relation avec Dieu prime sur la

relation avec autrui car la vie de l'homme est précédée par un appel de Dieu qui veut être en relation avec lui. Sa dignité ne se fonde pas sur sa chair mais sur la parole que Dieu lui adresse et qui est une pure grâce. De même, théologiquement, la différence philosophico-sociologique entre un « engendrement par la chair » et un « engendrement par la parole » (BOLTANSKI, 2004, p. 69) n'est pas recevable. Au sens théologique, être voulu, nommé, appelé, admis, venir au monde, ce n'est pas être conforme à un projet parental – catégorie déterminante d'un point de vue légal –, c'est être conforme à une décision qui transcende la volonté humaine. Dans une perspective théologique, on est d'abord par la parole avant d'être par la chair.

En conformité avec la définition du Comité national consultatif d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé, la Commission d'éthique de la Fédération protestante propose de considérer l'embryon comme une « personne humaine potentielle[263] ». Il s'agit là d'un « compromis[264] » qui désigne l'embryon comme un être fragile, un projet prometteur de relations. Être une personne potentielle, c'est avoir une biographie virtuelle, être capable de devenir un être historique. Le statut incertain de l'embryon ne doit pas en faire une chose. Considérer un embryon comme une personne humaine potentielle, c'est le respecter comme un être qui n'est pas encore né mais qui est destiné à une vie en relation. On ajoutera que l'accent éthique n'est pas tant ici sur l'idée de potentialité, qui est controversée, que sur le respect envers la « vie intra-utérine », ou mieux encore envers « l'enfant à naître » (*nasciturus* ou *nascitura*, en latin)[265].

Si la vie humaine est complexe – et elle l'est davantage lorsqu'on souligne la relationalité plurilatérale (avec Dieu, les proches, le prochain, les créatures, la création) –, il n'y a pas de réponse évidente à la question de savoir quand et comment l'embryon devient un homme. Le commencement de l'humanité ne se laisse pas fixer à l'aide de critères sociologiques, psychologiques ou biologiques, en comptant des étapes d'humanisation

(nombre de cellules, nidation ou implantation, naissance). Avouons donc que le débat sur le statut de l'embryon est « indécidable[266] ».

Mais il est difficile de se passer de critères biologiques en posant la question du commencement de la vie puisqu'ils introduisent la plausibilité dans le processus de décision. Et la décision s'impose pour le législateur et les acteurs (médecins, parents) qui ne peuvent pas suspendre leur jugement sur le statut de l'embryon. La décision pour ou contre l'IVG appartient aux acteurs principaux – en premier lieu à la femme, certes, mais aussi à l'homme en tant que père potentiel, au personnel médical qui y procède et à l'État qui la dépénalise.

Sagesse pratique et décisions concrètes.

De nos jours, nous réfléchissons, parfois sans nous en rendre compte, dans le cadre limité des systèmes éthiques de conscience dont nous usons pour traiter la plupart des grands débats éthiques contemporains, y compris ceux qui concernent l'indispensable régulation du capitalisme mondialisé. Ce faisant, nous mettons de côté la tradition éthique issue de l'eudémonisme chrétien d'un Thomas d'Aquin pour laquelle l'acte, pour important qu'il soit, est toujours à inscrire dans la dynamique d'ensemble de la construction vertueuse de notre relation à nous-mêmes et au prochain. La réforme de l'hôpital pousse les médecins à poser de plus en plus d'actes qui évaluent leurs pratiques jusqu'à déterminer les dotations financières des services dans lesquels ils travaillent contraints à la rentabilité pour continuer à exister !

Dans un monde marqué par l'hyper-évaluation, selon des critères alliant néoscientisme et globalisation « liquide » de résultats prétendument tangibles, l'acte tend à être, à la fois, surévalué et banalisé.

Néanmoins, une position pour laquelle l'avortement n'est pas un infanticide peut tout à fait affirmer que l'embryon « n'est pas simplement

une vague “excroissance” de l’organisme maternel mais une promesse réelle de l’existence d’un nouveau sujet humain[267] ». Les partisans de l’avortement soulignent qu’« on peut ne pas vouloir tenir, ne pas se sentir la force de pouvoir tenir[268] » cette promesse, de ne pas être en mesure de mener à bout ce projet. Or, quel est le statut d’une telle promesse, d’un projet en éthique, et surtout dans l’éthique chrétienne ?

La perspective biblique envisage l’homme comme un être qui a une histoire, avec les autres et avec Dieu. L’annulation de la promesse correspond à la mort d’un enfant-projet qui n’advient pas à l’existence et à son histoire. L’embryon avorté représente l’annulation d’un projet parental mais aussi la mort d’un projet d’enfant qui non seulement aurait pu être un être en relation mais qui l’a été. En tant que projet abandonné, il a été en relation avec sa mère ou ses parents potentiels ; en tant que créature, il est en relation avec Dieu. Si le sort de l’embryon est tragique en soi, la décision maternelle ou parentale l’est aussi, car elle ne se prend pas sans causer du tort à soi-même et à autrui : à l’enfant-promesse, à soi-même, possiblement au père et aux frères et sœurs potentiels qui peuvent bien être amenés à faire le deuil de l’enfant-promesse.

Quant à l’IVG thérapeutique, les médecins n’ignorent pas le caractère lourd et douloureux de la décision[269]. Prise sous le choc et dans la déception, elle entraîne le deuil – même au cas où la femme ou les parents demandent immédiatement « qu’on leur enlève “ça” tout de suite[270] ». Dans la perspective du médecin, il peut y avoir des « situations où la décision d’interruption de grossesse est relativement aisée », comme les malformations et maladies très sévères ou létales qu’on découvre tôt, et des « cas difficiles », à savoir les anomalies de diagnostic tardif ou incertain[271]. Diagnostiquée précocement, la trisomie peut ainsi se retrouver du côté des situations plutôt simples. Ce jugement semble problématique d’un point de vue éthique car il juge de manière péremptoire de la vie d’un enfant

trisomique et de celle de ses parents, en recommandant a priori un acte d'euthanasie.

Certes, l'IVG a permis de se décider contre la vie avec un enfant sévèrement handicapé. Une telle existence n'est plus un fardeau incontournable (et vécu comme tel) mais une décision pour l'enfant malgré les conséquences lourdes de cette vie commune. Mais il faut en même temps insister sur le fait que l'on n'a pas le droit de dire qu'une telle existence n'est pas digne d'être vécue et constitue une irresponsabilité de la part des parents qui assument le handicap de leur enfant. L'éthicien protestant Ulrich Körtner souligne l'importance de lutter contre une société eugénique qui discriminerait les handicapés et leur famille[272]. Dans une perspective chrétienne, il est impossible de renoncer à revendiquer une législation qui met en avant les droits des enfants : d'une part, celui de l'enfant-promesse dont il s'agit de mettre à l'abri les intérêts à advenir à la vie, à bénéficier d'une filiation biologique ou adoptive, à avoir une histoire, et, d'autre part, celui de tous les enfants de bénéficier, à partir de la naissance, des meilleures conditions de vie possibles.

Nous sommes tous « pour la vie » mais dans le cas précis, il y a plusieurs vies. Quelle vie contre quelle vie ? se demandent certains. En principe, il nous faut refuser de jouer une vie (celle de la mère) contre une autre (celle de l'enfant à venir). En même temps, il est vrai que personne ne peut vivre ma vie à ma place. Personne ne peut prendre une décision à ma place. Personne ne sait ce dont je suis capable. Ici encore, il s'agit de renvoyer la femme ou le couple à leur conscience et à leur capacité de souffrance, tout en insistant sur les aides concrètes possibles. Il faut éviter à tout prix que la décision de la femme ou des parents potentiels ne perde son caractère individuel pour devenir une décision sociale, voire politique (pensons à l'euthanasie nazie).

Si la décision pour l'avortement ne doit pas devenir une décision sociale, elle n'est pas non plus une décision solitaire de la femme. Certes,

d'un point de vue juridique, la femme a le droit d'avorter contre la volonté du père potentiel. Le droit de refuser la maternité n'annule pas seulement l'existence promise et déjà en ébauche. Il peut aussi contredire le projet paternel de l'homme et créer une souffrance. Si la femme a le dernier mot, cela ne signifie pas que l'homme n'a pas son mot à dire. Il peut exprimer des souhaits, des regrets, des visions et contribuer ainsi à la décision de la femme. Évidemment, il arrive souvent que le refus de la paternité pousse la femme à avorter (par désespoir ou par peur de perdre l'homme aimé). De ce fait, l'avortement n'est jamais l'affaire de la femme seule, il est un événement pluridimensionnel qui concerne l'enfant-promesse, la femme, le père, et le réseau que constituent la famille et la société et dont la disponibilité (position du père potentiel face à l'enfant-promesse, aides familiales et sociales concrètes) peut être d'une très grande importance pour la décision.

Le sociologue Luc Boltanski souligne que l'avortement est « une pratique dont la possibilité est connue partout » : peu représenté en images et en récit, rarement objet de réflexion dans les ouvrages philosophiques, il fait à la fois « l'objet d'une réprobation générale » et d'une certaine « tolérance » (voir BOLTANSKI, 2004, p. 28 s.). L'éthique chrétienne doit se situer de manière spécifique au cœur de ce contexte quelque peu inquiétant. Elle le fera en mettant à nouveau en valeur la sagesse pratique *(phronèsis)* des Anciens, ce qu'à la suite de Claude Lévi-Strauss la théologienne Geneviève Médevielle nomme le « bricolage[273] », au sens noble du terme : de quels outils théoriques et pratiques disposons-nous pour nous décider à poser un acte éthique qui ne soit pas un atome déconnecté d'une quête globale de sens ?

Un bon exemple de cette sagesse pratique est offert par l'éthicienne catholique québécoise Louise Mélançon dans un petit ouvrage de 1993 qui nous paraît garder toute son actualité (*L'Avortement dans une société pluraliste*). Cette théologienne féministe modérée évite les pièges des

positions dogmatiques figées, d’un côté comme de l’autre. Elle reconnaît la valeur anthropologique et sociale centrale de l’interdit du meurtre et la pertinence des interprétations théologiques allant dans le sens d’une éthique du respect et la protection de la vie humaine dès son commencement. Mais elle prend également en compte la pluralité de fait des conceptions morales en présence et s’efforce de remédier aux risques de la « position rigoriste » de l’Église catholique (Mélançon, 1993, p. 89). Pour y parvenir, il importe à ses yeux d’adopter une perspective historique. On découvre en effet de cette manière combien l’attitude des sociétés a changé au fil des siècles, en ce qui concerne notamment la protection des nouveau-nés[274].

Du point de vue strictement biblique, souligne-t-elle, seul l’interdit de tuer semble toucher notre question, mais de manière encore très générale.

Aujourd’hui, l’éthique théologique doit trouver un équilibre entre cet interdit général de tuer et la situation réelle des couples et des femmes. Louise Mélançon insiste dès lors sur la dimension humaine de la procréation, plutôt que sur le caractère naturel de la reproduction de l’espèce. Un espace de liberté et de responsabilité s’ouvre ainsi pour les femmes et les hommes, appelés à promouvoir une vie de qualité et à vivre dans l’amour et dans l’espérance. Le discernement éthique requis face aux demandes d’avortement sera ainsi à placer dans une perspective relationnelle et constructive, plutôt que sous le signe d’une sacralisation de la vie ou d’une absolutisation indue de la liberté de la femme de disposer de son corps. L’embryon ne tire pas sa valeur du fait qu’il est voulu par la femme, comme le veut Marcella Iacub (*L’Empire du ventre*, 2004). Sa caractérisation de la filiation comme processus volontaire enlève toute valeur propre à l’embryon en tant que tel.

La situation dans les institutions d’inspiration chrétienne.

Il faut distinguer la position éthique touchant le statut public de l’IVG et la question de la pratique au sein d’une institution portée par des références chrétiennes comme cela peut être le cas dans nos différents pays.

Il y a en effet deux façons d’aborder la question de l’IVG. Soit une approche au cas par cas, comme cela peut se produire dans certaines pratiques d’éthique clinique ; les considérations précédentes avaient pour but d’en expliciter la problématique ; soit la recherche d’une *métaposition* relative au fait d’accepter – ou non – de pratiquer des IVG dans un hôpital.

Force est de constater que sur la question de l’IVG en général et de son éventuelle pratique dans un hôpital privé, les différences sont immenses.

Sans dépendre d’idéologies forcément vitalistes, ni de certains biologismes, nous sommes habités de convictions qui entendent être fidèles à l’unité du genre humain et à l’égale dignité de tous les êtres humains : tout enfant à naître (qu’on le considère ou non comme une personne au plein sens du terme) a un droit à naître ; tout enfant doit être accueilli au nom de sa dignité et de son intégrité, et cela y compris au cours de ce fameux passage accompli par l’individu humain à naître, jusqu’à son accès par la naissance à son état de personne. Tout enfant a droit à être accueilli dans une société œuvrant au développement sans discrimination entre les individus à naître, et sans discrimination entre les personnes, et cela à tous les âges de chaque existence. Ce qui suppose un soutien à la santé publique, mais aussi à une parentalité ouverte à la procréation et à l’adoption, un soutien à la maternité, à l’éducation, à une politique pour la famille, à la promotion de l’emploi, à la démocratie, un soutien à la culture, à la liberté de conscience individuelle et de libre expression, à la liberté religieuse personnelle et à une pratique publique de sa religion, à la justice, à la démocratie, à la paix.

Mais ces convictions profondes, largement partagées au sein des Églises chrétiennes, ne sauraient préjuger du problème difficile de la pratique de l’IVG, qui peut, elle aussi, obéir, dans certains cas extrêmes, à des

considérations éthiques (c’est du moins le point de vue fort répandu dans les Églises réformées en France et en Europe, pour les raisons exposées plus haut) et ne pas se confondre avec un alignement de confort sur une pensée dominante.

Dans certaines circonstances, la levée d’un interdit est-elle préférable à son respect, même si l’interdit reste premier ? En tout cas, estiment les uns, tous les interdits ne peuvent pas être levés, comme par exemple les atteintes à l’intégrité de l’enfant à naître. Cependant, soulignent d’autres chrétiens, dans certaines circonstances, la levée exceptionnelle d’un interdit est préférable à son respect absolu, même si l’interdit reste premier, comme principe éthique qui ne cesse de nous questionner et de nous orienter. C’est bien le point central sur lequel nous constatons des tensions au sein même des Églises et de leurs institutions de soins. Ces tensions ne se réduisent pas à une différence confessionnelle entre catholiques et protestants : elles sont inhérentes aux enjeux éthiques liés à la question douloureuse de l’IVG. Pourtant, nous constatons qu’il est bien plus difficile, pour ne pas dire impossible, aux représentants catholiques romains ou protestants de tendance évangélique d’entrer dans la logique de l’exception ou de la levée exceptionnelle de l’interdit. Par ailleurs, on ne saurait sous-estimer le fait que, dans les Églises issues de la Réforme, les opinions sur ce sujet sont loin d’être unanimes. Acceptons donc l’existence d’un conflit doctrinal et éthique indécidable. Il nous faut vivre avec cette tension. Quelle qu’elle soit, notre décision commune sera un déchirement. Mais c’est sans doute le prix spirituel et éthique à payer pour cheminer ensemble plutôt que chacun pour soi, en tenant vraiment compte de la situation des personnes concernées, et donc des femmes en premier lieu.

Ici, la question n’est pas tant celle de savoir ce que nous pensons les uns et les autres de l’IVG, mais comment un groupe hospitalier se réclamant de la foi chrétienne peut assumer ses tâches publiques (tâches qui ne sauraient lui être imposées de manière extérieure et autoritaire, mais dont il doit

prendre la mesure de manière autonome, à partir de ses valeurs éthiques et de ses convictions religieuses). Le problème éthique ultime à affronter, dans le concret, sera celui de la loyauté critique envers le pouvoir politique et l'administration publique.

Accueillir la détresse.

Comment est-il possible d'interpréter la mission éthique et médicale des groupes hospitaliers, consistant centralement à accueillir toute détresse qui se présente à elle ? Pour certains, ce sont la qualité éthique du dialogue et donc l'écoute de l'autre qui doivent avoir la priorité en dernière instance : le souci des exclus, des marginaux, et, dans le débat à propos de l'IVG, de la femme exclue et marginalisée.

Accueillir la détresse, ce n'est pas forcément accepter ou refuser l'avortement. Il y a là un premier rôle original et important à jouer dans notre société : l'accompagnement de la détresse des femmes est souvent laissé pour compte dans les centres d'IVG. Il ne suffira donc pas d'accepter, sous certaines conditions, la pratique de l'IVG : il faudra préciser, en amont, la qualité de l'accueil, de l'écoute et de l'accompagnement qui constituent les valeurs prioritaires de l'institution hospitalière.

Accueillir les femmes en situation de détresse : ce peut être une grâce de rendre humain l'accompagnement et il semble qu'il ne faille pas y renoncer. Mais, comme déjà souligné, une telle mission ne saurait préjuger de l'acceptation ou du refus de l'IVG. Le devoir absolu d'accueil demeure, dans les deux hypothèses envisagées.

Après l'écoute, c'est la question de l'orientation : doit-on accompagner les femmes à ne pas avorter ou dans certains cas les orienter vers une équipe responsable qui pratiquera l'IVG ? Ou doit-on admettre, au contraire, qu'il serait peu responsable et peu courageux de déléguer la sale

besogne de l’IVG à d’autres établissements, supposés moins conformes à nos propres valeurs ?

Sans doute existe-t-il un deuxième rôle original à exercer dans notre société, une société si découragée et si pragmatique : c’est de contribuer à redonner leur dignité à tous les parents, aux futures mères en particulier et aussi à tous les enfants, avant et après leur naissance.

Mais la détresse humaine de ces femmes ne vient-elle pas aussi du fait qu’elles sont culturellement et spirituellement démunies, au point de ne pas être capables parfois, de contempler l’humanité de l’être en gestation qu’elles portent ? La caricature serait de réduire l’attitude des catholiques à une sacralisation de la vie et de cantonner le protestantisme dans une défense absolue de la subjectivité existentielle des individus.

Il n’est pas question de pratiquer des IVG de confort. Tout le monde en est d’accord, même si, dans la pratique, pèsent des soupçons très forts à ce sujet. Comme pour la PMA, il faut dialoguer, réfléchir, informer à propos des critères par rapport à la détresse et à l’accompagnement. Il faut se donner des critères précis et les moyens d’y parvenir.

Il y a un parallèle avec l’interruption thérapeutique de grossesse (ITG), où les critères sont très stricts et encadrés par la loi. En ce qui concerne la pratique de l’ITG, il existe déjà tout un effort sur le plan des critères d’accompagnement renforcé (médecin, sage-femme, psychologue, aumônier).

S’agissant de l’IVG, il est urgent de développer la prévention des maternités difficiles, celles spécialement où l’hypothèse de l’IVG est soulevée par la demande de mères, par des personnes de leur entourage proche, par les personnels eux-mêmes. En effet, les récidives d’IVG sont fréquentes ; chaque IVG est toujours aussi douloureuse. La prévention et la contraception pourraient s’intégrer dans un centre de développement familial.

Une patiente qui demande une IVG est forcément en détresse. Le critère est difficile à définir a priori, mais la réalité porte elle-même ses valeurs fondamentales, des valeurs que la personne en détresse ne sait parfois même pas lire ou reconnaître.

En revanche, il est possible d'agir sur la qualité de l'accueil, sur la compétence des accompagnants psychologues, sur la mise à profit du délai de réflexion (qui n'est malheureusement pas respecté partout). La décision clinique ultime doit appartenir à l'équipe pluridisciplinaire du service. Quel que soit le choix de l'établissement, cela n'enlève rien à la clause de conscience du praticien.

Dans la réflexion éthique des établissements privés bénéficiant d'une forme de reconnaissance publique, il y a d'une part la position doctrinale interne aux Églises et d'autre part la relation entre Église et État. Ces établissements ont choisi de participer au service public. Ce serait une responsabilité grave de refuser des missions relevant du service public sans proposer une variante responsable et crédible. De plus, cette situation mixte témoigne bien de la réalité complexe dont il s'agit dans le débat sur l'avortement : nous ne sommes ici ni dans une pure situation de spiritualité individuelle ou communautaire, ni dans un contexte de laïcisation radicale. Il y a lieu de tenir compte de l'articulation délicate entre les convictions religieuses et les normes communes de la société civile.

Pour les hôpitaux publics, la pratique de l'IVG relève du service public, dès l'instant où elle est l'objet d'une législation claire ; elle est donc imposée aux établissements, à titre de tâche réglementée. La superposition des clauses de conscience des praticiens ne décharge pas l'établissement d'accomplir ses missions. La puissance publique a déjà été amenée à l'imposer à certains établissements. Dans le cas des établissements privés participant au service public hospitalier, la DASS (Direction des affaires sanitaires et sociales, en France) a plusieurs fois souligné le paradoxe de

certains établissements qui en prennent les avantages sans en assumer toutes les contraintes.

Une telle position pragmatique entend répondre aux problèmes réels des personnes en situation de détresse, plutôt que de céder à des arguments de convenance ou de contrainte extérieure ou de nous réfugier, dans l'hypothèse contraire, dans une attitude idéale. Mais elle ne considère nullement comme réglées les questions éthiques graves qui doivent continuer à accompagner la pratique différenciée de l'avortement.

LAURENT LEMOINE, DENIS MÜLLER,
NICOLA STRICKER.

→ Cohabitation/Couple. Conscience. Conviction. Éthique biomédicale. Éthique clinique. Famille. Loi naturelle. Mal intrinsèque. Meurtre. Relativisme. Sécularisation. Sujet et personne. Vie/Mort.

Bibliographie.

Monographies, chapitres d'ouvrages et articles.

J.-J. AMY, « Avortement », dans G. HOTTOIS et J.-N. MISSA (éd.), Nouvelle encyclopédie de bioéthique. Médecine, environnement, biotechnologie, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p. 76-82 ; « Avortement eugénique et thérapeutique », ibid., p. 82-84. – ASSOCIATION FEMMES POUR LE DIRE, FEMMES POUR A GIR, Le Fœtus, une personne ? Rencontre du 16 mai 2009 et autres contributions, Paris, L'Harmattan, 2010. – J.-M. AUBERT, Abrégé de la morale catholique, Paris, Desclée, 1987, p. 288-292. – L. BOLTANSKI, La Condition fœtale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement, Paris, Gallimard, 2004.

– J. Breck, Le Don sacré de la vie. Les chrétiens orthodoxes et la bioéthique, Paris, Éd. du Cerf, 2007. – P. Cesbron (éd.), L'Interruption de grossesse depuis la loi Veil : bilan et perspectives, Paris, Flammarion, 1997. – A. Dumas, Le Contrôle des naissances. Opinions protestantes, Paris, Les Bergers et les Mages, 1965. – H. Tr. Engelhardt Jr, The Foundations of Christian Bioethics, Lisse - Abingdon - Exton - Tokyo, Swets & Zeitlinger, 2000. – S. Faivre, La Vérité sur l'avortement aujourd'hui, Paris, Téqui, 2006. – J.-Y. Goffi, art. « Avortement », dans M. Canto-Sperber (éd.), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, t. I, Paris, PUF, 2004^{4}, p. 153-158. – R. Grimm, L'Avortement. Pour une décision responsable, Lausanne, L'Âge d'homme, 1972. – B. W. Harrison, Our Right to Choose. Toward a New Ethic of Abortion, Boston, Beacon Press, 1983 ; Making the Connexions. Essays in Feminist Social Ethics, Boston, Beacon Press, 1985. – E. Hirsch (dir.), Traité de bioéthique, 3 vol., Toulouse, Érès, 2010. – M. Iacub, L'Empire du ventre. Pour une autre histoire de la maternité, Paris, Fayard, 2004. – B. Keating, « Le statut moral de l'embryon humain : un état de la question », Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale 186, septembre-octobre 1993, p. 151-157 ; « Personne potentielle », dans G. Hottois, M.-H. Parizeau (éd.), Les Mots de la bioéthique. Un vocabulaire encyclopédique, Bruxelles, De Boeck Université, 1993, p. 283-284 ; « Vie humaine », ibid., p. 353-354. – J.-Y. Le Naour, C. Valenti, Histoire de l'avortement. XIX^{e}-XX^{e} siècle, Paris, Éd. du Seuil, 2003. – R. Letteron, Le Droit de la procréation, Paris, PUF, 1997.

– L. MÉLANÇON, *L'Avortement dans une société pluraliste*, Montréal - Paris, Éd. Paulines - Médiaspaul, 1993. – Cl. SCHWAB, art. « Avortement », dans P. GISEL et L. KAENNEL (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, PUF, 2006[2], p. 85. – E. SGRECCIA, *Manuel de bioéthique. Les fondements et l'éthique biomédicale*, Paris, Mame-Edifa, 2004. – J.-M. THÉVOZ, *Entre nos mains, l'embryon. Recherche bioéthique*, Genève, Labor et Fides, 1990. – M.-J. THIEL, « Le commencement et la fin de la vie », dans J.-D. CAUSSE et D. MÜLLER (dir.), *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 51, 2009, p. 451-479.

Positions des Églises ou de milieux chrétiens.

M. CHARTIER et al., *Aux débuts de la vie. Des catholiques prennent position*, Paris, La Découverte, 1990. – COMMISSION D'ÉTHIQUE DE LA FÉDÉRATION PROTESTANTE DE FRANCE, *Bilan et réflexions sur l'interruption volontaire de grossesse (1994)*, dans *Livre blanc de la Commission d'éthique*, Paris, Fédération protestante de France, 1999, p. 9-12. – CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Donum vitae. Instruction sur le respect de la vie naissante et la dignité de la procréation*, 1987. – *Documents du Magistère. Face à l'histoire. L'Église unanime au service de la vie*, préface du cardinal Alfonso Lopez Trujillo, Paris, Téqui, 2002. – FÉDÉRATION DES ÉGLISES PROTESTANTES DE SUISSE, *Prise de position du Conseil de la FEPS au sujet de l'interruption de grossesse et de régime du délai*, Berne,

octobre 2001. – J. H. HOFFMEIER (dir.), L'Avortement : enjeux théologiques et éthiques. Une étude présentée par seize spécialistes chrétiens, Québec, Éd. La Clairière, 1994. – JEAN-PAUL II, L'Évangile de la vie. Lettre encyclique Evangelium vitae, Paris, Éd. du Cerf - Flammarion, 1995. – Livre blanc de l'avortement en France, Paris, Téqui, 2005. – PAUL VI, encyclique Humanae vitae, 1968. – P. VERSPIEREN (éd.), Biologie, médecine et éthique. Textes du Magistère catholique, Paris, Éd. du Centurion, 1987.

---

1. Voir l'article « Direction spirituelle » (220 col.) sur l'histoire, et l'article « Discernement des esprits », dans *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1932-1995. Voir aussi HAUSHERR, 1955.

2. *La Règle de saint Benoît*, vol. I, introd., trad. et notes de A. de Vogüé, Paris, Éd. du Cerf, 1972.

3. Voir l'article essentiel de J. DORÉ, « Aperçus sur la direction spirituelle dans le catholicisme », dans MESLIN (dir.), 1990.

4. Pour la direction spirituelle dans l'« école française », voir *Bulletin du comité des études de la Compagnie de Saint-Sulpice*, nos 42-43, avril-septembre 1963.

5. Fr. VARILLON, *Joie de croire, joie de vivre*, Paris, Éd. du Centurion, 1981, p. 43.

6. CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France*, 1996, III, 2 : « La crise de l'annonce morale chrétienne ».

7. Voir art. « Gradualité », *Dictionnaire de spiritualité*.

8. CATALAN, 1991 ; 1996 ; *L'Accompagnement spirituel, Christus*, hors série n° 153, 1992 ; GREEN, 1991 ; les ouvrages de A. VERGOTE sur les rapports foi/psychanalyse/accompagnement spirituel (bibliographie dans J.-B. LECUIT, *L'Anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse. La contribution majeure d'Antoine Vergote*, Paris, Éd. du Cerf, 2007). On peut aussi consulter les ouvrages de A. LOUF et de J. ARÈNES. Pour une vue d'ensemble sur la psychothérapie : Fr. MOUHOT, *Le Moi et l'esprit. Voyage au cœur de la psychothérapie*, Montréal, Médiaspaul, 2008.

9. Voir EMPÉDOCLE, *Les Purifications. Un projet de paix perpétuelle*, éd., trad. et commentaire de J. Bollack, Paris, 2003. « Ne reconnaissez-vous pas *(ouk ésorate)*, s'exclame le philosophe, que vous vous dévorez les uns les autres *(allèlous daptontes)* avec un esprit insouciant de lui-même *(akèdeieisi nooio)* ! » (*ibid.*, p. 99).

10. PIE XII, *Problèmes religieux et moraux de la réanimation*, *La Documentation catholique* 1267, 1957.

11. P. TABOADA, « Moyens ordinaires et moyens extraordinaires de préserver la vie : enseignement de la Tradition morale », dans E. SGRECCIA, J. LAFFITTE (dir.), *Au chevet de la personne qui meurt*, Paris, Mame - Edifa, 2008, p. 113-134.

12. H. DOUCET, *Au pays de la bioéthique. L'éthique biomédicale aux États-Unis*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le Champ éthique » 29, 1996, p. 106-110.

13. H. DE LUBAC, *Le Mystère du surnaturel* (1965), dans *Œuvres complètes*, t. XII, Paris, Éd. du Cerf, 2000, p. 233.

14. Voir ici les réflexions toujours très éclairantes de H. DUMÉRY, *La Tentation de faire du bien*, Paris, Éd. du Seuil, 1956. p. 182, dans l'important chapitre intitulé « Le cas Blondel », p. 163-282.

15. P. TILLICH, *Théologie systématiqu*e, IV, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 289.

16. P. RICŒUR, « Théonomie et/ou autonomie » et la reprise que j'en ai suggérée dans *L'Éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris - Genève, Éd. du Cerf - Labor et Fides, 1999, p. 323-326.

17. Préface de P. Ricœur à H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne* (1958), Paris, Calmann-Lévy, 1983[2] ; rééd. Pocket, coll « Agora » 24, 2002, p. 32.

18. J'ai discuté plus avant certains aspects de la pensée de cet auteur, voir D. MÜLLER, « La responsabilité entre éthique et religion. Discussion avec Paul Ricœur », dans L. THIAW-PO-UNE (dir.), *Questions d'éthique contemporaine*, Paris, Stock, 2006, p. 837-855 ; « Paul Ricœur (1913-2005) : un philosophe aux prises avec la théologie », *Revue théologique de Louvain* 37, 2006/2, p. 161-178.

19. Ch. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1989, trad. fr. : *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Éd. du Seuil, 1998. Pour le titre de l'ouvrage, je préfère la traduction *Sources du soi* à celle retenue par l'édition française. Sur Taylor, voir G. LAFOREST et Ph. DE LARA (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris - Québec, 1998 ; Th. KREUZER, *Kontexte des Selbst. Eine theologische Rekonstruktion des hermeneutischen Anthropologie Charles Taylors*, Gütersloh, Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, 1999 ; L. TERLINDEN, *Le Conflit des intériorités. Charles Taylor et l'intériorisation des sources morales : une lecture théologique à la lumière de John Henry Newman*, Rome, Academiae alfonsiae, 2006.

20. Voir E. JÜNGEL, « *Quae supra nos, nihil ad nos*. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – im Anschluss an Luther interpretiert », dans *Entsprechungen : Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen*, Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1980, p. 202-251.

21. Voir à ce sujet la synthèse plus récente de l'auteur : *L'Âge séculier* (*A Secular Age*, 2007), trad. de P. Savidan, Paris, Éd. du Seuil, 2011.

22. Voir le dialogue que nous avons esquissé avec Jean-Marc Ferry, dans D. MÜLLER, « Les arguments éthiques en faveur d'une nouvelle dynamique sociale. Philosophie politique, éthique et religion chez Jean-Marc Ferry », *Ethica* 13/1, 2001, p. 59-79, faisant référence à l'article de J.-M. FERRY, « Éthique et religion », *Revue de théologie et de philosophie* 132, 2000/IV, p. 325-344 ; et nos remarques plus récentes : « Religion et vision de la personne. À propos de certains arguments de Joseph Weiler, Jean-Marc Ferry et Robert Spaemann au sujet du statut des catégories religieuses et éthiques dans l'espace public », *Revue de théologie et de philosophie* 142, 2010/I, p. 65-77.

23. Un réexamen plus attentif permet même de montrer que chez des auteurs comme Barth et Bultmann, ou chez un penseur contemporain comme Hauerwas, l'articulation positive des différentes dimensions signalées est pensée et effectuée avec détermination. Il ne faut pas confondre les querelles d'école et les intentions fondamentales.

24. L. PAREYSON, *Ontologie de la liberté. La souffrance et le mal* (1995), trad. de G. A. Tiberghien, Paris, Éd. de l'Éclat, 1998, p. 48 s.

25. Voir les réflexions critiques présentées dans mon ouvrage *L'Éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, p. 50 s. et, plus récemment : « The Original Risk : Over-Theologizing Ethics and Under-Theologizing Sin », *Christian Bioethics* 13, 2007, p. 7-23 ; « Open "Laicity" and Secularity versus Ideological Secularism : Lessons from Switzerland », *Christian Bioethics* 15, 2009, p. 74-85.

26. Voir mes questions au sujet de Hauerwas : « Sujet éthique fragile et communauté sensible à la transcendance », dans D. MÜLLER, M. SHERWIN, N. MAILLARD, C. S. TITUS (éd.), *Sujet moral et communauté*, Fribourg (Suisse), Academic Press, 2007, p. 59-78.

27. H. Tr. ENGELHARDT, *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse, Swet & Zeitlinger, 2000.

28. De mon point de vue, l'impasse à laquelle semble aboutir Engelhardt ne diffère guère de celle que l'on pouvait détecter chez certains orthodoxes européens, je pense par exemple au livre de Chr. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, Genève, Labor et Fides, 1981 : un retour trop radical à l'époque prémoderne conduit à un déni de la nécessité d'une interprétation à la fois moderne et méta-moderne du christianisme, pour notre temps. Un mouvement semble fort heureusement se dessiner, parmi les nouvelles générations de théologiens orthodoxes, pour se libérer de ces schémas trop réactifs.

29. Voir les travaux réunis par H.-Chr. ASKANI, C. MENDOZA, D. MÜLLER, D. ANDRONICOS (éd.), *Où est la vérité ? La théologie aux défis de la Radical Orthodoxy et de la déconstruction*, Genève, Labor et Fides, 2012.

30. Je renvoie ici à R. OGIEN, art. « Action », dans CANTO-SPERBER, 1996, p. 4-13.

31. P. LIVET, art. « Action collective », dans M. CANTO-SPERBER, 1996, p. 13-18.

32. E. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Fribourg-en-Brisgau - Bâle - Vienne, Herder, 2007, p. 303.

33. Cockburn, cité par DE LIBERA, 2008, p. 275.

34. Voir ici les belles pages de E. JÜNGEL, *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, p. 218 s., sur cette perception solidaire de l'autre dans sa misère et dans sa gloire.

35. P. PHARO, « Pluralisme et libéralisme moral : le cas des dépendances consenties », *Archives de philosophie du droit* 49, 2006, p. 199-212.

36. L'ancienne approche freudienne de la drogue doit absolument être complétée par les dernières découvertes neurobiologiques englobant les implications des circuits complexes comme le système dopaminergique dit circuit de la récompense au niveau des structures sous-corticales, qui poussent à ne pas limiter la clinique des toxicomanies à la seule approche de Freud fumant le cigare ou l'usager de cocaïne qu'il a été pendant plusieurs années ou des théories psychodynamiques successives de ses élèves.

37. Au sens étymologique : qui stupéfie.

38. L'*addictus* est vendu, condamné et esclave selon l'étymologie latine.

39. Voir P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990. Voir l'article « Estime de soi » de ce dictionnaire, p. 793-801.

40. Qui s'exprime, surtout dans le cas de l'alcool, par un fort éprouvé de culpabilité.

41. Voir dans ce dictionnaire les articles « Autonomie », p. 233-248 et « Éthique clinique », p. 845-853.

42. Voir A. PLÉ, *Par devoir ou par plaisir ?*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Recherches morales », 1980.

43. H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, W. Kranz (éd.), Berlin, Weidmann, 1935[5], II, 265, B, 4 (la traduction est celle de É. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie ancienne*, Paris, Beauchesne, 1929, p. 60) ; voir A. V. STRÖM, art. « Agnostizismus I », *Theologische Realenzyklopädie*, t. II, Berlin - New York, W. de Gruyter, 1978-1993 (Studienausgabe), p. 91.

44. Th. H. HUXLEY, *On the Advisableness of Improving Natural Knowledge*, dans *Collected Essays*, 9 vol., Londres, Macmillan, 1893-1894, vol. 1 : *Methods and Results*, p. 40 : *« Scepticism is the highest of duties, blind faith the one unpardonable sin. »*

45. Ph. SECRETAN, art. « Agnosticisme », dans J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 13.

46. Voir H. SPENCER, *First Principles of a New System of Philosophy*, New York, D. Appleton & Co., 1882, p. 109 s.

47. Ainsi D. FOLSCHEID, art. « Agnosticisme », *Encyclopédie philosophique universelle. II. Les Notions philosophiques*, vol. 1, dirigé par S. AUROUX, Paris, PUF, 1990, p. 52, entend expliquer la polarité du terme par une distinction de droit (impossibilité) et de fait (inconnaissabilité) qui – peut-être faute de développement (l'article ne compte que 14 lignes) – n'est que partiellement convaincante.

48. Voir CICÉRON, *Academici libri*, II, 16 ; EUSÈBE, *Praeparatio evangelica*, XIV, VI, 2.

49. SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 197.

50. En anglais : *« I have no belief that there is a God »* (A. KENNY, *The Ineffable Godhead*, dans *The Unknown God. Agnostic Essays*, Londres - New York, Continuum, 2004, p. 8).

51. En revanche, B.-U. HERGEMÖLLER, *Weder-Noch. Traktat über die Sinnfrage*, Hambourg, Felix Meiner, 1985, p. 2, parle d'un agnosticisme « positiviste ».

52. Voir A. V. STRÖM, art. « Agnostizismus I », p. 91.

53. Th. H. HUXLEY, *Agnosticism*, dans *Collected Essays*, vol. 5 : *Science and Christian Tradition*, p. 238.

54. B. LIGHTMAN, *The Origins of Agnosticism. Victorian Unbelief and the Limits of Knowledge*, Baltimore - Londres, The Johns Hopkins University Press, 1987, p. 13, suppose que Huxley voulait souligner l'orthodoxie de sa position en s'appelant a-gnostique.

55. Voir la contribution de B. MALINOWSKI, dans *Science and Religion. A Symposion*, New York, Charles Scribner's Sons, 1931, p. 65.

56. K.-D. ULKE, *Agnostisches Denken im Viktorianischen England*, Fribourg-en-Brisgau, Karl Alber, 1980, p. 10.

57. E. KANT, Préface de la deuxième édition, dans *Critique de la raison pure*, Paris, Aubier, 1997, p. 79.

58. Th. H. HUXLEY, Preface, dans *Collected Essays*, vol. 6 : *Hume. With Helps to the Study of Berkeley*, p. IX.

59. La troisième strophe du poème de Clough de 1851, appelé *Hymnos ahymnos (A hymn yet not a hymn)*, le dit bien : « Je ne vais pas débiter des âneries sur "tel" et "ainsi" et être blasphématoire en disant oui ou non. Peu importe ce que Tu es, il suffit que, dans notre âme et cœur, Tu sois » (traduction du texte anglais cité par A. KENNY, *The Ineffable Godhead*, p. 18).

60. Fr. ENGELS, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Costes, 1952, p. 103.

61. Fr. NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, III, § 25.

62. F. L. BAUMER, *Religion and the Rise of Scepticism*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1960, p. 11.

63. La nostalgie et le sentiment de perte sont déjà perceptibles dans le poème de l'agnostique Matthew Arnold, intitulé *Dover Beach* (« Plage de Douvres ») : « La mer de la Foi aussi était haute autrefois, elle entourait la terre, tels les plis d'une magnifique ceinture nouée. Mais maintenant, j'entends seulement son long grondement triste, lorsqu'elle se retire, qu'elle bat en retraite, au souffle du vent nocturne, sur les vastes rivages désolés du monde et sur ses galets dénudés » (trad.

d’A. Jumeau, dans J.-C. POLET [dir.], *Patrimoine littéraire européen*, 11b : *Renaissances nationales et conscience universelle 1832-1885 : Romantismes réfléchis*, Paris - Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1999, p. 490).

64. H. R. SCHLETTE, Préface, dans B.-U. HERGEMÖLLER, *Weder-Noch. Traktat über die Sinnfrage*, p. X.

65. H. R. SCHLETTE, *Vom Atheismus zum Agnostizismus*, dans *Der moderne Agnostizismus*, Düsseldorf, Patmos, 1979, p. 218.

66. Bl. PASCAL, *Pensées*, texte de l’édition Brunschvicg, Ch.-M. DES GRANGES (éd.), Paris, Garnier Frères, 1961, fr. 229.

67. L. GOLDMANN, « Le pari est-il écrit “pour le libertin” ? », dans COLLECTIF, *Blaise Pascal : l’homme et l’œuvre*, Paris, Éd. de Minuit, 1956, p. 120-121. L’interprétation de Goldmann s’oppose à celle d’Orcibal selon laquelle le pari s’adresserait au seul libertin (voir J. ORCIBAL, « Le fragment Infini-rien et ses sources », *ibid.*, p. 175).

68. B.-U. HERGEMÖLLER, *Weder-Noch. Traktat über die Sinnfrage*, p. 129, le compte parmi les interlocuteurs potentiels de l’agnostique (avec Kierkegaard et le philosophe Wust).

69. Voir Bl. PASCAL, *Pensées*, fr. 270 : « La raison ne se soumettrait jamais si elle ne jugeait pas qu’il y a des occasions où elle doit se soumettre. »

70. Th. H. HUXLEY, *Prologue to Controverted Questions*, dans *Collected Essays*, vol. 5 : *Science and Christian Tradition*, p. 54.

71. Voir Th. H. HUXLEY, *Evolution and Ethics*, dans *Collected Essays*, vol. 9 : *Evolution and Ethics and Other Essays*, p. 83.

72. D. DUNCAN (éd.), *Life and Letters of Herbert Spencer*, Londres, Methuen & Co, 1908, p. 81.

73. Th. H. HUXLEY, *On the Advisableness of Improving Natural Knowledge*, dans *Collected Essays*, vol. 1 : *Methods and Results*, p. 41.

74. Voir sa critique des cinq voies de Thomas et de la notion traditionnelle de Dieu (A. KENNY, *The Five Ways : St. Thomas Aquinas’ Proofs of God’s Existence*, Londres, Routledge, 1969 ; ID., *The God of the Philosophers*, Oxford, University Press, 1978).

75. Voir l’appel à la décision que traduisent le pari de Pascal ainsi que le titre de l’ouvrage principal de Kierkegaard *(Enten-Eller)* qui demande de choisir entre une existence éthique et une existence esthétique.

76. Ni… ni…, cette expression traduit le début du titre de l’ouvrage de Hergemöller : *Weder-Noch*.

77. Voir B.-U. HERGEMÖLLER, *Weder-Noch. Traktat über die Sinnfrage*, p. 156 ; sur Weischedel, voir l’article « Scepticisme » de ce dictionnaire, p. 1822 s.

78. A. O. J. COCKSH UT, *The Unbelievers. English Agnostic Thought. 1840-1890*, New York, University Press, 1966, p. 150.

79. Th. H. HUXLEY, *Evolution and Ethics – Prolegomena*, dans *Collected Essays*, vol. 9 : *Evolution and Ethics and Other Essays*, p. 29.

80. Voir le résumé donné par S. BUDD, *Varieties of Unbelief. Atheists and Agnostics in English Society 1850-1960*, Londres, Heinemann, 1977, p. 134 s.

81. Une diffamation pieuse de l'agnosticisme se trouve chez H. WACE, *Christianity and Agnosticism : Reviews of Recent Attacks on the Christian Faith*, Édimbourg - Londres, W. Blackwood & Sons, 1895, 2, 6 : Le vrai nom de l'agnostique est plus ancien – « *he is an Infidel, that is to say, an Unbeliever* ». B. LIGHTMAN, *The Origins of Agnosticism*, p. 17, s'oppose avec force contre une interprétation antireligieuse de l'agnosticisme : « *[…] by far the most misguided approach to agnosticism is one that perceives it to be antireligious, for this undoubtedly implies that agnosticism is atheistic and anti-Christian.* »

82. L'ouvrage de S. BUDD, *Varieties of Unbelief*, en donne maints exemples.

83. B. GUSTAFSSON, art. « Agnostizismus III », *Theologische Realenzyklopädie*, t. II, p. 97.

84. K. BARTH, *Dogmatique*, IV/1*, p. 22.

85. *Ibid.*, I/2***, p. 276.

86. *Ibid.*, p. 277.

87. D. SÖLLE, *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*, Olten - Fribourg, 1968.

88. D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, nouvelle éd. traduite de l'allemand par B. Lauret avec la collaboration de H. Mottu, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 431.

89. Voir P. BAYLE, *Continuation des Pensées diverses*, dans *Œuvres diverses*, III, É. LABROUSSE (éd.), Hildesheim - New York, Olms, 1982, p. 409a.

90. Il s'agit ici des deux principes de l'éthique minimale de Ruwen Ogien auxquels il ajoute le principe de l'indifférence morale du rapport à soi-même, qui, à mon avis, n'a pas le même degré d'évidence que les deux autres (voir R. OGIEN, « Qu'est-ce que l'éthique minimale ? », *Revue de théologie et de philosophie* 140, 2008, p. 107-117).

91. En psychanalyse l'« objet » équivaut à « autre ».

92. Radicale séparation entre « bon » et « mauvais ».

93. Une fois clivé, le mauvais est expulsé au-dehors, voire dans un autre.

94. Processus qui sert à nier l'existence de l'autre.

95. K. MARX, *Contributions à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Aubier, 1972, p. 53.

96. Pour les divisions divergentes des commandements voir Fr. Michaéli, *Le Livre de l'Exode*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1974, p. 222 s. ; F. Garcia-Lopez, *Le Décalogue*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cahiers Évangile » 81, 1992, p. 34-35.

97. D. Bonhoeffer, *Création et chute. Exégèse théologique de Genèse 1-3* (1937), Paris, Bayard, 2006.

98. Voir aussi A. Wénin, *Le Sabbat dans la Bible*, Bruxelles, Lumen Vitae, coll. « Connaître la Bible » 38, 2005.

99. Voir J. Massonnet, dans H. Cousin *et al.*, *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Éd. du Cerf, 1998, p. 338.

100. Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, II, 163, trad. J. Daniélou, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 1 *bis*, 1942.

101. M. Henry, *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Éd. du Seuil, 1996, p. 74.

102. R. Girard, *La Violence et le Sacré*, 1972 ; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978 ; *Le Bouc émissaire*, 1982.

103. A. Vergote, dans Collectif, *Mort pour nos péchés*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1979, p. 45-69.

104. Fr. Varone, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Paris, Éd. du Cerf, 1988^{5}, p. 109-138.

105. Chr. Duquoc, *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 97-126.

106. H. Cousin *et al.*, *Le monde où vivait Jésus*, p. 335-336.

107. I. Chareire (éd.), *Le Souci de l'autre, une exigence spirituelle*, Lyon, Éd. Profac, 2005, p. 11-27.

108. J.-P. Lémonon, dans A. Dettwiler et J.-D. Kaestli (dir.), *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 285.

109. E. Levinas, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1983^{3}, p. 201-207.

110. Vl. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 2006^{2}, p. 37.

111. G. Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'épître aux Romains*, Paris, Rivages, 2004, p. 119.

112. A contrario voir G. Scholem, *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme* (1971), Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 23-66.

113. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Galates*, § 19, trad. de J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 2008.

114. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 107, a. 1, trad. d'A.-M. Roguet, Paris, Éd. du Cerf, 1984.

115. CALVIN, *Institution de la religion chrétienne* (1560), J.-D. BENOÎT (éd.), Paris, Vrin, 1957, II, 10, 2 ; voir II, 10, sur la similitude et II, 11 sur la différence entre les Testaments.

116. Voir J. PELIKAN, *La Tradition chrétienne. Histoire et développement du dogme*, t. IV, Paris, PUF, 1994, p. 360-371.

117. *« Divina declaratio de ratione percipiendi amoris Dei et unione ac communione ipsius potiendi. Qua ratione si homo utatur, in amicitia Dei est »* (*Summa Doctrinae de foedere et Testamento Dei*, 1648, § 5, cité par W. J. VAN ASSELT, *The Federal Theology of Johannes Coccejus (1603-1669)*, Leiden - Boston - Köln, 2001, p. 39).

118. Voir aussi COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Le Peuple juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, Paris, Éd. du Cerf, 2001, § 37-42.

119. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Romains*, trad. de J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 1999, n° 297 ; *Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 100, a. 1.

120. H. BOUILLARD, *Karl Barth*, **, 1, p. 188-206 et ***, 2, 1957, p. 219-283 ; sur les nuances à apporter : D. MÜLLER, *Karl Barth*, Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 76-92.

121. *Lexis*, éd. dirigée par J. DUBOIS, Paris, Larousse, 1975, p. 61.

122. *Le Grand Robert*, 2e éd. dirigée par A. REY, Paris, 2001, p. 397. *Le (Nouveau) Petit Robert*, Paris, 2008, p. 74 reprend la même formulation littéralement.

123. *Webster's New International Dictionary of English Language*, 2e éd., 1960, p. 1729.

124. S. AUROUX (dir.), *Les Notions philosophiques*, t. I, Paris, PUF, 1990, p. 66. On verra d'ailleurs que l'histoire de la philosophie va approfondir cette compréhension !

125. H. MEINHART, « Andersheit/Anderssein », dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 1, Bâle - Stuttgart, Schwabe & Co., 1971, p. 299. Voir G. W. F. HEGEL, *Science de la logique. Premier tome. Premier Livre. L'Être*, éd. de 1812, trad. de P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p. 85 s.

126. Caractérisée comme *Sprachdenken* (c'est-à-dire une pensée qui est « fondée sur le langage », qui « s'en remet au langage »).

127. Voir Fr. ROSENZWE IG, « La pensée nouvelle », dans *Foi et savoir. Autour de « L'Étoile de la Rédemption »*, Paris, Vrin, 2001, p. 158-159.

128. E. HUSSERL, *L'Origine de la géométrie*, trad. et introd. de J. Derrida, Paris, PUF, 1962, 1995[4], p. 171.

129. On va se souvenir que ce même terme joue le rôle central dans le système de *L'Étoile de la Rédemption.*

130. Voir E. LEVINAS, *Le Temps et l'Autre*, Paris, PUF, 1991[4], p. 20 ; voir DERRIDA, 1967, p. 141.

131. Cité par M. BUBER, « Zur Geschichte des dialogischen Prinzips », dans *Werke* I, *Schriften zur Philosophie*, Munich, Kösel, 1962, p. 293, trad. de H.-C. Askani.

132. *Ibid.*

133. « Elemente des Zwischenmenschlichen » est le titre d'un article de M. BUBER (1954), dans *Werke* I, *Schriften zur Philosophie*, p. 267-289 ; en français : « Éléments de l'interhumain », dans M. BUBER, *La Vie en dialogue*, trad. de J. Lœwenson-Lavi, Paris, Aubier, 1959, p. 201-218.

134. Les deux traductions se trouvent dans la version française, p. 19, le terme allemand est *Grundworte* ; voir M. BUBER, *Ich und Du*, dans *Werke* I, *Schriften zur Philosophie*, p. 77-170, p. 79.

135. K. BARTH, *Dogmatique*, III/2*, p. 219, 268-274, 296, *passim* ; voir *Dogmatique*, III/4*, p. 119 s., 123 s., *passim.*

136. K. BARTH, *Dogmatique*, III/2*, p. 236 s., 265, *passim.* Voir aussi le terme « cohumanité *(Mitmenschlichkeit)* », par exemple : *Dogmatique*, III/2*, p. 225, 229 s., 300.

137. Cette idée est reprise par Derrida dans *L'Écriture et la Différence*, p. 149 : « L'autre ne se signale pas par son visage, il est ce visage. »

138. Voir Lc 12, 39 : *Vous le savez : si le maître de maison connaissait l'heure à laquelle le voleur va* venir, *il ne laisserait pas percer le mur de sa maison* ; voir Mt 24, 34 ; voir 1 th 5, 2 : *Vous le savez parfaitement : le Jour du Seigneur* vient *comme un voleur dans la nuit.*

139. Waldenfels parle d'un « virus » ; voir *Topographie de l'étranger*, p. 16.

140. Fr. ROSENZWEIG, « "Urzelle" des Sterns der Erlösung », dans *Kleinere Schriften*, p. 371 ; voir ID., « Noyau originaire de *L'Étoile de la Rédemption* », dans *Foi et savoir*, p. 142 : « la pure facticité ».

141. Voir *Der Stern der Erlösung*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976, p. 12 : « *unverdauliche Tatsächlichkeit* ». En français : « constat, pour ainsi dire, indigeste, en dehors de la masse immense des faits du monde connaissable » (*L'Étoile de la Rédemption*, p. 21).

142. N'est-ce pas dans la souffrance que nous expérimentons, que nous éprouvons, que nous nous souvenons le plus clairement du fait que la vie – il y a peu encore – était une autre, que la vie pourrait être une autre, que la vie est – toujours (malgré la souffrance, au sein d'elle) – *autre* ?

143. « Que chacun(e) vive sa (!) sexualité ! »

144. WALDENFELS, 2009, p. 36 ; M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 308.

145. Voir à ce titre les travaux de J. Ansaldi, J.-D. Causse, É. Fuchs, D. Müller et d'autres.

146. De manière extrêmement concentrée, cette configuration s'exprime dans la « traduction » que M. Buber a donnée au commandement de l'amour du prochain : *« Liebe deinen Nächsten, er ist du »* (« Aime ton prochain, il est toi »).

147. Trad. fr. dans *Études théologiques et religieuses* 1982/4, p. 474-477.

148. Il ne faut pas s'y tromper : la pensée d'Aristote qui arrive à penser ensemble la matière, la matérialité, c'est-à-dire la résistance à la conceptualité d'un côté et l'approche conceptuelle de l'autre, n'est pas réservée à cette terminologie ni à l'époque de son auteur. Partout où la philosophie entreprend son raisonnement, elle répond à cette constellation fondamentale. Et c'est là – sur ce plan – que la théologie entre en jeu – autrement.

149. Voir Ga 2, 20 : *[…] je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi.*

150. Fr. QUÉRÉ, dans FIACAT, *Torturés, tortionnaires, espérance chrétienne. Actes de la rencontre internationale de Bâle* (26-28 octobre 1990), Paris, Éd. du Cerf, 1992.

151. Cité dans L. JOINET, « L'amnistie », *La Mémoire et l'Oubli*, *Communications* 49, 1989, p. 213-224.

152. Les exégètes contemporains mettent fortement en cause l'origine du Décalogue comme d'ailleurs son lien avec Moïse ainsi qu'avec le Sinaï. Voir entre autres B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï. Exode 19-24. Exégèse et théologie*, Paris, Gabalda, coll. « Cahiers de la Revue biblique » 30, 1991 ; N. LOHFINK, *Sciences bibliques en marche*, Tournai, Casterman, 1969, « Les dix commandements sans le mont Sinaï », p. 104-127. Quoi qu'il en soit, ces questions ouvertes ne modifient pas la teneur globale éthique du Décalogue.

153. J. LE DU, *La Tentation de Jésus ou l'Économie des désirs*, Saint-Brieuc, SOFEC, coll. « Série Évangile » 2, 1977, p. 67.

154. En deux mots, le débat consistait à opposer l'Ancien Testament au Nouveau et à isoler le Dieu de Jésus-Christ de celui révélé dans le Premier Testament ou dont les traces demeuraient dans le Nouveau.

155. Voir A. WÉNIN, *L'Homme biblique*, « La Bible pour penser la violence ? », p. 153-160.

156. S. WEIL, *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1996, p. 15, cité dans L. BASSET, 2000, p. 50.

157. Ne sera pas traitée ici l'évolution contemporaine d'une conscience imposant cette universalité au monde politique, économique, social, financier : voir les lettres encycliques de BENOÎT XVI, *Dieu est amour* (2006) ; *La Charité dans la vérité* (2009).

158. Voir A. WÉNIN, « Lois et pratiques concernant les migrants dans le premier Testament », *Spiritus* 42 (2001), p. 183-192.

159. Cette analyse n'est pas loin d'une notion contemporaine, reprise par Paul Ricœur à Paul Strawson – *to ascribe* – lorsqu'il définit « l'ascription ». « Ascrire n'est pas décrire, ce n'est pas désigner une façon d'être de quelque chose mais assigner une façon de se conduire à quelqu'un. Cependant ascrire diffère aussi de prescrire, car la prescription ne présuppose pas l'assentiment de ceux qu'elle concerne mais l'ascription enveloppe aussi l'inscription qui s'en fait en eux : ce qui est ascrit à quelqu'un, il se l'ascrit lui-même dès lors qu'il se désigne comme personne. L'ascription consiste précisément dans cette "réappropriation" par le sujet » (P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 109).

160. Voir les excellentes notes de la Bible de Jérusalem sur 1 Co 13, 1-9 (nouvelle éd., Paris, Éd. du Cerf, 2000, p. 1979).

161. M. BAKOUNINE, *Œuvres*, t. II, Paris, Stock, 1903, p. 47-48, cité dans H. ARVON, *Bakounine*, 1966, p. 112. Suivant ce même présupposé interprétatif, J. Barrué affirme que le Dieu des religions révélées, Yahvé ou Allah, possède « tous les traits d'un tyran jaloux, cruel et sanguinaire, aux desseins arbitraires et impénétrables » (J. BARRUÉ, *L'Anarchisme aujourd'hui*, Paris, Spartacus, 1976, p. 63).

162. Voir notamment : *Ma religion* (1885), *Une seule chose est nécessaire* (1893), *Le salut est en vous* (1893), *L'Esprit chrétien et le patriotisme* (1894), *Les Rayons de l'aube* (1901), *Paroles d'un homme libre* (1901), *Aux travailleurs* (1903).

163. Voir F. SANTIVÁN, *Memorias de un tolstoyano* (1955).

164. J. ELLUL, *Anarchie et christianisme* (1988), Paris, La Table Ronde, 1998, p. 52-53.

165. « […] comme si toute la spiritualité de la terre ne tenait pas dans le geste de nourrir ; et comme si d'un monde délabré nous avions d'autres trésors à sauver que le don […] de souffrir par la faim d'autrui » ; « […] la vie spirituelle, comme telle, reste inséparable de la solidarité économique avec autrui […]. La vie spirituelle est essentiellement vie morale et son lieu de prédilection est l'économique » (E. LEVINAS, *Difficile liberté*, 1976, p. 12 et 87).

166. P.-J. PROUDHON, « Dieu c'est le mal », *Le Peuple*, 7 mai 1849. Cité dans P. HAUBTMANN, *Proudhon. Sa vie et sa pensée*, p. 932.

167. Pour une vision d'ensemble, voir « L'antisémitisme. Du judaïsme antique au conflit israélo-arabe », *L'Histoire*, n° 269, octobre 2002.

168. Voir à ce sujet la prière du Vendredi saint modifiée par Jean XXIII et en usage depuis le VII^e siècle.

169. Voir P. SORLIN, *« La Croix » et les juifs, 1880-1899. Contribution à l'histoire de l'antisémitisme contemporain*, Paris, Grasset, 1967, p. 152.

170. Voir PORPHYRE, *La Vie de Plotin*, 24, 7-11, dans PLOTIN, *Ennéades*, 7 vol., É. BRÉHIER (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1924-1938, t. I.

171. Voir A. MANSION, « La genèse de l'œuvre d'Aristote », *Revue néoscolastique* 29 (1927), p. 308-310 ; R.-A. GAUTHIER, Introduction à ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, t. I, Louvain, Peeters, 2002 (cité désormais GAUTHIER), p. 67-82 ; sur ce problème, voir le récent *status quaestionis* de l'introduction de R. Bodéüs à sa traduction de l'*Éthique à Nicomaque* (2004), p. 6-24.

172. W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923 (*Aristote. Fondements pour une histoire de son évolution*, trad. de O. Sedeyn, Paris, Éd. de l'Éclat, 1999).

173. On pourra consulter par exemple *Opuscule théologique et polémique* I, *PG* 91, mais aussi l'étude de R.-A. GAUTHIER, « Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21 (1954), p. 51-100.

174. Sur Photius, voir aussi J. P. ANTON, « The Aristotelianism of Photius's Philosophical Theology », dans L. P. SCHRENK (éd.), *Aristotle in Late Antiquity*, Washington D.C., CUA Press, 1994, p. 158-183.

175. Voir, en français, les travaux de J. TEIXIDOR, *Aristote en syriaque. Paul le Perse, logicien du VI^e siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2003 et H. HUGONNARD-ROCHE, *La Logique d'Aristote. Du grec au syriaque*, Paris, Vrin, 2004.

176. Voir également J.-P. TORRELL, art. « Thomas d'Aquin. La "philosophie" morale de Thomas d'Aquin », dans M. CANTO-SPERBER (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 2001[3], p. 1518-1524.

177. Sur ce courant voir L. BIANCHI, « Les aristotélismes de la scolastique », dans L. BIANCHI et E. RONDI, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, trad. de Cl. Pottier, Paris - Fribourg (Suisse), Éd. du Cerf - Academic Press, 1993, p. 1-37.

178. Trad. fr. de R. Imbach et I. Fouche, THOMAS D'AQUIN, BOÈCE DE DACIE, *Sur le bonheur*, Paris, Vrin, 2005 ; sur Siger de Brabant et Boèce de Dacie, voir également : Fr.-X. PUTALLAZ et R. IMBACH, *Profession : philosophe. Siger de Brabant*, Paris, Éd. du Cerf, 1997.

179. Voir Ch. B. SCHMITT, *Aristote et la Renaissance*, Paris, PUF, 1992 ; Ph. BÜTTGEN, *Luther et la philosophie*, Paris, Vrin - EHESS, 2011.

180. Sur l'histoire de la morale aristotélicienne dans l'Allemagne protestante : P. PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1964[2].

181. MELANCHTHON, *Ethicae Doctrinae Elementa et Enarratio Libri quinti Ethicorum*, éd. F. GÜNTER, Stuttgart - Bad Cannstatt (2008) ; trad. partielle angl. de J. Monfasani, dans J. KRAYE (éd.), *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts*, vol. I : *Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 1997, p. 108-119.

182. Voir par exemple I. GREDT o.s.b., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. II : *Metaphysica. Ethica*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1921.

183. Voir par exemple J.-P. TORRELL, art. « Thomas d'Aquin. La "philosophie" morale de Thomas d'Aquin », dans CANTO-SPERBER (éd.), 2001[3], p. 1518-1524.

184. Voir « Aristotle in Germany », dans K. KNIGHT, *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Polity Press, 2007, p. 64-101.

185. Voir ATTICUS, *Fragments*, fr. 2 (4.9), É. DES PLACES, Paris (éd.), Les Belles Lettres, 1977.

186. Voir *EN* V, 1131a-1133a et le commentaire de Gauthier et Jolif, dans ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, t. II, Première partie. Commentaire Livre I-V, éd. R.-A. GAUTHIER, J.-Y. JOLIF, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2002, p. 351-380.

187. Voir Présentation de R. BODÉÜS, p. 7-11 de son édition de l'*Éthique à Nicomaque*, Paris, GF, 2004.

188. C. GRENIER, Interview dans *La Croix*, 5-6 mars 2005.

189. Pour Mircea ELIADE (« Sur la permanence du sacré dans l'art contemporain », *XX^e siècle*, décembre 1964), le sacré est : a) un mot générique qui désigne tout ce qui est religieux ou chrétien dans l'art ; b) c'est aussi une notion psychologique ; c'est ce qui est « pré-religieux » en l'homme, ou pulsionnel, ou inconscient ; c) c'est encore une qualité liée à la matière, une sorte d'état premier, informel des éléments ou objets, en relation avec le « cosmique » ; Eliade parlera à plusieurs reprises de « hiérophanisation » de cette matière, qui est à la fois artistique, archaïque et cosmique ; d) enfin, le sacré désignera tout ce qui n'est pas rationnel, démontrable scientifiquement : le sacré, ce sera l'irrationnel.

190. Ainsi l'ouvrage collectif, *L'Art sacré au XX^e siècle en France* (catalogue d'exposition à Boulogne-Billancourt), Thonon, Éd. de l'Albaron - Société présence du Livre, 1993, ne parle que de l'art ecclésial catholique.

191. C'est la position de la toute nouvelle revue *Arts sacrés* (Dijon, Faton) qui propose d'explorer dans une perspective interreligieuse « la double passion de notre époque pour la spiritualité et pour l'art ».

192. R. CAILLOIS, *L'Homme et le Sacré* (1939), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1988.

193. J. PICHARD, *L'Art sacré moderne*, Paris, Arthaud, 1953, en particulier le chap. VII : « Le débat du sacré », p. 83-93.

194. R. OTTO, *Le Sacré* (1917), Paris, Payot, 1929.

195. P. RÉGAMEY, *Un art sacré au XX^e siècle*, Paris, Éd. du Cerf, 1952.

196. M. BRION, *Les Peintres de Dieu*, Paris, Philippe Lebaud, 1996, p. 10.

197. A.-M. COUTURIER, *Art et liberté spirituelle*, Paris, Éd. du Cerf, 2008, p. 18, 28 s., 45-46.

198. P. ENCREVÉ, « Regarder à nouveau Manessier », dans *Manessier, la Passion 1948-1988*, Lyon, ELAC, 1988, p. 124 s.

199. A. MALRAUX, *Le Musée imaginaire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1965, p. 11.

200. *Concordance de la Bible TOB*, Paris, Éd. du Cerf - Société biblique française, 1993.

201. A. GRÖZINGER, *Praktische Theologie und Aesthetik*, Munich, Chr. Kaiser, 1987.

202. S. SCHROER, *In Israël gab es Bilder, Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, Fribourg (Suisse) - Göttingen, OBO 74, 1971. S. SCHROER, Th. STAUBLI, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2005[2].

203. Y.-M. BLANCHARD, « L'ambiguïté du voir selon le 4e évangile », *Christus*, n° 181, janvier 1999, p. 26-35.

204. P. RICŒUR, *La Métaphore vive*, Paris, Éd. du Seuil, 1975.

205. M.-Chr. REDEKER, *Wahrnemung und Glaube. Zum Verhältnis von Theologie und Ästhetik in Gegenwartiger Zeit*, Berlin - New York, 2011.

206. Par exemple les vitraux de Soulages à Conques n'ont rien de chrétien ni de religieux. Il s'agit du seul travail de la matière. Mais leur insertion dans l'une des plus belles architectures romanes fait qu'ils ne peuvent pas ne pas être perçus de manière religieuse. L'artiste, du reste, était très attentif à la symbolique chrétienne du lieu pour la réalisation de son œuvre plastiquement neutre, mais spirituellement parlante.

207. *Ernest Pignon-Ernest* (catalogue d'exposition rétrospective au Palais Lumière, Évian), Bärtschi-Salomon Éditions, 2006.

208. Ainsi Paul Ricœur, dans l'un des rares textes où il s'exprime sur l'esthétique : *La Critique et la Conviction*, p. 277 : « Entre l'esthétique et le religieux, je dirais qu'il y a une zone d'empiétement bien plutôt qu'une coextensivité de domaines. »

209. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le Moine*, introduction de A. et C. Guillaumont, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 170 et 171, 1971.

210. JEAN CASSIEN, *Conférence* I, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 42, 1955.

211. M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme* (1946), dans *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 104.

212. Gallimard, 1983, p. 267.

213. Voir pour un examen historique du terme « autonomie », R. POHLMANN, art. « Autonomie », *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, p. 701-709.

214. W. KASPER, *La Théologie et l'Église*, trad. de J. Hoffmann, Paris, Éd. du Cerf, 1990, coll. « Cogitatio fidei » 158, p. 237.

215. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Éd. Le Centurion, 1976, p. 96 (rééd. Éd. du Cerf, 2011).

216. M.-D. CHENU, *La Théologie au XII^{e} siècle*, Paris, Vrin, 1957, p. 21.

217. E. KANT, *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*, dans *Œuvres philosophiques*, t. II, F. ALQUIÉ (dir.), Paris, Gallimard, 1985, p. 209.

218. O. HÖFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit et la religion*, Paris, Vrin, 1993, p. 13.

219. Fr. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*, trad. de G.-A. Goldschmidt, Paris, Le Livre de Poche, 2008, p. 336.

220. Voir F.-W. GRAF, *Theonomie. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1987.

221. G. VERGAUWEN, « Autonomie et théonomie chez Paul Tillich », dans PINTO DE OLIVEIRA (éd.), 1982, p. 200-212, ici p. 203.

222. D. MIETH, « Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale », dans PINTO DE OLIVEIRA (éd.), 1982, p. 85-103, ici p. 87.

223. A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf, Patmos, 1971.

224. Tr. RENDTORFF, « L'autonomie absolue de Dieu. Pour comprendre la théologie de Karl Barth et ses conséquences », dans P. GISEL (éd.), *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 221-246.

225. Tr. RENDTORFF, *Ethik* I et II, Stuttgart, Kohlhammer, 1990^{2}.

226. Fr. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, Munich, Kösel-Verlag, 1991^{5}, p. 293-294.

227. St BRETON, *Le Verbe et la Croix*, Paris, Desclée, 1981, p. 28.

228. G. MENDEL, *Pour décoloniser l'enfant. Sociopsychanalyse de l'autorité*, Paris, Payot, 1971, p. 74.

229. A. VERGOTE, A. TAMAYO (éd.), *The Parental Figures and the Representation of God*, La Haye, Mouton, coll. « Religion and Society » 21, 1981.

230. S. FREUD, *Totem et tabou*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot » 9, 1965.

231. M. WEBER, *Sociologie de la religion*, Paris, Flammarion, coll. « Champs » 718, 2006.

232. M. REVAULT D'AL LONNES, *Le Pouvoir des commencements. Essais sur l'autorité*, Paris, Éd. du Seuil, 2006, p. 264.

233. La formule est de M. REVAULT D'ALLONNES, 2006 p. 240-245.

234. Voir D. MARGUERAT, *L'Aube du christianisme*, Paris - Genève, Bayard - Labor et Fides, coll. « Le Monde de la Bible » 60, 2008, p. 53-59.

235. J. ZUMSTEIN, « Le lavement des pieds (Jean 13, 1-20) : un exemple de la conception johannique du pouvoir », *Revue de théologie et de philosophie* 132, 2000, p. 345-360, ici p. 356.

236. Chr. DUQUOC, *« Je crois en l'Église ». Précarité institutionnelle et Règne de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 1999.

237. Voir U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, t. III, Zurich - Neukirchen, Benziger - Neukirchener, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI/3, 1982, p. 43-66.

238. M. LUTHER, *De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit*, dans *Œuvres*, t. IV, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 22.

239. *Quand des païens, sans avoir de loi, font naturellement ce qu'ordonne la Loi, ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes, eux qui n'ont pas de loi. Ils montrent que l'œuvre voulue par la Loi est inscrite dans leur cœur ;* leur conscience en témoigne également *ainsi que leurs jugements intérieurs qui tour à tour les accusent et les défendent* (Rm 2, 14-15).

240. P. DEBERGÉ, « Romains 13, 1-7 : De la soumission à la désobéissance possible ? », *Bulletin de littérature ecclésiastique* 108, 2007, p. 289-314 ; F. PFITZMANN, « Paiement des impôts et obéissance aux autorités. Le défi d'une foi incarnée selon Paul (Rm 13, 1-7) », *Études théologiques et religieuses* 79, 2004, p. 411-423.

241. L. RAGAZ, *Die Bibel. Eine Deutung*, vol. V : *Jesus*, Zurich, Diana Verlag, 1949, p. 116.

242. M. ADINOLFI, « Il Socrate dell' apologia platonica e il Pietro di Atti 4-5 di fronte alla libertà religiosa », *Antonianum* 65, 1990, p. 422-441. L'auteur montre que la formule réapparaît chez Hérodote, Sophocle, Épictète, Plutarque, etc.

243. P. Ricœur déploie cette dialectique dans « Les aventures de l'État et les tâches du chrétien », *Christianisme social* 66, 1958, p. 452-463.

244. S. BIANCU, « Autorité versus liberté ? Théologie et savoir rationnel dans l'espace public », *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale* 252, 2008, p. 69-89.

245. F. LEWIN, J. LEPERCQ, F. TOUBAS, « Interruption de grossesse aux 2^{e} et 3^{e} trimestres. Aspect médical », dans CESBRON (éd.), 1997, p. 112.

246. B. GROULT, Introduction, dans ASSOCIATION FEMMES POUR LE DIRE, FEMMES POUR AGIR, *Le Fœtus, une personne ?*, 2010, p. 13 ; voir Y. KNIBIEHLER, « Le cadre historique », dans *ibid.*, p. 22.

247. Voir l'introduction dans J. H. HOFFMEIER (dir.), 1994, p. 5 s., dans laquelle les auteurs (pro-vie) prennent leurs distances par rapport « aux activités "anti-avortement" » tout en qualifiant l'avortement « par pure convenance et sans aucune réflexion » de « fléau moderne ». – Sur les activités en France voir LE NAOUR, VALENTI, 2003, p. 294 s.

248. Le même raisonnement est utilisé pour les questions de fin de vie.

249. Jean-Paul II, Discours à l'Académie pontificale pour la vie, 14 février 1987, dans *Documents du Magistère. Face à l'histoire. L'Église unanime au service de la vie*.

250. Voir Jean-Paul II, *La Splendeur de la vérité. Lettre encyclique Veritatis splendor*, Paris, Éd. du Cerf, 1993.

251. Jean-Paul II, Lettre à la Conférence épiscopale d'Allemagne, 11 janvier 1998, dans *Documents du Magistère*, p. 210 et 212.

252. Pour une présentation détaillée des positions germanophones voir Ch. Kohler-Weiss, *Schutz der Menschwerdung. Schwangerschaft und Schwangerschaftskonflikt als Themen evangelischer Ethik*, Gütersloh, Chr. Kaiser, 2003, p. 37-307.

253. D. Bonhoeffer, *Éthique* (1949), Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 16, 1997[4], p. 141.

254. K. Barth, *Dogmatique* III/4**, Genève, Labor et Fides, 1965.

255. H. Ri ngeling, *Leben im Anspruch der Schöpfung. Beiträge zur Fundamental- und Lebens-ethik*, Fribourg-en-Brisgau, Universitätsverlag-Herder, 1988, p. 113.

256. T. Rendtorff, *Ethik* II, Stuttgart - Berlin - Cologne, Kolhammer, 1991[2], p. 185.

257. Voir « Starre Fronten überwinden. Eine Stellungnahme evangelischer Ethiker zur Debatte um die Embryonenforschung », dans R. Anselm, U. H. J. Körtner (éd.), *Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, p. 199.

258. Voir Commission d'éthique de la Fédération protestante de France, *Bilan et réflexions sur l'interruption volontaire de grossesse* (1994), dans *Livre blanc de la Commission d'éthique*, 1999, p. 9-12.

259. Voir « Starre Fronten überwinden », p. 206.

260. D. Sibony, « L'embryon est un événement », dans *Le Fœtus, une personne ?*, p. 34.

261. Karl Barth a beaucoup insisté sur cette *analogia relationis*.

262. H. Kress, « Ethischer Immobilismus oder rationale Abwägungen ? Das Naturrecht angesichts der Probleme des Lebensbeginns », dans R. Anselm, U. H. J. Körtner (éd.), *Streitfall Biomedizin*, p. 124 s. Sa critique vise notamment deux publications : d'une part E. Jüngel *et al.*, « Annahme oder Abtreibung », dans E. Wilkens, *§ 218. Dokumente und Meinungen zur Frage des Schwangerschaftsabbruchs*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1973, p. 168-173, et, d'autre part, *Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen. Argumentationshilfe für aktuelle medizin- und bioethische Fragen*, Hanovre, EKD-Texte 71, 2002.

263. Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé, *Avis sur les prélèvements de tissus d'embryons et de fœtus humains morts, à des fins thérapeutiques, diagnostiques et scientifiques*, Rapport 1984-05-22.

264. COMMISSION D'ÉTHIQUE DE LA FÉDÉRATION PROTESTANTE DE FRANCE, *Bilan et réflexions sur l'interruption volontaire de grossesse* (1994), dans *Livre blanc de la Commission d'éthique*, p. 9-12.

265. Sur le statut de l'embryon en perspective protestante, voir l'ouvrage approfondi de J.-M. THÉVOZ, *Entre nos mains, l'embryon. Une recherche bioéthique*, Genève, Labor et Fides, 1990, ainsi que les remarques de D. MÜLLER, « Le débat sur le statut et la protection de l'embryon en éthique protestante », dans B. FEUILLET-LE MINTIER (dir.), *L'Embryon humain. Approche multidisciplinaire*, Paris, Economica, CRJO, 1996, p. 303-311.

266. D. MÜLLER, « La bioéthique au péril de Dieu. Pour une critique théologique de la maîtrise éthique sur le vivant », *Revue de théologie et de philosophie* 134, 2002, p. 338.

267. A. GUESMI, *La Protection pénale de l'enfant avant sa naissance*, avant-propos de R. Charvin, Lyon, L'Hermès, 2003, p. 28.

268. B. GROULT, Introduction, dans *Le Fœtus, une personne ?*, p. 15.

269. Voir F. LEWIN, J. LEPERCQ, F. TOUBAS, « Interruption de grossesse aux 2e et 3e trimestres. Aspect médical », dans CESBRON (éd.), 1997, p. 109.

270. D. DAVID, « Interruption de grossesse aux 2e et 3e trimestres. Le deuil », *ibid.*, p. 115.

271. F. LEWIN, J. LEPERCQ, F. TOUBAS, « Interruption de grossesse aux 2e et 3e trimestres. Aspect médical », p. 109.

272. *Verantwortung für das Leben. Eine evangelische Handreichung zu Fragen der Biomedizin, im Auftrag des Evangelischen Oberkirchenrats A. und H. B. der Evangelischen Kirche A. und H. B. in Österreich, erarbeitet von U. H. J. Körtner in Zusammenarbeit mit M. Bünker*, Vienne, 2001, p. 12 s.

273. Voir son article « Le nouvel horizon de la théologie morale dans un espace public pluraliste », dans Fr. BOUSQUET *et al.*, *La Responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, Desclée, 2002, p. 197-210.

274. On consultera sur cette question le livre de J. BOSWELL, *Au bon cœur des inconnus. Les enfants abandonnés de l'Antiquité à la Renaissance* (1988), Paris, Gallimard, 1993.

B

BIBLE

Il est naturel que le chrétien se tourne vers la Bible quand il se pose des questions touchant l’éthique. En effet, la Bible est sa référence première, bien qu’elle ne soit pas exclusive. D’autres sources peuvent être interrogées pour forger des réponses aux multiples questions d’ordre éthique que se posent aujourd’hui le croyant et la communauté à laquelle il appartient. On doit reconnaître d’emblée qu’il est impossible de trouver dans la Bible un système éthique à extraire de l’ensemble des textes. La diversité, la variété et le contraste, voire la contradiction, sautent aux yeux de tout lecteur. Plus encore que dans d’autres domaines théologiques, l’appel à la Bible pour conduire à l’éthique ne peut se situer que dans un paradigme herméneutique, ce qui ne signifie pas qu’une cohérence ne puisse être décelée. Des fils rouges se dessinent et l’horizon biblique de l’éthique n’est pas un vague tableau impressionniste.

L’approche historico-critique des textes bibliques, à l’œuvre au moins pendant une grande partie du XX^{e} siècle, en mettant en lumière le cadre social des différentes données éthiques, a pointé les processus de création et de transformation des positions éthiques. En se référant à la Bible comme source d’inspiration éthique, le croyant ne devra pas oublier ces processus.

L’observation des éléments les plus significatifs des corpus bibliques en rapport avec l’éthique mettra en lumière un tableau riche, d’une grande palette de couleurs, de points de vue et de perspectives. Les questions méthodologiques posées par l’appel à la Bible comme référence éthique

devront être soulevées si l’on veut ouvrir quelques pistes provisoires pour mieux appréhender les rapports entre Bible et éthique.

PAYSAGE

ANCIEN TESTAMENT.

On se bornera à prendre en compte la Torah et les prophètes[1].

La Torah.

La Torah (le Pentateuque dans la tradition gréco-latine) pointe déjà par son nom (« Loi, Instruction ») vers l’éthique, d’autant plus que les lois et les codes organisant la société israélite dans tous les domaines se trouvent dans ce corpus dont la diversité est frappante. Du livre du Lévitique, on peut dire qu’il contient déjà des prescriptions éthiques importantes, dans une langue et dans des perspectives relevant de l’univers sacerdotal postexilique, ce qui n’empêche pas, dans bien des cas, d’avoir affaire à des données plus anciennes. Les dispositions de Lévitique 19, 9-37 relèvent surtout de la régulation sociale ainsi que celles de Lévitique 25 concernant l’année sabbatique et le jubilé. Ces normes font évidemment partie d’un ensemble plus vaste qui régule également la pratique religieuse (par exemple le rituel des sacrifices [Lv 1-7]), les deux mondes étant intimement liés et découlant de la volonté du même législateur. Mais le Lévitique apparaît comme la continuation du livre de l’Exode où, en plus de nombreux récits, se rencontrent également des textes législatifs : par exemple concernant la Pâque (Ex 12, 1-28), ce qu’il est convenu d’appeler « Le Code de l’Alliance » (Ex 20, 22 - 23, 19), ensemble législatif situé au cœur de l’épisode du Sinaï. Ce Code est précédé par la théophanie du Sinaï et la proclamation du Décalogue. Les chapitres 24-40 qui comportent quelques récits, sont dominés par les lois cultuelles. Cette alternance des

lois profanes et cultuelles se trouve également dans le Deutéronome où l'essentiel des lois est groupé dans le Code deutéronomique (Dt 12-26).

Quant à leur formulation, les lois sont soit apodictiques soit casuistiques. Du point de vue du cadre culturel, la comparaison avec les textes législatifs des civilisations environnantes montre des différences peu significatives quant au contenu. Le principe du talion est connu en Mésopotamie, bien avant l'époque biblique, quoique son application soit réservée à certaines catégories de la population et ne concerne pas les esclaves tandis que, dans la Bible, il les concerne toutes. Ce constat touche également ce qui est devenu le cœur visible dans les représentations de l'éthique biblique : le Décalogue. Du point de vue du contenu, tout ce qui est dans le Décalogue (interdiction des images comprise) se retrouve ailleurs.

Néanmoins le Décalogue, dans ses deux variantes (Ex 20, 2-17 et Dt 5, 6-21), a quelque chose de particulier. En effet, le discours de Dieu commence par une auto-présentation où il se désigne comme *le Seigneur ton Dieu qui t'[a] fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude* (Ex 20, 2 et Dt 5, 6), comme un Dieu dont l'action dans l'histoire est le fondement et la légitimation de la législation qu'il donne à son peuple ainsi sauvé. La source du droit et de l'éthique est Dieu lui-même, un Dieu libérateur et sauveur. De cette manière, la Bible rend le droit et l'éthique théologales et les institutions de toutes sortes des instruments au service de ce Dieu libérateur et historique.

Le chrétien moderne peut être choqué, voire indisposé, par cette origine de la Loi et par les positionnements des différents personnages entre eux. Le croyant est placé dans le cadre d'une théonomie, sous l'emprise d'une volonté extérieure. Du point de vue biblique, cette théonomie n'est pas une aliénation, une perte de l'autonomie de l'homme. Pour la Bible, l'initiative de la rencontre entre Dieu et l'homme (Israël) vient toujours de Dieu et c'est une initiative de libération. Il y a une situation structurelle d'altérité

mais qui se fait également dans la liberté, comme on peut le voir dans Deutéronome 30, 19-20 : *c'est la vie et la mort que j'ai mises devant vous […] Tu choisiras la vie pour que tu vives, toi et ta descendance, en aimant le Seigneur ton Dieu, en écoutant sa voix et en t'attachant à lui.* Dans cette perspective, le Dieu d'Israël donne sa Loi comme cadre et moyen de la vie qu'il a offerte au peuple libéré par lui de l'esclavage. Le don précède la Loi. Dieu donne et ensuite ordonne.

La flexibilité des normes éthiques se conçoit aisément si l'on comprend la Bible comme l'expression de la foi d'Israël dans une histoire et non pas comme une « révélation » hors de l'espace et du temps. La similitude des prescriptions par rapport aux civilisations environnantes le montre, mais une lecture légèrement attentive des corpus législatifs bibliques le dévoile également. Ainsi, dans le Code de l'Alliance du livre de l'Exode, on prescrit la libération de l'esclave hébreu au bout de six ans ; s'il était entré comme esclave célibataire, il s'en va de même (Ex 21, 2-6). Cependant dans le Deutéronome, le « patron » ne laisse pas partir son esclave les mains vides mais *couvert de cadeaux* (Dt 15, 14). Par ailleurs, l'abattage d'animaux n'était toléré que pour l'usage sacrificiel avant la centralisation du culte prônée par le Deutéronome et mise en place de manière définitive après l'exil. Comment faire alors pour manger de la viande ? Le Deutéronome innove et permet l'abattage des animaux pour la consommation en dehors du sanctuaire unique car, étant très éloigné, il est impossible pour beaucoup de venir dans cet unique sanctuaire (Dt 12, 13-15). Le contexte social et religieux ayant changé, la législation s'adapte.

Les prophètes.

Du point de vue de l'histoire des textes, il est admis communément que l'activité des prophètes a eu une influence certaine dans les livres qui

constituent actuellement la Torah. Plus difficile est d'en déterminer le parcours.

De manière générale, on doit dire que l'activité prophétique se déploie en dénonciation de l'insoutenable et en annonce de l'inimaginable. Dans cette double facette des interventions de ces personnages charismatiques, on trouve l'éthique. Elle apparaît de manière flagrante dans la dénonciation de tous les travers et crimes qu'ils constatent dans la société israélite à laquelle ils appartiennent. Les cycles d'Élie et d'Élisée (1 R 17 – 2 R 13), quoi qu'il en soit de l'époque de leur rédaction définitive, montrent une lutte acharnée contre le baalisme (surtout dans le cas d'Élie). Par ailleurs, ils proposent, par une série de récits, une alternative programmatique à l'institution monarchique qu'ils disqualifient théologiquement de manière définitive. Les dimensions éthiques sont donc bien réelles, quoique pas toujours explicites.

Dès « l'âge d'or » du prophétisme, au VIII^e siècle, on est au cœur des rapports entre prophétisme et éthique. Et jusqu'à la fin du IV^e siècle, avec des nuances et approches particulières, les prophètes s'engageront toujours dans les questions éthiques et leur critique sera toujours impitoyable et vive. Aucune instance de la société n'y échappe : les juges, les prêtres, les prophètes, les rois et l'ensemble du peuple. Dans le cas d'Isaïe, le couple « droit et justice » (*mispat*/*fedaqaṣ*) sert à mesurer les différents acteurs. Une large gamme de crimes apparaît : corruption et pots-de-vin, assassinats, commerce pourri, luxe ostentatoire, vol de maisons et de terres. La dénonciation des prophètes a pour objet tout ce qui perturbe et décompose les rapports avec les autres, Dieu inclus. Avec cette particularité : on ne peut pas séparer l'homme de Dieu ; si l'on bouleverse les rapports avec l'un, on les modifie avec l'autre.

Les interventions prophétiques sont déconcertantes. En premier lieu parce que l'image de Dieu qui apparaît dans leurs nombreux textes, mais de manière constante, est celle d'un Dieu qui s'identifie avec les victimes :

J'aurai raison de mes adversaires je me vengerai de mes ennemis (les chefs corrompus) (Is 1, 24). Dans un domaine très particulier, les prophètes, à l'unisson (sauf Aggée), désorientent et inquiètent le lecteur : les rapports entre culte et éthique. On pouvait imaginer que les prophètes portent leur regard critique vers les activités cultuelles comme le font, par exemple, les prophètes de Mari (XVIIIe s.) critiquant le roi qui néglige ses obligations cultuelles. Or les prophètes bibliques réalisent une véritable révolution. Ils ne critiquent pas les activités cultuelles des israélites à cause de leur imperfection ou de leur carence mais ils mettent en question le rôle du culte dans les rapports avec la divinité : non pas qu'ils nient son intérêt mais ils le relativisent ; ils ne rejettent pas le culte mais lui attribuent une place seconde par rapport à l'éthique. Toutes les critiques prophétiques du culte sont construites de la même façon : rejet des pratiques cultuelles et demande de justice et de fraternité : *Je déteste vos fêtes et sacrifices mais je veux que le droit jaillisse comme les eaux et la justice comme un torrent intarissable* (Am 5, 24). La pratique de l'éthique devient le lieu privilégié de la rencontre avec Dieu comme réponse à l'action salvifique de Dieu.

Les prophètes sont les pourfendeurs de l'idolâtrie. Mais il faut comprendre ce dernier concept comme l'absolutisation de n'importe quelle réalité humaine. Non seulement le culte peut devenir une fin en soi, une justification d'une éthique pervertie mais le pouvoir et l'argent sont souvent, d'après les critiques prophétiques, de véritables idoles qui pervertissent l'agir humain. Mais à quel titre, au nom de qui ou de quoi les prophètes dénoncent-ils toutes ces idolâtries ? Bien qu'ils ne développent pas dans chacune de leurs interventions leur paradigme théologique, il apparaît que pour les prophètes le Dieu d'Israël a agi en premier en faveur d'Israël et, à ce titre, il est en droit d'attendre un certain type de réponse. Leur activité de dénonciation correspond justement au dévoilement de l'inadéquation entre la réponse donnée par Israël et celle attendue par Dieu. La réponse espérée par le Dieu d'Israël est d'ordre éthique. On ne peut pas

faire entrer tous les prophètes dans le moule d'une « théologie fondamentale », d'une « sotériologie » communes. Mais on constate que, quoi qu'il en soit du point de départ théologique (Exode, promesse à David), la réponse attendue d'Israël se situe dans une éthique de droit, justice et fraternité. Si le droit prend corps dans l'ensemble des normes concrètes qui régulent une société, la justice des prophètes dit plutôt un « être fidèle à la communauté » (K. KOCH) qui permet à chacun et à la communauté tout entière une vie harmonieuse et heureuse. Le droit ne peut qu'évoluer en fonction des circonstances dans la perspective de la justice : horizon jamais atteint mais vers lequel tout est orienté.

Un des problèmes importants auxquels les prophètes ont dû faire face est celui de la responsabilité individuelle et communautaire. La personnalité corporative (tous responsables et solidaires dans le cadre de la famille, du clan ou de la tribu) a joué un rôle certain dans la vie d'Israël au détriment de la responsabilité individuelle. Avec le temps, celle-ci va prendre de l'importance car les circonstances historiques exigeaient une révision de la personnalité corporative trop rigide. La catastrophe de la chute de Juda et de l'exil a aidé à poser la question de la responsabilité (Jr 31, 29-39 ; Ez 18 ; 33, 10-20) mais la position d'Ézéchiel, trop simpliste, ne résout pas le problème.

Si l'une des facettes essentielles de l'activité des prophètes est bien la dénonciation de la réponse négative d'Israël, elle n'est pas la seule, l'autre étant l'annonce de l'inimaginable. Malgré le ton souvent noir de leurs interventions (voir Amos et Ézéchiel), le fait même de dénoncer publiquement le comportement de leurs contemporains, au risque de leur vie souvent, montre qu'ils croyaient qu'Israël avait un avenir. L'avenir pouvait prendre des formes différentes : retour de l'exil (Ez 36-37), institution monarchique enracinée dans le droit et la justice (Is 8, 23 - 9, 6) apte à résoudre les problèmes posés par la crise politique de l'époque. Les prophètes sont connus cependant pour leur lien avec une dimension de

l'espérance que l'on appelle généralement « eschatologie ». En partant des convictions signalées plus haut (Dieu est intervenu dans l'histoire en faveur de son peuple et Israël a failli dans sa réponse), les prophètes enracinent souvent leur espérance dans une action de Dieu future et définitive en faveur de son peuple. Ces deux termes sont essentiels pour dire l'eschatologie prophétique. Il n'y a pas une configuration unique de l'espérance prophétique eschatologique. Les images utilisées et les positions qu'elles signalent peuvent être contrastées, voire contradictoires. Ainsi la place faite aux étrangers en Michée 4, 1-5 (Is 2, 2-5) et Joël 4 (surtout v. 17). Dans la perspective eschatologique, l'action de Dieu est déterminante et dépasse les possibilités humaines comme par exemple la fin de la guerre entre les hommes (Is 2, 2-5 ; cf. Mi 4, 1-5) ou bien l'harmonie entre l'homme et la nature et le bannissement complet de toute violence même parmi les animaux (Is 11, 1-9).

L'Exode et l'Alliance.

Il est habituel dans les ouvrages abordant la question « Bible et morale », surtout concernant l'Ancien Testament, de faire appel à l'Exode et à l'Alliance comme à deux ressorts essentiels de l'éthique du Premier Testament.

Pour ce qui est de l'Exode on ne peut pas nier son importance. Dans la Torah, bien entendu, car en déployant l'identité d'Israël dans un récit avec une incontournable successivité, l'Exode devient le lieu par excellence de l'expérience de Dieu par Israël. Que ce soit dans le livre de l'Exode (20, 1-21) ou dans celui du Deutéronome, le Décalogue (5, 6-22), base et fondement des codes qui le déploient, est justifié et légitimé par l'Exode. Il ne faut pas en déduire trop vite la validité absolue de l'Exode comme référence fondant l'éthique d'Israël. Certes, avec le temps il l'est devenu mais ceci n'apparaît pas nécessairement dans toutes les parties qui forment

l'Ancien Testament. Si on laisse de côté la littérature sapientielle qui ne s'intéresse pas à l'histoire d'Israël comme son lieu de l'expérience de Dieu (sauf le livre de la Sagesse de Salomon qui fait, quant à lui, un élément essentiel de sa construction théologique), il est plus surprenant de constater que les prophètes ne font pas tous le même « usage » de l'Exode. Si en Amos 2, 10 l'Exode est contemplé comme le point de départ de la relation entre Dieu et son peuple, en Amos 9, 7, on lui enlève toute particularité salvifique et toute identité particulière. Le prophète qui donne le plus d'importance à l'Exode est Osée et, à sa suite, Jérémie et Ézéchiel et, particulièrement le Deuxième Isaïe, sans oublier Michée 6, 1-8 difficilement attribuable au prophète de Moreshet Gat. Mais Isaïe ne connaît pas l'Exode. Ou, s'il le connaît, il ne lui donne aucun rôle ni fonction théologique. L'Exode, comme expérience de libération d'Israël par son Dieu, *devient* avec le temps un moteur fondamental, un lieu majeur d'exigence éthique pour Israël de la part de Dieu. Mais il ne faut jamais oublier qu'il n'est pas le seul et unique. D'autres aussi existent. L'Ancien Testament n'est pas réductible à l'Exode.

Un autre fil conducteur majeur permettrait de constituer l'éthique de l'Ancien Testament : l'Alliance. Mais on ne peut pas réduire l'ensemble vétérotestamentaire à ce concept, tout comme on ne peut le faire avec celui d'Exode. Le premier problème rencontré est celui de la terminologie. On a tendance à toujours traduire un mot hébreu par le même mot dans d'autres langues, comme si les mots avaient une équivalence sémantique univoque, mécanique et atemporelle. En toute rigueur, « alliance » désigne une relation avec réciprocité de droits et de devoirs entre les partenaires, bien que les droits et les devoirs puissent être inégaux. Or le mot hébreu *berît*, traduit trop souvent par « alliance », ne correspond pas toujours à la définition de celle-ci. Souvent il s'agit d'un engagement unilatéral de Dieu (Gn 9, 1-17), où il serait plus approprié de parler de promesse, voire de serment. Dans d'autres cas la *berît* représente un engagement de Dieu et

l'imposition d'une pratique au peuple (Gn 17). Et que dire, enfin de la *berît* nouvelle de Jérémie 31, 31-34 où Dieu re-fait l'homme de telle sorte qu'il réponde positivement à la Loi qu'il a écrite dans son cœur ? En fait, *berît*, dans le sens propre et strict d'« alliance » n'est utilisé que par le Deutéronome. Il s'agit alors d'un pacte conditionnel où l'accomplissement des devoirs d'un partenaire lui donne droit à exiger de l'autre partenaire qu'il exécute la part qui lui revient. Le Deutéronome s'est servi de ce schéma utilisé pour exprimer les rapports de vassalité vis-à-vis de l'Empire assyrien. Il l'a appliqué (et ce faisant l'a subverti) aux relations entre Israël et son Dieu. Mais Jérémie et Ézéchiel surtout ont montré l'impossibilité de concevoir les relations entre Dieu et Israël dans ce schéma car, pour eux, Israël est incapable de vivre une relation de réciprocité de ce type avec son Dieu. La relation entre Israël et son Dieu est vitale mais d'autres figures seront mises à contribution pour l'imaginer et le dire (la création nouvelle d'Israël Jr 31, 31-34 et Ez 36, 16-38). Par ailleurs, une fois de plus, cette « alliance » qui domine dans la littérature théologique et exégétique comme la réalité englobante majeure de l'Ancien Testament ne correspond pas aux faits. Si elle est présente (avec des nuances) dans Osée, elle est totalement absente d'Isaïe, d'Amos ou de Sophonie entre autres. Dans ces conditions, il est impossible d'en faire la base théologique de l'éthique de l'Ancien Testament.

On ne peut donc réduire l'éthique de l'Ancien Testament à un paradigme unique (Exode ou Alliance). Et, par ailleurs, les conséquences éthiques qui s'en dégagent varient également en fonction de la manière dont les rapports entre Israël et son Dieu sont conçus, compris et représentés.

Nouveau Testament.

Par rapport à l'Ancien Testament, le Nouveau a un désavantage : le laps de temps pendant lequel il a vu le jour, une bonne cinquantaine d'années,

n’a pas permis aux premières communautés chrétiennes de se confronter au quotidien changeant, comme ce fut le cas pour Israël pendant plusieurs siècles. Il est impossible de trouver dans le Nouveau Testament une éthique systématiquement construite. Restant dans le descriptif des différents corpus, on peut en retenir les traits majeurs, chacun d’eux étant caractérisé par le profil théologique de l’œuvre.

Matthieu.

Avec les écrits pauliniens, l’évangile de Matthieu est celui qui fournit le plus de matière pour le débat éthique. Ceci est compréhensible car l’une des préoccupations du premier évangile est le rapport du disciple par rapport à la Loi de Moïse. Il tient à sa validité permanente mais soumise à la réinterprétation autorisée de Jésus, le Maître, comme il apparaît dans le Sermon sur la montagne (Mt 5-7). Cela, en effet, change la donne, car en contemplant la Loi à partir des raisons et des visées qui la fondent, l’évangéliste en dénude les bases et élimine le risque dans lequel une compréhension purement juridique peut la faire sombrer. C’est ce qu’il fait en mettant son référent dans la « justice », réalité qui, dans l’Ancien Testament, prend sa racine en Dieu et se manifeste dans l’agir de l’homme (Is 56, 1-2), modelée et configurée par l’amour. Cet amour qui est au-dessus de tout et la mesure de tout apparaît non seulement en Matthieu 25, 31-46 mais aussi dans la double citation d’Osée 6, 6 (Mt 9, 13 ; 12, 7) et se manifeste, entre autres, dans la miséricorde vis-à-vis des faibles et des petits (Mt 18, 1-9) ; il constitue le « canon », le véritable critère d’interprétation de l’Ancien Testament et de la vie du disciple. On comprend alors l’insistance de Matthieu dans le « faire » (Mt 7, 21-28).

Question récurrente soulevée par le premier évangile : comment faut-il comprendre les « conseils » du Sermon sur la montagne ? Impossible de les prendre à la lettre (voir le contraste avec Mt 23) mais ils constituent

l’horizon de cette justice et de cet amour à l’aune desquels tout doit être compris et interprété. D’où la dimension eschatologique de ce discours.

Marc.

Marc n’est pas un évangile explicitement éthique. La première proclamation de Jésus invite l’auditoire à la conversion (1, 14-15) et, dans l’ensemble de l’œuvre, le disciple et surtout le lecteur sont invités à « suivre » Jésus. Cet itinéraire est marqué de signes forts (expulsions de démons, guérisons, paraboles, partage des pains) qui conduisent à se demander qui est cet homme et à le reconnaître malgré une incompréhension constante. En 10, 52, Bartimée, l’aveugle guéri, « suit Jésus sur le chemin ». Il n’est pas évident de le suivre d’ailleurs car, même reconnu comme messie (8, 27-30), il dévoile ensuite quel genre de messie il entend être, ce qui sera une nouvelle source d’incompréhension. Ce dévoilement progressif de l’identité et de la manière d’être de Jésus contient bon nombre d’éléments relevant de l’éthique (9, 33-41 ; 10, 1-12.17-31) mais tous découlent du principe fondamental de l’être même du messie souffrant : *Car le Fils de l’homme est venu non pour être servi mais pour servir et donner sa vie* (10, 45 ; cf. 10, 35-45).

Luc.

Bien que « persévérance » soit un terme très paulinien, il désigne chez Luc une attitude essentielle. Car « le milieu du temps » (CONZELMANN, 1954), à savoir la vie de Jésus, après le temps de la Loi et les prophètes, ouvre au temps de l’Église. Et si le temps de Jésus constitue l’irruption eschatologique de Dieu (Lc 17, 20-21), le temps de l’Église est le temps de la persévérance (8, 15 ; 21, 19). Inutile donc de se livrer à des élucubrations apocalyptiques. Le temps est devant la communauté et c’est par un

comportement éthique en accord avec celui de son maître (Lc 4, 16-30) qu'elle « occupera le temps ». L'amour est le maître mot encore de l'éthique de Luc qui se manifeste narrativement dans la parabole du bon Samaritain, celui-ci s'approchant, se faisant le prochain de celui qui souffre en dehors de toute règle et convenance. Cette miséricorde prend également les couleurs du pardon dans le récit de la pécheresse (Lc 7, 36-50) et n'est autre que le fruit primordial de la vie donnée par Jésus sur la croix quand il demande le pardon pour ses bourreaux. C'est ce qui est demandé aux disciples : *aimez vos ennemis* (Lc 7, 27), ou encore le pardon sans calcul en Luc 15, 1-3.11-32. Mais il y a un domaine où l'éthique prend des couleurs propres dans l'évangile de Luc. Pour lui, l'argent, les biens, la richesse sont un obstacle dirimant sur le chemin qui, en imitant le Christ, mène à Dieu. Il faut donc s'en débarrasser. Pour lui, la meilleure « capitalisation, c'est la dilapidation » : mieux vaut tout distribuer aux pauvres.

Jean.

Malgré l'abondance du vocabulaire concernant la « pratique des commandements » dans le corpus johannique, on aurait beaucoup de mal à voir se profiler une éthique concrète à partir de ce corpus (Jn 12, 49.50 ; 13, 34 ;14, 15.21 ; 15, 10.12 ; 1 Jn 2, 3-8 ; 3, 22-24 ; 4, 21 ; 5, 2-3 ; 2 Jn 4-6). Le fil conducteur de ces textes est le commandement de l'amour. Cet amour a son origine en Dieu : *Nous nous aimons parce que lui, le premier, nous a aimés* (1 Jn 4, 7-22 ; cf. v. 19). Le fruit de l'amour de Dieu n'est autre que Jésus-Christ (Jn 3, 16) donné au monde pour qu'on croie en lui et qu'on ait de la sorte la vie éternelle qui n'est autre que l'amour, car *Dieu est amour* (1 Jn 4, 8). Foi et amour s'appellent donc l'un l'autre nécessairement. Par ailleurs, en imitant sa source, le croyant répand l'amour parmi les frères. On a reproché au corpus johannique un horizon communautariste pour l'amour dont il parle tant, ainsi qu'un certain

dualisme : le monde et « nous », les ténèbres et la lumière. On ne peut pas dire que ces risques n'existent pas. Mais pour ce qui est du dualisme, si l'incarnation du Verbe fait chair imprègne le quotidien, il est difficile d'imaginer que la vie du Fils, donnée pour la vie du monde (Jn 6, 51), puisse s'arrêter aux frontières de la communauté des frères.

Paul.

Inutile de chercher chez Paul un traité global et systématique d'éthique. Presque toutes ses lettres sont des réponses à des questions ou des problèmes posés par les communautés qu'il a fondées. On a mis parfois en doute le lien entre ses exhortations à consonance éthique et sa théologie. Mais il s'agit de deux volets d'une même foi. Le centre névralgique de la théologie de Paul, avec incidence décisive sur l'éthique, c'est la croix. Elle est la manifestation patente de l'abaissement (kénose Ph 2, 6-11) et de la sagesse de Dieu (1 Co 1, 18 - 2, 16) qui constitue un renversement total par rapport à la sagesse du monde. Le résultat est une nouvelle création en Christ (2 Co 5, 14-17 ; Ga 6, 15), en radical contraste avec l'ancien monde dans lequel tout était immergé dans le péché (Rm 3, 9). Cette situation nouvelle qui fait participer le croyant à la vie de Dieu par le Christ (Rm 6, 1-11 ; 2 Co 5, 18), prend corps dans le baptême et s'épanouit dans l'eucharistie (1 Co 11, 17-34). Le croyant se trouve alors en communion avec Dieu, justifié par sa foi dans le Christ, don de Dieu à l'homme, manifesté par la croix et la résurrection. Là s'enracine la polémique de Paul contre la Loi de Moïse, présentée par Paul comme prétendant apporter la libération du péché, par son seul accomplissement, par les œuvres (Ga 2, 16-21 ; Rm 3, 21-31). La vie éthique du croyant n'est donc que la conséquence, la réponse au don de Dieu (2 Co 4, 7-15 ; Ga 6, 14). Une fois le cadre des fondamentaux posé, Paul fait aussi appel à la conscience et au discernement (Rm 12, 2 ; 14, 22 ; 1 Co 11, 28 ; 2 Co 13, 5 ; Ga 6, 4 ; Ph 1,

9-11 ; 1 th 5, 19-22). La tension eschatologique est aussi vive chez Paul (2 Co 5, 17) entre la nouvelle création qui a fait irruption dans le monde par la mort et la résurrection du Christ et le monde ancien et le vieil homme qui résistent. Mais la nouvelle manière d'être et de vivre des chrétiens a comme tâche de collaborer à l'œuvre du Christ, de témoigner de la déroute de la mort et du monde ancien. C'est par l'*agapè*, par l'amour, le meilleur don reçu de Dieu, que la transformation s'opère (1 Co 13).

Lettres pastorales, épître de Jacques, épîtres de Pierre.

Dans les lettres pastorales, l'influence de la morale stoïcienne se fait nettement sentir et on voit par là une tendance à l'accommodation de la foi à l'éthos ambiant.

L'épître de Jacques, qui a provoqué bien des controverses dans le passé, est une diatribe sapientielle tranchante contre une spiritualisation éthérée et tartufe de la foi chrétienne. La « réalisation de la parole » est aussi importante que son écoute (1, 19-27), ainsi que la maîtrise de la langue. Mais la pierre de touche de la foi est le rapport à l'argent. La philippique contre les riches est mémorable (5, 1-11). L'éthique chrétienne s'enracine dans l'amour (2, 8).

Les visées de la première lettre de Pierre sont marquées par la présence des communautés chrétiennes dans des sociétés qui ne le sont pas. Le point de vue, la bonne opinion des païens doit être un point de repère pour les chrétiens. Leur conduite éthique doit être « exemplaire » dans le respect et la patience. Mais le chrétien sait que ce monde et ses valeurs ne sont plus les siens et ne doit jamais perdre de vue que son destin est autre.

APOCALYPTIQUE.

« Apocalypse » et « apocalyptique » recouvrent un monde très vaste et varié. « Apocalypse » désigne plutôt un genre littéraire bien particulier tandis qu'« apocalyptique » pointe vers les composantes théologiques qui configurent une œuvre. Et l'on peut trouver des apocalypses sans le socle essentiel de la théologie apocalyptique et des œuvres qui n'ont rien d'une apocalypse mais sont imprégnées d'apocalyptique. Le dualisme, une conscience aiguë de la présence et de l'action du mal, une angélologie très développée, la croyance dans la résurrection, parmi d'autres éléments, façonnent l'apocalyptique. Mais c'est surtout une vision déterministe du temps et de l'histoire, concernant la destinée d'Israël et de ceux qui sont en lien avec ce peuple qui donne à l'apocalyptique son caractère spécifique. Les temps sont fixés. Il suffit de rappeler quelques textes de Daniel : *Je vais te faire connaître ce qui arrivera au terme de la colère, car la fin est pour une date déterminée* (Dn 8, 19 ; 11, 27.35 ; 12, 4.6.9.13). Cette orientation, ce positionnement par rapport au temps sont encore plus développés dans les textes de Qumrân, dans le livre d'Hénoch et dans *IV Esdras*. Cette vision apocalyptique de l'histoire se développe peu à peu après le retour de l'exil et va éclore, pour ce qui est de la Bible, dans Daniel 7-12. Et si les textes explicitement apocalyptiques dans la Bible sont très peu nombreux, ce courant de pensée occupe une place très importante dans le paysage théologique avant et après la naissance du christianisme.

Par rapport à l'éthique, les apocalypticiens se comprennent en rupture avec « les autres ». Ils vivent leur situation comme la résultante de l'oppression de l'empire du mal. Ils ont une conscience de persécutés et de victimes bien qu'elle puisse être imaginaire. Ils attendent l'action de Dieu, fixée et imminente, qui va les délivrer des griffes du mal et de l'oppresseur. Dans ces conditions, tout rapport avec l'ennemi oppresseur serait une trahison, une compromission qui ferait basculer le croyant, le fidèle, dans le camp du mal et du péché. Les apocalypticiens se caractérisent par le refus du monde perverti et persécuteur, le refus des ennemis d'Israël et de son

Dieu. Les apocalypticiens sont dans une posture de résistance, mais une résistance passive attendant tout de l'action de Dieu.

Tout autre est l'option de ceux que l'on peut appeler « intégrés ». Les rapports et la collaboration avec les autres (culture, politique, religion) sont tout à fait possibles, pourvu que la foi soit bien clarifiée et sauvegardée. Le monde dans lequel vit le croyant n'est pas mauvais et il lui permet, malgré des difficultés qui ne sont pas niées, de vivre sa foi. Les six premiers chapitres de Daniel sont un bel exemple de ce positionnement.

Ce refus du monde de la part des apocalypticiens, monde auquel n'appartient pas leur groupe d'élus, ainsi que l'imminence de la fin les soustraient de toute contrainte éthique car le quotidien, le contingent vit ses derniers instants. Aucun besoin alors d'une réflexion de fond sur l'éthique qui servirait de repère à la pratique. La seule référence qui fonde le comportement est la pratique de la Loi et la fidélité scrupuleuse à celle-ci.

L'action salvifique décisive de Dieu vis-à-vis du monde et des hommes étant déjà réalisée dans la mort et la résurrection de Jésus, la foi chrétienne est, du point de vue théologique, incompatible avec l'apocalyptique.

ENJEUX MÉTHODOLOGIQUES

RISQUES ET FAUSSES PISTES.

Au-delà des normes et des références éthiques précises que l'on peut trouver dans les textes bibliques, ce qui intéresse le théologien et le croyant aujourd'hui est de savoir quel type de questions d'éthique on peut poser à la Bible et dans quelles conditions elles peuvent être posées. Il faut donc discerner les questions et la manière de les poser. Ainsi, par exemple, qu'auraient pensé les auteurs et destinataires des textes bibliques de questions qui n'auraient pas eu de sens pour eux ? Qu'auraient-ils pu dire sur la fécondation in vitro ? Cela signifie-t-il pour autant que l'éthique de

cette pratique ne peut pas être examinée à la lumière de la Bible ? Évidemment non.

Les études historico-critiques de la Bible, comme les autres approches plus récentes, ont montré l'impossibilité d'un passage linéaire des textes anciens aux questions d'aujourd'hui. Les normes, les codes et éthos anciens sont inscrits dans un contexte historique et social qui n'est pas du tout l'actuel. Et la transformation du contexte provoque des changements de pratiques éthiques à l'intérieur de la Bible elle-même. On peut observer les contrastes entre les consignes données par Jésus aux disciples envoyés en mission (Mc 6, 7-13 et 1 Co 9), ou encore l'évaluation des « œuvres » par rapport à la foi (Rm 3, 28 ; 4, 2-5 et Jc 2, 22 s) ; le chapitre 18 de Matthieu est exemplaire de cette incertitude éthique : faut-il aller chercher le frère égaré en laissant les « bons » à la maison ou bien mettre dehors celui qui résiste à la communauté ? Et que dire, dans ce même évangile, du contraste entre les antithèses de Mt 5, 21-26 et 38-48 et le discours enflammé contre les pharisiens en 23, 1-36 ? Ne pouvant pas éluder l'enracinement social et historique de l'éthique présente dans les textes de la Bible, et donc son conditionnement historique, il est impossible de « copier » ou d'« utiliser » des pratiques anciennes, fussent-elles bibliques, pour répondre à des questions d'aujourd'hui.

Il est aussi devenu impossible de prendre la Bible pour légitimer ou justifier certaines pratiques sociales, en appliquant littéralement des textes bibliques à des situations actuelles, position qui, in fine, pourrait être qualifiée de fondamentaliste. Si les textes bibliques de la conquête de Canaan n'ont pas été trop souvent sollicités pour justifier la spoliation des terres des autres, la pratique de l'esclavage, en accord avec l'air du temps (l'éthos social), n'a présenté, pendant des siècles, aucune contradiction avec la Bible. Cette impossibilité de prendre la Bible comme autorité légitimant la moralité de certaines pratiques est d'autant plus forte que, quoi qu'on en dise, on est obligé de faire des choix, si l'on veut à tout prix s'y référer

comme modèle à « copier » pour répondre aux questions éthiques d'aujourd'hui. Dans ce cas, quel critère permet l'acceptation de telle loi et le refus de telle pratique ? Ainsi pour telle secte, le rejet de la transfusion sera non négociable mais la loi du lévirat sera totalement négligée. Néanmoins, ce qui peut apparaître comme dérives légères dans certains groupes peut devenir plus grave ailleurs et, dans tous les cas, il s'agit d'un éclectisme dangereux. Celui-ci mis en œuvre dans les communautés chrétiennes apparaît, entre autres, dans le traitement du problème de l'émigration, l'un des plus importants dans les sociétés contemporaines. Aucune n'y échappe. De manière générale, on a trop souvent oublié dans les Églises chrétiennes que, même si les dispositions juridiques du Code de l'Alliance ou de l'ensemble de la législation deutéronomique n'ont pas toutes le même poids dans leur propre cadre, toutes sont sous la coupe de l'introduction au Décalogue (*C'est moi le Seigneur ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte* [Ex 20, 2 ; Dt 5, 6]) qui leur donne un caractère théologal fondamental (Crüsemann, 1993). À cause de cet oubli et de l'éclectisme qui s'est ensuivi, les exigences de l'éthique chrétienne ont été évaluées et cotées autrement que dans la Bible. En extrayant les Décalogues des ensembles dont ils font partie, on a altéré la logique des différentes éthiques de la Bible. Bien que le Décalogue, même du point de vue littéraire, ait un rôle spécifique dans ces législations, il ne peut pas être traité comme s'il avait une identité théologique distincte ni être considéré séparément de ce qui l'explicite ensuite. Tandis qu'on donne au Décalogue une importance et un rôle extraordinaires, on oublie, de facto, le positionnement éthique de la Bible face à l'immigration ainsi que son fondement théologal. Cet exemple n'est pas le seul. Cependant, en dehors du folklorisme sectaire ou de l'éclectisme institutionnel, la Bible est le référent qui fonde l'éthique chrétienne.

Autre conséquence importante de l'enracinement socio-historique des législations et traitements éthiques de la Bible : l'impossibilité d'aborder les

questions éthiques du point de vue biblique par thèmes (le divorce, le prêt à intérêt, la guerre, la peine de mort et bien d'autres). Cela ne veut pas dire que la Bible n'ait rien à dire à leur sujet, mais chacun est traité dans un contexte donné et la manière de l'aborder dépend de la question qui se pose à son sujet et de la manière dont elle est posée. On connaît bien l'histoire des controverses et des conséquences sociales au sujet du prêt à intérêt jusqu'à ce que la polémique s'éteigne suite à une pratique sociale encadrée, devenue presque une évidence pour tous. Le thème n'est pas un en-soi mais la manifestation d'un réseau fait de conceptions anthropologiques, de conditionnements socioculturels et d'options théologiques. Et, évidemment, le traitement de ce thème varie. La démarche qui consiste à aller chercher dans la Bible une légitimation ou une condamnation précise concernant tel ou tel thème est devenue illusoire. Car même si cela s'avère possible, il faudra montrer et argumenter la pertinence du critère dans certains cas et pas dans d'autres et, en même temps, justifier sa cohérence et sa validité par rapport à l'ensemble des questions éthiques.

En abordant la question des rapports entre éthique et Bible, on a mis l'accent habituellement sur les codes ou sur les oracles prophétiques mais l'importance des récits est prise en compte depuis quelques décennies. La Torah est faite de lois et de récits. Beaucoup de ces narrations ont des composantes éthiques très importantes, voire subversives : le cycle de Jacob et ses démêlés avec Ésaü, comme celui de Joseph et ses frères ; c'est encore le cas de Juges 4 et le récit de l'assassinat de Sísera par Ya'el, ou Genèse 39 avec Tamar comme héroïne et encore Ésther ou Judith dans les livres qui portent leurs noms. Il faudra prêter une très grande attention dorénavant à ces textes et à leur implication éthique.

Pluralité et intégration.

L’évolution des approches bibliques est plus ancienne que celle de la théologie morale mais, dans les deux champs, le changement de perspectives a été très important. Cette évolution des méthodes dans l’étude de la Bible a conduit également le bibliste, comme tout chercheur, à prendre conscience de ses présupposés, à les articuler et les exposer. Le bibliste contribue à faire voir dans la Bible des témoignages de foi, et donc des pratiques éthiques situées, très diverses et plurielles. Après un travail acharné pour comprendre l’histoire du texte et son ancrage dans le temps, l’espace et la société (dimension diachronique du texte), on s’est bien rendu compte que le texte a aussi une identité en lui-même et qu’à un moment ou à un autre il doit être pris en compte également dans cette dimension (dimension synchronique). En outre, le texte sans lecteur est inutile. C’est de la rencontre du texte et du lecteur que peuvent surgir sens et pertinence. Le bibliste s’intéresse donc naturellement au présent car son travail vise à cultiver l’intelligence de la foi aujourd’hui. Il est conscient que son travail restera tronqué s’il ne prend pas en compte le présent de son lecteur. De manière plus immédiate encore, le moraliste est préoccupé par les questions actuelles car il est plus directement attaché à esquisser une réponse au présent. Le problème du bibliste est que la source qu’il travaille est conditionnée et limitée par ses origines socioculturelles et celui du moraliste vient de ce qu’il ne peut pas articuler son discours éthique uniquement à la source biblique. Il y a donc une pluralité à l’origine et à la réception, pluralité d’autant plus problématique pour le théologien moraliste contraint de proposer son apport, comme un parmi d’autres, dans une société plurielle qui tente de trouver un terrain commun permettant de vivre ensemble. L’articulation de ces disciplines (exégèse et théologie morale), ayant des terrains de rencontre évidents mais parlant de lieux théologiques différents, s’avère indispensable.

La question de la pertinence des perspectives éthiques de la Bible dans un contexte politique et social pluriel ne relève pas, à proprement parler, du

travail du bibliste ; elle reste entière dans la tâche du moraliste. Dans quelle mesure et par quel chemin la Bible peut-elle être source, pour le moraliste, dans ce dialogue pluriel à la recherche du vivre ensemble ?

Avant de se poser la question de la pertinence de son offre dans une société plurielle, y aurait-il, face à cette multiplicité de méthodes et de solutions, des questions éthiques qui apparaissent constamment dans la Bible et qui continuent à être multiples à la réception dans un monde pluriel ? Une manière d'appréhender la Bible apparue depuis les années 1970 semble pouvoir jouer ce rôle intégrateur face à ce qui est senti souvent comme éclatement et dispersion de la référence éthique de la Bible. Il s'agit de l'approche canonique (Sanders et Childs). Il est clair que les différentes unités littéraires d'un ouvrage ou d'un livre biblique ne peuvent pas être lues sans être comprises comme des éléments d'un ensemble. De même, il est indéniable que les différents livres de la Bible forment un tout au niveau du rôle et de la fonction qu'ils jouent pour la communauté croyante qui les reçoit, comme un tout « canonique » et donc référentiel. Si l'énoncé du texte biblique porte une cohérence, celle-ci se situe au niveau de son rôle référentiel, ce qui ne présuppose pas une unité et, encore moins, une uniformité de contenu. Les résonances entre textes appartenant à des ouvrages différents et les harmoniques créées par la mise en relation de livres divers, voire disparates, sont évidentes. Impossible de lire le Cantique comme figure des rapports entre Dieu et son peuple sans avoir comme arrière-plan légitimant théologiquement la métaphore le livre d'Osée. Mais l'approche canonique reste, pour l'instant, assez mal définie. Si les présupposés de cette approche, dans ses grandes lignes, sont simples et assez clairs, sa mise en œuvre est floue et a besoin de précisions méthodologiques et conceptuelles très importantes. Ceci ne veut pas dire qu'il faille proposer un vade-mecum scolaire. La lecture canonique peut se transformer en une entreprise de nivellement de la Bible, configurée par des présupposés et des prises de position qui ont peu à voir avec la dynamique

propre de la Bible. En tenant compte que les dimensions diachronique et synchronique sont indispensables pour une approche saine du texte biblique, il sera nécessaire à la lecture canonique de les articuler. Ceci est d'autant plus précieux que l'on constate très souvent à quel point les modifications et autres changements des textes bibliques dans le domaine éthique sont, en fait, des relectures et adaptations qui supposent les textes précédents.

HERMÉNEUTIQUE.

Plus encore que dans d'autres domaines de la théologie, l'approche de la Bible ne peut être qu'herméneutique. La temporalité et la successivité des textes bibliques imposent cette évidence. La réalité même de la réinterprétation constante à l'intérieur de la Bible le dit clairement et montre de la sorte la manière dont ces textes doivent être lus et compris si l'on veut se situer dans la trajectoire qui est la leur. La contextualisation des données bibliques s'avère ainsi toute naturelle ainsi que celle du récepteur actuel car cette deuxième phase de la contextualisation appartient également à la nature du processus, étant donné le caractère temporel du récepteur. De part sa nature, tout processus herméneutique est créatif mais provisoire. Le tout est de savoir qu'elle est la clé herméneutique qui permet le lien entre Bible et éthique. Dans cette situation, celui qui prend la Bible comme référence inspirant son éthique ne peut que tenter de trouver dans l'Écriture un métalangage, une sorte de méta-norme. À propos des prophètes, on a parlé du couple *mispat*/*fedaqaṣ*. On pourrait dire que le premier représente la norme (les normes et autres codes juridiques) et le deuxième la méta-norme, cet horizon permanent vers lequel on tend et qu'aucune norme ne pourra jamais atteindre de manière définitive et complète.

Dans ce processus herméneutique, la Bible en tant que telle joue un rôle important comme instance critique et prophétique. En effet, les normes et

les codes se succèdent naturellement tout au long de l'histoire en tentant de répondre le mieux possible aux situations diverses. Or, dans la perspective chrétienne, ils sont situés par rapport à la Bible qui les « juge » et les « jauge », non pas au niveau du droit positif mais en référence à la méta-norme qui se dégage dans l'horizon biblique. En utilisant toujours le célèbre couple droit/justice on pourrait dire que le droit passe et la justice reste. De la même manière que la justice est l'instance critique vis-à-vis du droit positif biblique, la méta-norme biblique est l'instance prophétique de l'éthique chrétienne. Un seul exemple tiré de l'Ancien Testament montre à quel point ce rapport entre le droit positif et l'instance critique opère déjà à l'intérieur de la Bible. Deutéronome 15, 1-18 traite de la remise des dettes et de la libération des esclaves hébreux. Cet ensemble contient un bon nombre de dispositions relevant du droit positif mais en même temps une injonction que l'on peut qualifier de méta-norme et à laquelle sont ordonnées toutes les dispositions du droit positif. Cette dialectique apparaît dans l'affirmation suivante : *Toutefois il n'y aura pas de pauvres chez toi, tellement le Seigneur t'aura comblé de bénédiction* (v. 4) *[…] et puisqu'il ne cessera pas d'y avoir des pauvres au milieu du pays* (v. 11) *[…].* Il est clair que les dispositions qui entourent le verset 4 tiennent compte du réel mais sont orientées et ordonnées à l'horizon éthique de ce verset.

HORIZON BIBLIQUE

Les mauvais usages de la Bible étant signalés, il reste à profiler l'horizon biblique, la méta-norme dégagée en vue de bâtir un agir articulé sur elle.

La Bible affirme d'un bout à l'autre que l'homme est une créature de Dieu. Il fait partie de l'ensemble de la création qui a comme origine Dieu lui-même. Plus encore, l'homme est créé par Dieu, *à notre image, selon notre ressemblance* (Gn 1, 26-27). Ce point de départ fonde l'anthropologie biblique. Même si les discussions sont nombreuses pour saisir la portée exacte de l'expression de la Genèse, il est clair que l'homme est compris

comme un être dont la relation avec Dieu constitue son élément fondateur ; ce qui signifie également que si la vie de l'homme est considérée comme ayant une valeur positive, elle est pensée comme le fruit d'un don qui précède son existence et, en tant que projet appelé à se développer, comme une promesse. Ce « destin commun » de Dieu et de l'homme va d'abord se concrétiser dans l'histoire d'Israël avant de s'ouvrir à nouveau à l'universel selon la perspective prophétique, et plus encore, de manière définitive, selon la foi chrétienne, en Christ. Même si l'Exode n'épuise pas la racine et le fondement des théologies de l'Ancien Testament, il occupe une place importante. Et dans l'appropriation éthique de cet événement fondateur, la logique de Genèse 1, 26-27 se poursuit et se précise. En effet, c'est l'action de Dieu dans l'Exode qui fonde le peuple d'Israël et c'est là que s'enracine son comportement : *Tu ne biaiseras pas avec le droit d'un émigré ou d'un orphelin. Tu ne prendras pas en gage le vêtement d'une veuve. Tu te souviendras qu'en Égypte tu étais esclave et que le Seigneur ton Dieu t'a racheté de là. C'est pourquoi je t'ordonne de mettre en pratique cette parole* (Dt 24, 17-18). Faire comme Dieu est la référence pour l'agir d'Israël. Ceci apparaît explicite dans d'autres textes appartenant au corpus sacerdotal : *Soyez saints comme je suis saint.* Cette injonction à « être » comme Dieu est le fondement de toutes les prescriptions relevant pour beaucoup d'entre elles de l'agir. On retrouve la même perspective dans Matthieu, à la fin des antithèses (Mt 5, 48) : *Vous serez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait*, ou en Luc avec la variante *miséricordieux* (6, 36). L'amour de Dieu apparaît comme la raison de l'élection d'Israël (Dt 7, 7-8). Mais l'amour de Dieu s'étend aussi à l'émigrant, justifiant ainsi l'exigence vis-à-vis d'Israël d'un agir éthique : *Le Seigneur puissant et redoutable, l'impartial et l'incorruptible qui rend justice à l'orphelin et à la veuve, et qui aime l'émigré en lui donnant du pain et un manteau. Vous aimerez l'émigré, car au pays d'Égypte vous étiez des émigrés* (Dt 10, 17-18). Non seulement Israël ne doit pas oublier ses

souffrances en Égypte pour les éviter aux autres mais il doit aimer l'émigré comme Dieu, car Dieu aime l'émigré. La similitude de comportements est à nouveau exigée. Ce même rapport de similitude entre l'agir de Dieu et celui d'Israël se trouve dans des textes où l'Exode ne joue aucun rôle. Ainsi par exemple chez Isaïe : en 1, 10-17, ce que Dieu veut, en contraste avec les pratiques cultuelles qu'il déteste, c'est le droit et la justice. Et, pour ne parler que de la parabole de la vigne (Is 5, 1-7), ce que Dieu attend du peuple n'est autre chose que « droit et justice » en réponse à ce que Dieu avait fait pour « sa vigne ».

Dans le Nouveau Testament, et de manière plus spécifique, on part du fait que le chrétien est arraché par la mort et la résurrection du Christ aux puissances du mal et de la mort. Par le baptême, il participe dans l'Esprit à la vie donnée par Dieu en Jésus-Christ. Au salut reçu correspond un agir libérateur du mal et de la mort. Cette réalité substantielle de la foi chrétienne peut être explicitée également à partir de la compréhension de la vie et de la mort de Jésus comme d'une pro-existence (Schürmann). De la même manière que sur la croix le Christ se révèle comme « être pour l'autre », le chrétien qui, dans la foi, rencontre Dieu en Jésus-Christ reçoit comme règle de vie et d'action cette pro-existence, cet « être pour l'autre » qui ne peut être proclamé que par la parole et l'agir. Ceci apparaît à maintes reprises dans le Nouveau Testament (Mt 18, 33 : *Ne devais-tu pas, toi aussi, avoir pitié de ton compagnon, comme moi-même j'avais eu pitié de toi ?* ; Lc 15) mais explicité de manière lapidaire dans 1 Jean 4, 11 : *Si Dieu nous a aimés ainsi, nous devons nous aussi nous aimer les uns les autres.* Mais l'autonomie de l'éthique actuelle aura du mal à intégrer la vision biblique de l'homme, créé et libéré par Dieu. Cependant, l'anthropologie biblique n'oublie pas que l'homme vit dans un environnement où il est, depuis sa naissance confronté au mal dont l'omniprésence apparaît comme un désaveu et un démenti du don de la vie et de l'amour de Dieu pour l'homme. Mais la Bible ne propose pas un système d'explication de

l'origine du mal : elle le constate à longueur de pages. Pour le mal dont l'action de l'homme est responsable, elle propose un horizon et un droit positif pour lutter contre lui, selon qu'elle le comprend.

« Agapè » et eschatologie

L'évangile de Matthieu et les textes de Paul s'intéressent de très près à la question des rapports du chrétien avec la Loi. Matthieu affirme tout à la fois la validité de la Loi *(pas un iota…)* et la nécessité de la réinterpréter. Le Discours sur la montagne se veut justement l'expression de cette polarité (Mt 7, 12). Ceci étant posé, le principe herméneutique fondamental de l'ensemble du Nouveau Testament n'est autre que l'*agapè*, qu'il est impossible de réduire à un droit positif quelconque. C'est non seulement la règle d'or de Matthieu (7, 12, dans la perspective et le cadre de tout le Sermon sur la montagne), mais aussi ailleurs dans les synoptiques (Mt 22, 34-40 ; Mc 12, 28-34 ; Lc 10, 25-28), sans parler des corpus paulinien (Rm 8, 31-39 ; 13, 8-10 ; 1 Co 13) et johannique (Jn 13, 1-20 ; 14-25 ; 1 Jn 2, 3-11 ; 3, 11-24 ; 4, 7-21). Il existe ainsi une tension créatrice entre l'horizon et le but de l'agir chrétien, l'*agapè*, et les différentes mises en pratique qui resteront toujours des approximations plus ou moins heureuses et toujours imparfaites.

Cette tension apparaît également si l'on considère la dimension eschatologique des textes bibliques. L'eschatologie suppose et traduit une dimension essentielle de l'espérance et celle-ci s'exprime aussi sur le terrain de l'éthique. Mais l'espérance et l'éthique ne sont pas obligatoirement eschatologiques. On considère habituellement l'eschatologie comme le moment où l'homme atteindra la communion parfaite avec Dieu, comme dit Paul : quand Dieu sera tout en tous. Le croyant sait donc que sa vie ne s'arrête pas avec sa mort et il oriente sa vie vers cette plénitude de communion avec Dieu. Sa vie présente est transformée dans la mesure où elle se sait tendue et orientée vers un but et un horizon qui la dépassent. Mais les textes eschatologiques des prophètes

pointent également vers une autre manière de vivre l'eschatologie conçue comme conviction ferme dans l'action future et définitive de Dieu en faveur de son peuple. Quelle influence peut-elle avoir sur l'éthique du présent, en dehors d'offrir un avenir de communion avec Dieu qui dépasse et surpasse radicalement le présent ? Le prophète n'est pas un annonciateur de faits à venir. La Parole de Dieu qu'il annonce proclame l'avènement futur et définitif d'un monde fait à la mesure du projet de Dieu pour le monde et pour l'homme. La proclamation prophétique ne prétend pas seulement l'annoncer mais invite l'auditoire à s'engager dans la mise en œuvre de ce programme du Dieu d'Israël. L'eschatologie biblique, de l'Ancien comme du Nouveau Testament, ne se contente pas de présenter une réalité future et définitive qui rassure quant à la fin et console des malheurs et déficiences du présent. Elle invite et engage le destinataire de la proclamation eschatologique à travailler avec le promoteur du projet, Dieu lui-même, dans sa mise en œuvre ici et maintenant. C'est ainsi que l'eschatologie a une incidence directe pour le croyant dans le présent de son agir. Cela apparaît clairement, entre autres, en Matthieu 24-25 où l'appel pressant à la vigilance eschatologique se traduit par un faire vis-à-vis des frères.

JESÙS ASURMENDI.

→ Alliance. Eschatologie. Évangile. Fondamentalisme. Judaïsme. Justice. Pluralisme. Prophétisme. Sagesse.

Bibliographie.

O. ARTUS (éd.), Eschatologie et morale, Paris, DDB, 2009. – P. BEAUCHAMP, D'une montagne à l'autre. La loi de Dieu, Paris, Éd. du Seuil, 1999. – Ph. BORDEYNE (éd.), Bible et morale, Paris, Éd. du Cerf, 2003. – H. CONZELMANN, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen,

Mohr, 1954. – Fr. CRÜSEMANN, « Vous connaissez la vie de l'étranger (Ex 23, 9). Rappel de la Torah face au nouveau nationalisme et à la xénophobie », Concilium 248, 1993, p. 119-134. – C. FOCANT (éd.), La Loi dans l'un et l'autre Testament, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina » 168, 1997. – É. FUCHS, Éthique chrétienne, Genève, Labor et Fides, 2003. – É. GAZIAUX, « Entre exégèse biblique et éthique : la problématique de la loi », Revue théologique de Louvain 32, 2000, p. 321-343. – R. B. HAYS, The Moral Vision of the New Testament. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics, New York, HarperCollins, 1996. – G. THEISSEN, Le Mouvement de Jésus. Histoire sociale d'une révolution des valeurs, trad. de J. Hoffmann, Paris, Éd. du Cerf, 2006. – J. ZUMSTEIN, « Loi et Évangile dans le témoignage de Matthieu », dans Miettes exégétiques, Genève, Labor et Fides, 1991.

BIEN/BIENS

La notion de bien n'est pas seulement utilisée en éthique comme le pôle positif ou l'antonyme du mal ou dans le sens du bien commun, mais également, au singulier et au pluriel, comme synonyme de buts ou d'objectifs à atteindre mais se réalisant dans des structures ou des institutions (l'État, la famille, l'économie, etc.). Selon la manière dont on l'interprète, dans la tradition antique ou dans la modernité, mais aussi dans le passage de l'une à l'autre, cette notion se rapproche tantôt d'une idée transcendantale, d'un *telos*, d'une valeur ou d'un bien premier, tantôt d'une instance à valoriser.

Nous considérerons ici quatre aspects de cette problématique, avec des renvois aux notions de vertus, de valeurs et de bien commun traitées par ailleurs dans ce dictionnaire.

Dans un premier temps, nous examinerons l'articulation du bien (au sens platonicien puis augustinien du terme) à la pluralité concrète des biens particuliers, par exemple dans la lecture aristotélicienne.

Nous prêterons ensuite attention à la relecture moderne des rapports entre l'éthique des vertus, l'éthique des devoirs et l'éthique du bien suprême, dans la reprise originale qu'en a proposée le théologien et philosophe protestant Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834).

Un troisième questionnement portera sur le sens même de ces biens, tantôt compris comme des données du monde et de l'histoire, tantôt comme des buts ou des idéaux. On se demandera alors si la notion de biens confine alors à celle de valeurs, ou si elle ne doit pas plutôt être considérée comme l'expression des lieux de valorisation.

Enfin, du point de vue de l'éthique théologique, on envisagera dans quelle mesure la perspective du bien, liée à celle du Dieu créateur, rédempteur et réconciliateur, peut être comprise comme le fondement même de l'éthique.

Le bien suprême de Platon à Augustin.

Dans l'*Euthydème*, dialogue généralement considéré comme aporétique, Platon s'interroge sur le but de la science et en vient à énoncer que le bien qui préside à son existence est le bonheur (291e-292c, trad. de Canto-Sperber, 1987, p. 47-48) ; la science se distingue en cela de la politique, qui poursuit la liberté, la richesse et la concorde, que Platon n'estime pas utile de classer parmi les biens ou les maux comme tels. Auparavant, Socrate venait de dire à Criton que le bien de la médecine, c'est la santé, thème qui sera repris par Aristote. Mais la méthode suivie ici par Platon se

caractérise par une revue incessante de biens, rendant toujours plus nécessaire mais aussi de plus en plus difficile la connaissance du Bien comme tel. Il existe donc une problématique conduisant des biens au Bien, avec tous les risques d'impasse qui jalonnent un tel cheminement. Finalement, c'est le sort même de la philosophie tout entière de chercher sans cesse un Bien qui lui échappe pour ainsi dire à l'infini (*ibid.*, p. 15). Dans ce dialogue, la perspective est très différente de celle que l'on attribue trop souvent à un platonisme dogmatique : loin d'être perçue comme une Idée évidente, le Bien est plutôt assigné comme un horizon incessant et comme une tâche infinie. Dans les biens, nous pouvons nous perdre, car aussi nombreux et utiles soient-ils, il ne suffit pas qu'ils nous soient présents : encore faut-il que nous nous en servions (280a-282a). Mais la question rebondit : quel sens y a-t-il à tout cela, sinon que dans cette course de la *sophia*, le but visé est finalement la science et, à travers elle, le bonheur, que Socrate identifie aussi à la réussite même de la vie (*ibid.*, p. 131) ?

Selon les différentes approches du bien proposées par Platon, dans le *Philèbe*, le *Théétète* et *La République* notamment, c'est par le biais de la vertu que l'être humain découvre le bonheur et, plus fondamentalement, le divin répondant à la nature immatérielle de l'âme (CANTO-SPERBER, 2004[4], p. 1485). Mais ce divin n'est paradoxalement qu'un « intermédiaire vers la forme du Bien, conçue comme réalité intelligible indépendante de l'homme, vers laquelle l'âme de l'homme juste est attirée » (*ibid.*). Que l'on puisse ensuite « redescendre » du Bien vers la vie bonne et vers le plaisir est une possibilité que Platon a également tracée et qui a trouvé ses résonances évidentes chez Aristote. Il n'en demeure pas moins que, dans la vision platonicienne du Bien, les conséquences politiques conduisent, dans *La République*, à l'idée d'une communauté des biens, des femmes et des enfants, à laquelle Aristote s'oppose de manière frontale.

Il est assez frappant de constater que dans la réception moderne de Platon, la doctrine du bien, étroitement liée à celle des vertus, a pu être interprétée comme synonyme d'une doctrine des valeurs[2], alors que ce concept n'existe pas comme tel en grec. Les biens sont considérés comme étant plus ou moins dignes *(axia)* d'estime et, en ce sens, comme ayant plus ou moins de valeur. Mais c'est le bien, comme réalité intelligible indépendante de l'homme, qui confère ou non un prix aux réalités particulières du monde visible et aux activités humaines.

Chez Aristote, le rapport aux biens concrets se joue dans leur concrétisation même du bien interprété comme bonheur. L'accent porte ici sur l'adéquation entre l'activité humaine et son but, son *telos* : le bien suprême n'est plus une idée, comme chez Platon, mais une correspondance pratique, une réalisation téléologique de soi par le biais d'une pratique, d'une action. Dans le premier livre de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote distingue les biens extérieurs, les biens de l'âme et ceux du corps (I, VIII). La quête du bien suprême s'effectue ainsi non seulement selon les personnes, mais également en fonction de niveaux anthropologiques différents. Même si le bonheur est toujours orienté chez Aristote vers la vie individuelle[3], il ne s'agit pas pour autant d'une conception « individualiste » (en langage moderne) de la recherche du bien : l'effectuation pragmatique de chaque *telos* particulier s'inscrit dans le contexte politique de la cité. Les biens s'organisent ainsi dans une logique systémique : chacun trouve le bonheur dans une adéquation qui lui est propre, mais tous sont reliés par une visée commune. Si le bien commun n'est plus transcendant, comme chez Platon, il n'en est pas moins traversant. Un lien fort est ainsi établi entre l'éthique et la politique ; mais Aristote souligne, de manière étonnamment moderne, à nos yeux en tout cas, la *multiplicité* constitutive de la cité (*Politique*, II, 2 et II, 5). Ainsi, le bien commun ne sera pas, chez lui, une communauté ou un « communisme » des biens (c'est ce qu'il

reproche à Platon), mais un horizon pleinement respectueux de la multiplicité des démarches individuelles.

Augustin a repris le grand thème platonicien du bien, en l'interprétant de manière radicalement théologique et théocentrique ; pour lui, le divin n'est plus un intermédiaire entre la sagesse et le bien, mais le bien suprême par excellence[4]. Ordonner sa vie, ordonner la vie morale au bien suprême, c'est se tourner vers Dieu lui-même. De même que le souverain bien du corps humain est l'âme, le souverain bien de l'âme, c'est Dieu : nous n'y parvenons pas par la seule raison, mais à l'aide de la foi : la raison est brûlée par l'éclat de la vérité, seule la foi permet de comprendre la nature de Dieu, le fait que sa vérité est l'amour même. Parvenue à ce sommet, l'âme croyante trouve son bonheur : ce n'est donc pas le bonheur qui résume tous les biens, comme chez Aristote, ni le Bien intelligible qui procure le bonheur à l'homme sage et juste, comme chez Platon, mais la foi en Dieu, bien suprême, qui rend possible le bonheur. La perspective théologique d'Augustin inverse et réorganise les schémas de Platon et d'Aristote, mais répond, sur le fond, au même questionnement radical : comment l'homme peut-il trouver le bonheur (en termes philosophiques) et accéder au salut (en termes théologiques) ?

Le bien suprême, la vertu et le devoir, comme approche éthique des biens culturels et sociaux (Schleiermacher).

Il est intéressant de regarder comment, dans la modernité, Schleiermacher a repris cette question du bien dans sa relation aux biens.

La reprise philosophique opérée par Schleiermacher s'appuie sur les rapports de la raison et de la nature : l'éthique sera éthique de la liberté dans la mesure où elle thématise la maîtrise de la raison sur la nature. Mais la raison elle-même n'est plus pour lui la raison platonicienne classique ni la

raison pure kantienne : c’est une raison vivante, quasi organique. Ce n’est d’ailleurs pas un hasard si, dans sa réorganisation des thèmes traditionnels de l’éthique, il éclaire la relation des biens, des vertus et des devoirs à l’aide d’une comparaison empruntée aux sciences de la nature et plus précisément à la physique de son temps : « La cosmographie est le bien suprême, la dynamique correspond à l’organisation de la doctrine de la vertu et la conception spéculative des oscillations singulières, dont procède le tout, correspond à la doctrine des devoirs » (SCHLEIERMACHER, 2003, p. 47). Autrement dit, le bien pose le cadre, la vertu évalue les forces disponibles et le devoir s’intéresse à l’expression singulière des forces au service du bien et dans la formation des biens.

Schleiermacher tenta, par cette modélisation originale et puissante, de surmonter les apories liées à une pure éthique du devoir ou à une éthique des vertus complètement distincte de la précédente. Non seulement il essaya de montrer la dialectique entre les devoirs et les vertus, mais il les plaça dans l’optique d’une quête du bien et d’une concrétisation historique et sociale de cette visée dans la vie familiale, culturelle et religieuse. Cette conception large sera reprise à nouveaux frais par Ernst Troeltsch et, plus près de nous, par Trutz Rendtorff[5] dans sa théologie éthique centrée sur la notion de conduite de la vie orientée sur le juste et sur le bien.

Dans la reprise théologique, Schleiermacher s’efforça de rattacher l’éthique philosophique du bien et des biens non seulement à l’expérience religieuse relative au Christ et à sa puissance rédemptrice, mais également au travail eschatologique du Royaume de Dieu au sein du monde et de l’histoire. Il souligna ainsi que la description des vertus, mise en œuvre par la foi, et celle du Royaume de Dieu, loin d’être séparées, devaient se comprendre dans une dialectique de l’action[6].

BIENS ET VALEURS.

C’est Ernst Troeltsch (1865-1923) qui a repris de la manière la plus élaborée, au début du XXe siècle, le statut des biens dans l’éthique sociale ; il le faisait en réaction à l’éthique kantienne du devoir mais aussi pour éviter le subjectivisme religieux et éthique dont Wilhelm Herrmann avait cru trouver la source chez Schleiermacher.

Comme cela est bien apparu dans la discussion théologique contemporaine au sujet de l’éthique de Troeltsch, non seulement ce dernier a tenté de corriger ou plutôt de rééquilibrer le subjectivisme par une attention soutenue aux biens objectifs visés par l’éthique sociale (suivant en cela l’éthique philosophique de Schleiermacher), mais il a reconnu au thème du Royaume de Dieu une centralité et une radicalité fondamentales pour la constitution de l’éthique chrétienne proprement dite[7].

Cette lecture théologique de l’éthique sociale à partir du thème téléologique du Royaume de Dieu est le motif inspirateur de l’éthique des biens comme concrétisation immanente de la transcendance. L’homme ne trouve pas son identité par une perception directe de Dieu, mais par une reconnaissance indirecte de la présence de Dieu au sein du monde créé et historique, via la médiation des institutions communautaires, culturelles et sociales où il vient à s’exprimer et à se réaliser.

Les biens sociaux et culturels, thématisés au XIXe siècle dans le sillage des pistes ouvertes par Schleiermacher, sont devenus en fait objets de valorisation, à la fois éthique et théologique. À notre sens, ils ne sont pas des valeurs, mais des lieux de valorisation, comme le seront, dans les débats ultérieurs et actuels, les ordres *(Ordnungen)*, les mandats (chez Bonhoeffer) ou les institutions, tels que la famille, l’économie, l’État, la culture ou même la religion et les Églises. Il nous paraît dès lors recommandé de réserver le vocabulaire des valeurs pour les biens premiers, autrement dit les principes moraux présidant à la légitimation éthique de l’organisation sociale et des actes humains, et de penser les biens sociaux et culturels comme des biens seconds, occasions et lieux de débat critique et de

valorisation. C’est précisément sur la répartition équitable de ces biens, au nom de la justice distributive, qu’il y a débat aujourd’hui entre les différentes théories de la justice : Michael Walzer reproche à John Rawls, un peu comme jadis Aristote à Platon, de ne voir que la transcendance des biens premiers, là où il convient, selon l’auteur des *Sphères de justice*, de distribuer de manière équitable, au nom d’une égalité complexe, les biens matériels et sociaux, reconnus dans leur labilité historique et dans leurs significations multiples par des sujets finis et pluriels (Walzer, 1997, p. 28-32).

Le bien, fondement de l’éthique ?

Dans la tradition théologique, l’apport de Platon, depuis Augustin ou Thomas d’Aquin jusqu’à Schleiermacher et Barth en passant par Calvin, s’est concentré sur le lien entre la vision du bien, la doctrine de Dieu et le fondement dogmatique de l’éthique. Aujourd’hui, un auteur protestant comme Eilert Herms (théologien luthérien allemand né en 1940, successivement professeur à Munich, Mayence et Tübingen) a souligné de manière originale, à la suite différenciée de Schleiermacher et en discussion subtile avec Barth, combien la doctrine des biens *(Güterlehre)*, loin d’être envisagée comme le pur aboutissement eschatologique de la doctrine de la réconciliation, devait déjà être pensée dès le départ de toute théologie, à l’occasion de l’exposé au sujet du Dieu créateur (Herms, 2006, p. 299-319). Certes, le fondement ontologique de l’éthique, que Herms situe dans la conception de la personne humaine comme réalité corporelle, ne prend tout son sens théologique qu’à la lumière rétrospective de la Révélation et donc aussi de l’agir rédempteur et réconciliateur de Dieu envers tous les humains (les incroyants comme les croyants). Cependant, l’idée chrétienne du bien, telle qu’elle s’effectue dans l’histoire par l’avènement du Royaume de Dieu, affecte la conception même de la création. Penser la réalisation

eschatologique du bien dans l'événement même du présent, c'est penser que cette réalisation est l'œuvre même du Créateur (*ibid.*, p. 313). Dieu fait advenir le bien en inscrivant au cœur de l'événement présent du monde le processus de la vérité : ce processus est dialectique, puisqu'il inclut la création, la chute et la rédemption comme des moments (au sens hégélien) de la manifestation de la vérité. Un tel processus comporte une structure d'unité, dans la mesure où, à la lumière de l'avènement du Christ, l'ensemble de la réalité créée se donne à comprendre dès le commencement comme avènement du bien voulu par Dieu, avènement obtenu par la puissance de réalisation émanant du Créateur.

Critiquant la scolastique luthérienne, Herms n'hésite pas à parler, de manière authentiquement paulinienne mais aussi très redevable au platonisme de Schleiermacher, d'une *coopération voulue par Dieu* entre les personnes créées et la volonté et l'agir de Dieu en leur triple déclinaison créatrice, rédemptrice et réconciliatrice. Cette réalisation du bien en l'homme ne lui est pas seulement imputée ou assignée, elle se réalise effectivement en lui, par la volonté divine en acte. Le bien advient dans l'histoire et la vie des humains, par la volonté active de Dieu. Herms nous aide ainsi avec une grande profondeur théologique à reformuler ce que Ricœur a essayé de son côté de soutenir déjà de manière proprement philosophique et autonome dans le sillage de Kant : *le bien est non seulement plus originaire, mais plus efficace et effectif que le mal*. Il s'agit, on le voit, d'une thèse très forte, dont on ne pourra reconnaître la pertinence théorique, mais aussi pratique et existentielle, qu'à la condition de la tenir à la fois pour contrefactuelle (eu égard à ce qui nous apparaît quotidiennement dans l'histoire et dans la vie) et pour plus réelle (au sens de la réalisation du bien et de la réalité du vrai) que les réalités mondaines.

L'homme n'a pas seulement un rapport *statique* de dette, de créativité et de réflexivité envers la vie qui lui est donnée du fait de la création, il entretient aussi un rapport *dynamique* envers cette vie, de manière à

produire symboliquement du neuf, dans une logique de rédemption et de revivification, qu'il convient de rattacher théologiquement aux motifs de la christologie, de la pneumatologie et de l'eschatologie. Le bien, balisé par la métaphore biblique et chrétienne du Royaume de Dieu, appelle l'homme à construire, développer et respecter les biens humains et sociaux, dans une perspective créatrice et responsable. Cet ancrage eschatologique de l'éthique s'inscrit en faux contre l'idéologie de la conservation pure et simple de biens, d'ordres, d'institutions ou d'autorités qui seraient érigés en absolus intangibles et aliénants. Le sujet humain est ainsi appelé à une gestion libre et responsable de biens à partager. Le bien est reconnu théologiquement comme l'inspirateur d'une créativité humaine innovante et solidaire.

DENIS MÜLLER.

→ Bien commun. Bien et mal. Bonheur. Création. Culture. Devoir. Institution. Justice. Nature. Valeurs. Vertus.

Bibliographie.

E. BRUNNER, Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, Tübingen, Mohr, 1932. – M. CANTO-SPERBER, L'Intrigue philosophique. Essai sur l'« Euthydème » de Platon, précédé d'une traduction inédite, Paris, Les Belles Lettres, 1987 ; Éthiques grecques, Paris, PUF, 2001 ; art. « Bonheur », dans M. CANTO-SPERBER (dir.), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, t. I, Paris, PUF, 2004[4], p. 197-210. – V. GOLDSCHMIDT, Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique, Paris, PUF, 1947, 1993[5]. – E. HERMS, « Das Wirklichwerden des Guten : das Kommen des Reiches

Gottes » (1999), dans Phänomene des Glaubens. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p. 299-319. – W. PANNENBERG, Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 2003^{2}*. – Fr. D. E. SCHLEIERMACHER, Éthique. Le « Brouillon sur l'Éthique » de 1805-1806, trad. de Chr. Bernier, Paris, Éd. du Cerf, 2003. – E. SCHOCKENHOFF, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Fribourg-en-Brisgau - Bâle - Vienne, Herder, 2007. – E. TROELTSCH, « Grundprobleme der Ethik » (1902), dans Gesammelte Schriften, II, Tübingen, Mohr, 1922*^{2}*, p. 555-672. – M. WALZER, Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité (1983), trad. de P. Engel, Paris, Éd. du Seuil, coll. « La couleur des idées », 1997.*

BIEN COMMUN

RENOUVELLEMENT D'UNE PROBLÉMATIQUE.

La littérature sur le bien commun a été particulièrement abondante à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Il s'agissait alors de reconstruire la société sur une base nouvelle après une période où l'absolutisation du collectif dans l'expérience totalitaire avait conduit à la négation des singularités au profit de la totalité. Pourtant malgré l'effort de renouvellement théorique opéré au sortir de la guerre par Maritain, Fessard, Lebret et d'autres encore, la notion de bien commun n'a pas réussi à

s'imposer dans le débat philosophique, peut-être en raison de son caractère synthétique et abstrait, et donc peu opératoire.

Sans disparaître complètement – il est resté une constante de l'enseignement social de l'Église catholique –, le bien commun est réapparu dans le débat philosophique et théologique à la fin du siècle dernier, notamment en réponse à une pensée libérale suspectée de favoriser le bien des individus au détriment de celui de la communauté. La problématique s'est donc inversée par rapport à l'après-guerre. Le défi n'est plus celui de l'absolutisation du collectif mais celui de l'individu. En effet, la promotion du sujet individuel a débouché sur le primat du « moi » focalisé sur la réalisation de ses aspirations, faisant passer au second plan la vie collective et ses indispensables médiations. De fait, l'État libéral moderne se retrouve dans une situation inconfortable. Il doit contribuer à renforcer la cohésion sociale tout en reconnaissant les différences d'aspiration, et ce au nom de l'égalité de tous les citoyens. Or le respect des choix individuels, l'acceptation des singularités identitaires et la reconnaissance de droits qui l'accompagne semblent contribuer davantage à atomiser la société qu'à lui procurer l'horizon de son vivre-ensemble.

Dans ce contexte, la référence objective que semble sous-tendre la notion de bien commun paraît peu compatible avec la pluralité des opinions et des choix de vie. En effet, elle paraît accorder un privilège normatif à certains buts et valeurs parmi la multitude des possibles dans l'orientation de la vie sociale. Dès lors, il semble difficile de parler de bien commun sans aller à l'encontre de la diversité des aspirations des citoyens, et donc du respect des libertés individuelles. Les procédures de choix démocratiques semblent plus à même de garantir le respect de ces libertés. La question est alors de savoir si l'on peut vraiment se passer du concept de bien commun pour concilier le souci pour un lien social aujourd'hui fragilisé et la solidarité d'une part, et la reconnaissance d'aspirations individuelles d'autre part.

Les sources du bien commun.

Poser aujourd’hui la question du bien commun dans un contexte démocratique, c’est s’interroger sur l’organisation du vivre-ensemble dans une société pluraliste, sur la représentation des « biens sociaux » – ceux qui supposent une coopération sociale – qu’il convient de défendre au nom de tous, pour que chaque membre de la communauté puisse y trouver les conditions de son épanouissement. Face à un tel défi, la tradition du bien commun mérite certainement d’être revisitée. Comme le relève Charles Taylor, il y a en effet sûrement un gain pour les personnes elles-mêmes à se relier plus explicitement aux sources morales – culturelles et spirituelles – qui donnent une orientation à leur existence bien qu’elles soient souvent occultées dans le discours public contemporain[8]. À oublier les sources qui l’ont irriguée, la pensée contemporaine risque bien de s’asphyxier et le sujet moderne aura du mal à se comprendre lui-même, à prendre conscience de ce qui le motive et de ce qui oriente son action. Et même si certaines positions se sont élaborées contre ces sources culturelles et spirituelles, elles ne se seraient pas développées sans elles. Revisiter la notion de bien commun qui fait partie de la tradition occidentale, c’est chercher à en révéler tout le potentiel éthique.

La tradition thomiste.

La notion de bien commun a des racines antiques (Platon, Aristote) et médiévales. Chez Thomas, elle est omniprésente sans être intégrée dans un traité systématique. Elle repose sur l’affirmation capitale de base selon laquelle l’homme créé par Dieu est un être social ou politique par nature. Ce présupposé de départ est complété par une téléologie à la fois naturelle et surnaturelle. L’homme atteint sa perfection qui est de réaliser le projet de Dieu, dans le faisceau de relations reliant les parties entre elles au tout

qu'est la société, celle-ci ayant pour charge d'organiser l'ordonnancement de ces relations.

Cette analyse donne lieu à deux notions distinctes – mais liées – de « bien commun ». 1) Le bien commun « intrinsèque » ou « immanent » qui relève du fait d'*appartenir* à une société (l'homme étant par nature un animal politique ou social) ; le commun l'emporte sur le privé, si bien que « celui qui cherche le bien commun de la multitude cherche par voie de conséquence son bien propre […] car la bonne disposition des parties se prend de leur rapport au tout » (*Somme théologique*, IIa-IIae, Q. 47, a. 10). La totalité a la primauté sur les parties qui la composent. 2) Le bien commun « extrinsèque » présuppose que les hommes et leur vie (collective aussi bien qu'individuelle) sont ordonnés à une fin qui les transcende. Le bien spirituel d'une seule personne est incommensurablement supérieur au bien matériel d'une communauté : « Le bien commun est meilleur que le bien privé s'ils appartiennent au même genre. Mais il peut arriver que le bien privé soit meilleur en raison de son genre supérieur. Le bien de l'univers est plus grand que le bien d'un seul, si l'un et l'autre sont pris à l'intérieur d'un même genre. Mais le bien de la grâce d'un seul est plus grand que le bien naturel de l'univers tout entier » (*ST* Ia-IIae, Q. 113, a. 9).

Ainsi, suivant l'Aquinate, le bien humain peut être compris comme étant soumis à un jeu de forces et de tendances complexes, entre les intérêts de la communauté et ceux de ses membres, les premiers étant moralement supérieurs aux seconds. Mais dans l'ordre de la grâce, c'est-à-dire dans une perspective surnaturelle, le bien consiste en une soumission de la vie de l'homme à son Créateur, fût-ce au prix d'une rupture à l'égard de la collectivité et de l'ordre naturel qui la gouverne. Cette délicate articulation entre les parties et le tout permet à saint Thomas d'éviter une opposition pure et simple entre les intérêts respectifs de l'individu et de la société. Elle dépend de la possibilité d'un accord rationnel sur la question du bien à partager, dans des dimensions à la fois immanentes et transcendantes.

Cette conception, qui fait écho à l'organisation sociale médiévale, repose sur la considération d'un rapport d'ordination des parties au tout : il y a plus dans le tout que dans la somme des parties, car ce tout n'est pas seulement une somme quantitative mais un certain être qualitatif. La notion même de tout présuppose celle de partie et dit l'ordination des parties au tout. Or c'est précisément cette possibilité qui disparaît avec l'avènement du monde moderne. La conception politique moderne inaugurée par Machiavel dissout l'idéal médiéval. Le politique et le moral deviennent formellement distincts. L'unité sociale est désormais fondée sur la contrainte légale – supposée préalablement consentie – en vue de l'intérêt collectif. L'État s'impose alors comme le milieu de la vie publique. Les communautés intermédiaires voient leur rôle décliner. Le bien commun n'exprime plus la relation intime du particulier au communautaire fondé en nature, assuré jusque dans la béatitude. L'articulation médiévale entre bien des parties et bien du tout laisse désormais place à une tension, voire au conflit. La conception du bien commun s'appauvrit. Il est désormais compris de manière plus matérielle comme l'ensemble des biens collectifs qu'une société a charge de distribuer. « Ces biens sociaux qui autrefois n'étaient que des moyens en vue du bien commun, objets de la justice distributive, deviennent le bien commun purement et simplement[9]. »

L'interprétation personnaliste de la perspective thomiste.

Jacques Maritain a tenté de redonner toute son extension au bien commun en le réinterprétant dans une perspective qui peut être qualifiée de relationnelle ou de personnaliste. L'influence du machiavélisme, selon lui, « pervertit » le sens du bien commun : le but de la politique étant le pouvoir, ceci débouche sur une « disproportion contre nature entre les moyens et les fins[10] ».

Pour Maritain, la capacité relationnelle de la personne a son exemplification la plus manifeste dans l'être même de Dieu. Ainsi, pour comprendre correctement la société humaine, Maritain propose de considérer « une échelle analogique » entre la société parfaite des personnes qu'est la Trinité et la société animale (qui n'est une société qu'au sens métaphorique du terme et non au sens propre). Dans la société de la Trinité, « chacun est dans l'autre par une communion parfaite » alors que dans la société animale, les animaux non humains n'ont pas de capacité pour la communion. En ce sens, ils n'ont pas de bien commun à proprement parler. L'existence historique humaine se situe entre ces deux situations analogues : « La société humaine dans l'entre-deux, est une société de personnes qui sont des individus matériels, et qui sont isolées chacune en soi mais demandent à communier les unes avec les autres autant qu'il est possible dès ici-bas, avant de communier parfaitement et ensemble et avec Dieu dans la vie éternelle[11]. » De là vient que le bien commun plénier n'existe qu'en Dieu, c'est-à-dire dans la communion de toutes les personnes en Dieu et entre elles en Dieu. Toute théorie qui voudrait faire du bien de la *polis* le bien le plus élevé ou qui voudrait absolutiser le pouvoir de l'État est de fait rejetée. L'homme est destiné à un bien qui excède ce que peuvent offrir la société civile et l'État. La société civile et l'État ont même l'obligation de respecter la transcendance de la personne humaine et de promouvoir son épanouissement jusque dans ses dimensions religieuses.

Maritain peut alors préciser les caractéristiques du bien commun : « À cette notion de personne comme unité sociale fait face la notion de bien commun comme fin du tout social ; ce sont deux notions corrélatives et qui s'enveloppent l'une l'autre. Le bien commun est commun parce qu'il est reçu dans des personnes, dont chacune est un miroir du tout. Il y a un bien public – la bonne marche de la ruche –, il n'y a pas de bien commun, c'est-à-dire reçu et communiqué, chez les abeilles[12]. » Le bien commun, puisqu'il est reçu et communiqué dans des personnes, renvoie à la question de la

distribution de biens, d'avantages et de services et de son organisation sociale, visant à favoriser l'épanouissement de l'homme comme être social.

Le bien commun se caractérise en final par les quatre traits suivants : 1) puisque l'homme est par nature un être social et non une monade, le bien commun a une dimension redistributive ; 2) le bien commun existe dans les relations avec et entre les personnes ; le bien du corps social est le bien commun des personnes humaines ; la redistribution est donc orientée vers les personnes ; 3) la redistribution est d'abord celle de la liberté qui favorise l'épanouissement des personnes ; 4) cette redistribution doit servir les plus faibles de la communauté humaine. En conséquence, le bien commun est ce qui guide la vie en communauté : la personne y a priorité sur le groupe, et les contraintes imposées à tous le sont au nom de la pérennité du groupe pour le bien de chacun.

La tradition catholique sociale.

À la fin du XIX^e^ siècle, dans une lettre qui fait suite à l'encyclique *Inter sollicitudes* (« Au milieu des sollicitudes ») du 16 février 1892, le pape Léon XIII invite explicitement les évêques français à accepter la République au motif que « le bien commun de la société l'emporte sur tout autre intérêt ; car il en est le principe créateur, il est l'élément conservateur de la société humaine ; d'où il suit que tout vrai citoyen doit le vouloir et le procurer à tout prix[13] ». Jusqu'au début des années 1960, l'enseignement social de l'Église catholique reste foncièrement marqué par cette vision d'un ordre rationnel et statique de l'éthique sociale.

L'encyclique *Pacem in terris* (1963) puis les textes du concile Vatican II constituent une évolution remarquable de l'expression doctrinale au sujet du bien commun. Alors que l'Église dans son enseignement insistait traditionnellement sur les devoirs envers les autres, Jean XXIII utilise un langage proche de celui des droits subjectifs – sans évacuer les devoirs qui

sont l’envers de ces droits. « Il est convenu que, dans notre temps, le bien commun est principalement garanti quand les droits et les devoirs des personnes sont défendus » (*Pacem in terris*, 60). Le concile Vatican II situe encore plus explicitement le bien commun dans une perspective dynamique et mondiale : « Parce que les liens humains s’intensifient et s’étendent peu à peu à l’univers entier, le bien commun, c’est-à-dire cet ensemble de conditions sociales qui permettent, tant aux groupes qu’à chacun de leurs membres, d’atteindre leur perfection, d’une façon plus totale et plus aisée, prend aujourd’hui une extension de plus en plus universelle, et par suite recouvre des droits et des devoirs qui concernent tout le genre humain. Tout groupe doit tenir compte des besoins et des aspirations des autres groupes, et plus encore du bien commun de l’ensemble de la famille humaine » (*Gaudium et spes*, 26, 1).

Le *Catéchisme de l’Église catholique* (1998, n^os^ 1905-1912) souligne que le bien commun requiert trois éléments essentiels : en premier lieu, le respect de la personne ; le bien-être social et le développement du groupe lui-même, développement qui « est le résumé de tous les devoirs sociaux » ; la paix, « c’est-à-dire la durée et la sécurité d’un ordre juste ». Le bien commun ne désigne donc pas tant les avantages matériels partagés que les conditions sociales susceptibles de favoriser l’harmonie entre les intérêts particuliers et l’intérêt général indispensables à l’épanouissement de la personne. Le bien commun constitue le bien suprême de la communauté en même temps que la plus haute finalité de l’agir : pour cette raison, il l’emporte toujours sur les biens particuliers. Il n’en demeure pas moins inséparable du bien de la personne humaine : il est même à son service. En cela, le bien commun est toujours un bien humain. En corollaire, il oblige les pouvoirs publics à reconnaître, à respecter et promouvoir les droits de la personne. En cela, le bien commun est une valeur de service et d’organisation de la vie sociale. Ceci vaut aussi bien au niveau de l’entreprise, d’une nation ou de la communauté des nations.

Ainsi, selon l’enseignement social catholique le plus récent, le bien commun ne désigne pas un état ou un idéal fixe de la société, mais un processus dans lequel s’engage la société pour déployer sa vision à long terme du vivre-ensemble. Le bien commun n’est pas dans un des biens humains fondamentaux mais c’est chacun des biens humains fondamentaux qui est appelé à devenir commun. De même la pluralité des droits et des devoirs inscrit le bien commun d’emblée dans l’univers pluraliste : il n’y a pas un seul bien qui a lui seul garantit l’ensemble des droits de l’individu.

Depuis *Pacem in terris*, la référence aux droits prend acte que, dans des sociétés pluralistes, la quête du bien commun s’inscrit dans un processus dans lequel s’engage une société pour déployer sa vision à long terme du vivre-ensemble. Il est donc possible de parler de bien commun sans défendre une conception particulière de la vie bonne. Le bien commun relève en effet d’un chantier propre à chaque société et des sociétés dans leur ensemble à l’échelle mondiale qui n’est jamais toujours ouvert. Il résulte d’un processus délibératif qui conduit à une inscription institutionnelle des droits et devoirs de chacun comme de l’ensemble des corps intermédiaires (familles, associations libres ; syndicats, entreprises, nations et communauté des nations).

La recherche délibérative du bien commun.

Les exigences qui pèsent sur la quête du bien commun évoluent avec les évolutions de la conception de la personne, de la communauté, de la justice, du rôle de la puissance publique. Loin d’être statique, la vision du bien commun est toujours liée au rapport entre les personnes et leur communauté située dans l’espace et dans le temps. Cette affirmation oblige cependant à clarifier le rôle des différentes traditions et communautés qui composent la société. En d’autres termes, quel rôle les diverses traditions (philosophiques et religieuses) sont-elles amenées à jouer dans la quête du bien commun ?

Tout le débat philosophique entre libéraux et communautariens porte sur ce point. Paul Ricœur a cependant montré qu'il n'est pas nécessaire de choisir entre les éthiques du bien et du juste[14]. Les perspectives déontologique et téléologique ne relèvent pas du même plan et ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Le philosophe estime en effet que, même dans une approche purement procédurale du juste comme celle proposée par John Rawls dans sa *Théorie de la justice*, il y a toujours une présupposition sur la conception du bien[15]. Dans le même temps, l'expression du bien dans une communauté historique ne peut échapper à l'exigence d'universalisation. Pour Ricœur, l'articulation de l'historicité et de l'universalité passe par un rapport dialectique entre argumentation et convictions : les conventions et les traditions au sein desquelles se déroule la discussion doivent elles aussi être soumises à la critique et à la correction pour être portées à un plus grand niveau d'universalité. Les convictions sur lesquelles reposent la ou les conceptions du bien qui prévalent dans une société n'ont pas à être mises entre parenthèses, mais elles ne peuvent pour autant échapper à la discussion dès lors qu'elles prétendent orienter la vie en commun. La question est alors de savoir quelle place l'Église peut occuper dans cette délibération. Les chrétiens peuvent-ils accepter les conditions du débat démocratique sans abandonner leurs convictions ou céder au relativisme ?

La tradition catholique fait porter l'insistance sur le dialogue entre foi et raison. C'est au nom même de leur foi que les chrétiens défendent l'idée d'un tel dialogue avec les autres traditions dans lesquelles il est possible d'identifier les biens humains au-delà des frontières culturelles et religieuses. Ils peuvent donc participer à la délibération démocratique tout en affirmant que l'Évangile du Christ demeure la source profonde de leur vision de la vie bonne. C'est ainsi que le concile Vatican II, tout en faisant la promotion d'un dialogue loyal et ouvert dans la recherche du bien commun, tient l'affirmation qu'il y a une vérité au sujet du bien humain qui

s’impose à l’esprit et au cœur de chacun : « La vérité ne s’impose que par la force de la vérité elle-même qui pénètre l’esprit avec autant de douceur que de puissance » (*Dignitatis humanae,* 1).

Dans un monde pluraliste et interdépendant, l’interaction des ressources de la foi et de la raison appelle les chrétiens, d’une part, à tenir la spécificité de leur foi qui nourrit et informe leur conception de la vie bonne et, d’autre part, à reconnaître, du point de vue de la foi, l’usage de la raison humaine pour découvrir les exigences du bien commun qui rend possible une communauté humaine. Alors que la perspective libérale tend à opérer une scission forte entre sphère privée et sphère publique, la perspective du bien commun conduit à vouloir articuler personne et société, bien de la communauté et communauté de bien : la société est toujours une société de personnes, au service de ces personnes qui œuvrent pour le bien de la communauté. Cette articulation reste un chantier toujours ouvert, car la société n’a jamais fini de permettre à chacun de s’accomplir dans la participation à l’avènement futur de la vraie communauté parmi les humains. Car il s’agit de faire société, de vivre bien, et pas seulement de coexister.

Les insistances de l’enseignement social catholique peuvent être relues à la lumière de ces conclusions. Si l’Église catholique se pose en défenseur et en promoteur des corps intermédiaires en vertu du principe de subsidiarité, ce n’est pas pour imposer sa conception de la vie bonne, mais parce qu’elle tient comme capitale la contribution de ces différents corps qui composent la société civile à la quête du bien commun. Cette quête ne relève donc pas seulement des autorités politiques centrales mais celles-ci doivent veiller aux conditions d’expression du pluralisme en soutenant l’émergence et l’existence de ces groupes intermédiaires dont aucun ne peut prétendre à lui seul défendre ou incarner le bien commun. En d’autres termes, le bien promu aux différents niveaux de la société est un bien toujours partiel, qui ne peut donc être absolutisé ou dominer les autres.

Envisagé sous cet angle, le bien commun ne s'oppose en rien au pluralisme des opinions ou des aspirations.

Reste alors à préciser les exigences et les conditions nécessaires dans la recherche de ce bien commun. La déclinaison du bien commun en une pluralité de biens qui correspondent à la diversité des domaines de la vie sociale indique que la recherche du bien commun relève d'une négociation constante entre les différentes composantes de la société qui passe, selon une expression du concile Vatican II, par « un dialogue loyal et prudent » entre tous les hommes, « croyants et incroyants » (*Gaudium et spes*, 21, 6). Ce dialogue est constitutif de la vie sociale et il est même nécessaire à l'essor de la personne et au développement de la société. « La vie sociale n'est donc pas pour l'homme quelque chose de surajouté ; aussi c'est par l'échange avec autrui, par la réciprocité des services, par le dialogue avec ses frères que l'homme grandit selon toutes ses capacités et peut répondre à sa vocation » (*Gaudium et spes*, 25, 1).

Le Concile relève ainsi la possibilité d'un accord sur le bien humain. Celui-ci est commun parce qu'il découle d'une solidarité de fait entre croyants et non-croyants qui font face aux mêmes défis. Plus précisément encore, c'est sur le socle d'une expérience commune de l'angoisse (conflits armés, pauvreté, souffrance, explosion démographique, progrès technique…) que peut s'établir un dialogue qui permet aux chrétiens et non-chrétiens de dégager les bases d'une moralité commune et de s'accorder sur des droits universels et inviolables[16]. Le Concile peut alors préciser la nature des droits de base nécessaires « pour mener une vie vraiment humaine » et qu'il convient donc de défendre et de promouvoir : « nourriture, vêtement, habitat, droit de choisir librement son état de vie et de fonder une famille, droit à l'éducation, au travail, à la réputation, au respect, à une information convenable, droit d'agir selon la droite règle de la conscience, droit à la sauvegarde de la vie privée et à une juste liberté, y compris en matière religieuse » (*Gaudium et spes*, 26, 2).

L'accord sur le bien humain et partant sur les droits fondamentaux de la personne est donc le résultat d'un débat exigeant. L'affirmation d'un possible accord sur le bien commun signifie cependant l'existence du présupposé suivant : que les divergences dans les conceptions de la vie bonne ne sont pas aussi absolues. Mais les dépasser suppose un véritable engagement moral, ce que David Hollenbach appelle une « solidarité intellectuelle » (*The Common Good and Christian Ethics*, chap. VI : « Intellectual Solidarity », p. 137-170) qui doit conduire les différentes traditions culturelles et religieuses à accepter de soumettre leurs propres revendications à l'évaluation ou à la correction d'autrui. La solidarité intellectuelle ne peut se nouer qu'entre des esprits qui acceptent de considérer les différences comme autant de stimuli pour l'engagement intellectuel, qui pensent le dialogue comme un lieu où les interlocuteurs peuvent s'informer mutuellement au sujet du bien commun. En cela la recherche du bien commun est toujours exigeante et relève d'une quête rationnelle. La raison étant un des plus grands dons que Dieu ait faits à l'humanité, son usage permet de découvrir les biens humains. Il s'agit là d'une position tout à fait traditionnelle qui s'inscrit dans la lignée de Paul, de saint Thomas et de tout l'enseignement social.

En 2005, à l'occasion du centenaire de la loi de séparation des Églises et de l'État, l'épiscopat français s'est exprimé sur le rôle que l'Église entend jouer dans le débat public : « L'Église catholique en France ne cherche pas à faire pression sur les esprits. Sa situation de confession majoritaire ne lui donne pas des privilèges mais une responsabilité accrue, celle d'apporter sa pierre à l'édification de notre société […] Si elle intervient dans les débats de notre temps, c'est pour faire entendre sa conception de l'homme et témoigner de l'expérience dont elle est porteuse. Elle ne souhaite pas s'enfermer dans la défense de ses intérêts communautaires mais contribuer à promouvoir la dignité intégrale de chaque personne humaine dans notre vie sociale, ainsi que la paix et la justice dans notre société. Elle apporte

avec d'autres sa participation dans des domaines divers : la solidarité, la culture, le vivre-ensemble dans les cités, la participation à de multiples associations, la présence dans le domaine de la santé, de l'éducation, de la politique, le soutien aux familles, la consolidation des liens avec l'ensemble des Églises chrétiennes et les autres religions […] Mais elle offre surtout ce qu'elle a en propre et qui est sa raison d'être : faire connaître le Christ, source de renouvellement intérieur et de fraternité ouverte à tous[17]. »

Ces lignes résument parfaitement la contribution que l'Église catholique entend apporter à la quête du bien commun et à la construction d'une société plus humaine dans un contexte pluraliste. Le dialogue auquel elle veut contribuer ne signifie donc pas relativisme ni subordination de l'éthique chrétienne à l'éthos de la démocratie délibérative. Dans un monde pluraliste et interdépendant, l'interaction entre foi et raison appelle les chrétiens à tenir la spécificité de leur foi qui nourrit et informe leur conception de la vie bonne et à reconnaître que leur foi en Dieu les oblige à assumer l'usage de la raison pour découvrir le bien commun qui rend possible une communauté humaine.

DOMINIQUE GREINER.

→ Bien/Biens. Bien et mal. Communautarisme. Démocratie. Échanges/Commerce. Économie. Éthique. Éthique politique. Justice. Politique. Solidarité.

Bibliographie.

G. FESSARD, Autorité et bien commun, Paris, Aubier-Montaigne, 1969. – D. HOLLENBACH, The Common Good and Christian Ethics, Cambridge University Press, 2002. – Fr. HUGUENIN, Résister au libéralisme. Les penseurs de la communauté, Paris, CNRS Éditions, 2009. – L.-J. LEBRET,

Découverte du bien commun : mystique d'un monde nouveau, Paris, Économie et Humanisme, 1947. – J. MARITAIN, *La Personne humaine et le bien commun*, Paris, DDB, 1947 ; rééd. dans les *Œuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain*, vol. IX, Frisbourg - Paris, Éditions universitaires - Éd. Saint-Paül, 1999. – R. MINNERATH, *Doctrine sociale de l'Église et bien commun*, Paris, Beauchesne, coll. « Le point théologique » 62, 2010. – D. MÜLLER, « Bien commun, conflits d'intérêts et délibération éthique », *Éthique publique* 6 (1), 2004, p. 100-105.

BIEN ET MAL

Introduction : connaître le bien et le mal ?

On attend normalement d'un dictionnaire d'éthique, ou de toute introduction à l'éthique en général, qu'ils donnent une définition du bien et du mal et donc d'une certaine façon une solution au problème du mal[18]. Or la tâche est non seulement redoutable, elle est également paradoxale. Et contrairement à ce qu'on pourrait penser ou espérer, elle le devient même davantage dès lors qu'on se situe sur le terrain spécifique et sous le regard explicite de la foi chrétienne et des réflexions théoriques développées à sa suite par la théologie et l'éthique théologique comme telles.

Deux auteurs, au xx^e^ siècle, ont particulièrement insisté sur cette difficulté liminaire. Il s'agit d'un luthérien, Bonhoeffer, et d'un réformé, Karl Barth. Deux protestants, sensibles l'un et l'autre, en une période de crise intellectuelle, culturelle et politique, à la radicale provocation représentée par le mal, provocation mettant en péril les fondements mêmes de l'humain et du divin.

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) : une tentation illusoire ?

« Le but de toute réflexion éthique semble être la connaissance du bien et du mal. La première tâche de l'éthique chrétienne consiste à abolir cette connaissance. » (Bonhoeffer, 1997[4]).

De manière frontale, dans ces pages de l’*Éthique* datant de 1942 et marquées par une forte influence de Karl Barth, rencontré à trois reprises en Suisse entre mars 1941 et mai 1942, le jeune théologien Bonhoeffer établit ici une opposition totale et surprenante entre la prétention humaine de connaître le bien et le mal (leur nature et donc aussi ce qui les distingue, leur différence constitutive et ce qui permettrait de la surmonter) et la conviction chrétienne touchant l’origine et le remède du mal. L’éthique chrétienne ne va en aucune manière nous donner accès à la connaissance du bien et du mal et de leur différence même. Au contraire, elle suppose de faire table rase, dès le début, de toute connaissance illusoire de ce type.

Pour bien comprendre cette affirmation de Bonhoeffer, il faut la remettre dans son contexte théologique et herméneutique.

En 1932-1933, Bonhoeffer a donné un cours à l’Université de Berlin sur le thème « Création et chute » *(Schöpfung und Fall)*, au moment même où Hitler arrivait au pouvoir. Contentons-nous d’y repérer comment il y traite de cette question du bien et du mal (Bonhoeffer, 2006).

En Genèse 2, 8-17, Bonhoeffer voit clairement la présence distincte de deux arbres. L’arbre de la vie ne saurait être confondu ou amalgamé avec celui de la connaissance du bien et du mal (*ibid.*, p. 65). Or cette distinction est fondamentale pour comprendre la conception théologique et éthique que Bonhoeffer se fait de l’être humain et de sa confrontation au mal : « C’est par rapport à ces deux arbres que va se jouer le sort de l’être humain » (*ibid*.). Le vrai commencement, demeuré inaccessible à l’homme, est l’affaire de Dieu, Bonhoeffer n’a cessé de le souligner au début du cours (*ibid.*, p. 25-35) ; le commencement de l’homme, qui va le conduire à son destin, n’est qu’un commencement dérivé, second, contingent, et ne peut pas se dire en langage direct : il nécessite le langage du mythe et du symbole (comme nous l’a appris Schelling en particulier, suivi par Kierkegaard, Tillich et Ricœur, nous reviendrons sur cette dimension

herméneutique). Nous sommes dans l'ordre du magique, du paradisiaque : mais cela parle de nous, en notre réalité contemporaine, actuelle.

Bonhoeffer est conscient des problèmes littéraires de ce passage. Il fait état de l'existence probable de deux récits séparés, touchant chacun des deux arbres. Mais il prend le texte en l'état, et constate que l'arbre de la vie est simplement, au centre du jardin, comme Dieu lui-même : « Dieu, qui donne la vie, est au centre » (BONHOEFFER, 2006 p. 66). Pas un mot n'est dit au sujet d'une interdiction qu'aurait l'homme d'y toucher. Seul l'arbre de la connaissance du bien et du mal est marqué du sceau d'une telle interdiction. Mais c'est *à partir* de la transgression de cet interdit, par le couple primordial, que le rapport humain à la vie va s'inverser et que va surgir la possibilité de la mort. L'enjeu de la connaissance – non pas du fait humain de connaître ou de savoir, mais de vouloir et prétendre connaître *comme* Dieu connaît – se situe bien dans le choix entre la vie et la mort.

Notons d'emblée que, chez Bonhoeffer aussi, la connaissance du bien et du mal est subordonnée à la question de la vie et de la mort ; elle n'est qu'un moyen, juste ou faux, de gagner ou de perdre la vie[19].

Adam n'a pas besoin, selon Bonhoeffer, que Dieu lui dise *pourquoi* l'arbre de la vie ne fait pas l'objet d'une interdiction. Il *sait* que Dieu est au centre de la vie, qu'il est la vie, car Adam lui-même a la vie, dans une sorte d'immédiateté évidente : il entretient avec Dieu une relation de parfaite obéissance et de vraie liberté (*ibid.*, p. 67). La seule chose qui pourrait faire éclater cette relation serait l'introduction d'une faille entre l'obéissance et la liberté.

Le fait que Dieu précise, au sujet de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, placé lui aussi au centre du jardin, que l'homme n'aura pas le droit d'y toucher, rend compte de cette possibilité d'une liberté défaillante, d'une liberté en rupture avec la vie, avec son origine, avec Dieu.

Pour Bonhoeffer, la centralité de l'arbre de la connaissance du bien et du mal renvoie au fait que la limite assignée à l'homme par Dieu est elle-

même au centre de son existence. L'homme se découvre devant Dieu à la fois libre et limité. Finalement, c'est Dieu qui est à la fois centre et limite de l'existence humaine (*ibid.*, p. 69).

Nous sommes donc bien « avant la chute », en état de création : Adam ne peut pas savoir que la dualité du bien et du mal, une fois coupée de la vie, de l'unité même de Dieu, porte leur déchirement. Adam ne pourra le savoir qu'après, dans l'après-coup de la désobéissance, dans une expérience de la liberté comme désobéissance et non pas comme adhésion. « Adam ne connaît ni le bien ni le mal. Au sens le plus strict, il vit *au-delà du bien et du mal*, c'est-à-dire qu'il vit de la vie qui vient de Dieu » (*ibid.*, p. 69-70). La référence à Nietzsche n'est pas fortuite, quand on sait la dette immense de Bonhoeffer envers le philosophe athée. Mais ce *« jenseits von Gut und Böse »* n'est pas, pour Bonhoeffer, l'expression d'une volonté de transgression, mais bien la description d'un état de fait, d'une supériorité de l'homme créé par rapport à l'homme « tombé ».

Dans la suite de son commentaire, Bonhoeffer interprète cette scission entre bien et mal, inaccessible à l'homme créé, comme l'essence même de la division. L'existant est incapable de penser le bien sans lien avec le mal : le bien n'est que la victoire sur le mal, et le mal le ressort qui appelle le bien. Bonhoeffer est en débat ici aussi bien avec Kant qu'avec Schelling : que le bien soit plus originaire que le mal (Kant) ou que le mal soit tout autant que le bien une possibilité divine (Schelling), rien n'y fait, aux yeux du jeune théologien protestant : toute connaissance humaine du bien et du mal porte la marque d'une division et se dresse par là même contre Dieu[20].

Le schème théologique auquel recourt Bonhoeffer dans ce texte de 1932-1933 conditionne la première phrase de l'*Éthique* citée au début de ce texte : Adam vit dans la division, dès l'instant où nous comprenons qu'il ne s'agit pas d'un premier homme, mais de chacun de nous : parce que notre existence est déchirée, notre pensée l'est aussi (Bonhoeffer, 2006, p. 74).

Ce n’est qu’en Christ, l’homme nouveau, que le rapport « paradisiaque » d’Adam est rétabli et relancé, dans la foi et non plus dans la connaissance.

Malgré tous les efforts qu’il prend pour ne pas identifier la connaissance du bien et du mal avec la connaissance intellectuelle ou morale, Bonhoeffer ne cesse en effet d’opposer la connaissance à la foi. Sa position est, sur ce point, assez symptomatique d’un fidéisme protestant, foncièrement sceptique sur la capacité rationnelle de l’homme de connaître conceptuellement. Là où une position aristotélo-thomiste distinguera la connaissance rationnelle de la connaissance divine, là où Calvin lui-même reconnaît des étincelles de raison chez l’homme après la chute, et là où enfin le dernier Barth développera sa doctrine des lumières de la création présentes en l’homme et dans le monde, Bonhoeffer en reste à un concept théologique radical mais polémique de l’idée même de connaissance du bien et du mal.

Karl Barth (1886-1968) : Dieu et le néant*[21]*.

Héritier de Bonhoeffer après l’avoir lui-même fortement influencé et poussé en quelque sorte à se libérer des tentations du luthéranisme conservateur de son temps, Barth, de son côté, n’en est pas resté à un « barthisme » aussi caricatural que celui qui transparaît encore dans l’enthousiasme excessif et juvénile de Bonhoeffer. Chez Bonhoeffer même, la critique de la prétention à la connaissance « naturelle » de la différence entre le bien et le mal ne se confondait pas avec une critique de toute philosophie possible. Rien ne dit que la philosophie ait à adopter la position du serpent. On peut imaginer et rencontrer sans peine, bien au contraire, des philosophies qui renoncent à une telle posture, au nom même de leur conception de la connaissance et de la finitude. Nous pourrions même contester la lecture tendant à voir chez Barth et chez Hegel eux-mêmes une inclination trop dialectique et trop spéculative, rejoignant finalement la

position du serpent, fût-ce par la ruse d’une « dialectique brisée » (comme le prétendra Ricœur).

On peut en effet montrer comment, chez Barth, la méditation théologique sur le néant *(das Nichtige)* représente une radicalisation théologique de la philosophie plutôt que sa négation pure et simple.

Soulignons d’abord l’originalité et la force de la contribution de Barth. Le paragraphe 50 est un des plus beaux de toute la *Dogmatique*. Il prend place dans la doctrine de la création mais la christologie y joue un rôle décisif.

Barth subdivise son exposé en quatre parties : le problème du néant, la méconnaissance du néant, la connaissance du néant et enfin la réalité du néant. Cette manière de présenter la question est typique de la méthode paradoxale de Barth, qui aime bien prendre à revers l’attitude naturelle de la raison humaine.

Le problème du néant est constitué par le fait qu’une puissance hostile, fondamentalement active *(das Nichtige)*, résiste à la souveraineté de Dieu. Le néant met ainsi en cause et la puissance de Dieu et la liberté de l’homme. Seul un langage brisé (BARTH, 1963, p. 5-6) peut rendre compte théologiquement de ce paradoxe : le mal agit comme puissance dans le monde et en l’homme, alors que devant Dieu il n’est rien, il n’a pas de pouvoir réel.

Barth traite ensuite, dans cet ordre, de la méconnaissance *(Verkennung)* et de la connaissance *(Erkenntnis)* du néant. Avant de pouvoir parler de la connaissance du néant (et donc de celle du mal), il faut enregistrer la méconnaissance dans laquelle nous nous trouvons au préalable envers lui. Tant que nous confondons le côté sombre de la création avec la puissance hostile du mal, nous occultons la réalité du mal, et son caractère nuisible. Tout est donc vu, chez Barth, *sub specie Dei creatoris et redemptoris*. Nous ne pouvons reconnaître l’existence et la portée réelles du mal qu’à la condition de le regarder à partir de Dieu. Il est donc tout à fait faux, entre

parenthèses, de prétendre que, chez Barth, le mal n'aurait pas d'existence réelle, qu'il ne serait qu'une illusion. Tout au contraire, le mal, étant une puissance active diabolique, et disposant donc d'une capacité de duperie, exerce un *plein pouvoir* sur l'homme et sur le monde.

En quoi consiste alors la connaissance du néant ? Dans l'optique résolument christocentrique et trinitaire de Barth, la connaissance du néant ne peut être que la connaissance d'une « réalité » d'ores et déjà vaincue : « le néant est la "réalité" à cause de laquelle Dieu lui-même s'est fait créature en Jésus-Christ pour s'y opposer et le vaincre » (*ibid.*, p. 17).

On comprend la nécessité de recourir à un langage brisé, et même à une *réflexion brisée* : pour le dire autrement, on ne peut parler théologiquement du néant, du mal et du péché que sur un mode à la fois métaphorique et paradoxal[22].

En même temps, Barth distingue clairement le néant et le péché (Barth, 1963, p. 22 s.). Pour lui, le péché est une faute de l'homme envers Dieu, alors que le néant implique aussi une menace contre l'homme. Le néant a une dimension globale, ontologique, qui ne se laisse pas réduire à la seule posture de l'homme ou du croyant. C'est cette vision paradoxale et différenciée qui pousse Barth à s'opposer aussi bien au subjectivisme issu à ses yeux de Schleiermacher qu'à l'optimisme d'un Leibniz ou d'un Hegel. *Le néant, pour Barth, est à la fois « réel » et actif, absolument négatif et totalement présent*. Le mal n'est pas que physique ou moral, il est tout entier physique, moral et métaphysique (pour parler comme Leibniz).

Dans la discussion approfondie qu'il effectue de la pensée de Schleiermacher, Barth reconnaît à ce dernier le mérite d'avoir pensé le péché en lien avec la christologie, mais c'est justement la christologie elle-même qui est défaillante chez Schleiermacher : le péché devient une sorte de nécessité justifiant la conscience de soi de l'homme croyant, dont la christologie n'est après tout qu'une fonction. « Le péché prend un sens positif. La grâce elle-même ne serait pas sans lui » (Barth, 1963, p. 45).

Non seulement le mal est consolidé, mais le bien lui-même est décomposé ! Entre parenthèses, c'est étonnant de constater que Barth critique Schleiermacher, d'un point de vue théologique, alors que, dans son éthique philosophique, l'auteur des *Discours* a précisément souligné la *suprématie du bien suprême*, dans une ligne clairement platonicienne.

Sur le fond, Barth adresse cependant la même critique à Schleiermacher qu'à Leibniz et à Hegel : « Dans cette nuit où tous les chats sont gris[23], le péché et la grâce cessent d'être reconnaissables dans leur réalité, c'est-à-dire dans leur affrontement *(Begegnung)* et leur histoire » (*ibid.*, p. 47). Le péché reste dangereux, le néant nuisible, et c'est seulement à cette condition que la grâce est reconnue dans sa splendeur *(Herrlichkeit)*[24]. C'est bien à cause d'une christologie déficiente, ramenée à une pure expérience de la conscience de soi, que Schleiermacher passe selon Barth à côté de l'absolue négativité du péché et du mal.

Barth comprend Heidegger et Sartre comme les deux faces d'une même philosophie (BARTH, 1963 p. 47 s.) : là où Heidegger interprète intégralement l'existant à partir du néant qui est à la source de son angoisse, Sartre précise que cette radicalité du néant rend inutile le postulat même de Dieu. Sartre est athée, alors que chez Heidegger, « le pseudonyme sous lequel se cache […] la divinité est en fait le "rien" » (*ibid.*, p. 55). Le reproche de Barth envers les deux philosophes de l'existence n'est pas tant qu'ils soient athées ou qu'ils fassent de Dieu le rien, mais qu'en niant la tension entre le rien et Dieu, ils occultent le pouvoir de négativité du néant. Cela signifie que, pour Barth, le rien ne peut être pensé dans sa réalité négative que dans son opposition et sa confrontation avec Dieu. Sans Dieu, le mal ne serait pas vraiment radical ou absolu.

Tel est donc le paradoxe sur lequel Barth met le doigt en 1950 : ce sont les auteurs ayant insisté le plus fortement sur le néant qui, en se contentant de le frôler, l'ont manqué le plus. La foi chrétienne, soutient Barth, connaît et reconnaît la réalité *(Wirklichkeit)* du néant infiniment mieux que les

philosophes du rien. À l'optimisme des Lumières (de Leibniz à Hegel et Schleiermacher) et au pessimisme de l'existentialisme répond le réalisme chrétien, seul capable, à partir de l'expérience de la croix, de prendre la mesure de l'effectivité *(Wirk-lichkeit)* du mal et du néant.

Cette réalité du néant se distingue radicalement de la réalité de Dieu, le créateur, et de celle de l'homme, comme créature. Elle est, mais pas dans le même sens que Dieu est Dieu ou que la créature est création de Dieu. En quoi consiste dès lors la réalité singulière du néant ? Barth ne se satisfait pas, on le voit, de la thèse plotinienne et augustinienne du mal comme privation du bien *(privatio boni)*. Le mal n'est pas qu'une défaillance, un manque. Le mal incarné par le néant est bel et bien un pouvoir et une action, dans l'histoire des hommes et du monde. Le mal existe ainsi d'une tierce manière (BARTH, 1963, p. 63). Mais son pouvoir et son action ne sont pas simplement entre Dieu et l'homme, ils sont, pour Dieu, une cause de souci, l'objet d'un sérieux et d'un combat. En quelque sorte, le mal, en sa radicalité, est ce que Dieu combat de toutes les puissances de son élection et de son alliance, de tout le poids de sa splendeur et de sa grâce. Barth souligne que si la main droite de Dieu, celle de sa grâce, ne doit absolument rien au mal et néant, sa main gauche, en revanche, celle de sa colère et de son non, n'agit jamais pour rien et dans le vide (*ibid.*,1963, p. 64) : son combat est réel, à la mesure de la réalité du mal combattu. Plus encore : « Parce que Dieu règne aussi à main gauche, il est la cause et le maître du néant lui-même » (*ibid.*, p. 64). Se situant au plan ontique, Barth soutient que le néant est le mal (*ibid.*, p. 66), compris non comme *privatio boni*, mais comme *privatio gratiae*. Le mal *est* en tant qu'il s'oppose *réellement* à la grâce, ou, plus exactement, en tant que la grâce s'oppose réellement à lui. La méditation « négative » sur le néant et le mal nous conduit donc à la thèse positive suivante : « La grâce de Dieu est à la fois le fondement et la norme de tout être, la source et le critère de tout bien » (*ibid.*, p. 66). Barth surmonte ici le platonisme de Schleiermacher et toute forme de plotinisme,

en faisant de Dieu et de sa grâce, à la suite d'Augustin, le fondement et le critère de la connaissance du bien.

Ricœur ne s'est pas fait faute de noter que, sur ce point, Barth semble quitter la méthode annoncée d'une dialectique brisée pour aller plus spéculativement vers un compromis faible (Ricœur, 1986, p. 37). Barth ne semble pouvoir en effet échapper ni à l'ambivalence de Luther avec son *deus absconditus* faisant pendant au *deus revelatus*, ni au vertige abyssal de la spéculation de Schelling, reconnaissant la présence en Dieu d'un double principe, de liberté et de mal, ni aux rationalisations dialectiques de Leibniz, de Schleiermacher et de Hegel. Tout en prétendant connaître et reconnaître la réalité du mal, Barth est obligé, comme tous ses prédécesseurs (à part Kant, nous semble-t-il), de *surplomber* le mal par le bien – en l'occurrence, par la grâce de Dieu –, faute de l'avoir admis comme proprement *inscrutable*.

La rencontre dramatique et finalement tragique entre l'homme (Adam et Ève) et le serpent dans le récit mythique de la Genèse ne décrit pas la fatalité et la nécessité d'une chute, mais la possibilité et la réalité d'une déchéance. La vraie distinction théologique à faire aujourd'hui, par rapport au schématisme lapsaire traditionnel de la dogmatique classique, ne passe pas entre le supra- et l'infra-lapsaire, mais bien entre la possibilité peccamineuse et le passage à l'acte : l'existence, la condition humaine comme effectuation réelle du mal.

Quelle connaissance du mal ?

Les réflexions conduites par Bonhoeffer et Barth au siècle précédent nous ont permis de mettre le doigt sur la problématique même de la connaissance, ou de la méconnaissance, du bien et du mal, tant dans leur spécificité propre que dans leur opposition.

Nous y avons appris qu’il ne suffit pas de postuler un absolu de l’éthique chrétienne, comme le fit Bonhoeffer, en croyant que l’affirmation légitime d’une originalité chrétienne en aurait fini une fois pour toutes avec la connaissance du bien et du mal, et notamment avec les efforts de la philosophie, tout aussi légitimes à nos yeux, pour rendre compte de la *signification* du bien et du mal et pour s’interroger sur les remèdes capables de guérir l’être humain de son aspiration ou de sa soumission au mal.

Reprenant à nouveaux frais la question controversée de la théologie naturelle, Wolfhart Pannenberg (théologien luthérien né en 1928) a récemment précisé que la connaissance « naturelle » de Dieu n’est jamais le dernier mot de la théologie (PANNENBERG, 2008, p. 142-155) ; on ne peut connaître Dieu qu’a posteriori, à la lumière de la révélation chrétienne, et tout ce qui sera dit dès lors sur la création, l’homme créé, sa liberté et son rapport au bien ou au mal, devra être compris dans cette perspective. En éthique, il n’est pas possible de faire abstraction du lien entre connaissance de Dieu et conscience morale (*ibid.*, p. 146). Pannenberg comprend cette conscience morale tout autrement que Schleiermacher : loin de se réduire au sentiment subjectif, elle est au contraire le lieu d’articulation entre la subjectivité, le monde et Dieu. Mais c’est pour cela aussi qu’il convient de distinguer la connaissance *relative et nominale* du bien et du mal, en tant qu’elle relève du *phénomène anthropologique de la conscience morale*, d’une connaissance absolue et infinie du bien et du mal qui était l’objet de la critique légitime mais limitée de Bonhoeffer et de Barth.

L’EXPÉRIENCE DU MAL [25].

Une réflexion par trop naïve ou directe sur la connaissance du bien et du mal pourrait nous donner l’illusion que nous sommes prisonniers des apories de la raison théorique. Il n’en est rien. On le saisit mieux quand on consent à faire le détour de l’expérience même du mal.

En effet, ce n’est pas parce que nous avons souligné la difficulté, voire l’impossibilité de connaître directement le bien et le mal que nous devrions renoncer à comprendre la signification et l’articulation de ces deux termes.

Plutôt que de partir d’une définition formelle ou nominale du bien et du mal, il nous semble opportun de nous appuyer plus phénoménologiquement sur l’expérience humaine du bien et mal.

Le mal n’est pas seulement ni même d’abord une épreuve ou un scandale pour la pensée. Il l’est déjà pour l’existence et dans l’histoire. Le mal nous arrive (comme mal subi mais aussi comme mal commis) et nous en faisons l’expérience ; faute de toujours le comprendre, nous essayons de l’interpréter, de le situer, de le « dominer », de l’écarter ou de le résorber[26]. Très souvent, nous l’esquivons, nous l’occultons ou nous l’ignorons. Plus subtilement encore, nous en faisons porter la responsabilité à autrui : ce n’est pas moi, c’est mon frère ; ce n’est pas moi, c’est toi.

Le débat sur les différents sens possibles de la connaissance du bien et du mal, tel que nous l’avons rappelé ci-dessus à grands traits, conduit à nous interroger de manière à la fois plus phénoménologique, plus herméneutique et plus pratique. Il sera question, dans cet ordre, de l’expérience du mal, de son rapport au langage et à l’interprétation et de sa dimension proprement éthique.

En amont de la question de la connaissance du mal, et donc de ses possibles définitions, il nous faut remonter à son expérience. Cette expérience est à la fois phénoménologique, historique, existentielle, collective et subie.

Expérience phénoménologique ou existentielle.

Quelles que soient la définition et la compréhension du mal, nous en avons une expérience sensible, sous des formes collectives mais également individuelles et interpersonnelles. Si nous ne disposons pas directement, en

français, de distinctions comme en offre la langue allemande (entre *Übel* et *Böse*, ce qui fait mal et ce qui est mauvais), nous faisons nous aussi le partage entre la douleur, le malheur, la méchanceté et le diabolique. « J'ai mal » ou « Tu me fais mal » n'a déjà pas le même sens, selon le niveau de perception où se situe une telle énonciation. Je peux avoir mal au ventre, à la tête ou au cœur ; je peux ressentir le mal de vivre, ou me contenter de dire qu'un travail a été mal exécuté et doit être refait. Dans le Nouveau Testament, la source du mal est identifiée à l'être mauvais par excellence, au *poneros*, qui est en même temps le *diabolos*, le séparateur. Mais nous savons, déjà depuis Platon et Aristote, que l'homme vertueux ne peut s'avérer un homme bon qu'à la condition d'exercer la vertu, et qu'il n'y a pas d'équivalence directe, par conséquent, entre l'acte et l'être de l'homme. Un homme mauvais peut faire des actes bons, et un acte mauvais peut être le fait d'un homme bon.

Mais l'expérience du mal dépend largement des interprétations que nous donnons de ce qui est mal ou de ce qui est mauvais. Je peux ressentir comme mal ce qu'un autre fait, ou me fait, sans qu'il ait nécessairement « pensé à mal ». Le mal a donc quelque chose de subjectif et de relatif, et requiert des explicitations, une explication, une confrontation douloureuse. Comme Alice Miller l'a bien montré, prétendre agir pour le bien d'autrui peut être une manière sournoise, cruelle et finalement perverse de lui faire du mal[27].

Expérience historique.

Nous ne faisons pas seulement l'expérience personnelle ou existentielle du mal, nous avons aussi une connaissance historique du mal, dans le double sens que comporte la notion d'histoire en français. Nous savons que l'histoire humaine, notre passé même ont été le théâtre et l'événement de violences, de massacres, de guerres, de génocides, d'injustices, de

mensonges et de tromperies[28]. Et dans la mesure où, par ailleurs, nous nous comprenons nous-mêmes comme des êtres historiques, faisant et subissant l'histoire en train de se construire, nous nous comprenons du même coup aussi comme des acteurs et des victimes du mal.

Expérience partagée.

Nous ne sommes pas simplement les acteurs ou les victimes du mal, comme si l'expérience humaine se résumait à une addition d'expériences individuelles ou relationnelles, mais nous sommes aussi embarqués dans l'expérience historique du mal, dont nous partageons les effets destructeurs et dont nous essayons de surmonter ensemble, ou les uns contre d'autres, les conséquences à moyen et à long terme. C'est cela qui explique que l'expérience du mal n'est jamais la confrontation isolée avec un pur événement extérieur, mais qu'elle s'inscrit toujours dans une tradition d'interprétations et de mémoire, dans une chaîne de dettes, de doubles contraintes, d'intensification ou d'embrouillaminis.

Expérience subie ou active.

La différence entre le mal subi et le mal commis est évidemment centrale, mais elle ne constitue pas non plus une simple dualité tranchée. L'identification même des victimes ou des coupables est l'objet de discussions incessantes, comme on le voit dans les questions de guerre civile mais aussi dans les guerres classiques ou les génocides : savoir qui a commencé demeure souvent problématique et controversé. Cette dialectique des actes commis et des événements subis, si complexe soit-elle, ne doit cependant jamais conduire à délier les acteurs de la responsabilité de leurs actions. L'expérience du mal affecte d'abord les victimes, mais les coupables ou les auteurs présumés sont toujours aussi renvoyés à leur

propre affection subjective. Le mal qu'ils ont commis ou qu'ils peuvent avoir commis affectent leur identité de sujet, aussi bien dans son autocompréhension que dans son développement psychique, moral et historique.

Cette expérience diversifiée que nous avons et que nous faisons du mal ne provient pas seulement ni même d'abord de la possibilité existant en nous, comme sujet moral, doté de raison, de liberté et de volonté, de commettre des actes mauvais ou des actes bons, elle s'origine aussi d'abord dans l'expérience multiple du mal subi ou expérimenté, de ce que les autres nous infligent ou de ce que les autres nous reprochent de leur avoir fait subir.

La mise en langage du mal.

Comme l'a très bien montré Ricœur et comme l'a récemment développé Dalferth, l'expérience du mal, en ses différentes couches mythiques, symboliques et imaginaires (souillure, faute, péché) n'est pas séparable des différents langages, tant subjectifs qu'objectifs, dans lesquels cette expérience est médiatisée, approfondie et relancée.

Le niveau des expériences analysé plus haut (historique, existentielle, intersubjective et imposée) conditionne cette expressivité. Nous en reprenons ici certains éléments de manière personnelle :

a) L'expérience phénoménologique ou existentielle du mal prend la forme du récit de soi, du journal, mais aussi de la cure psychanalytique ou de l'accompagnement thérapeutique, y compris sous des formes plurielles, par exemple dans la thérapie conjugale ou de famille.

b) À l'expérience historique correspond le langage de type mythique et narratif (épopée, tragédie, conte, légende, roman classique et moderne, etc.) : le récit de Caïn et Abel est repris par John Steinbeck dans *À l'est d'Éden* et la relation tragique de David et d'Absalom par Faulkner

(Absalom, Absalom !), comme avant lui James Joyce avait redéployé les sens possibles de l'*Odyssée* : de nœud collectif de sens et de résilience, le récit du mal tend à se transformer en une expérience solitaire, voire absurde : le mythe de Sisyphe, tragique et cosmique, devient chez Camus le déchiffrage de la solitude de l'homme moderne, coupé de ses solidarités civiques et politiques.

c) L'expérience commune ou partagée constitue le tissu le plus important de la mémoire communautaire et collective des groupes humains, voire des nations ou des sociétés. La mémoire commune ou collective, telle qu'elle est sédimentée sous les formes les plus diverses (histoire, archives, récits populaires, musées, patrimoine artistique, etc.) retient, sélectionne, réorganise et interprète l'expérience du mal, que ce soit à travers les guerres, les famines, les catastrophes économiques ou industrielles, les rivalités entre clans, les conflits de génération, les violences familiales ou sexuelles. La mémoire, on le sait, peut servir de réservoir ou de tremplin pour les changements et les progrès sociaux, mais elle peut très bien devenir aussi un subtil outil de désinformation et d'occultation, moyennant des travestissements, des idéalisations ou des caricatures de l'expérience historique dans ce qu'elle a souvent d'insupportable ou d'inavouable. La mémoire peut ainsi renforcer la volonté d'oubli et de déni ou, au contraire, favoriser des mécanismes et des dynamiques de pardon et de reconstruction[29].

d) L'expérience de la victime prend la forme de la plainte, de la complainte, de la protestation. Mais la victime, comme on l'a vu encore récemment dans le « cas Polanski », n'est pas sans le coupable, potentiel ou réel. La victime peut accuser, ou, au contraire, demander que cessent les poursuites contre son bourreau, comme cela semble être le cas de la part de la femme naguère violée par Roman Polanski ou tout autre être humain parmi nous. Il n'en demeure pas moins que la « relation » inversée entre le

coupable et la victime continue à relier, au fil des ans, de la mémoire ou de la vie réelle, les protagonistes exposés au mal.

L'identification même du mal comme mal, la reconnaissance des faits et, à un niveau plus profond, le sentiment de culpabilité ou le sens de la faute peuvent conduire le sujet (individuel ou groupal) à reconnaître sa faute, à la désigner comme un mal et, dans une posture de type religieux, à la confesser comme un péché.

Autrement dit, aussi bien l'agent du mal que celui qui l'a subi sont mis en route sur un chemin de désignation et de responsabilité qui entraîne diverses formes de lutte ou de combat contre le mal, que ce soit afin de le prévenir, d'en conjurer la récidive ou de tirer les fruits et les leçons des expériences commises, subies ou partagées.

Lutter contre le mal, c'est donc d'abord s'engager pour le plus faible, le plus vulnérable, le plus pauvre ou le plus désavantagé ; c'est se tenir au côté du prochain, accueillir le plus lointain comme un prochain, mettre en œuvre la justice et la solidarité. La plus grande profondeur spéculative au sujet de l'énigme, de la méchanceté et de l'horreur du mal va de pair avec la plus grande détermination éthique pour la justice.

Le *mal physique* n'est donc jamais un absolu, car il renvoie à la capacité humaine d'agir, de réagir, de protester, de subvertir et de témoigner. Le *mal moral* demeure un enjeu radical pour l'image de l'homme, son estime de soi, sa disponibilité au respect. Quant au *mal métaphysique*, il engage notre conception même de la grâce, comprise à la fois comme gratuité et comme mystère, comme miracle et comme promesse.

ORIGINE DU MAL ET SURGISSEMENT DU BIEN.

La question de l'origine du mal taraude depuis toujours l'humanité, depuis ses plus anciens mythes jusqu'aux réflexions philosophiques les plus imposantes (par exemple Hegel ou Schelling) et les plus récentes (Ricœur et

Levinas pour ne citer qu'eux) en passant par les essais gnostiques ou diverses théodicées qui veulent expliquer le mal. Le problème du mal représente ainsi sans doute « la plus considérable provocation à penser et l'invitation la plus sournoise à déraisonner » (RICŒUR, 1988, p. 313).

Parmi les récits mythiques les plus connus concernant l'origine du mal se trouve celui des premiers chapitres de la Genèse dont nous avons vu plus haut la place centrale que lui reconnaît Bonhoeffer. Il convient de rappeler que le mythe entend donner une première forme de réponse entre autres aux questions : « D'où vient le mal ? Pourquoi le mal ? » sous forme d'un récit ou d'une histoire qui ne se réfère pas à un point précis sur le plan chronologique. Le mythe raconte comment le mal dont l'être humain fait la douloureuse expérience est toujours déjà là. Les premiers chapitres de la Genèse plantent un décor : la création du monde, de l'homme et de la femme, le jardin primordial au centre duquel se trouve l'arbre de la connaissance du bien et du mal, seul arbre dans ce jardin dont l'homme et la femme ne peuvent manger le fruit. Cette interdiction, quelquefois entendue comme l'expression de la volonté d'un Dieu sadique qui veut protéger ses privilèges, n'est pas à comprendre comme une interdiction parmi d'autres, mais comme l'énonciation d'une loi éthique fondamentale ou fondatrice de l'existence humaine, à savoir le renoncement nécessaire au vœu de toute-puissance ou d'autosuffisance pour une authentique existence humaine et relationnelle.

Mais la ruse du serpent fait apparaître cette limite fondatrice comme une blessure irritante infligée à l'être humain par un Dieu qui voudrait se réserver le privilège de la totalité et de la toute-puissance, et même comme une blessure paradoxale portée à un Dieu supposé être un être à qui précisément rien ne manque (voir « Vous serez comme des dieux… »). Le serpent, figure du mal, dont la Genèse ne dit rien sur l'origine, fait apparaître alors la finitude de l'être humain comme un mal. Rien n'est donc

dit quant à son origine : il est là, il survient, et se montre dans ses effets dévastateurs.

Un tel récit déresponsabilise Dieu car celui-ci n’est pas le créateur du mal en même temps qu’il déresponsabilise l’être humain : l’homme trouve le mal déjà là et est séduit par lui, c’est sa part de responsabilité (voir entre autres GESCHÉ, 1993). « Le serpent représente, au cœur même du mythe adamique, l’autre face du mal, que les autres mythes tentaient de raconter : le mal déjà là, le mal antérieur, le mal qui attire et séduit l’homme. Le serpent signifie que l’homme ne commence pas le mal. Il le trouve. Pour lui, commencer, c’est continuer » (RICŒUR, 1969, p. 291). Le récit biblique raconte ainsi comment le don premier de la création, qui est appel à entrer dans une alliance par la reconnaissance de sa finitude, est dévié, détourné de sa finalité par une parole mensongère. « La parole originaire n’est plus perçue comme bonne ou bienfaisante – faite pour la vie –, mais comme méchante. L’être humain ne parvient plus à mettre sa confiance dans ce qui lui a été donné pour sa vie » (CAUSSE, 2009, p. 261).

Le passage du mal au péché peut alors s’énoncer comme un « acte dont l’être humain est à la fois le sujet et l’objet. Le péché appartient au champ du religieux dans le sens où il est une catégorie du “devant Dieu”. Du mal comme péché, la Genèse donne la définition suivante : “désir d’être comme des dieux”, autrement dit refuser sa propre condition humaine en se posant soi-même à la place de Dieu ou en tout cas un Dieu forgé par sa propre imagination. Le péché n’est donc pas la finitude, mais son refus et la volonté d’exister par soi-même » *(ibid.)*.

Quant à l’apôtre Paul, il exprimera l’impuissance d’un faire qui échappe au savoir et s’oppose au vouloir : *Effectivement, je ne comprends rien à ce que je fais : ce que je veux, je ne le fais pas, mais ce que je hais, je le fais* (Rm 7, 15)[30]. Paul exprime avec une limpidité exemplaire la situation aliénée de l’être humain, notamment en Romains 7, 11 : *Car le péché, saisissant l’occasion, m’a séduit par le moyen du commandement et, par*

lui, m’a donné la mort et 7, 17 : *Ce n’est donc pas moi qui agis ainsi, mais le péché qui habite en moi.* Cette vision de l’homme pris dans les mailles du péché et participant au mal doit être mise en perspective avec le chapitre 5 de la même épître dans lequel Paul situe le péché en Adam et en contrepoint le Christ seul capable de « racheter » l’humanité. Romains 5, 18-19 l’exprime clairement : *Bref, comme par la faute d’un seul ce fut pour tous les hommes la condamnation, ainsi par l’œuvre de justice d’un seul, c’est pour tous les hommes la justification qui donne la vie. De même en effet que, par la désobéissance d’un seul homme, la multitude a été rendue pécheresse, de même aussi, par l’obéissance d’un seul, la multitude sera-t-elle rendue juste.*

Augustin d’Hippone marquera l’histoire de l’Occident par sa réflexion sur le mal et l’élaboration du concept de péché originel – notion qu’un auteur comme Pascal, douze siècles après Augustin, considérait comme la clé de voûte de l’existence chrétienne. « Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine (la transmission du péché) ; et cependant, sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme ; de sorte que l’homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n’est inconcevable à l’homme[31] » ou encore : « Le péché originel est folie devant les hommes, mais on leur donne pour tel. Vous ne me devez donc pas reprocher le défaut de raison en cette doctrine, puisque je la donne pour être sans raison. Mais cette folie est plus sage que toute la sagesse des hommes, *sapientius est hominibus*. Car, sans cela, que dira-t-on qu’est l’homme ? Tout son état dépend de ce point imperceptible. Et comment s’en fût-il aperçu par sa raison, puisque c’est une chose contre la raison, et que sa raison, bien loin de l’inventer par ses voies, s’en éloigne quand on le lui présente[32] ? »

Augustin donc, au début du v^e siècle, eut à répondre à une situation précise en fonction de sa lecture de l’Écriture et de sa propre expérience[33] et

a élaboré cette théorie pris entre deux fronts : celui de la question de l’origine du mal (Mani) et celui de la liberté (Pélage). Le manichéisme, qui avait lui-même séduit auparavant Augustin, opérait une séparation radicale entre ce monde dominé par le mal et le monde divin. Le principe du mal est la matière, et puisque le mal réside dans la matière, le salut ne peut venir que d’un arrachement au monde matériel. Or Augustin ne pouvait accepter pareille doctrine au nom de la foi en un Dieu créateur, en un Dieu qui déclare la création bonne. N’empêche que la position de Mani procurait une réponse à l’origine du mal et du mal moral. Si Mani considérait le mal comme nature, comme structure ou comme substance, ce que refuse Augustin, il restait une voie à Augustin pour expliciter l’origine du mal : l’histoire. Dans sa fresque du début de l’humanité, la Genèse offrait une mise en scène de l’entrée du péché et du mal dans le monde. Un couple originairement bon avait transgressé l’interdit de Dieu et inauguré l’histoire humaine par le mal et le péché.

Le deuxième front était constitué par la polémique avec Pélage. Celui-ci est indigné devant le fait que notre liberté soit conditionnée par ce péché d’origine. Pour Pélage, il ne peut y avoir de péché que là où il y a un acte de liberté personnelle. Chacun est en quelque sorte son propre Adam et commence une relation à Dieu, innocente ou coupable. La liberté humaine est donc, pour Pélage, intacte : « Je peux faire le bien et éviter le mal. » Si le baptême peut être donné aux enfants, ce n’est pas pour la rémission des péchés, mais comme une consécration au Christ, et cela sans supposer en eux un péché à pardonner. Mais alors comment comprendre le sens de la mort du Christ pour tous, l’affirmation d’un Christ mort pour le péché de tous ?

Ainsi, avec Mani, le poids de la discussion portait sur l’origine du mal ; avec Pélage, le poids de la discussion porte sur le salut.

Ces deux positions dessinent le terrain à l’intérieur duquel s’élabore la position augustinienne. D’un côté, Augustin doit éviter de donner une

origine divine au mal, d'en faire une « nature » ; de l'autre, il doit sauvegarder l'universalité du salut en évitant une fatalité du mal qui nierait la liberté humaine. C'est ainsi que d'un côté, l'historicisation du péché lui permet de sauvegarder la création et la bonté qui l'habite, mais sans faire de l'acte du péché seulement une histoire individuelle ; de l'autre, l'universalisation du péché est nécessaire au nom de l'universalité de la rédemption, mais en évitant de faire du mal un mal de nature. Le péché dit ainsi simultanément capture et transgression, précédence et acquiescement : « Là est, sans doute, le mystère ultime du péché : nous commençons le mal, par nous le mal entre dans le monde, mais nous ne commençons le mal qu'à partir d'un mal déjà là, dont notre naissance est le symbole impénétrable » (RICŒUR, 1969, p. 282).

Augustin opère alors une relecture des premiers chapitres de la Genèse en établissant un avant et un après : à un état dans lequel Adam n'éprouvait aucun dérèglement de son désir succède, par la transgression d'un interdit posé par Dieu, un état de corruption caractérisé par un dérèglement de nos désirs et le déséquilibre par rapport à la nature.

Quelle est la nature de ce péché d'origine ? En quoi consiste-t-il ? Augustin explique ce péché d'origine par l'attitude que l'homme adopte à l'égard de sa propre finitude. Cette attitude se caractérise par un acte d'orgueil et d'avarice. Ce n'est donc point un péché sexuel qui est à l'origine de ce mal, mais une attitude qui renvoie, non seulement à la dimension morale de l'être humain, mais à sa dimension ontologique. La vocation divine, qui caractérise l'être de l'homme, est atteinte par ce péché. En effet, ce péché d'origine, dans lequel l'être humain veut s'approprier comme venant de lui ce qui vient de Dieu, dans lequel l'être humain, créé pour Dieu, croit choisir un bien plus universel en se choisissant lui-même, touche l'être humain dans sa destinée même. Dans cette logique augustinienne, l'homme, en se « préférant » lui-même, croit choisir le bien

universel ou véritable, et il se retrouve ainsi sur la voie de la chute. Pris dans le particulier, il l'élève au rang d'universel.

Si l'orgueil apparaît comme le refus de Dieu, l'avarice est l'autre visage de l'orgueil en ce qu'elle rapporte tout à soi. Si l'orgueil est le refus d'aimer Dieu, l'avarice est le refus d'aimer son prochain comme soi-même : c'est « une manière de vouloir l'universel en se faisant soi-même cet universel[34] ». Et de cet acte d'orgueil et d'avarice découlent tous les maux : mensonge, violence, etc. Soulignons néanmoins deux choses : tout d'abord, que ce drame du péché révèle la grandeur de l'être humain créé pour désirer l'infini et que le péché ainsi « expliqué » renvoie au mystère de notre condition humaine, à quelque chose d'inexplicable, à cette liberté qui se détourne de sa vocation ou de son axe premier. Le péché est ainsi une distorsion de la volonté, un mouvement par lequel elle pivote sur elle-même, elle se tord[35]. Mais elle reste fondamentalement bonne, elle est toujours image de Dieu, même si « le libre arbitre se trouve en quelque sorte désaxé et penche désormais du côté des attraits sensibles, plutôt que du côté de Dieu[36] ».

Quelle est la conséquence du péché originel ?

Cette distorsion s'accompagne d'une désorientation du désir qu'Augustin nomme concupiscence. On sait la place qu'Augustin et certains de ses successeurs donneront à la convoitise de la chair, à la *libido*, au désordre du désir sexuel[37]. Le désordre consécutif au péché, Augustin l'appellera volontiers péché, tellement il est convaincu d'une relation solidaire entre péché et conséquence du péché. « Le mouvement de concupiscence qui accompagne tout acte de génération transmet […] le péché originel des parents aux enfants, ce qui explique que des parents baptisés engendrent des enfants soumis au péché[38]. » Nous recevons par génération charnelle le péché d'Adam. Cette doctrine de la concupiscence de la chair qui identifie la pulsion sexuelle avec la concupiscence en tant que mal, et qui conduira à voir dans l'exercice du mariage et dans la

génération des enfants un mal, grèvera profondément la culture occidentale, même si l'Église ne ratifiera pas cette conception.

La théologie postaugustinienne, en particulier celle du Moyen Âge, recevra ces données majeures : le péché originel est un vrai péché, il est transmis par génération, il exerce une influence négative sur la nature humaine, dans son corps et dans sa liberté.

Toute la réflexion théologique ultérieure sur le problème du mal et du péché originel aura à se situer par rapport à cette conception augustinienne, soit pour l'adoucir (Thomas d'Aquin, Érasme) soit pour l'assombrir ou pour la radicaliser (Luther). Un auteur comme Pierre Lombard opérera une identification entre péché originel et concupiscence, tandis que Baius identifiera péché originel et concupiscence considérée comme coupable en elle-même, et que Jansénius établira une équation entre péché originel et concupiscence[39]. Pendant des siècles le péché originel et ses conséquences vont ainsi tenir le devant de la scène dans l'Europe occidentale : depuis les spéculations théologiques jusqu'aux réflexions philosophiques (par exemple, Voltaire, dans son *Dictionnaire philosophique*, fait porter le poids de sa critique du christianisme sur le péché originel), depuis les représentations iconographiques (pensons par exemple aux œuvres de Jérôme Bosch) jusqu'aux catéchèses[40].

Sous l'influence aussi de saint Augustin, une relecture de l'histoire du salut sera opérée qui mettra en son centre le mal et le péché et qui se développera selon une structure linéaire chronologique : création, échec de ce premier plan, entrée dans une voie de rachat qui conduit à l'envoi du Fils pour restaurer ce monde dans sa dignité originaire et le gratifier d'un plus (création nouvelle). Une telle vision fait du motif de l'incarnation la rédemption de l'homme, du péché le mouvement déclencheur de l'histoire, et considère cette création comme un plan avorté par rapport à la première[41]. Un poids énorme est ainsi accordé au premier péché et au péché subséquent de l'humanité[42]. Cette conception pessimiste colorera et informera toute une

morale et pastorale qui mettra en avant une morale des commandements et des péchés, une morale qui tient plus d'une certaine vision janséniste que d'une véritable inspiration évangélique. Tout un système va alors se développer, jouant sur le sentiment de culpabilisation : « le pécheur doit prendre conscience que Dieu est infiniment bon, que le péché lui déplaît et qu'il a causé la mort de Jésus-Christ ; il doit se reconnaître coupable d'une peine faite à Dieu et responsable d'une mort[43]. » On pourrait multiplier sans peine les citations qui non seulement révèlent un jeu de culpabilisation mais culpabilisent l'existence même (CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, I, 1, 1 : « Nous ne pouvons aspirer à Dieu à bon escient qu'ayant commencé à nous déplaire totalement ») et qui en viennent à prôner l'abaissement de l'homme pour honorer le salut en Jésus-Christ.

Dans sa *Somme de théologie*, Thomas d'Aquin traitera du mal dans la première partie et dans les points consacrés au Dieu créateur (tandis que le bien est traité dans cette même partie dans les questions concernant le Dieu un). La bonté se rapporte ainsi à Dieu dans son être, tandis que le mal ne peut être abordé qu'en fonction du créé. Quant à la réflexion sur le péché, elle se fera dans la *Secunda Pars*, partie considérée traditionnellement comme la partie morale de la *Somme*, dans les articles consacrés aux principes de l'agir humain. Thomas en parle après avoir abordé les vertus, les dons du Saint-Esprit, les Béatitudes et les fruits de l'Esprit, et avant la loi et la grâce. D'un point de vue « architectural » dans la structure de la *Somme*, une telle position montre que les péchés sont l'image inversée de l'enseignement concernant l'agir humain juste, c'est-à-dire celui qui est référé à Dieu. Ceci doit être signalé car dans le développement ultérieur de la morale, notamment catholique et tout en se référant soi-disant à Thomas, les péchés prendront la première place au détriment d'une réflexion plus positive sur l'agir humain au point de confondre la morale avec une taxinomie d'actes permis et défendus et de donner à la morale une connotation principalement répressive.

Thomas reprendra l'enseignement selon lequel le mal est une privation ou une négation au sein d'une substance. En effet, puisque « toute nature désire son être et sa perfection, il résulte que l'être et la perfection de toute nature a raison de bien. Il est donc impossible que le mal signifie un certain être, ou une certaine nature de forme » (Ia, Q. 48, a. 1, rep.). S'il n'a ni perfection ni être, le mal est donc une privation ou négation au sein d'une substance. « La nature du mal consiste précisément en ce qu'un être défaille à l'égard du bien » (Ia, Q. 48, a. 2, rep.). Le mal est une privation et suppose donc une réalité sous-jacente à cette privation, une réalité qui impose aussi une limite à la privation. Le mal est donc bien limité, il ne peut détruire complètement le bien, même s'il le diminue.

Certes, saint Thomas relèvera trois sortes de bien : « La première est totalement détruite par le mal ; c'est le bien opposé au mal : ainsi la lumière est totalement détruite par les ténèbres, et la vue par la cécité. La deuxième n'est ni totalement détruite par le mal, ni même affaiblie par lui : ainsi, du fait des ténèbres, rien de la substance de l'air n'est diminué. Enfin, la troisième sorte de bien est diminuée par le mal, sans être complètement détruite : c'est l'aptitude du sujet à son acte » (Ia, Q. 48, a. 4, rep.). Ainsi, même si les péchés peuvent affaiblir l'aptitude « de l'âme à la grâce », ils ne peuvent la détruire totalement car elle appartient à la nature même de l'âme. La capacité du bien n'est donc pas détruite radicalement par le péché, la conversion est toujours possible.

Concernant le péché, Thomas ne rentre pas dans une réflexion sur le péché comme situation fondamentale de l'être humain, mais s'engage plutôt dans une considération sur les possibilités et les conditions des actes peccamineux. « Dans le cas du péché, cela signifie que se détourner de Dieu, qui est la fin ultime, ne s'effectue jamais autrement que dans un mouvement par lequel on se tourne vers une fin ultime de substitution. Pour le dire dans le langage de Thomas : l'*aversio a Deo* s'effectue dans une *conversio ad bonum commutabile* : dans le fait de se tourner vers un bien

inconsistant (littéralement : suite à un changement). Aussi Thomas peut-il dire que l'aversion est "consécutive" à la conversion. Néanmoins, la substance du péché, le fait qu'il soit péché, "s'accomplit", "procède", "commence" dans le fait de se détourner de Dieu, et sa gravité doit être estimée en référence à cela. Se détourner de Dieu est ce qui est commun à tous les péchés, quelles que puissent être leurs différences par ailleurs[44]. »

Cette *conversio* se caractérise par le souci égoïste de soi-même et l'amour de soi apparaît être la cause et l'origine de tout mouvement vers des biens créés. Mais le péché pour Thomas est d'autant plus grave que l'orientation fautive dans le mouvement vers le bien créé touche davantage à la fin ultime véritable de l'homme, et perturbe son orientation vers Dieu. Les péchés les plus graves sont ceux dans lesquels l'orientation désordonnée vers le bien fini porte directement atteinte à Dieu lui-même. C'est pourquoi, pour l'Aquinate, la haine de Dieu et l'orgueil sont les plus graves de tous les péchés car l'*aversio a Deo* en est l'élément constitutif. L'orgueil constitue le commencement de tous les péchés, d'un point de vue structurel comme condition de possibilité et comme contenu ultime de tout péché, mais aussi d'un point de vue historique comme péché originel d'Adam. Saint Thomas reprend certes une affirmation traditionnelle, mais la déploie dans toute sa cohérence. L'orgueil est en effet l'acte par lequel l'être humain refuse de se reconnaître comme créature et par là refuse que Dieu soit Dieu. S'il fait toucher le fond ultime de tout péché, la haine est néanmoins, dans l'absolu, le plus grave des péchés. Pourquoi ? Parce qu'on ne peut haïr Dieu que si on l'a rencontré. Et donc, ce qui fournit la mesure ultime de la profondeur du péché est la *caritas* ou le don, par grâce, de la relation d'amitié entre Dieu et l'homme. Ainsi, il n'est possible de comprendre le développement de Thomas sur le péché qu'à la lumière de la *caritas*.

Le péché originel est traité, quant à lui, dans la *Somme théologique*, sous l'angle de la cause du péché : il est comme un principe premier

rapporté à Adam comme figure de chaque être humain. Il ne s'identifie pas avec la concupiscence qui n'en est qu'une manifestation possible. Ainsi, dans la Ia-IIae, Q. 82, a. 2, Thomas peut-il affirmer que « tous les péchés actuels préexistent virtuellement dans le péché originel comme dans un principe, ce qui confère à ce péché une multiplicité éventuelle ». Ce péché originel, conçu comme acte unique dont l'essence est l'offense faite à Dieu, se décline dans une variété de péchés qui sont la figure inversée des vertus. Il est l'expression de l'orgueil de l'homme qui, se détournant de Dieu comme sa fin ultime, se tourne vers lui-même comme Dieu de substitution.

À la Réforme, Luther et Calvin rattacheront plus radicalement l'idée de péché originel au péché actuel de l'homme, et contesteront tout traitement indépendant des actes peccamineux par rapport à la situation pécheresse de l'homme comme tel (voir BÜHLER, 1975). L'accent théologique sera placé beaucoup plus fortement sur le renversement opéré par la justification par la foi seule ; non que les œuvres, en tant qu'actes humains, soient totalement disqualifiées, mais elles ne pourront être reconnues comme des œuvres véritablement bonnes qu'à la condition d'être référées à l'œuvre libératrice par excellence qu'est la foi elle-même, comprise comme l'événement d'un don salutaire au cœur de la conscience humaine[45]. Dans leur nature même, les actes humains relèvent de l'incrédulité *(Unglaube)*, ce n'est que dans la dynamique nouvelle de la foi et du salut qu'ils deviennent justes et bons[46].

Un philosophe comme Leibniz (1646-1716) développera, quant à lui, une théodicée qui réfère le mal à la finitude. Pour Leibniz existe une harmonie préétablie par Dieu et le mal participe de celle-ci. Tout en n'étant pas parfait, le monde est le meilleur de ceux qui pouvaient exister ; c'est le meilleur des mondes possibles que Dieu a choisi entre plusieurs possibilités. La combinaison choisie est la plus simple en règles et la plus riche en phénomènes (voir *Discours de métaphysique*, art. 6). Le mal est rapporté aux lois générales de l'existence et concourt au service d'un bien plus grand. « Même le meilleur plan de l'univers ne saurait être exempté de

certains maux, mais qui y doivent tourner à un plus grand bien. Ce sont quelques détails dans les parties qui relèvent merveilleusement la beauté du tout, comme certaines dissonances, employées comme il faut, rendent l'harmonie plus belle » (*Essais de théodicée*, réponse à la V^e objection). Toutes les négations s'annulent donc dans un processus globalement positif. Le mal se voit ainsi rationalisé au nom d'une harmonie universelle et voulue par Dieu.

Kant (1724-1804) détermine l'origine rationnelle du mal tout en ne l'expliquant pas. Le mal naît d'une décision prétemporelle, d'un choix antérieur à tous les choix, source de tout ce qui sera voulu par l'individu temporel et observable. Son origine demeure pour nous impénétrable, car elle doit nous être imputée et ne peut l'être que si elle résulte d'une décision libre. Kant avait déjà reconnu quelque chose d'incompréhensible dans l'impossibilité d'expliquer comment une raison pure peut être pratique. Le philosophe devait se contenter d'en comprendre l'incompréhensibilité, c'est-à-dire de reconnaître l'impossibilité de conditionner une loi pratique qui est, elle, inconditionnée. La raison de l'incompréhensibilité de l'origine rationnelle du mal moral est du même ordre : le mal doit nous être imputé, le péché procède d'une décision libre, sans qu'on puisse identifier ces deux faits intelligibles. « Car l'aptitude qu'a la raison d'être pratique, et la disposition au bien qui en résulte appartiennent à la structure originelle de l'être raisonnable. Le péché est, lui, le résultat d'une décision, d'un fait contingent : il est rationnellement second par rapport à la disposition originelle au bien, et scandaleux par rapport à elle, tout en étant possible en raison de notre liberté. Il est donc beaucoup plus profondément incompréhensible que ne l'est la possibilité même de la liberté[47]. » Nous sommes ainsi en présence d'un abîme d'incompréhensibilité dû au problème de l'origine rationnelle du mal.

Contre l'interprétation augustinienne, Kant s'affirme pélagien : « Toute mauvaise action, quand on en recherche l'origine rationnelle, doit être

regardée comme si l'homme y était parvenu immédiatement à partir de l'état d'innocence. Car quelle qu'ait été sa conduite précédente et quelles que soient aussi les causes naturelles qui agissent sur lui – qu'elles se trouvent en lui ou hors de lui – il reste que son action est cependant libre, nullement déterminée par une de ces causes, en sorte qu'elle peut et doit toujours être jugée comme un usage originaire de son arbitre » (KANT, 1986, p. 60). Quant à l'origine rationnelle de ce penchant au mal, « elle demeure pour nous insondable parce que cette origine même doit pouvoir nous être imputée et que, par suite, ce fondement suprême de toutes les maximes exigerait, à son tour, l'adhésion à une nouvelle maxime […]. Ainsi, il ne se trouve pas pour nous de fondement compréhensible, à partir duquel nous pourrions saisir comment le mal moral aurait pu tout d'abord venir en nous » (*ibid.*, p. 59). « Le commencement premier de tout le mal nous est enseigné comme étant pour nous incompréhensible en général (car d'où vient le mal chez cet esprit ?) ; mais alors l'homme n'est tombé dans le mal que par séduction » (*ibid.*, p. 60). Devenu mauvais par séduction, l'être humain n'est pas foncièrement corrompu.

La possibilité de choisir une maxime qui soit contraire à la loi morale témoigne d'une impuissance de notre liberté qui s'avère incapable de se déterminer uniquement en vertu de la représentation du bien. L'être humain choisit le mal et l'expérience atteste que l'être humain est « mauvais par nature ». Mais ce penchant au mal est contingent et mauvais moralement parce qu'il est l'œuvre du libre arbitre (*ibid.*, p. 43). Ainsi, le mal cesserait d'être le mal s'il cessait d'être une manière d'être de la liberté qui lui vient de la liberté. Si l'homme succombe, c'est qu'il a ainsi choisi et les guerres, les violences, et surtout le mensonge attestent ce fait. Surtout le mensonge, car le mal radical consiste non pas dans l'impuissance à bien faire, qui excuserait plutôt l'être humain, ni dans une révolte contre la loi, mais dans le mensonge à soi, la mauvaise foi. Cette faute innée « a pour caractère une certaine malice du cœur humain consistant à se tromper sur ses intentions,

bonnes ou mauvaises, et qui – si seulement les actions n'ont pas pour conséquence le mal, ce qui pourrait bien être le cas étant donné leurs maximes – ne s'inquiète pas au sujet de son intention, mais s'estime bien plutôt comme justifiée devant la loi » (KANT, 1986, p. 52). Le mal radical est mensonge, mensonge à sa propre conscience. Parce que le mal radical est mauvaise foi, mensonge à soi-même, il est inextirpable. La bonne conscience dont se revendique le coupable est ce qui rend le mal inextirpable, puisqu'elle l'empêche de le voir et rend toute conversion morale impossible, puisqu'elle « empêche le germe du bien de se développer comme il le ferait sans aucun doute » (*ibid.*, 1986, p. 53).

Dans ses *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les questions connexes*, Schelling (1775-1854) envisage le rapport entre l'autorévélation de Dieu, la liberté et le mal. Dans cet écrit, Schelling pense que c'est Franz von Baader qui a remis à l'honneur une conception du mal se basant sur une perversion ou inversion des principes. À l'inverse de Leibniz qui tend à réduire le mal, selon Schelling, à quelque chose de passif, au manque, à la privation, l'imperfection, Schelling pense que le fondement du mal repose dans ce que la nature a de suprêmement positif. Le mal ne provient pas de la « finitude » elle-même, mais de la finitude élevée en ipséité ou « en être d'un soi » (SCH ELLING, 1988, p. 173, note). Pour comprendre ce point, il importe de rappeler que le positif pour Schelling est toujours le tout tandis que ce qui lui est opposé est la disjonction des forces. Le tout disjoint ou dissocié possède les mêmes éléments que le tout uni. Si l'élément matériel est le même, c'est l'élément formel qui diffère tout en provenant de l'essence ou du positif même. Il y a donc bien une essence ou un positif dans le mal, mais cette essence s'oppose au bien. Si chez l'animal aucune séparation des principes n'est possible car aucune unité personnelle n'est encore présente, par contre, chez l'homme, le lien des forces garantissant l'unité peut être rompu quand il veut. « Jamais l'animal ne peut sortir de l'unité, tandis que l'être humain

peut à son gré déchirer le lien éternel qui unit les forces » (*ibid.*, p. 175). Il y a ainsi une exaltation de l'esprit pour le mal et la liberté se définit comme pouvoir du bien et du mal.

Mais comment expliquer l'efficace universelle du mal ? S'il est effectif, il est sans doute nécessaire à la révélation de Dieu. Chaque être ne peut se révéler qu'en son contraire et « sans la dissociation des principes, l'unité ne pourrait manifester sa toute-puissance » (*ibid.*, p. 176). « L'être humain occupe cette cime où la source du mouvement autonome jaillit en lui également dans le sens du bien et dans le sens du mal : en lui, le lien entre les principes n'est pas nécessaire, mais libre. Il occupe la ligne de partage : quoi qu'il choisisse, ce choix devient son acte, mais il ne peut rester dans l'indécision, car Dieu doit nécessairement se révéler et c'est une exigence générale de la création que rien ne demeure équivoque » (*ibid.*, p. 176).

La seule manière possible de concevoir une permission du mal est bien de concevoir Dieu comme amour, de considérer la loi suprême comme la loi de l'amour qui commande de ne pas empêcher de laisser agir le fond. « Dieu comme esprit (le lien éternel qui les unit) est l'amour le plus pur : or, l'amour ne peut inclure aucune volonté du mal et le principe idéal ne le peut davantage. Cependant Dieu même, pour être, a besoin d'une raison d'être, qui est en lui et non hors de lui : il porte en lui une nature et celle-ci, tout en lui appartenant, se distingue de lui. La volonté de l'amour et la volonté du fond sont deux volontés distinctes, dont chacune est pour soi ; mais la volonté de l'amour ne peut ni résister à la volonté du fond, ni l'abolir, car elle devrait alors s'opposer elle-même. Le fond doit agir pour que l'amour puisse être et doit agir indépendamment de l'amour pour qu'il existe vraiment » (SCHELLING, 1988, p. 177).

En Dieu s'unissent la volonté de l'amour et la volonté du fondement et elles s'unissent parce qu'elles sont scindées et que chacune agit pour soi dès le début. « Ainsi la volonté du fond suscite-t-elle la volonté propre de la créature dès le début de la création, afin qu'au moment où l'esprit

s’épanouit comme une volonté d’amour celle-ci rencontre une résistance à l’intérieur de laquelle elle puisse se réaliser » *(ibid.)*. Pour que l’homme puisse quitter son état d’indécision, il doit y avoir un fondement universel de la sollicitation au mal qui ne peut provenir d’un être foncièrement mauvais sous peine de dualisme. Il ne peut non plus surgir que dans la créature puisque l’être foncier initial ne comporte aucune dualité de principes et donc ne peut être mauvais en soi. « Dès lors que, dans la création, la réaction du fond devant la révélation suscite le mal comme un fait général, l’être humain se saisit de toute éternité en son être particulier et son amour-propre : tous ceux qui viennent au monde naissent porteurs du principe ténébreux du mal, bien que ce mal soit redevable à la seule présence de l’opposition de s’élever à la conscience de soi. Tel qu’est l’homme à l’heure actuelle, le bien ne peut se développer en lumière […] qu’à partir de ce principe de ténèbres. […] Le mal, ce ne sont pas les passions comme telles et nous n’avons pas à combattre que la chair et le sang, mais un mal en nous et hors de nous qui est esprit. Seul ce mal ajouté par un acte propre, mais dès la naissance, peut donc s’appeler le mal radical » (*ibid.*, p. 187).

La possibilité du mal consiste en ce que l’homme tend à élever son ipséité au rang de principe dominant et de volonté universelle. Les deux principes entrant en conflit, l’amour est remplacé par le dieu inversé qui cherche à conduire l’homme dans la région du non-sens. Le commencement du péché réside donc dans le passage de l’homme de l’être authentique au non-être. « Si le mal consiste en un désaccord qui oppose les deux principes, le bien ne peut consister qu’en leur parfait accord et seul un lien divin peut les unir ; s’ils ne font qu’un, ce n’est pas sous condition, mais de façon parfaite et sans condition » (*ibid.*, p. 190).

Mais il n’est pas possible non plus d’affirmer que le mal procède du fondement, ou que la volonté du fondement en soit l’auteur. « Le mal ne peut jamais surgir que dans la volonté la plus intime du cœur de chacun en

propre, il ne peut s'accomplir que par un acte propre » (*ibid.*, p. 196). La sollicitation du fondement se limite à susciter le désir du créaturel ; mais elle ne l'éveille qu'afin que soit présent un fondement indépendant du bien, et qu'il soit dominé par le bien. Ce n'est pas en soi l'éveil de l'ipséité qui est le mal ; celle-ci ne devient mauvaise que dans la mesure où elle s'arrache à la volonté universelle. Le péché réside dans le fait de se détacher du bien. L'ipséité réactivée est nécessaire à l'acuité de la vie ; car là où il n'y a pas de lutte, il n'y a pas de vie. Le bien n'est jamais que le dépassement du fond. « Seul le soi surmonté […] est le bien […] En termes dialectiques, l'on a donc tout à fait raison de dire que le bien et le mal sont une seule et même chose, mais envisagée sous des aspects différents […] Voilà pourquoi l'on dit aussi à très juste titre que ceux qui n'ont en eux ni l'étoffe, ni la force du mal ne sont pas moins incapables de faire le bien » (*ibid.*, p. 196). Le ressort caché de toute haine est amour et l'excitation de la volonté propre n'a lieu qu'afin que l'amour trouve en l'être humain un matériau où se réaliser.

Le fondement met ainsi en mouvement la volonté créaturelle, ou le principe possible du mal, comme condition de réalisation de la volonté de l'amour. Pourquoi Dieu ne fait-il pas obstacle à cette volonté du fondement et ne la supprime-t-il pas ? Si Dieu le faisait, c'est comme s'il supprimait la condition de son existence, sa personnalité propre. « Pour que le mal ne soit pas, Dieu même ne devrait pas être » (SCHELLING, 1988, p. 198). En conclusion, pour Schelling, dans cette étude, bien et mal ne forment en rien une opposition originelle, ni surtout une dualité. Le mal n'est pas substantiel, il est un non-être qui ne trouve sa réalité que dans son opposition, et non point en lui-même. L'absolue identité, c'est-à-dire l'esprit de l'amour, est donc antérieure au mal et ce dernier ne peut apparaître qu'en s'y opposant.

Le bien plus originaire que le mal et la visée éthique de l'acte juste.

Déjà dans les développements antérieurs sont apparues la précédence du bien sur le mal et la perspective d'un discours sur le mal éclairé par l'espérance d'un salut. C'est dire que la foi chrétienne, dans l'unité qu'elle affirme entre le Dieu créateur et le Dieu sauveur, s'oppose à la solution manichéenne, dans sa version antique comme dans ses déclinaisons contemporaines.

Les déploiements antérieurs ont mis en évidence le paradoxe d'une liberté humaine qui s'est rendue esclave dans un processus qui demeure mystérieux. Ce n'est pas la finitude qui est un mal, car le monde créé est déclaré bon, mais comme l'a montré notamment Paul Ricœur, c'est le rapport disproportionné entre la finitude et l'infinitude qui « constitue le “lieu” ontologique, “entre” l'être et le néant, ou, si l'on préfère, le “degré d'être”, la “quantité d'être” de l'homme. *C'est ce rapport qui fait de la limitation humaine le synonyme de la faillibilité*[48]. »

Ainsi, la possibilité du mal moral est inscrite dans la constitution même de l'être humain. Mais malgré le poids de la faute, une liberté humaine, structurellement bonne, reste toujours pensable. Il s'agit par là de préserver l'espérance et l'affirmation originaire d'une liberté qui veut être et exister. De plus, le thème de la séduction (présent dans les récits bibliques et repris philosophiquement par Kant), qui décharge l'homme du poids de l'origine, expose le point où la culmination du mal coïncide avec le premier élan de l'espérance : « Ainsi, en l'homme qui, en dépit de la perversion de son cœur, a toujours une bonne volonté, l'espérance d'un retour au bien, dont il s'est écarté, demeure » (Kant, 1986, p. 60). C'est le « malgré » de l'espérance, et le concept de mal radical devient lui-même, de ce fait, « la première composante d'un espoir justifié » (Ricœur, « Une herméneutique philosophique de la religion : Kant », p. 27). Mais l'énigme du passage du faillible au déchu demeure. La liberté humaine s'est faussée elle-même, à sa

racine, et a pris une décision initiale qui influe sur toutes les autres décisions de l'existence. Mais l'aveu de l'inscrutable du mal n'obture la voie de l'explication que pour tenir ouverte celle de la régénération. En effet, tout en s'insinuant au plus intime de la démarche éthique, le mal connaît une limite. Un être libre n'a pas le pouvoir de choisir le mal en tant que mal, la liberté ne peut jamais se renier et s'anéantir complètement elle-même. La volonté humaine n'est donc ni absolument bonne (puisqu'elle peut choisir le mal) ni absolument mauvaise (puisqu'elle ne peut choisir le mal pour le mal) ; elle n'est ni parfaite (puisqu'elle n'est pas pleinement libre) ni diabolique (puisqu'elle est libre). Le cheminement éthique proposé par la réflexion biblique puis kantienne sur la réalité du mal radical dévoile ainsi le clair-obscur de la volonté. Si la volonté veut la loi, elle peut aussi, en tant qu'arbitraire, ne pas la vouloir. Cette non-coïncidence de soi à soi atteste la finitude de l'être humain destiné et non déterminé au bien.

Mais l'histoire de la liberté humaine ne se limite pas à l'histoire de sa déchéance ; elle est aussi l'histoire d'une restauration possible. En effet, il n'y a pas de véritable symétrie entre le bien et le mal. Même s'il choisit le mal, l'être raisonnable fini demeure destiné au bien : il n'est pas définitivement emprisonné dans le carcan du mal. La chute dans le mal exprimée par bien des récits entre autres et le dogme du péché originel en particulier ne doit jamais être séparée d'une conversion possible au bien et d'une dynamique de salut. C'est ainsi que l'approfondissement du mal est encore une conquête de l'espérance et il est possible de pressentir que le mal appartient à l'économie de la surabondance. « Là où le mal "abonde", l'espérance "surabonde". Il faut donc avoir le courage d'incorporer le mal à l'épopée de l'espérance » (Ricœur, 1969, p. 429).

Dès lors, le discours religieux chrétien sur le mal doit être un discours d'espérance et la foi chrétienne demande de penser la liberté elle-même sous le signe de l'espérance. En pensant la liberté selon l'espérance, l'existence est replacée dans le mouvement du futur de la résurrection du

Christ. Plus profondément encore, la liberté selon l'espérance est une liberté qui se pose en dépit de la mort, « en dépit de » qui est la contrepartie d'une perspective de croissance exprimée dans le « combien plus » de saint Paul. La logique de la surabondance est la logique de l'espérance.

D'où cette différence possible entre le discours de l'éthique sur le mal et celui de la religion. Le discours éthique s'affronte au mal en le nommant une œuvre de liberté, une subversion du rapport de la maxime à la loi, et enfin une disposition insondable de la liberté qui la rend indisponible à elle-même. Le discours de la religion est autre. D'abord, il se tient à l'intérieur du périmètre de la promesse et sous le signe de l'espérance. Il place le mal aussi devant Dieu. Il pourrait s'agir à première vue d'une aggravation. Mais « c'est là l'illusion, l'illusion moralisante de la chrétienté ; replacé devant Dieu, le mal est remis dans le mouvement de la promesse ; l'invocation est déjà le commencement de la restauration d'un lien, l'amorce d'une recréation. La “passion du possible” s'est déjà emparée de l'aveu du mal ; le repentir, essentiellement tourné vers l'avenir, s'est déjà scindé du remords qui est une réminiscence du passé » (RICŒUR, 1969, p. 428).

Ensuite, le discours religieux change le contenu de la conscience du mal. Replacé devant Dieu, le mal se voit qualitativement changé ; « il consiste moins dans la transgression d'une loi que dans la prétention de l'homme à être maître de sa vie ; la volonté de vivre selon la loi est alors aussi une expression du mal et même la plus funeste, parce que la plus dissimulée ; pire que l'injustice est la propre justice ; la conscience éthique ne le sait pas ; la conscience religieuse le sait. Et cette seconde découverte peut, elle aussi, être exprimée en termes de promesse et d'espérance » *(ibid.)*.

L'échec de tous les systèmes de pensée concernant le mal doit conduire à la reconnaissance du mal comme irrécupérable dans un savoir absolu et total. Les symboles du mal évoquent la faille de l'existence humaine et annoncent l'échec des systèmes de pensée qui prétendraient récupérer et

épuiser la symbolique dans un savoir conceptuel et rationnel pur. Mais cette symbolique du mal devient aussi une symbolique de la réconciliation qui se donne à voir dans les signes qui la promettent. Cette réconciliation est attendue en dépit du mal, « en dépit de » qui constitue la première catégorie de l'espérance ou la catégorie du démenti. C'est une histoire qu'il faut donc sans cesse déchiffrer sous le signe d'une promesse.

L'éthique théologique se fonde et se déploie sur cette double reconnaissance de la persistance du mal et de la victoire du bien. Identifier le mal, le connaître et le reconnaître – dans un sens relatif échappant aux soupçons de titanisme et d'idéologie dénoncés d'entrée de jeu par la critique théologique d'un Bonhoeffer et d'un Barth –, c'est se donner les moyens et les objectifs de le combattre de manière décidée et incessante, mais sans se faire d'illusions. L'action chrétienne, pas davantage sur ce point que la simple action humaine, n'a pas le pouvoir de renverser, de conjurer ou de vaincre le mal dans sa totalité et pour toujours. La sagesse pratique et spirituelle de la théologie morale consiste précisément à savoir s'arrêter devant cette tentation « diabolique », comme Moïse a dû renoncer à pénétrer le mystère du buisson ardent et comme Jésus de Nazareth a refusé les mirages que lui faisait miroiter Satan au désert. La victoire sur le mal, le triomphe du bien sur le mal et de la grâce sur le péché ne sont pas l'œuvre de l'homme, mais uniquement celle de Dieu, en son agir salvifique au cœur de l'histoire. Mais cette connaissance et cette reconnaissance de la priorité théologale du bien et de la grâce ne deviennent jamais, dans la logique pratique de la foi chrétienne, un prétexte à la résignation, à la lâcheté ou au fatalisme. La libération effectuée, accordée et réalisée en Christ, sur la croix et à Pâques, constitue le point de départ de l'engagement et du courage humains dans le combat contre le mal. L'éthique chrétienne, comme éthique de la suivance et de la responsabilité, est fondée sur cette donation prioritaire du bien et ce triomphe *paradoxal* de la grâce ; sur un tel socle solide et fiable, un *agir juste et sensé* devient possible, à la fois

comme témoignage rendu à l'action de Dieu et comme un service apporté à la cause infiniment précieuse du plus petit des êtres humains sur la terre.

ÉRIC GAZIAUX,

DENIS MÜLLER.

→ Acte/Action. Culpabilité. Estime de soi. Foi. Grâce. Justice. Péché. Raison. Respect. Responsabilité.

Bibliographie.

K. BARTH, Dogmatique (1932-1968), Genève, Labor et Fides, 1953-1980. – D. BONHOEFFER, Création et chute. Exégèse théologique de Genèse 1-3 (1937), Paris, Bayard, 2006 ; Éthique (1949), Genève, Labor et Fides, 1997[4]. – P. BÜHLER Le Problème du mal et la doctrine du péché, Genève, Labor et Fides, 1975. – J.-D. CAUSSE, « Le mal, la faute et le péché », dans J.-D. CAUSSE, D. MÜLLER (dir.), Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 51, 2009, chap. 11, p. 253-276. – R. M. CHISHOLM, art. « Bien et mal », dans M. CANTO-SPERBER (dir.), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, t. I, Paris, PUF, 2004[4], p. 178-183. – E. DREWERMANN, Strukturen des Bösen, 3 vol., Paderborn - Vienne - Munich - Zurich, Schöning, 1988. – Fr. EUVÉ, Crainte et tremblement. Une histoire du péché, Paris, Éd. du Seuil, 2010. – É. GAZIAUX, N. JEAMMET, J. REDING, A. WÉNIN, Le mal, qu'en faire ?, Bruxelles, Lumen Vitae, 2006. – A. GESCHÉ, Dieu pour penser, t. I : Le Mal, Paris, Éd. du Cerf, 1993. – S. HAUERWAS, Le Royaume de paix. Une

initiation à l’éthique chrétienne (1983), trad. de P.-D. Nau, Paris, Bayard, 2006. – E. KANT, La Religion dans les limites de la simple raison (1793), dans Œuvres philosophiques, t. III : Les Derniers Écrits, éd. F. ALQUIÉ, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 15-242. – G. W. LEIBNIZ, Essais de théodicée (1710) suivi de La Monadologie (1714), Paris, Aubier-Montaigne, 1962. – G. MÉDEVIELLE, Le Bien et le Mal, Paris, Éd. de l’Atelier - Éditions ouvrières, coll. « Tout simplement », 2004. – J. NABERT, Essai sur le mal, Paris, Aubier-Montaigne, 1970. – W. PANNENBERG, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983 ; Systematische Theologie, 3 vol., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, 1991, 1993 ; Théologie systématique, I (1988), trad. d’O. Riaudel (dir.), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 268, 2008 ; Théologie systématique II (1991), trad. d’O. Riaudel (dir.), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 279, 2011. – P. RICŒUR, Philosophie de la volonté, 3 vol., Paris, Aubier-Montaigne, 1950-1960 ; rééd. 1988 ; Le Conflit des interprétations. Essais d’herméneutique, Paris, Éd. du Seuil, 1969 ; Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie, Genève, Labor et Fides, 1986. – Fr. W. G. SCHELLING, Recherches philosophiques sur l’essence de la liberté humaine et les questions connexes (1807), dans La Liberté humaine et controverses avec Eschenmayer, trad. de B. Gilson, Paris, Vrin, 1988, p. 141-209. – P. VALADIER, Éloge de la conscience, Paris, Éd. du Seuil, 1994. – Sl. ŽIŽEK, J. MILBANK, The Monstrosity of Christ : Paradox or

Dialectics ?, Cambridge (MA) - Londres, The MIT Press, 2009.

BIENVEILLANCE

Décriée quand elle est à la base du paternalisme, appréciée comme socle de l'amitié, la bienveillance, qui désigne le sentiment ou la volonté du bien d'autrui, est aujourd'hui délaissée en raison des ambiguïtés qu'elle véhicule, ou plus précisément des écueils qu'elle côtoie : l'impuissance et l'ingérence. Mais elle pourrait renaître à travers la notion de sollicitude.

Bene volere, vouloir le bien, son étymologie plonge dans les sources latines, alors que le terme traduit chez les médiévaux le mot grec *eunoia* d'Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque* (IX, 5), notamment. Dans les deux cas, elle est liée au bien, dans le premier celui du vouloir et dans le second celui de la pensée. Toute la difficulté de cette notion semble tenir à la clarification de ce qu'est le bien de l'autre et du lien entre un sentiment, une intention, une volonté et une action pour autrui.

Identifié comme altruiste dans la tradition, ce sentiment peut couvrir le désir du bonheur de l'autre ou de son accomplissement, ce qui suppose une perspective téléologique. Si tous les êtres tendent vers un bien identique (la vie bonne chez Aristote, la raison chez Spinoza, le salut en Dieu pour les chrétiens…), tous connaissent par conséquent des voies analogues pour y parvenir. L'empathie qui permet de rechercher le bien d'autrui et potentiellement le bien de toute l'humanité sous-tend d'ailleurs la règle d'or, qui s'énonce positivement de la manière suivante : « Fais à autrui ce que tu désirerais qu'il te fasse. » Dès lors, si le bien est commun, unique et connaissable par analogie, ceux qui en demeurent éloignés en étant plongés dans le malheur de l'inaccomplissement peuvent être guidés par des personnes plus éclairées.

Aussi Kant distingue-t-il la bienveillance par devoir de la bienveillance naturelle ou par inclination, car il entend lever le masque des intérêts égoïstes et égocentrés, qu'ils soient individuels ou collectifs, sous des actes apparemment altruistes *(Fondements de la métaphysique des mœurs)*. Dans la lettre aux Galates (5, 24), Paul oppose quant à lui la vraie bienveillance *(agathosunè)*, qui est un produit de la vie selon l'esprit, et les inclinations naturelles qui relèvent d'une logique de mort.

Avec la remise en question d'une nature commune du bien universellement partageable, la bienveillance sera naturellement soupçonnée. Désormais, peut-on connaître le bien d'autrui, le cas échéant mieux que lui ? Face au risque d'ingérence et à la violence qui peut en résulter, une solution sera de respecter la liberté d'autrui en ne lui imposant rien. D'où la nécessité de formuler négativement la règle d'or : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse. » Notamment me priver de la liberté de mes choix.

Or, les choses se compliquent encore, si le bien n'est plus forcément connaissable par le sujet lui-même, parce qu'il ne se connaît pas de la façon transparente que lui accordait Descartes. Parfois piégé par des mécanismes inconscients, l'intéressé peut se tromper lui-même sur son propre accomplissement.

En latin, l'amour bienveillant *(amor benevolentiae)* se distingue de l'amour de concupiscence *(amor concupiscentiae)* qui est guidé d'emblée par un intérêt propre, et cherche le bénéfice de l'amour de l'autre, même s'ils peuvent parfois coïncider. Ainsi, pour Leibniz, la bienveillance entraîne un accroissement de son propre bien à travers celui d'autrui puisqu'elle consiste à se réjouir de sa félicité. Proche de la sympathie, elle est pourtant plus étroite que celle-ci, car elle n'en comporte pas la dimension négative, qui consiste à se peiner de la peine d'autrui ou à souffrir de sa souffrance. De même la miséricorde se rapporte-t-elle plus au malheur de l'autre qu'à son bonheur, puisqu'elle consiste en une attitude de

pitié qui conduit au pardon ; et la tendresse consiste à éprouver de la douceur à l'égard des faiblesses de l'autre. Dans l'*Éthique* (III, 27), Spinoza définit, de manière dialectique pourrait-on dire, la bienveillance comme volonté ou appétit de faire du bien, qui trouve sa source dans le désir né de la pitié à l'égard d'une chose enferrée dans le malheur. Parfois en revanche, la bienveillance ne pourra qu'entrer en concurrence avec la concupiscence et comme elle relève davantage de l'amour que de la justice ou de l'équité, elle entraînera un don de soi, voire un sacrifice. Dans le livre des Rois (1 R 3, 16-28), Salomon rend un jugement sage et juste, en mettant au jour les intérêts égoïstes au sein de la relation maternelle. Ainsi se distinguent la mère de l'enfant « émue jusqu'au plus profond d'elle-même », ultimement guidée par la bienveillance, de la soi-disant mère, celle qui demeure rivée à son intérêt propre dans le fait d'avoir un enfant.

Si Aristote considère que les amis se veulent réciproquement du bien (*Éthique à Nicomaque*, VIII, II, 4), il distingue clairement la bienveillance, l'*eunoia*, de l'amitié, *philia*. La bienveillance peut être d'abord sans effets alors que l'amitié est une activité qui produit la relation ; en outre, elle peut rester un sentiment unilatéral entretenu à l'égard d'inconnus (des célébrités, par exemple), qui ignorent tout de l'attention affectueuse dont ils sont l'objet, alors que les amis n'ignorent jamais l'amitié qui les unit. L'altruisme et le décentrement sont bien la clé de la bienveillance. Ainsi, l'amitié, qu'Aristote définit comme la bienveillance réciproque, est fondamentalement désintéressée dans un premier temps, mais comme elle permet à chacun des amis d'être l'objet de la bienveillance de l'autre tout en le sachant, elle est suivie d'effets bons, agréables et utiles, et rend heureux ceux qui ne seraient sans elle que « comblés de tous les autres biens ». Une amitié supérieure, l'amitié selon le bien (d'autrui), c'est-à-dire complète, est donc initialement altruiste et ultimement aussi égoïste qu'altruiste, contrairement aux deux niveaux inférieurs de l'amitié, selon l'utile et selon l'agréable, qui demeurent plus autocentrés qu'hétérocentrés.

Il en résulte que, si la bienveillance est altruiste, elle n'est, en revanche, pas encore relationnelle, et ce au moins pour trois raisons. D'abord, en tant qu'acte de la volonté, elle ne débouche pas forcément sur une action « extérieure » et peut demeurer ainsi purement un vécu subjectif, *ignoré* de ceux qui en sont l'objet et sans témoins. Dans ce cas, elle peut se confondre avec la philanthropie, qui s'adresse à tous, ou avec l'*agapè*, amour de charité qui coule comme une source sans considération de mérite. Ensuite, elle peut être soit dépourvue d'effets soit produire des effets négatifs en dépit de ses bonnes intentions. Enfin, elle peut prendre l'autre pour objet de sa volonté plutôt que comme sujet ou partenaire de la relation. Et c'est précisément en tant qu'elle est potentiellement a-relationnelle qu'elle est problématique lorsqu'elle se veut bienfaisante.

Pour qu'elle se traduise en bienfaisance, il faut évidemment qu'elle sorte de son impuissance et produise des effets dont on peut se réjouir. Mais le désir du bien de l'autre ne correspond pas toujours à sa réalisation, et se réjouir du bien des autres et de leur félicité n'est pas toujours assorti de la capacité à faire leur bonheur ou à contribuer à leur accomplissement personnel, voire à leur salut. Si le bien se décline au pluriel, comment savoir exactement ce qui est bien pour autrui ? Comment éviter de projeter sur lui ce qu'il ne souhaite pas ? Son propre bien est-il transparent pour lui-même ? Est-il le seul à pouvoir l'évaluer et l'énoncer ? Peut-il identifier et se donner les moyens de l'atteindre ? Puis-je mieux que lui le connaître ? L'aider à l'atteindre ? Comme pour toute volonté qui se traduit dans l'action, d'importants écarts peuvent évidemment survenir entre les intentions et les effets. En outre, l'intention de l'acte peut se perdre à travers ses conséquences (effets secondaires, effets pervers, effets imprévus ou imprévisibles). Qui pourra évaluer si l'objectif est atteint ? Manifestement, ce qui est, de mon point de vue, envisagé comme le bien d'autrui peut s'avérer incompatible avec ce qu'il conçoit ou attend comme bien pour lui. Étant donné les écarts possibles entre l'intention et l'action, la bienveillance

devrait par conséquent avant tout se laisser guider par la non-malfaisance. Ce principe préside à la déontologie médicale depuis Hippocrate, *primum non nocere*, avant tout ne pas nuire à autrui, alors même que dans ce contexte la santé semble un bien que nul ne pourrait contester en tant qu'il est la condition de possibilité de la vie bonne. Or, dès que la question du bien devient plus globale comme celle d'une vie réussie, accomplie, heureuse, d'une vie digne de ce nom, d'une vie qui en vaudrait la peine…, les conceptions du bien, collectives ou individuelles, s'affrontent, car tous ne s'entendent ni sur la fin à poursuivre (les plaisirs, la raison, le pouvoir…) ni sur les moyens d'y accéder. Hors de toute perspective téléologique commune, il semble bien que chacun soit seul juge de son propre bien.

Ainsi est-ce ultimement la question des perspectives et de l'autonomie des individus qui est posée. Pour éviter les deux écueils contre lesquels elle vient s'inverser, l'impuissance et l'ingérence, la bienveillance devrait s'exercer à travers l'interaction entre sujets. Vouloir le bien d'autrui équivaudrait à vouloir le bien qu'il veut pour lui.

Nous rejoignons ainsi la question soulevée par Aristote qui distinguait la bienveillance et l'amitié. Le premier acte de bienveillance à l'égard d'autrui serait de le rendre sujet, et dès lors responsable, de ce qu'il considère comme son bien, dans la mesure où il est capable de le connaître, l'énoncer, l'évaluer et l'atteindre. Il faudrait donc croiser les points de vue. Or, la réciprocité de deux sujets qui échangent mutuellement sur ce qu'ils conçoivent comme bon pour l'un d'eux ou pour chacun peut être plus ou moins asymétrique. Si aucun sujet ne peut prétendre en effet à une transparence complète ou à une maîtrise radicale de soi-même, en revanche, les entraves peuvent être plus ou moins importantes et la bienveillance consistera à suppléer aux zones d'impuissance partielle ou relative de l'autre dans un contexte qui n'exclut pas les tiers. Nous sommes là face à la difficile question de l'impossibilité graduelle et partielle de prendre en charge son propre bien (nouveau-nés, enfants, personnes âgées, souffrantes,

dépendantes…) et de s'assumer comme des sujets autonomes. La non-intervention confinerait à de la malveillance, de la négligence, voire de la non-assistance. Ainsi la bienveillance et la bienfaisance ne pourraient-elles s'articuler de manière équilibrée que si les points de vue peuvent s'exprimer de manière adéquate.

Quelque peu oubliée ou dépréciée aujourd'hui, la notion de bienveillance pourrait pourtant retrouver une double actualité. Sur le plan pratique, elle se traduit aujourd'hui dans la notion de sollicitude, c'est-à-dire le souci *(concern)* de prendre soin de l'autre. En outre, par-delà une anthropologie attachée seulement à l'autonomie du sujet capable de transparence à lui-même, la notion de bienveillance pourrait trouver une pertinence critique, en mettant en évidence l'inadéquation d'une anthropologie des personnes responsables et autonomes de part en part et de façon monolithique (auxquelles feraient face des personnes irresponsables ou « incapables » selon la terminologie juridique). La bienveillance serait alors l'attitude qui consiste à faire preuve de sollicitude face à l'autre en se tenant prêt à le seconder dans ce que la relation permettra de dégager comme faiblesses ou inadéquations à un contexte donné.

NATHALIE FROGNEUX.

→ Altérité. Amitié. Autonomie. Bien/Biens. Bien et mal. Bonheur. Empathie. Maltraitance.

Bibliographie.

F. BRUGÈRE, Le Sexe de la sollicitude, Paris, Éd. du Seuil, 2008. – O. DU ROY, La Règle d'or. Le retour d'une maxime oubliée, Paris, Éd. du Cerf, 2009. – R. SPAEMANN, Bonheur et bienveillance. Essai sur l'éthique, trad. de S. Robillard, Paris, PUF, 1997.

BONHEUR

Toute théorie morale prend position par rapport au bonheur. Le bonheur représente soit un vecteur de développement soit un obstacle au devoir moral. Il peut se concevoir comme fondamentalement égoïste ou potentiellement social mais aussi comme un danger à éviter ou comme une participation à l'accueil du divin.

L'éthique chrétienne pose un regard critique sur la question du bonheur à la lumière des Écritures saintes et de la tradition, en s'appuyant sur les acquis de la réflexion philosophique et de la science. Paradoxalement, elle associe le bonheur à l'Évangile des Béatitudes et à la résurrection du Christ qui passe par la souffrance et la mort. Toutefois, le contraste entre la promesse de bonheur et la kénose chrétienne ainsi que les pratiques de service désintéressé et d'humble ascétisme ont été exploités par Friedrich Nietzsche (1844-1900) pour critiquer la tradition judéo-chrétienne qu'il considérait comme une incitation au ressentiment et à la haine de la vie (*La Généalogie de la morale*, I, 8). De telles critiques soulèvent des questions au sujet des implications éthiques en lien avec des conceptions différentes du bonheur, de l'épanouissement, de la joie et du salut. Ces conceptions sont-elles durables et complètes ? L'objet particulier du bonheur est-il moralement bon ? En quoi influence-t-il l'agir responsable ? Les sciences humaines, telles que la philosophie et l'éthique chrétienne, proposent-elles des paramètres incommensurables pour le bonheur ? L'éthique chrétienne ne se contente pas de traiter des questions de clarification conceptuelle, mais s'interroge sur les possibilités d'épanouissement de la personne humaine et de la communauté. Selon Servais Pinckaers (1990),

l'enseignement du Christ, en particulier dans le Sermon sur la montagne et les Béatitudes, associe l'épanouissement temporel et éternel, tout en les opposant afin de fournir une base critique eudémonique à l'éthique chrétienne.

Avant d'aborder la question du lien entre le bonheur et l'agir moral, quelques distinctions étymologiques s'imposent. Le mot « bonheur » s'associe aux termes suivants, qui ne sont toutefois pas des synonymes parfaits : joie, béatitude, salut, satisfaction, épanouissement, etc. ; au grec *eudaimonia*, *makarismos* ; au latin *beatitudo*, *felicitas* ; ou encore à l'hébreu *'esher*, *'ashar*, *shalah*, *giyl*. Le mot « bonheur » trouve son origine dans la racine classique « heur », en référence à *augurium*, qui porte le sens de « présage » (favorable ou non), « chance » (bonne ou mauvaise) ou « sort, condition, destinée ». Au début du XIII^e siècle (1211), la forme composée – « bon oür » – est attestée pour la première fois dans le sens de « fatalité heureuse, chance[49] ». Un autre sens principal de « bonheur » est « l'état de la conscience pleinement satisfaite : béatitude, bien-être, félicité… » *(Le Grand Robert)*. Ceci aussi bien dans le sens de plaisir (enchantement, euphorie, extase, joie, ravissement, satisfaction) que, par extension, ce qui rend heureux, la joie (*Le Grand Robert*, version électronique).

Le bonheur dans les Écritures saintes.

Le rôle que joue le bonheur dans l'agir moral a été mis en lumière par le renouveau biblique du XX^e siècle et par le retour aux sources de l'éthique chrétienne. L'appel au bonheur et à la béatitude est l'un de ses thèmes principaux – avec l'alliance et la conversion – et revêt une importance vitale pour la compréhension de l'éthique biblique. Dans les Écritures, la vie humaine et le bonheur sont avant tout un don. Dieu insuffla *l'haleine de vie, et l'homme devint un être vivant* (Gn 2, 7). Dieu donne sa loi et l'Esprit-Saint pour guider la vie humaine. Il promet la béatitude future dans sa

présence d’amour. Le bonheur présent dans la création et la rédemption est illustré dans les Écritures par la bénédiction, l’action de grâce et la louange, par opposition aux lamentations et à la conversion liées aux expériences de péché, de souffrance et de mort, comme l’illustrent les Psaumes. En outre, les macarismes ou les béatitudes constituent une forme narrative fréquente dans l’Ancien Testament (45 exemples) et dans le Nouveau Testament (37 exemples), particulièrement dans les Psaumes, les livres de la Sagesse (par exemple Si 14, 20-27 et 25, 7-10), les évangiles de Matthieu (5, 3-12) et de Luc (6, 20-22), ainsi que la lettre aux Romains.

Dans le Pentateuque, Dieu promet le bonheur à Abraham et à sa race sous forme de longue vie, de descendance, de prospérité et de terres. En échange de ces dons, Dieu exige d’obéir à la loi avec droiture (*sedaqa* en hébreu ou *dikaiosune* en grec). Comme le dit Moïse : *Garde ses lois et ses commandements que je te donne aujourd’hui pour ton bonheur et celui de tes fils après toi, afin que tu prolonges tes jours sur la terre que le Seigneur ton Dieu te donne, tous les jours* (Dt 4, 40 [TOB]). Toutefois, l’expérience de désolation de Job montre les limites de l’association entre prospérité et bonheur humain intégral, tout comme l’impossibilité d’une béatitude terrestre. Job annonce que les promesses originelles doivent inclure la résurrection et la vision de Dieu (Jb 19, 25-27). Cette espérance dans la résurrection et la vie avec Dieu est annoncée progressivement par les prophètes, notamment Ézéchiel (37, 1-14) et Isaïe (26, 19 ; voir aussi : Os 6, 2 ; Dn 12, 2 ; 2 M 7, 14 et 12, 43) ; elle est également enseignée par les pharisiens au temps de Jésus-Christ.

L’anthropologie du Nouveau Testament est toujours consciente que les personnes doivent se confronter au mal et à la mort. En même temps, l’espoir de l’épanouissement ultime se fonde sur Dieu à travers Jésus-Christ, la nouvelle Alliance et ses promesses, y compris la résurrection (Mt 22, 30 ; Lc 20, 35 ; 1 th 4, 16 ; He 6, 2). Le fait de croire en Dieu (avec la confiance en sa promesse d’une vie abondante à venir) donne une

perspective nouvelle à l'existence terrestre. Il confère une nouvelle base au bonheur, en lien avec la justification et la sanctification. La motivation morale du Nouveau Testament se fonde sur la perspective eschatologique, *en attendant la bienheureuse espérance et la manifestation de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ* (Tt 2, 13 [TOB]).

Cette perspective orientée vers l'avenir domine les Béatitudes dans le Sermon sur la montagne (Mt 5 et Lc 6), ainsi que d'autres exhortations évangéliques et parénèses apostoliques (Spicq, 1970, p. 299). Les images de voyage et d'exode, de danger et de fatigue rappellent la finalité de l'espérance chrétienne, à savoir le repos, la stabilité et la sécurité du Royaume de Dieu. Cette quiétude implique la conversion par la foi, la délivrance du mal et le pardon du péché. En outre, l'expérience de la foi participe déjà à cette plénitude de la joie céleste exprimée par les métaphores du Nouveau Testament comme le Royaume des cieux (Mt 5, 20 ; 7, 21 ; Mc 9, 47 ; 10, 24 ; Lc 14, 15 ; Jn 3, 5 ; Ac 14, 22), le banquet de mariage messianique (Is 25, 6 ; Mt 8, 11 ; Lc 13, 28) et la liturgie céleste (Ap 22, 3). Ce ne sont pas les promesses de bénédiction, de bonheur et de joie dans le Royaume qui manquent. Dans les Béatitudes (Mt 5 ; Lc 6), Jésus promet le bonheur sous forme de consolation, de l'héritage, de la justice, de la miséricorde, de la vision de Dieu, de la filiation divine et d'une grande récompense que nous ne pouvons comprendre que dans la dimension de l'espérance eschatologique (Dupont, 1958-1973). Une comparaison entre les béatitudes que l'on trouve dans l'Ancien Testament et à Qumrân (4Q525) d'une part et celles de Matthieu d'autre part permet de confirmer que ces dernières offrent une perspective unique dans le sens où elles sont orientées vers la venue du Royaume de Dieu[50]. Les paraboles des vierges sages, des talents et du Jugement dernier contiennent des images de festivités et d'abondance (Mt 25 et Rm 14, 17). Saint Paul interprète ces métaphores dans une perspective théologique : *Car le Règne de Dieu n'est*

pas affaire de nourriture ou de boisson ; il est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint (Rm 14, 17 [TOB]).

Le Christ associe la joie parfaite à la réalisation du double commandement de l'amour : *Si vous observez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour, comme en observant les commandements de mon Père, je demeure en son amour. Je vous ai dit cela pour que ma joie soit en vous et que votre joie soit parfaite* (Jn 15, 10-11 [TOB]). C'est cette joie à laquelle Jésus se réfère quand il accueille tous les bons serviteurs avec ces paroles : *Viens te réjouir avec ton maître* (Mt 25, 21 [TOB]). Pour saint Paul, l'amour aspire à être avec le Christ (2 Co 5, 6) pour toujours (1 th 4, 17). Dieu appelle le croyant « à la communion avec son fils Jésus-Christ, notre Seigneur » (1 Co 1, 9 [TOB]). Cette béatitude pleine d'espérance est fondée sur la foi dans le salut offert par Dieu (1 Co 6, 14). L'objet de l'espérance chrétienne, qui sauve (Rm 8, 24) et qui dépasse le désir de bonheur terrestre, sert à motiver une vie de foi dans le Christ et de sanctification par l'Esprit-Saint.

Le bonheur dans la philosophie ancienne.

Les principales écoles d'éthique ancienne – platonicienne, aristotélicienne et stoïcienne – proposent une éthique du bonheur ou *eudaimonia* impliquant un état objectif qui n'assouvit pas seulement ses propres désirs mais amène aussi à l'épanouissement personnel. Pour Platon (428/427-348/347 av. J. C.) et Aristote (384-322 av. J. C.), toute personne recherche l'*eudaimonia*, ce qui veut dire mettre de l'ordre dans l'âme à travers la pratique de la philosophie. Selon l'estimation de Platon, Socrate est l'exemple du plus heureux des hommes car il est l'homme le plus juste (*Phéd.* 58e). Certains hommes sont heureux parce qu'ils sont justes et bons, alors que d'autres sont malheureux parce qu'ils sont injustes et méchants (*Rép.* 353e-354a).

Pour Aristote, la béatitude est le bien suprême, le but de la nature humaine (*Éthique à Nicomaque [EN]*, X, 6, 1176b 33). Pour les personnes de toute extraction, « avoir une vie de qualité ou réussir, c'est la même chose, dans leurs conceptions, qu'être heureux » (*EN* 1095a 19). En outre, « le bonheur paraît quelque chose de final et d'autosuffisant, étant la fin de tout ce qu'on peut exécuter » (*EN* 1097b 20-21). En tant que finalité de l'agir, il confère une motivation pratique à la vie morale. Malgré tout, la définition du bonheur est souvent controversée. Pour certains, il s'identifie au plaisir, à la richesse ou à l'honneur (*EN* 1095a 22). Aristote décrit cinq attributs du bonheur en tant qu'activité vertueuse de l'âme. Ce bonheur implique la fin ultime et le bien suprême, l'excellence (qui inclut l'amitié et la vertu), l'autosuffisance, la plénitude et la stabilité, et même ce qui est le plus plaisant en soi (voir en particulier *EN* I, 7-10 ; et X, 6-8). La vie contemplative exprime la forme de vie la plus heureuse. Elle tend à la plénitude de la raison et à un type d'activité qui est la plus agréable pour les êtres humains. Elle fait ressortir le meilleur de l'homme, quelque chose ayant trait au divin. Comme le dit Aristote : « Si donc l'intelligence, comparée à l'homme, est chose divine, la vie intellectuelle est également divine comparée à l'existence humaine » (*EN* X, 7, 1177b 30). Si la vie contemplative est la forme de vie la plus heureuse, la vie des autres vertus dans la vie active est heureuse à un niveau inférieur. Toutefois Aristote avait des réserves quant à l'existence d'une vie après la mort. Par ailleurs, il a conservé l'aporie et l'angoisse au sujet du rapport entre les deux sources du bonheur (contemplation et action). Il n'a pas non plus résolu le problème de l'instabilité du destin et de la santé, qui sont nécessaires à la contemplation philosophique (Sherwin, 2009).

L'approche stoïcienne du bonheur se conçoit comme la paix de l'esprit *(eupatheiai)* que l'on atteint par une approche thérapeutique des émotions *(pathè)*[51]. Les stoïciens soutiennent que les émotions troublent l'âme par un faux jugement sur quelque chose de bon ou de mauvais dans le présent ou

dans le futur. Ils classent les émotions selon quatre jugements de valeur généraux : la détresse (*lupè*, *aegritudo*), le plaisir (*hèdonè, laetitia*), la peur (*phobos*, *metus*) et l'appétit (*epithumia*, *libido*, *appetites*, *cupiditas*) (SORABJI, 2000, p. 29). La thérapie philosophique stoïque cherche à se libérer des émotions à travers la correction des jugements de valeur. D'après les stoïciens (comme Chrysippe, 280-206 av. J. C.), la liberté qui en résulte ne produit pas d'autres émotions, mais plutôt trois attitudes qui sont associées aux bons sentiments que seuls les êtres sages possèdent. Ces attitudes sont la joie *(khara)* ; la bonne volonté *(boulèsis)*, ainsi que la précaution *(eulabeia)* (SORABJI, 2000, p. 47-51). La différence entre les émotions et ces attitudes est due au caractère raisonnable et véridique du jugement sous-jacent. Par conséquent, le plaisir résulte d'un jugement erroné sur la nature d'un bien présent, alors que la joie résulte d'un jugement raisonnable qui se décline en trois espèces : la délectation (la joie à son propre avantage), la reconnaissance (la joie résultant de la tempérance) et la gaieté (la joie face à l'ordre de l'univers).

Dans la philosophie ancienne, le courant hédoniste représenté par Épicure (342-270 av. J. C.) identifie l'émotion, particulièrement le plaisir, comme le bien suprême. En effet, l'inscription au fronton de l'école d'Épicure dit : « Hôte, ici tu seras heureux : le souverain bien y est le plaisir. » Les perspectives hédoniste, épicurienne (et, par la suite, romantique et utilitaire) considèrent le plaisir comme la forme suprême du bien humain. Pour ces conceptions, l'accroissement du plaisir et l'évitement de la douleur servent de principes moraux (parfois même de principe ultime).

SOURCES PATRISTIQUES.

La conception patristique de la béatitude implique en général la *visio beata*, la contemplation aimante de Dieu qui comble les bienheureux au

paradis. Saint Augustin (354-430) nuance la pensée patristique sur le bonheur. Il reconnaît la béatitude *(beatitudo)* comme un état objectivement désirable qui accomplit la nature humaine. Le désir de bonheur est à l'origine de la philosophie et de la soif de sagesse. Sa théorie morale correspondrait en partie aux critères de bonheur selon les anciens Grecs. Toutefois, sa conception du bonheur est spécifiquement chrétienne pour ce qui est de son contenu et des moyens pour l'atteindre. En effet, pour saint Augustin, c'est le Christ, par la foi, qui est le chemin vers la vraie béatitude et vers la communion à la vie de la Trinité (*De Trinitate*, VIII, 8, 12 et VIII, 10, 13-18 et 23). Il identifie également les moyens décrits dans le Sermon sur la montagne, en particulier « la pureté du cœur [qui] est celle du regard destiné à voir Dieu » (*Commentaire du Sermon sur la montagne*, I, 1, 1).

Tout être humain désire le bonheur. Du début à la fin de ses *Confessions*, saint Augustin exprime dans son approche existentielle la trajectoire du désir à partir du cœur inquiet jusqu'au repos en Dieu. Le vrai bonheur signifie satisfaire les désirs qui sont justes et bons (*De beata vita*, *PL* 32, 2, 10). Comme il le dit encore : « N'est donc heureux que celui qui, à la fois, a tout ce qu'il veut et ne veut rien de mal » (*De Trinitate*, XIII, 5, 8). Afin de s'orienter entre les expressions désordonnées du bonheur, Augustin distingue les biens intrinsèques *(honestum)* et instrumentaux *(utile)* en tant qu'objets satisfaisants *(frui)* ou utiles *(uti)*[52]. Dans cette optique, il distingue la *cupiditas* (désir désordonné) de la *caritas* (amour pour ce qui est véritablement bon) et établit le lien entre le bonheur et l'amitié (*Confessions*, IV, 8, 13). Le bonheur consiste à connaître la vérité, comme il l'affirme : « Car la vie heureuse c'est la joie de la vérité » (*Confessions*, X, 23, 33).

Dans ses dernières œuvres, Augustin attaque la conception stoïque et rejette sa position antérieure qui consistait à dire que la vertu est suffisante pour se fabriquer une béatitude ici-bas (*De civitate Dei*, 19, 4 et *Retractationes*, I, 2). Désormais, il soutient, tout comme Platon, mais

contrairement à Aristote et aux stoïciens, que le bonheur exige l'immortalité (*De Trinitate*, XIII, 7, 10), tout comme l'espérance en un état transcendant qui ne se réalise qu'eschatologiquement. Augustin, en tant que philosophe converti au christianisme trouve que, d'une part, pour mener une vie heureuse il faut s'unir au Verbe fait chair et, d'autre part, que la béatitude parfaite correspond à la vision de Dieu.

CONCEPTIONS MÉDIÉVALES.

La position la plus commune au Moyen Âge dit que la béatitude implique la contemplation de Dieu dans son essence. Cette contemplation aimante consiste en une intuition intellectuelle qui est impossible ici-bas. Aux XIe et XIIe siècles, l'éthique chrétienne est dominée par une lecture augustinienne (biblique et néoplatonicienne) de la béatitude. Dans *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, Anselme de Cantorbéry (1033-1109) rappelle le chemin de l'homme vers la béatitude afin de centrer l'éthique chrétienne sur le Christ. Dans le *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien*, Abélard (1079-1142) ne conçoit l'éthique véritable que comme centrée sur les Béatitudes évangéliques orientées vers l'épanouissement futur au lieu du bonheur terrestre. Dans le *Livre des Sentences* (IV, d. 49, 1), Pierre Lombard (c. 1100-1160) envisage la béatitude, y inclut le désir naturel de béatitude comme un élément central de son éthique chrétienne[53]. La conception de la béatitude comme contemplation de Dieu dans son essence a été consolidée au XIIIe siècle, lorsque l'évêque de Paris (en 1241) avait condamné formellement la position de Jean Scot Érigène (c. 815-877) selon laquelle « l'essence divine ne sera vue en soi ni par l'homme ni par l'ange[54] ». Cette déclaration ne conclut toutefois pas le débat sur la béatitude dans l'éthique chrétienne.

La traduction des œuvres d'Aristote par Robert Grosseteste en 1246-1247 permettra une nouvelle synthèse scolastique. Albert le Grand et son

disciple, Thomas d'Aquin, ont joué un rôle important en introduisant Aristote dans la scolastique médiévale. Pour saint Thomas, la béatitude sert aussi bien de fondement que de clé de voûte à une théorie morale établie sur la vertu qui lie indissociablement le bonheur à la vertu chrétienne complète. Elle sert aussi à entamer un dialogue avec la pensée platonicienne, aristotélicienne et stoïque, entre la perspective philosophique et théologique, et entre la science et la foi.

L'éthique chrétienne qu'élabore saint Thomas dans la *Summa theologiae* commence avec la question du bonheur et de la finalité ultime (*ST* Ia-IIae, Q. 1-5). Il intègre non seulement l'eudémonisme aristotélicien et la finalité platonicienne, mais surtout l'enseignement biblique et patristique sur les Béatitudes et les dons du Saint-Esprit dans son approche de l'agir moral, de la théorie des vertus, du péché, de la loi et de la grâce.

Saint Thomas explore très largement les candidats possibles au bonheur complet servant comme but premier à l'agir moral. S'agit-il de la richesse, de l'honneur, de la réputation ou de la gloire, du pouvoir, des biens corporels, du plaisir, de tout bien de l'âme ou de tout bien créé (*ST* Ia-IIae, Q. 2, a. 1-8) ? Il trouve qu'aucune de ces choses ou états ne peut apporter un épanouissement complet et durable. Dans la *Summa contra Gentiles* (une de ses premières œuvres), il utilise deux termes – *felicitas* et *beatitudo* – pour distinguer l'épanouissement incomplet dans cette vie de l'épanouissement complet dans la vie future. Dans ses écrits ultérieurs, il emploie toutefois un seul terme – *beatitudo* – pour indiquer l'épanouissement dans ses aspects objectif et subjectif, passif et actif. Il définit l'épanouissement total comme la vision aimante de l'essence de Dieu (*ST* Ia-IIae, Q. 3, a. 8), fondée sur son interprétation de 1 Jean 3, 2. Il affirme que le bonheur imparfait (tel qu'il est expérimenté dans cette vie également par les non-croyants) est déjà une participation à la béatitude céleste. Il évite ainsi la dichotomie entre le vrai et le faux d'Augustin lorsque ce dernier évalue le bonheur païen.

La définition de *beatitudo* que propose saint Thomas contient deux aspects : « La béatitude elle-même étant la perfection de l'âme, elle est un bien inhérent à l'âme. Mais ce en quoi la béatitude consiste, c'est-à-dire ce qui rend bienheureux, cela est hors de l'âme » (*ST* Ia-IIae, Q. 2, a. 7, ad 3 ; voir *ST* Ia-IIae, Q. 2, a. 7 ; *ST* Ia-IIae, Q. 1, a. 8). La raison, la volonté et les émotions s'associent dans la poursuite du bonheur et de la fin ultime. En accord avec la conception johannique de la personne humaine créée à l'image de Dieu *(ad imaginem Dei)*, l'Aquinate en conclut que le but ultime éclairant et motivant l'agir moral est la vertu de charité (en tant qu'amitié-amour) avec le bonheur et les promesses qu'elle engendre (*ST* Ia-IIae, Q. 23, a. 1 et Jn 15, 15).

Au XIVe siècle, les approches nominalistes de l'éthique chrétienne se concentrent sur la loi en tant qu'expression de la volonté plutôt que sur la sagesse en tant qu'expression de la bonté et de la vérité. Bien qu'il ne soit pas le premier, Guillaume d'Occam (franciscain, c. 1295-1349) fait un pas décisif en séparant l'inclination au bonheur de son interprétation du libre arbitre. Il renonce ainsi à considérer l'épanouissement ultime comme un critère de l'agir moral. En termes casuistiques, son éthique chrétienne en vient à se concentrer sur l'idée et le sentiment de l'obligation morale comme critère fondamental pour comprendre la loi, la liberté et le péché. La tradition manualiste adhère à cet accent casuistique, qui illustre le jugement de la conscience au sujet du péché en appliquant la loi universelle (Décalogue et loi naturelle) aux actions passées ou futures. Cette tendance éclipse souvent l'interprétation de la béatitude comme critère fondamental de la théorie et de la pratique de la morale, et ceci jusqu'au renouveau biblique du XXe siècle et au concile Vatican II (1963-1965).

L'ÂGE MODERNE.

À la fin du Moyen Âge et au début de l'époque moderne, l'éthique chrétienne n'est généralement plus fondée sur une quête d'épanouissement objective, mais pose plutôt la question de la loi, de la conscience, de la liberté, du bien et du mal. Les courants modernes considèrent le sujet comme le seul critère de bonheur. Ils limitent leurs réflexions à la vie présente et interrogent les sciences pour comprendre les processus sous-jacents au bonheur ou au mécontentement.

Les polémiques engendrées par la Réforme et la Contre-Réforme influencent la perception du bonheur et de la béatitude. Martin Luther (1483-1546) cherche à défendre la révélation contre la philosophie et la foi contre la raison. Afin de préserver la providence divine et l'autorité des Écritures, il rejette le libre arbitre et la participation de la raison humaine au divin. Parallèlement, le concept de bonheur est pris en otage dans les débats sur la justification par la foi et les œuvres. Jean Calvin (1509-1564), par exemple, souligne la promesse de béatitude éternelle et les bénédictions de la vie présente pour motiver l'agir humain. Dans *Institution de la religion chrétienne*, il dit : « Pour nous y inciter en toutes sortes, [Dieu] promet tant les bénédictions de la vie présente, que l'éternelle béatitude à ceux qui garderont ses commandements, et d'autre côté ne menace pas moins les transgresseurs de calamités corporelles, que du tourment de la mort éternelle » (II, 7, 4). Ces promesses sont liées à la foi et à la miséricorde de Dieu, plus qu'aux œuvres des hommes : « Si quelqu'un voulait alléguer à l'encontre d'infinis témoignages, qui semblent constituer la béatitude en nos œuvres, comme quand il est dit : *Bienheureux est l'homme qui craint Dieu* (Ps 112, 1), […] *bienheureux sont les pauvres en esprit*, etc. (Mt 5, 3-12), tout cela ne fera pas que ce que dit saint Paul ne demeure vrai. Car vu que ces vertus qui sont là récitées ne sont jamais tellement toutes en l'homme, qu'elles puissent être d'elles-mêmes acceptées de Dieu, il s'ensuit que l'homme est toujours misérable, jusqu'à ce qu'il soit délivré de sa

misère par la rémission de ses péchés » (*Institution de la religion chrétienne*, III, 17, 10).

Le tournant que constituent l'introduction d'une méthode scientifique moderne ainsi que le fait de placer le sujet humain au centre de la réflexion est parfaitement illustré par la philosophie de René Descartes (1596-1650). Dans les *Méditations*, il s'oppose au scolasticisme terni de son temps. Sa méthode mathématique, son rationalisme et son mépris pour les conceptions passées du bonheur l'amènent à rejeter tout ce qu'ont dit les Anciens sur le sujet.

L'accent empiriste placé sur l'expérience sensorielle modifie ultérieurement l'approche du bonheur et de la morale. Le premier des empiristes modernes, John Locke (1632-1704), formule la théorie selon laquelle l'esprit n'acquiert le savoir que par l'expérience sensorielle et le raisonnement empirique. Il associe cette épistémologie à l'éthique dans son *Essai sur l'entendement humain* (II, 21, 42), dans lequel il présente une conception hédoniste du bonheur : « Le *bonheur* donc, dans toute son étendue, est le plaisir maximal dont nous soyons capables. » Toutefois, cette conception subjective du bonheur affaiblit les fondements objectifs de la morale. Locke concède avec clairvoyance que cette conception du bonheur exige une norme extérieure, une loi religieuse, car la recherche débridée du plaisir aurait des conséquences morales et politiques désastreuses. Dans son livre *Que la religion chrétienne est très raisonnable, telle qu'elle nous est représentée dans l'Écriture sainte* (1695), Locke affirme que la vision chrétienne établit une mesure et une norme pour définir aussi bien les plaisirs du paradis (qui seuls sont durables et récompensent les bons) que les douleurs de l'enfer (que subiront comme punition ceux qui font un mauvais usage des plaisirs terrestres). Locke soutient également qu'une formation approfondie à la vertu (« le gain le plus considérable ») représente le moyen pratique d'accorder une place raisonnable au plaisir dans la poursuite du bonheur. L'influence chrétienne qui sauve l'approche

de Locke disparaît toutefois chez les empiristes qui lui ont succédé, comme le sceptique David Hume (1711-1776) ou John Stuart Mill (1806-1873), qui tendent à légitimer le plaisir individuel sur le plan philosophique et social en éliminant les repères religieux.

Alors que la conception cartésienne du bonheur s'appuie sur le progrès du savoir et de la culture, celle de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) sépare le bonheur de ces deux dimensions. Au lieu de dire que le savoir et la culture ouvrent la porte au bonheur, Rousseau soutient que le bonheur est refusé à l'homme civilisé et cultivé, qui est livré en revanche à l'ennui. Le bonheur rousseauiste s'expérimente spontanément et seulement par un retour à la nature *(Les Rêveries du promeneur solitaire)*.

La philosophie empiriste et romantique des XVIIe et XVIIIe siècles se concentre sur le développement de l'individu et ses intérêts personnels. Entraînées par les progrès économiques, les transformations sociales et les droits individuels, les œuvres littéraires et artistiques issues de ces courants de pensée sont empreintes de la joie de vivre. Voltaire (1694-1778) peut ainsi critiquer un style de vie entièrement dédié à la satisfaction des sens et de l'esprit, mais il est condamné à vivre un dilemme « dans les convulsions de l'inquiétude ou dans la léthargie de l'ennui » *(Candide)*.

Le siècle des Lumières introduit de nouvelles approches du bonheur, bien que contradictoires, que l'on peut associer non seulement au renouveau de la philosophie classique, mais également aux tentatives révolutionnaires de séparer l'État des monarchies européennes et de l'Église. L'un des idéaux populaires de cette période consiste à formuler une conception du bonheur séparée des institutions sociales et religieuses dominantes. Louis Antoine de Saint-Just proclame à l'Assemblée nationale (3 mars 1794) : « Le bonheur est une idée neuve en Europe ! » La nouveauté réside dans le fait que le bonheur est avant tout collectif et politique, avant d'être individuel et religieux. Dans le contexte de la Terreur avec ses contradictions, Saint-Just présente un décret contre les ennemis de la

Révolution : « Que l'Europe apprenne que vous ne voulez plus un malheureux ni un oppresseur sur le territoire français ; que cet exemple fructifie sur la terre ; qu'il y propage l'amour des vertus et le bonheur[55]. » Le fréquent appel au bonheur dans la France des Lumières met l'accent sur la société, mais aussi sur le plaisir des sens individuel. Toutefois, au lieu de promouvoir simplement des valeurs immanentes ou mondaines, il les oppose aux valeurs traditionnelles. Il oppose le bonheur associé aux satisfactions sensuelles et à l'expérience du plaisir au salut associé au sacrifice et à l'abstinence. Il oppose l'épanouissement individuel et collectif à l'honneur et à la gloire du monarque ou aux valeurs transcendantes associées à l'Église.

L'utilitarisme des XVIII^e et XIX^e siècles réduit encore à sa façon la notion de bonheur vu comme conséquence de l'agir humain. Différentes formes d'utilitarisme adhèrent au principe moral (et politique) du « plus grand bonheur du plus grand nombre » tel que Francis Hutcheson (1694-1746) l'exprime dans son livre *Recherches sur l'origine de nos idées de beauté et de vertu* (1725) afin de lier la notion d'utilité à la satisfaction de l'individu. Il conçoit la vertu en elle-même comme une source de plaisir. David Hume (*Enquête sur les principes de la morale*, 1751) détache ultérieurement la notion d'utilité de la satisfaction individuelle, comme le fait aussi John Stuart Mill (*L'Utilitarisme*, 1861)[56]. Jeremy Bentham (1748-1832), dans ses *Principes de législation et d'économie politique* (1789), développe une moralité arithmétique qui exalte le bonheur de la communauté. Un autre utilitariste, Henry Sidgwick, s'efforce de réconcilier les systèmes éthiques déontologique et téléologique (*Méthodes de l'éthique*, 1874). En somme, les utilitaristes incarnent un hédonisme universaliste venant corriger l'hédonisme personnel ou égoïste.

L'approche rationaliste d'Emmanuel Kant (1724-1804) le conduit à formuler une dichotomie selon laquelle c'est soit l'idée de bonheur *(Glückseligkeit)*, soit celle de devoir qui peut servir de fondement à la

morale. Selon Kant, « c’est tout autre chose de rendre un homme heureux que de le rendre bon » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1785). Son opposition au bonheur en éthique se fonde sur l’eudémonisme des utilitaristes britanniques plutôt que sur la notion classique que l’on trouve chez les auteurs de l’Antiquité et du Moyen Âge. Il distingue deux sortes de bonheur. Il définit le bonheur au sens strict comme un état sensible qui est dépendant du plaisir, de l’inclination et des sensations. C’est pourquoi le bonheur matériel que nous désirons dépend des sensations. Le second type de bonheur, considéré comme impropre, *moralische Glückseligkeit*, implique la satisfaction morale et la disposition à progresser constamment dans le bien (*La Religion dans les limites de la simple raison*, 1793, voir 61/6, 67). Il requiert une référence au monde intelligible et au bien suprême. Toutefois, en suivant le raisonnement et l’approche d’Occam, Kant oppose l’agir moral au désir de bonheur. En même temps, il reprend le désir de bonheur en tant que postulat de la raison pratique (en lien avec les postulats concernant l’existence de Dieu et l’immortalité de l’âme). En tant que postulat de la raison pratique, le bonheur est accordé à ceux qui se conforment au devoir comme un dû de la justice divine. Dans ce sens, la religion permet une doctrine morale du bonheur. Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant affirme que « lorsque pour l’aider à cet effet, le pas vers la religion a été fait, alors seulement cette doctrine morale peut être aussi appelée doctrine du bonheur parce que l’espoir d’obtenir ce bonheur ne commence qu’avec la religion[57] ».

La science du bonheur.

La science moderne cherche à évaluer le bonheur et son rôle dans la motivation de l’agir humain, comme dans l’œuvre de Richard Layard[58]. Toutefois, en raison de la séparation hermétique entre les disciplines datant du début de la période moderne, les considérations chrétiennes sur le

bonheur ont rarement établi un dialogue constructif avec les sciences. Souvent, la place du bonheur dans la pensée moderne est limitée car elle tend à se concentrer sur le côté subjectif de l’expérience et à se détourner de la finalité dans l’acte de raisonner. En effet, la science positiviste a rejeté la finalité et les penseurs postmodernes ont restreint la portée de la raison.

Selon la philosophie positiviste d’Auguste Comte (1798-1857), chaque science progresse à travers trois étapes : théocratique, métaphysique et positiviste. L’étape positiviste remplace systématiquement les notions métaphysiques (téléologiques, comme le bonheur ultime) par des concepts positivistes, en promouvant un déterminisme matérialiste. Par exemple, dans le domaine des sciences sociales, Comte prétend que le « principe des conditions de l’existence », décerné par la biologie, remplace « le dogme des causes finales » (*Cours de philosophie positive*, Lecture VIII). Toutefois, ces notions non téléologiques et déterministes ont été contestées. En raison du succès des approches évolutionnistes, par exemple, Émile Durkheim (1858-1917) prend plus au sérieux la téléologie que ne l’ont fait certains de ses prédécesseurs, sans la réduire pour autant à la biologie.

L’approche phénoménologique d’Edmund Husserl (1859-1938), centrée sur les phénomènes de l’expérience humaine, rompt avec l’orientation positiviste. Certains scientifiques sont bien disposés à l’égard de la phénoménologie dans la mesure où elle met entre parenthèses (à travers l’*épochè* philosophique) le débat sur l’existence et les causes, à l’exception des causes matérielles et efficientes qui sont le fondement de la science moderne. Elle peut traiter, en principe, le phénomène du bonheur, du moins sur le plan de l’expérience subjective. Cette perspective (ainsi que les travaux de Husserl sur l’intentionnalité) a été utilisée par des penseurs tels que Max Scheler (1874-1928) dans sa phénoménologie de la sympathie (1913), par Emmanuel Levinas (1906-1995) dans ses ouvrages talmudiques comme *Difficile liberté* (1963), par Karol Wojtyła/Jean-Paul II (1920-2005)

dans sa présentation de *Personne et acte* (1969), par Paul Ricœur (1913-2005) dans son ouvrage d'éthique, *Soi-même comme un autre* (1990).

Les critiques postmodernes ne remettent pas seulement en question le déterminisme mais également la raison telle qu'elle est comprise dans la période moderne, avec une incidence sur l'appréciation du bonheur et du plaisir. Michel Foucault (*Histoire de la folie*, 1972) ne critique pas seulement la notion moderne de raison, mais il exprime également une exaltation du plaisir (que l'on trouve déjà dans la pensée épicurienne, romantique, sentimentaliste et utilitariste). Dans un registre semblable, d'autres penseurs – qui ne sont que peu convaincus de la possibilité d'associer la raison et le désir en raison de conceptions différentes du bonheur – prétendent que le désir devrait dicter à la raison les paramètres de la vie humaine[59].

Dans le domaine des sciences biopsychosociales, la littérature toujours plus abondante sur le bonheur étudie la croissance subjective et l'expression de l'épanouissement humain. La tendance réductionniste de la science positiviste qui marque de nombreux chercheurs et auteurs à succès (par exemple Richard Dawkins[60]), a dissuadé en revanche certains éthiciens chrétiens à rechercher un dialogue constructif avec les sciences biopsychosociales. Toutefois, par leurs méthodes d'observation, ces sciences sont ciblées et non pas réductionnistes ou déterministes en soi. La recherche dans le domaine de la psychologie positive et de la neurobiologie offre par exemple des possibilités de dialogue avec l'éthique chrétienne.

La psychologie moderne s'est plus préoccupée de savoir pourquoi les personnes ne sont pas heureuses que le contraire. À l'opposé, une autre tendance qui inclut l'école de psychologie positive, dénommée ainsi par Martin E. P. Seligman en 1998, mène un nombre croissant de recherches axées sur la résilience et le potentiel positif de la personne humaine, y compris la promotion du bien-être. Ces études abordent la question du bonheur à trois niveaux : émotions, ressources de la personne et vertus,

institutions. Dans *Le Bonheur authentique*[61], Seligman s'oppose à la tendance laïque et antireligieuse présumant que le bonheur est nécessairement non authentique et que les personnes sont fondamentalement mues par des émotions négatives (haine, jalousie, méfiance). Pour Seligman, une vie épanouie a trois dimensions (2004) : une vie agréable qui recherche avec succès les émotions positives ; une vie bonne qui recherche le succès dans des gratifications authentiques (travail, amour et éducation des enfants) ; et une vie pleine de sens qui poursuit un but plus large que la sphère individuelle (SELIGMAN, 2002). Seligman cherche à contrôler les expériences hédonistes (centrées sur les émotions plutôt que sur la personne vue dans sa globalité) en excluant les raccourcis vers le bonheur et en mettant en valeur le bonheur « mérité » ou « authentique ». Certains de ses travaux récents se sont même ouverts aux valeurs transcendantes (philosophie du processus).

La génétique, l'endocrinologie et les neurosciences produisent leurs propres ouvrages sur le bonheur. Outre les études qui s'intéressent aux états pathologiques, la recherche dans ces domaines s'intéresse également à l'appréciation subjective des états de bonheur liés aux prédispositions génétiques et aux niveaux de certaines hormones (comme la dopamine et la sérotonine). De leur côté, les neurosciences investiguent les bases neurologiques des états de bonheur (de la cognition et de la volition morale). Toutefois, face à ces études on peut se poser certaines questions sur le plan éthique et philosophique, comme par exemple : quels aspects du bonheur humain sont déterminés par le niveau génétique (standard) d'hormones, comme la dopamine ? Quelle est l'influence des niveaux négatifs d'hormones sur l'agir moral, par exemple dans les cas de dépression, d'anxiété, de maniaco-dépression et de schizophrénie ? En outre, ces sciences utilisent des moyens pharmacologiques pour induire ou renforcer des états de bonheur et pour corriger les déséquilibres biologiques.

L’éthique chrétienne tirera certainement parti des nouvelles connaissances biopsychosociales dans le domaine de l’agir moral, des sentiments et du développement des vertus. Toutefois, l’éthique chrétienne s’opposera à substituer un traitement de fond s’attaquant aux problèmes sous-jacents par des cures seulement pharmacologiques. Une approche chrétienne devra protéger l’agir moral et promouvoir la responsabilité dans le développement humain et la thérapie, une responsabilité cherchant à atteindre l’épanouissement ultime en accord avec les facteurs personnels et sociaux.

Conclusion : le bonheur, l’éthique chrétienne et le Christ.

L’influence de la philosophie moderne et des critiques postmodernes a modifié le concept de « bonheur » tel qu’on le comprenait dans l’éthique chrétienne classique. Premièrement, de nombreux penseurs ne conçoivent plus la morale dans le contexte d’une tendance naturelle de l’affectivité à l’épanouissement et au bien. Ils ignorent la pertinence des inclinations naturelles envers les biens de la vie, qui sont fondamentales pour la compréhension de la loi naturelle : bonté, préservation de soi, vie familiale, affaires sociales et vérité. Deuxièmement, ils se dissocient également d’une approche établie sur les Écritures saintes et centrée sur le Christ comme modèle de la nature humaine et de la loi morale et comme guide du bonheur quotidien et de la joie éternelle. Troisièmement, des penseurs ont proposé une conception de l’épanouissement humain comme une question avant tout de choix personnel : une personne peut choisir ou non d’être heureuse. Le bonheur est affirmé sur la base d’une préférence personnelle ou d’un accord consensuel entre adultes. Dans la mesure où certains philosophes ont réduit l’épanouissement personnel à un facteur de motivation subjective et centrée sur soi, l’épanouissement d’une personne s’oppose nécessairement à celui

des autres. Enfin, l’objet du bonheur a été réduit à l’expérience subjective du présent, en excluant toute considération sur la finalité ultime et les promesses du Christ pour le présent et l’avenir.

Dans ce contexte, le défi principal que pose la question du bonheur pour l’éthique chrétienne concerne le rapport entre l’épanouissement alimenté par la grâce et ces dimensions objective (la source du bonheur qui, en définitive, est Dieu) et subjective (l’état de bonheur complet sur les plans personnel et social). Par exemple, dans son encyclique *Deus caritas est* (2005), Benoît XVI reconnaît que l’*agapè* et l’*éros* s’associent au service du bonheur complet : « Plus ces deux formes d’amour [*agapè* et *éros*], même dans des dimensions différentes, trouvent leur juste unité dans l’unique réalité de l’amour, plus se réalise la véritable nature de l’amour en général. Même si, initialement, l’*éros* est surtout sensuel, ascendant – fascination pour la grande promesse de bonheur –, lorsqu’il s’approche ensuite de l’autre, il se posera toujours moins de questions sur lui-même, il cherchera toujours plus le bonheur de l’autre, il se préoccupera toujours plus de l’autre, il se donnera et il désirera “être pour” l’autre » (*Deus caritas est*, 7).

L’*éros* en question demande discipline et purification pour tirer une personne hors d’elle-même afin de l’approcher des autres et de Dieu dans une relation authentique d’amour-amitié. La pédagogie sous-jacente à ce type de bonheur se déploie en un mouvement tripartite : elle est fondée sur la discipline de la loi (Décalogue et loi naturelle), renforcée par l’exercice des vertus, particulièrement la foi, la charité et l’amour (à la lumière du Sermon sur la montagne et de la paraclèse évangélique), et orientée vers la liberté de la maturité chrétienne informée par la Loi nouvelle, qui est « précisément la grâce du Saint-Esprit, donnée par la foi au Christ » et « agissant par la charité » selon Thomas d’Aquin (*ST* Ia-IIae, Q. 106, a. 1 et Q. 108, a. 1).

Dans cette perspective, la joie devient le pont qui réconcilie l’éthique chrétienne et le bonheur. Selon Servais Pinckaers[62], une joie solide

« réclame une révision de notre conception même de la liberté grâce à une redécouverte de notre nature spirituelle » par deux axes : « la réinsertion de l'action de l'Esprit-Saint dans la morale conformément à la Loi évangélique ; l'affermissement ensuite de la doctrine de la loi naturelle à partir des inclinations naturelles ». Pour la tradition chrétienne, la béatitude parfaite et la joie sont indissociables de la bonté, de la vérité et de la beauté. En outre, l'accent mis sur la vision béatifique n'empêche pas la personne de rechercher l'épanouissement, qui se réalise partiellement dans le présent par l'amour actif pour Dieu et le prochain, la prière et les sacrements, la contemplation de la beauté, ainsi que la recherche de la vérité.

Le réalisme chrétien cherche à comprendre les états subjectifs de la béatitude selon des critères qui sont à la base du bonheur. Ces critères sont évoqués dans les Béatitudes et le Sermon sur la montagne et se trouvent également dans les dons du Saint-Esprit et les vertus, particulièrement la foi, l'espérance et la charité. La mesure et la finalité de ces expériences de béatitude ne consistent pas en d'autres expériences, mais dans ces réalités elles-mêmes, les réalités spirituelles. Afin de surmonter l'incommensurabilité des différents états de bonheur, l'éthique chrétienne reconnaît un double ordre des choses *(duplex ordo in rebus)*. D'une part, il y a un ordre entre différents types de biens (par exemple, entre l'état du bonheur, les engagements et les intentions, les aspects intérieurs et extérieurs liés à un acte). D'autre part, il y a un ordre des parties avec leur fin (par exemple, avec le bien commun ou la béatitude ultime – une vie avec Dieu – qui illumine les parties d'un acte)[63]. La norme et la mesure ultime est le Christ, le Verbe fait chair, qui est au centre de toute résolution des conflits entre le désir de la béatitude et les exigences de la vérité, entre la téléologie et la déontologie. Ses promesses de béatitude ont éclairé l'espérance chrétienne à travers les siècles et motivent les personnes et les communautés à vivre une vie qui participe déjà de la béatitude tout en s'orientant vers la béatitude ultime, dans l'avenir.

CRAIG STEVEN TITUS.

→ Amour. Aristotélisme. Augustinisme. Bien/Biens. Bien et mal. Déification. Désir. Eudémonisme. Finalité de l’agir. Joie. Loi. Passions. Plaisir. Platonisme. Stoïcisme. Systèmes et méthodes d’argumentation éthique. Thomisme.

Bibliographie.

J. DUPONT, Les Béatitudes, 3 vol., Paris, Gabalda, 1958, 1969, 1973. – S. PINCKAERS, L’Évangile et la morale, Fribourg (Suisse) - Paris, Éditions universitaires - Éd. du Cerf, 1990. – A. PLÉ, Par devoir ou par plaisir ?, Paris, Éd. du Cerf, 1980. – M. E. P. SELIGMAN, Character Strengths and Virtues, Oxford University Press, 2004. – M. SHERWIN, « Le bonheur et ses malaises », dans M. SHERWIN et C. S. TITUS (éd.), Renouveler toutes choses en Christ. Vers un renouveau thomiste de la théologie morale, Fribourg (Suisse), Academic Press, 2009. – R. SORABJI, Emotions and Peace of Mind, Oxford University Press, 2000. – C. SPICQ, Théologie morale du Nouveau Testament, 2 vol., Paris, Gabalda, 1970. – B. T. VIVIANO, Le Royaume de Dieu dans l’histoire, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lire la Bible » 96, 1992.

---

1. Pour le corpus sapientiel voir l’article « Sagesse » de ce dictionnaire, p. 1795-1803.

2. Typique à cet égard est l’ouvrage de V. GOLDSCHMIDT, 1947, 1993[5], qui tend à identifier complètement le vocabulaire des vertus et celui des valeurs, sans jamais s’interroger sur la terminologie grecque supposée justifier la notion (moderne, à nos yeux) de valeur.

3. U. WOLF, *Aristoteles’ Nikomachische Ethik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, p. 53.

4. Saint AUGUSTIN, *La Morale chrétienne*, III, 4-5, VI, 9-10, VII, 11, XI, 18-20, dans *Œuvres de saint Augustin* I, Paris, DDB, 1949, p. 141-143, 149-153, 165-169.

5. Tr. RENDTORFF, *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, Stuttgart - Berlin - Cologne, Kohlhammer, 1990-1991[2].

6. *Die christliche Sitte* (1843), dans *Schleiermacher's Werke*, III (1927), Aalen, Scientia Verlag, 1967, p. 176.

7. Voir D. MÜLLER, « La réflexion éthique de Troeltsch dans la perspective de Pannenberg », dans P. GISEL (éd.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 361-381.

8. Ch. TAYLOR, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Éd. du Seuil, 1998.

9. B.-D. DE LA SOUJEOLE, R. MORIN, « Le bien commun et la relation personne-communauté : tradition dominicaine et modernité », dans A. GAVRIC et Gr. W. SIENKIEWICZ (éd.), *État et bien commun. Perspectives historiques et enjeux éthico-politiques*, Berne, Peter Lang, 2008, p. 199-216, ici p. 206.

10. J. MARITAIN, « Principes d'une politique humaniste », dans *Œuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain 1944-1946*, t. VIII, Fribourg - Paris, Éditions universitaires - Éd. Saint-Paul, 1989, p. 322.

11. B.-D. DE LA SOUJEOLE, R. MORIN, « Le bien commun et la relation personne-communauté : tradition dominicaine et modernité », p. 206.

12. Jacques MARITAIN, *La Personne et le bien commun*, dans *Œuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain*, vol. IX, Fribourg - Paris, Éditions universitaires - Éd. Saint-Paul, 1999, p. 198-199.

13. LÉON XIII, lettre encyclique *Notre consolation*, aux cardinaux français, 3 mai 1892.

14. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1990.

15. J. RAWLS, *Théorie de la justice* (1971), trad. de C. Audard, Paris, Éd. du Seuil, coll. « La couleur des idées », 1987.

16. Ph. BORDEYNE, *L'Homme et son angoisse. La théologie morale de « Gaudium et spes »*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 240, 2004.

17. ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, déclaration « L'Église catholique et la loi du 9 décembre 1905 cent ans après », *La Documentation catholique* 2340, 17 juillet 2005, p. 720-721.

18. Voir la problématique développée par MÉDEVIELLE, 2004 et par CAUSSE, 2009.

19. Dans une perspective certes très différente, le livret de *La Flûte enchantée*, rédigé par Schikaneder et repris à son compte par Mozart, met lui aussi en opposition la voie de la vie, représentée par Zarastro, et celle de la mort, incarnée par la reine de la Nuit. La problématique éthique du bien et du mal est placée dans la vision d'une quête (mystique et franc-maçonne) de la vie et de la vérité.

20. D’une manière analogue, Paul Tillich, dans sa *Théologie systématique*, opposera l’essence de l’homme, foncièrement une, et son existence, lieu de la division.

21. Nous suivons ici le célèbre paragraphe 50 de la *Kirchliche Dogmatik*, *Dogmatique* III/3** (1950), Genève, Labor et Fides, 1963, p. 1-81.

22. Sur ce point, la position de John Milbank (dans ŽIŽEK, MILBANK, 2009) se rapproche de celle de Barth, dans la mesure où tous les deux privilégient le paradoxe par rapport à une dialectique de type hégélien, c’est-à-dire non brisée ; Ricœur revient explicitement sur cette question.

23. Le texte original parle seulement d’un espace clos.

24. Le texte allemand est plus vigoureux ici que la traduction française. On notera la proximité complice entre la pensée de Barth et celle de son ami catholique Hans Urs von Balthasar : pour l’auteur de *La Gloire et la Croix* (*Herrlichkeit*, dit seulement le titre allemand), la splendeur de la grâce transcende radicalement le péché et le mal et ne trouve pas non plus sa raison d’être dans la logique ou dans la dialectique spéculative immanente à la réflexion sur le négatif.

25. Voir notamment RICŒUR, 1950-1960 ; VALADIER, 1994 ; MÉDEVIELLE, 2004 ; DALFERTH, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

26. Dalferth distingue trois modes de rencontre avec le mal : *Widerfahren*, *Erfahren* et *Verstehen*, *ibid.*, p. 17 s.

27. A. MILLER, *C’est pour ton bien. Racines de la violence dans l’éducation de l’enfant*, trad. de J. Étoré, Paris, Aubier, 1984.

28. Voir le beau et terrible livre de J. GLOVER, *Humanity. A Moral History of the Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press, 2000.

29. Sur les liens entre la mémoire, l’histoire, l’oubli, le pardon et l’éthique reconstructive, voir P. RICŒUR, *La Mémoire, l’histoire, l’oubli*, Paris, Éd. du Seuil, 2000 ; O. ABEL, E. CASTELLI-GATTINARA, S. LORIGA et I. ULLERN-WEITÉ (dir.), *La Juste Mémoire. Lectures autour de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2006 ; et aussi J.-M. FERRY, *L’Éthique reconstructive*, Paris, Éd. du Cerf, 1996.

30. Voir A. VERGOTE, « Apports des données psychanalytiques à l’exégèse. Vie, Loi et clivage du moi dans l’épître aux Romains 7 », dans *Explorations de l’espace théologique. Études de théologie et de philosophie de la religion*, Louvain, University Press - Uitgeverij Peeters, 1990, p. 95-129.

31. PASCAL, *Pensées*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, 438.

32. *Ibid.*, 448, C. 377.

33. Pour une présentation de la doctrine du péché originel selon Augustin, voir CERIT, « Les chrétiens et leurs doctrines », dans J. DORÉ (dir.), *Le Christianisme et la foi chrétienne. Manuel de théologie*, Paris, Desclée, 1987, p. 85-92 ; B. SESBOÜÉ, *Histoire des dogmes*, t. II : *L’Homme et son salut*, par V. GROSSI, L. F. LADARIA, Ph. LÉCRIVAIN, B. SESBOÜÉ, Paris, Desclée, 1995, spécialement p. 149-220 rédigées par V. Grossi et B. Sesboüé. Voir également A.-M. DUBARLE, *Le Péché originel.*

Perspectives théologiques, Paris, Éd. du Cerf, 1983 ; et, dans une optique protestante, pour une reprise synthétique en discussion notamment avec cette conception augustinienne, I. U. DALFERTH, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

34. B. SESBOÜÉ, *Histoire des dogmes*, t. II : *L'Homme et son salut*, p. 173.

35. Voir AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, III, 1, 2, dans *Dialogues philosophiques*, Paris, DDB, BA 6, 1976[3], p. 385 : « Qu'est-il besoin de chercher d'où naît ce mouvement par lequel la volonté se *détourne* du bien immuable vers le bien muable » ; et III, 1, 3, *ibid.*, p. 386-387 : « Quant au mouvement par lequel la volonté se *tourne* de-ci de-là, s'il n'était volontaire et en notre pouvoir, il ne faudrait ni louer l'homme quand il *tourne*, pour ainsi dire, le *pivot* de sa volonté vers les biens supérieurs, ni l'inculper quand il le *détourne* vers les biens inférieurs… » (c'est nous qui soulignons).

36. P. VALADIER, *La Condition chrétienne. Du monde sans en être*, Paris, Éd. du Seuil, 2003, p. 112.

37. Rappelons qu'Augustin évoque une triple convoitise : celle de la chair, celle des yeux et celle de la richesse. Mais la place la plus importante reviendra à la concupiscence charnelle.

38. B. SESBOÜÉ, *Histoire des dogmes*, t. II : *L'Homme et son salut*, p. 178.

39. Voir *ibid.*, p. 218.

40. Voir par exemple P. MOITEL, « Le langage sur le péché depuis un siècle », *Lumière et Vie*, n° 185, 1987, p. 5-17 et l'étude de J. DELUMEAU, *Le Péché et la Peur. La culpabilisation en Occident, XII^e^-XVIII^e^ siècle*, Paris, Fayard, 1983.

41. Voir R. SIMON, *Éthique de la responsabilité*, Paris, Éd. du Seuil, 1993, p. 241.

42. On peut souligner ici le contraste entre une telle présentation de la création et de l'histoire du salut et celle de l'épître aux Colossiens 1, 15-20 qui présente une double inclusion de l'Alliance dans la création et de la création dans l'Alliance, avec le Christ comme médiation de cette inclusion. Voir R. SIMON, *Éthique de la responsabilité*, p. 240 s.

43. P. MOITEL, « Le langage sur le péché depuis un siècle », p. 7.

44. O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale*, trad. de J. Hoffmann, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 177, 1994, p. 328.

45. M. LUTHER, *Traité des bonnes œuvres* (1520), dans *Œuvres* I, Paris, PUF, 1999, p. 435-533.

46. Voir D. MÜLLER, *Les Passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves*, Paris - Fribourg (Suisse), Éd. du Cerf - Éditions universitaires, 2000 ; I. U. DALFERTH, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*.

47. J.-L. BRUCH, *La Philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968, p. 74. C'est d'ailleurs pourquoi le récit est nécessaire pour représenter le péché. Voir aussi P. RICŒUR, « Une herméneutique philosophique de la religion : Kant », dans *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p. 19-40.

48. P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, II : *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1988, p. 150.

49. Voir « Heur », *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Robert, 2006.

50. Voir B. T. VIVIANO, *Trinity-Kingdom-Church*, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 2001, p. 137-188.

51. Voir CICÉRON, *Tusculanes*, 3, 83, et 4, 11-22 ; PSEUDO-ANDRONICUS, *Des émotions (Peri pathôn)*, 1-5 ; et SORABJI, 2000.

52. J. BUSSANICH, « Happiness, Eudaimonism », dans A. D. FITZGERALD (éd.), *Augustine through the Ages*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1999, p. 413-414.

53. Fr. NEF, « Béatitude », dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 148-151.

54. *Chartularium universitatis Parisiensis*, éd. H. DENIFLE, E. CHATELAIN, t. I, Paris, 1889, n. 128, cité dans C. GAUVARD, A. DE LIBERA, M. ZINK (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004.

55. M. DELON, art. « Bonheur », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1997.

56. Voir M. CANTO-SPERBER, art. « Bonheur », dans M. CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, t. I, Paris, PUF, 1996, p. 173-174.

57. E. KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. de J. Gibelin, Paris, Vrin, 1974, p. 144.

58. R. LAYARD, *Le Prix du bonheur. Leçons d'une science nouvelle*, Paris, Armand Colin, 2007.

59. J. BUTLER, *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XX*[e] *siècle*, trad. de Ph. Sabot, Paris, PUF, 2011.

60. R. DAWKINS, *Pour en finir avec Dieu*, trad. M.-Fr. Desjeux-Lefort, Paris, Robert Laffont, 2006, rééd. 2008.

61. M. E. P. SELIGMAN, *Le Bonheur authentique. S'épanouir pour la vie en réalisant son potentiel grâce à la nouvelle psychologie positive*, Canada, Ada éditeur, 2002, rééd. 2005.

62. S. PINCKAERS, *La Morale catholique*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Bref » 38, 1991, p. 88.

63. Voir THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'« Éthique à Nicomaque » d'Aristote*, Préface, n. 1. Voir aussi D. MCINERNY, *The Difficult Good. A Thomistic Approach to Moral Conflict and Human Happiness*, New York, Fordham University Press, 2006.

C

CALVINISME

Nul peut-être n’a exprimé de manière plus provocante l’originalité du calvinisme que le théologien et sociologue luthérien Ernst Troeltsch dans son article de 1909 sur la différence entre luthéranisme et calvinisme[1] : en phase avec son temps, le calvinisme accompagnerait le rythme de son époque sur un mode citadin et de plus en plus cosmopolite, annonçant l’éclosion de la modernité et de la démocratie. C’est cela, on s’en doute, qui le distinguerait aussi bien du luthéranisme, par nature paysan, conservateur et nationaliste, que du catholicisme, dont l’universalisme serait autoritaire et rétif à la modernité comme aux formes démocratiques d’organisation ecclésiale et sociale.

Certes, nous avons mieux pris conscience, cent ans plus tard, à quel point cette reconstruction proposée par Troeltsch frisait l’hagiographie et la caricature, en prétendant ériger des tendances idéal-typiques en principes substantielles, intemporelles et abstraites. Il nous paraît plus judicieux d’essayer de saisir l’esprit subversif et libérateur de la Réforme sous sa forme calvinienne et de nous demander comment Calvin et ses héritiers ont voulu penser les implications religieuses, éthiques et politiques de l’Évangile dans une nouvelle situation.

Pour cela, il importe de tracer d’abord les grandes lignes de la position éthique de la pensée calvinienne.

L’Évangile et les usages de la Loi.

À la différence de Luther, mais en accord avec Bucer et Melanchthon, Calvin distingue trois usages de la Loi : l’usage théologique, l’usage civil ou politique, l’usage didactique enfin.

« Luther et le luthéranisme s’orientent sur la foi, d’où découle l’action. Calvin et la Réforme réformée s’orientent sur l’action, qui découle de la foi[2]. » C’est la raison pour laquelle, chez Calvin, l’usage didactique (absent chez Luther mais repris dans le luthéranisme) occupe la place centrale : « Le troisième usage de la Loi, qui est le principal, et proprement appartient à la fin pour laquelle elle a été donnée, a lieu parmi les fidèles, au cœur desquels l’Esprit de Dieu a déjà son règne et sa vigueur » (*Institution de la religion chrétienne*, II, 7, 12). Cet usage de la Loi est lié, pour Calvin, à la vision qu’il se fait de la croissance temporelle dans la foi ; par la « doctrine quotidienne de la Loi », le chrétien peut progresser dans la connaissance de la volonté de Dieu et dans sa mise en pratique. Mais l’usage didactique ne répond en rien à une image idyllique de l’obéissance ; sa fonction est précisément de faire obstacle à la « paresse et pesanteur » de la chair (c’est-à-dire la volonté rebelle) ; la Loi agit, nous dit encore Calvin, comme un fouet ou comme un aiguillon pour tenir les chrétiens sans cesse en éveil.

Ce troisième usage de la Loi n’a cependant pas de sens autonome. Les trois usages ne sont que des modalités permettant d’accéder à l’exigence éthique fondamentale que nous transmet la Loi divine. Au cœur du troisième usage se tiennent en permanence le premier et le deuxième usage. Accomplir la Loi implique que je me reconnaisse pécheur et qu’en chrétien mû par l’Esprit de Dieu, je me sente solidaire de la société. Calvin écarte ainsi la propre justice légaliste qui résulterait de l’oubli du premier usage de la Loi, mais également le repli sur l’intériorité auquel conduirait une séparation étanche entre l’usage politique et l’usage didactique.

Il devient dès lors difficile de soupçonner Calvin de confondre l’usage politique et l’usage didactique et de ne vouloir construire l’éthique que sur

le troisième usage, ainsi qu’ont pu le lui reprocher, au cours des siècles, les tenants d’un luthéranisme strict. L’éthique calvinienne repose sur la dialectique dynamique des usages de la Loi. En plaçant l’usage théologique en premier lieu, Calvin n’entend pas le dévaloriser, mais lui assigne une fonction critique permanente contre le moralisme hypocrite et contre le conservatisme politique.

Les deux règnes.

Un mythe traverse le récit de soi de l’éthique calviniste, dans son geste trop souvent hagiographique, comme aussi sa réception critique par le luthéranisme[3] : abandonnant Luther à sa doctrine dualiste et conservatrice des deux règnes, Calvin aurait construit son éthique politique en rupture totale avec Luther, au point de renoncer à toute référence à la doctrine des deux règnes.

Ernst Troeltsch lui-même, malgré tous ses efforts pour parvenir à une réception critique de Calvin, a contribué indirectement à l’expansion de ce mythe, y compris par son interprétation du calvinisme comme « socialisme chrétien » avant la lettre.

Le phénomène s’est encore accentué avec la polémique de l’Église confessante contre les luthériens conservateurs, favorables au mouvement pronazi des « chrétiens allemands ». Le thème de la souveraineté unique de Dieu s’est alors substitué à la différenciation des deux règnes, la plupart du temps en référence à la pensée de Calvin. La théologie de Karl Barth a joué un rôle historique décisif dans cette présentation des choses, même si, avec la distance, il est possible de voir ce qui, chez Barth lui-même, dans son dialogue avec Bonhoeffer notamment, entendait rendre justice à la tension constitutive entre la Loi et l’Évangile, et donc aussi entre les deux règnes[4].

Contrairement aux stéréotypes mentionnés, Calvin enseigne lui aussi la doctrine des deux règnes, de manière explicite et ramassée. Il souligne à

l'envi le caractère à la fois *spirituel*, *céleste* et *intérieur* du Royaume de Dieu.

Conséquence stricte de la justification, la liberté, transcendant la Loi, s'établit par-delà toute contrainte et relève du for interne de la conscience. Elle est de part en part « chose spirituelle » (CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, III, 19, 9) ; elle échappe radicalement à la « puissance de tous hommes » (*ibid.*, III, 19, 14), elle soustrait le croyant à la « sujétion des hommes ».

C'est dans le contexte de cette extraordinaire et intransigeante méditation sur la liberté chrétienne que s'inscrit une des pages centrales de Calvin sur les deux règnes (*ibid.*, III, 19, 15). Le risque est immense, en effet, et bien connu à l'époque, de tirer de cette théologie de la liberté des prétextes à la sédition et à l'anarchie. Comment vont s'articuler, en termes d'aujourd'hui, la liberté et la responsabilité, l'intériorité et l'extériorité, la souveraineté de la conscience et le respect des souverainetés politiques ? La pensée de Calvin se tient au cœur de cette tension.

Il y a, pour Calvin, « double régime en l'homme » : d'un côté, le règne spirituel, dominé par la conscience et comparé à la vie de l'âme, orienté sur la vie à venir ; de l'autre, le règne temporel, marqué au coin des lois, des institutions et des constitutions, lieu de la vie présente, de l'extériorité, du corps et de la finitude, en termes modernes. Calvin est pleinement conscient du caractère métaphorique, à la fois mobile et dialectique, de cette partition des tâches et des régimes. « Car il y a *comme* deux mondes en l'homme, lesquels se peuvent gouverner et par divers rois et par diverses lois » (c'est nous qui soulignons). Ces deux mondes se heurtent et se croisent au cœur de tout homme. Nous sommes très éloignés d'un dualisme ontologique, et bien plus proche, en vérité, du point de vue même de Luther.

Habituée à trancher les problèmes de manière dualiste, une certaine mentalité moderne peine à saisir l'équilibre délicat du propos calvinien. L'accentuation des pouvoirs spirituels et internes de la conscience et de la

liberté, au lieu de rejeter le devoir politique d'obéissance aux marges du possible, inscrit au contraire ce devoir dans l'ordre du relatif, lui assignant en quelque sorte une fonction de contrepoids. Mais jamais nous ne devrons perdre de vue, dans notre interprétation de la pensée politique et juridique du réformateur, *ce que l'affirmation du relatif et de l'institué doit à la radicalité de l'absolu et de l'instituant*. Il nous sera impossible, en d'autres termes, de substituer la nécessité contraignante de l'ordre politique aux exigences éthiques de la conscience et du sujet.

Si l'on a pu reprocher à Calvin un certain conservatisme ou un certain conformisme politique, c'est parce qu'on laissait de côté son radicalisme spirituel, dont la forte coloration morale est pourtant assez inouïe. Le lecteur n'a qu'à se reporter au commentaire de la deuxième demande du *Notre Père* (*ibid.*, III, 20, 42), mais aussi à ce que dit Calvin à propos de l'office royal de Jésus-Christ (*ibid.*, II, 15, 3-4). La venue du Royaume est interprétée ici presque exclusivement sur le mode alternatif ou contrefactuel, dans le sens d'un appel à la rupture ou à la séparation avec les corruptions du monde extérieur. Ce n'est pas tant la moralisation politique du monde qui est requise que son brutal rejet, au seul profit du Royaume céleste, spirituel et intérieur. Mais ce sera, bien sûr, une autre affaire que de comprendre comment une attitude aussi radicale viendra rejoindre, dans la pratique sociale et ecclésiale, la mise en place d'une discipline externe.

On saisit fort bien, à la lecture de passages aussi vifs, qu'une partie des héritiers du calvinisme en viendra à accentuer de façon unilatérale son pessimisme anthropologique et son spiritualisme, sans saisir la dialectique plus subtile de son enseignement sur les deux règnes. Certains auteurs évangéliques liront ainsi chez Calvin une « dépravation totale » de l'homme naturel, au mépris de cette étincelle positive dont le réformateur genevois ne cesse d'affirmer la trace persistante.

Le grand chapitre de l'*Institution de la religion chrétienne* sur le gouvernement civil (Calvin, IV, 20, dans les dernières éditions, où il tient

lieu de conclusion), cœur de l'éthique politique de Calvin, commence en effet précisément par le rappel de la doctrine des deux règnes présentée au livre III. L'équilibre de la dialectique est ici parfaitement maintenu : alors que, dans la méditation sur la liberté chrétienne ou dans les passages sur la souveraineté spirituelle du Royaume à venir, l'accent portait en priorité sur la radicale différence du spirituel et de l'éternel, ce sont dorénavant la nécessité et la légitimité de la *justice civile* et de la *réforme des mœurs extérieures* qui passent au premier plan. Il n'y a dans ce jeu de balance aucune trace de contradiction logique ou de confusion, mais la traduction d'une pensée équilibrée, consciente des tensions théologiques et pratiques qu'elle entend habiter et respecter.

Dans cette interprétation dialectique et historique de l'éthique politique calvinienne, on s'éloigne fortement des thèses organicistes naguère défendues par Josef Bohatec. La préoccupation de Calvin n'est, en effet, nullement de légitimer théologiquement une vision organiciste du pouvoir et de l'ordre politique. Elle nous oblige plutôt à nous tenir en permanence sur la corde raide de la loyauté critique et de l'interrogation prophétique. Privé de toute absoluité, le politique en retrouvera peut-être son utilité et sa dignité.

Dès 1541-1542, soit après la promulgation de ses *Ordonnances ecclésiastiques*, Calvin accentue de plus en plus l'homologie entre le domaine civil et le domaine spirituel. Certes, une distinction demeure entre les deux, comme chez Luther ; mais Calvin résiste à tout ce qui pourrait apparaître comme une opposition irréductible, voire comme un dualisme. Nous savons mieux aujourd'hui, grâce aux travaux de Gerhard Ebeling notamment, tout ce que la pensée de Luther gagne à être comprise en termes de distinction plutôt qu'en termes d'opposition. D'un point de vue historique et génétique, il est cependant assez clair que Calvin évolue dans le sens d'une harmonisation, pouvant même parfois conduire à un certain

effacement de la distinction. Il n’en demeure pas moins qu’il maintient totalement le *principe* d’une telle distinction.

Le collègue de Théodore de Bèze (1519-1605) à Genève, Lambert Daneau (1530-1595), en bon réformé, a concentré sa réflexion éthique sur la sanctification, mais a par ailleurs lié cette dernière à une vision aristotélicienne de l’homme agissant par la volonté et la raison, dans ses *Ethices christianae libri tres*, ouvrage publié à Genève en 1577[5]. La synthèse est étonnante : l’homme, en tant que bénéficiaire de la nouvelle naissance émanant de la sanctification, doit se soumettre au Décalogue, compris comme un catalogue de règles ; c’est seulement ainsi qu’il parviendra à atteindre le but véritable de son existence : la gloire due à Dieu. L’éthique des vertus est alors mise au service de la sanctification et balise la discipline ecclésiastique. « Daneau récupère ainsi dans le cadre de la doctrine calvinienne de la sanctification des thèmes classiques et médiévaux qu’il critique et réinterprète[6]. »

Dans cette insistance sur la sanctification se produit un événement en apparence imperceptible, qu’on va retrouver dans le piétisme, dans le puritanisme et dans l’éthique très moralisatrice d’un Jean-Frédéric Ostervald (1663-1747). Malgré l’ellipse à double foyer constitutive de l’éthique de la Réforme : justification et sanctification (point fortement souligné en 1675 par Pierre Jurieu dans son *Apologie pour la morale des réformés*, répondant au janséniste Arnauld et à son traité *Du renversement de la morale des réformés*, 1657), l’intérêt croissant pour la sanctification répond à des besoins pratiques et politiques évidents ; dans cette concentration sur le sujet humain, l’éthique est en quête de ce que nous appellerions aujourd’hui une plus grande opérationnalité ; elle s’efforce de parer aux dangers de quiétisme qu’une insistance unilatérale sur la justification pouvait produire. Mais alors que, chez Calvin, l’équilibre était maintenu entre les deux foyers de l’ellipse, le calvinisme ultérieur cède de plus en plus souvent aux sollicitations de la réalité extérieure. Le motif

théologique de la gloire de Dieu fait place au motif téléologique de la vérification par l’efficacité, motif qui va de pair avec une plus grande accentuation d’une certaine dimension proprement philosophique ; dans sa vision de la vocation et du travail, le puritanisme anglais est passé progressivement du théocentrisme calviniste d’un William Perkins (1558-1602) à l’utilitarisme et à la primauté de l’économique chez Richard Baxter (1615-1691) (voir son *Christian Directory* de 1673) ; la vocation (*calling*, *Beruf*) est devenue travail séculier : « L’accent se déplace de l’action de Dieu à l’action de l’homme » (MIEGGE, 1989, p. 82). Une certaine « religion du travail » s’est instaurée, fort éloignée de la conception calvinienne de la grâce et de la liberté. Mais on ne saurait attribuer ce déplacement à la seule intention d’un projet théologique ; on assiste aussi, en profondeur, à un déplacement culturel, signe avant-coureur du raz-de-marée de la modernité, et dont le rééquilibrage boiteux en faveur de l’éthique philosophique n’est qu’un indice. L’éthique protestante est embarquée dans un changement de paradigme dont elle ne domine pas toutes les données[7]. Elle épouse l’évolution de la société bourgeoise et annonce le surgissement de la rationalité économique. Il est assez aisé d’opposer la pureté de la doctrine de Calvin aux dérapages du puritanisme, mais rien ne dit qu’il suffise, pour fonder une éthique adaptée à notre époque, de faire retour à Calvin par-dessus l’expérience historique de la modernité.

LA RECONSTRUCTION CRITIQUE DE L’ÉTHIQUE PROTESTANTE CHEZ ERNST TROELTSCH.

Dans ce contexte, le regain d’intérêt universel pour l’œuvre de Troeltsch (1865-1923) s’explique pour différentes raisons. Trop longtemps, l’œuvre inachevée de ce théologien protestant est demeurée dans l’ombre de celle de son ami, le sociologue Max Weber. On a beaucoup plus discuté de *L’Éthique protestante et l’esprit du capitalisme* que des *Soziallehren*. Dans

l’espace théologique, Troeltsch a fait figure d’outsider, voire de renégat : ni tout à fait théologien ni dogmaticien, mais plutôt un curieux alliage de philosophie, d’histoire et de sociologie. D’autre part, son décès prématuré a non seulement interrompu une œuvre en pleine mutation mais a également représenté une césure dans un débat en cours, que ce soit avec Paul Tillich ou avec Karl Barth. Le monopole de la théologie dialectique nous apparaît, rétrospectivement, avoir été un monopole battu en brèche par les conflits internes et par les appréciations divergentes de l’éthique proprement dite ; il n’en demeure pas moins qu’il a largement contribué à occulter la signification du différend central entre Barth et Troeltsch ; or ce différend a porté ses effets jusque dans les débats ultérieurs de Barth avec Tillich, Bonhoeffer et Brunner. Qu’on pense à l’articulation de l’autonomie et de la théonomie chez Tillich, impensable chez Barth ; à la critique du positivisme de la révélation émise par Bonhoeffer à l’encontre de Barth dans les *Lettres de prison*, mais déjà impliquée dans la construction de l’*Éthique* ; à la structuration de l’éthique brunnérienne autour du double pôle de la création et de la rédemption. Les malentendus avec l’éthique protestante nord-américaine (Reinhold Niebuhr, puis Gustafson et Ramsey) porteront également la trace de cette discussion inaccomplie, au point que les nostalgies réactionnaires d’un Stanley Hauerwas (dans son retour non critique à Barth et dans sa désignation de Troeltsch comme l’adversaire à abattre) nous apparaissent comme le fruit d’une réception idéalisée et incomplète de la discussion européenne.

Dans sa thèse de 1891 consacrée à Johann Gerhard et Philipp Melanchthon[8], Troeltsch avait posé les bases de sa célèbre distinction entre le vieux protestantisme et le néoprotestantisme. Par sa manière d’articuler la raison et la révélation, l’orthodoxie luthérienne se montre en effet foncièrement prémoderne ; c’est seulement dans son choc avec la modernité que le néoprotestantisme va connaître l’épreuve d’une nouvelle mise en perspective du christianisme et de la culture. Il ne fait pas de doute pour

Troeltsch que le calvinisme, qui appartient encore lui aussi au vieux protestantisme, s'est ici révélé infiniment plus à la hauteur de ce défi colossal, lorsque se joua la plausibilité même du christianisme en situation moderne, que le luthéranisme englué dans ses héritages traditionnels.

Les *Soziallehren* se nouent pour une part tout à fait décisive dans l'opposition idéale-typique opérée par Troeltsch entre Luther et Calvin. On en retrouve les linéaments essentiels dans l'article « Calvinisme et luthéranisme » de 1909 (TROELTSCH, 1991, p. 9-27). Deux thèses s'entrecroisent ici. D'une part, Troeltsch voit triompher chez Luther le « pathos de l'obéissance » tandis que Calvin opte, selon lui, pour le « pathos de la liberté[9] ». Tel est bien, en effet, le résultat de l'analyse systématique des deux modes de pensée et de leur manière d'articuler le religieux et le politique ou, si l'on préfère, le christianisme et la culture. Mais à cette première approche s'en ajoute une seconde, plus directement historique et culturelle : Troeltsch voit dans le luthéranisme un phénomène typiquement allemand, alors que le calvinisme présente selon lui une trajectoire cosmopolitique propre au monde euro-américain.

CRITIQUE DE L'ÉTHIQUE LUTHÉRIENNE ET VALORISATION DE L'ÉTHIQUE CALVINIENNE.

Le combat mené par Troeltsch contre le luthéranisme n'est pas de pure curiosité historique ; il y va de sa propre attitude critique envers la religion prussienne de l'Allemagne wilhelminienne. La pointe polémique est dirigée contre l'éthique luthérienne moderne, dans son caractère de restauration ; une telle éthique, selon Troeltsch, se révèle socialement impuissante ; foncièrement dualiste, elle limite la pertinence de la foi au seul domaine de l'intériorité ; dans le domaine des structures sociales, ne valent que les normes naturelles du sens commun. Cette faillite n'est pas propre à la restauration luthérienne ; elle touche déjà le projet théologique de Luther

lui-même, de même que le paléoluthéranisme, comme si, au fond, la trajectoire luthérienne avait quelque chose de consubstantiellement anhistorique et de fatalement statique. À la différence du calvinisme, qui épouse beaucoup mieux les courbes de l'histoire et s'avère donc infiniment plus conscient de sa propre historicité, le luthéranisme paraît en définitive imperméable au mouvement de l'autodifférenciation et de la réflexivité conduisant à des distinctions internes comme celle proposée entre l'ancien et le nouveau protestantisme. À la limite, à lire Troeltsch, on éprouve le sentiment que le luthéranisme n'a lui-même que faire de la distinction interne entre le paléoluthéranisme et le néoluthéranisme. L'essence du luthéranisme semble rebelle à toute différenciation historique.

On a pu relever la raison proprement ecclésiologique de cette permanence du luthéranisme aux yeux de Troeltsch. Chez Luther, en effet, l'Église ne cesse de s'opposer à la secte et à la mystique. Elle a un caractère de pure positivité, de contingence absolue, et c'est précisément de cette position arbitraire que naît une conception à la fois conservatrice et irrationnelle du droit naturel *(usus politicus legis) :* le conservatisme politique répond au positivisme ecclésiastique. Troeltsch, de son côté, opte sans hésiter pour la mystique, c'est-à-dire, dans l'élaboration subtile qu'il donne de cet idéal-type, pour l'éthique individuelle et libérale, pour la liberté engagée et responsable dont nous pouvons lire la formule dans le fameux paragraphe 6 des conclusions des *Soziallehren*. Dès lors, il n'est plus question pour lui de céder aux illusions symétriques du conservatisme du type Église ou de l'utopisme du type secte ; la dynamique libératrice émanant du type mystique rejaillit au cœur de l'histoire, dans le creuset du mouvement social et culturel. *Pour Troeltsch, le calvinisme était la figure historique de cette inculturation de l'absolu*. On voit tout ce qui nous sépare, aujourd'hui, de cette idéalisation.

Éthique protestante, calvinisme et puritanisme.

Le langage courant a tendance à assimiler l'éthique protestante au puritanisme, saisi de la manière la plus étroite et fortement caricaturale. Pourtant, la question ne relève pas seulement de la connaissance historique et des rectifications que celle-ci peut apporter à certains stéréotypes. Le protestantisme, c'est un fait, est globalement perçu par l'opinion d'une manière ambivalente, qui n'est pas sans rapport avec l'héritage puritain. Cette ambivalence peut s'expliquer par la tension, au cœur de la conscience protestante, entre la passion pour la liberté et la crainte de ses débordements. L'éthique protestante élabore sur le plan pratique l'écart symbolique constitutif qui demeure entre l'ordre de la foi et celui des œuvres. Dès l'instant où le salut est lié à la justification par la foi seule et où les œuvres sont déclarées secondes, une force de libération se dégage, avec un potentiel explosif qui n'a pas échappé aux détracteurs de la Réforme, mais qui n'a cessé de faire problème aux protestants eux-mêmes, dès les origines.

La liberté ainsi fondée est en effet, par définition, une liberté dangereuse ; *ce qu'elle déploie comme critique du moralisme peut aussi revêtir la forme d'un risque de libertinisme*. La question éthique semble alors revenir presque uniquement à juguler cette puissance, à la cadrer dans des proportions acceptables. En théorie, cette question n'aurait pas dû se poser, puisque le discours théologique était censé comprendre la liberté de manière purement spirituelle, en lien avec le don objectif de la grâce divine. Mais de la théorie théologique à la réalité psychosociale, comme on sait, il y a loin. La Réforme a bien dû se mesurer au retour du refoulé. *Une généalogie critique de l'éthique protestante assumera la réalité de ce retour et son potentiel de travestissement, plutôt que de pratiquer une politique de l'autruche strictement hagiographique et idéaliste*. Autrement dit, le puritanisme, en sa face revêche, ne cesse de dépouiller le protestantisme de son humanité ; en sa face réjouie, il en déploie la capacité à chanter le monde, le corps, la sexualité, mais en se heurtant à la sombre limite du désir

qui leur est commune à tous les deux. Bref, que l'on prenne le puritanisme comme la quintessence d'un protestantisme triste ou comme le risque de l'excès du désir, dans les deux cas, il comporte une menace de désintégration interne, de dislocation de l'éthique protestante.

Ce n'est donc pas un hasard si, au fil de ses déploiements historiques et culturels, l'éthique protestante a connu des vicissitudes dont on ne saurait méconnaître l'influence sur la conscience de soi des protestants et sur leur image extérieure. Progressivement, une identification vague et subtile s'est opérée entre éthique protestante et éthique puritaine. Max Weber a formulé de manière classique le lien conduisant de Luther et de Calvin à l'éthique puritaine essentiellement comprise comme ascèse intramondaine ou séculière (WEBER, 2003). Par cette notion d'ascèse intramondaine, Weber entendait souligner l'*ambivalence extraordinaire* de l'éthique protestante ; à la différence des compréhensions précédentes de l'ascèse, essentiellement monastiques, l'ascèse séculière réalise en quelque sorte l'abstinence par l'exercice de la profession, du métier ; l'ascèse est engagée et productive, elle n'implique aucun retrait du monde, mais une domestication intramondaine des passions et des pulsions ; elle est donc, par définition, structurante et socialisatrice. C'est à partir de cette vision, identifiant strictement éthique protestante, puritanisme et ascèse intramondaine que Weber a pu postuler la continuité structurelle entre protestantisme et capitalisme[10].

On doit noter ce qui distingue cette conception du puritanisme de son acception ordinaire. Pour Weber, le protestantisme n'est pas puritain au sens d'un pieux mépris du monde, mais bien dans l'optique d'une gestion modérée et régulatrice de l'être-au-monde (nous trouvons la même insistance chez Troeltsch dans sa conclusion des *Soziallehren*). L'accent est placé sur la contribution positive de l'attitude ascétique, non sur son repli ou sur ses frilosités. Il en va de même pour le piétisme, qui obéit

fondamentalement à une logique identique de prise en charge des réalités mondaines.

Quelles que soient les limites historiques (fortement signalées par la recherche) de sa thèse, Weber a permis de retrouver un concept positif de puritanisme. À partir de lui, il n'est plus possible de considérer la relation entre protestantisme (calviniste notamment) et puritanisme sur le simple mode de la rupture et de l'opposition. Or cette prise de conscience a des incidences importantes pour la compréhension de l'héritage puritain en éthique *et donc aussi pour la généalogie différenciée et critique d'une éthique protestante non hypostasiée*. Certains travaux ont heureusement montré à quel point l'approche puritaine, loin de mener à un double langage moralisateur dans des domaines délicats comme la sexualité, a été capable d'intégrer non seulement la passion du bonheur, mais les pulsions érotiques (voir LEITES, 1988). Certes, cette intégration, comme son nom l'indique, a pour but de contenir passion et pulsions ; nous restons fondamentalement dans le domaine de l'ascétisme modéré, avec ses stratégies de contrôle individuel et social. Mais contrairement à une idée entretenue notamment par Michel Foucault[11], ce contrôle n'est pas d'abord le fait d'un quadrillage social ; il naît, au sein du sujet lui-même, d'une genèse proprement éthique, inscrite en un projet de devenir personnel et de quête de bonheur authentique.

Les sociétés contemporaines sont partagées entre une certaine nostalgie pour un érotisme épanoui (dont la libération des mœurs n'a été qu'un épisode superficiel) et des velléités de normalisation médicale et sociale. Les attaques déraisonnables et caricaturales de Michel Onfray, aussi bien contre les religions qu'à l'adresse de la psychanalyse, et la réception souvent démesurée qui a pu lui être accordée, témoignent de cet écartèlement. Plus en profondeur, la figure historique du puritanisme fonctionne à bien des égards comme le rappel symbolique de cette oscillation. C'est sans doute pourquoi le débat avec l'éthique protestante

dans sa version puritaine continue de travailler les consciences, par-delà toute appartenance confessionnelle et à un degré de profondeur qui transcende la scission entre religion et éthique. Il ne s'agit pas à nos yeux de redonner au puritanisme, même dans une forme raffinée et humanisée, une plausibilité contemporaine. La question serait plutôt de dépasser les oppositions mortelles qui contribuent à la résignation sociale et culturelle. La sexualité n'est qu'un élément du puzzle à reconstituer ; mais elle occupe bel et bien une place centrale dans le dispositif du vivre-ensemble humain. Se mesurer avec l'héritage puritain nous permettrait sans doute de mieux percevoir les chances d'une sexualité harmonieuse et heureuse dans une société déboussolée. On verrait mieux, en particulier, la connivence fondamentale de l'érotisme et de la relation, du désir et de la tendresse[12], d'*éros* et *agapè*[13], dès l'instant où se seraient défaites les illusions d'une sexualité instrumentale, purement technique, et celles, symétriques, d'une normalisation publique et politique des formes de l'amour. L'éthique protestante a un rôle à jouer dans cette critique libératrice des sentiments et des relations. Elle peut contribuer à détecter les tabous et les idoles liés au sexe, en redonnant la priorité au plaisir d'aimer et à la jouissance du monde. Mais elle doit en assumer le prix : célébrer le *jeu*, la *jouissance* (la *fruitio*, qu'Augustin opposait à l'usage du monde) et la *créativité ad extra*, dans les relations humaines, c'est aussi consentir au jeu interne d'une pluralité d'éthos et d'éthiques, qui ne seraient pas en soi et a priori menaçants pour la construction de soi. C'est entrer dans l'ordre d'une reconnaissance de la mutualité et des possibles, c'est assumer, en quelque sorte, *l'érotique réglée d'un jeu pluriel d'éthiques*. Un nouveau rapport au monde émerge ainsi, inséparable d'un nouveau rapport à soi, d'un travail renouvelé sur soi, dans le respect de l'autre, et donc toujours aussi sous l'égide d'une loi de vie. Cette instauration d'un nouveau rapport au monde, que l'éthique protestante appelle de ses vœux et de son expérience historique interne, est riche

d’enseignements aussi pour tout ce qui concerne le domaine économique et social.

Nous touchons du doigt un autre paradoxe de l’éthos protestant, en particulier dans sa version réformée. En effet, la Réforme n’a pas seulement rendu possible une attitude positive à l’égard des mécanismes économiques et de la structuration démocratique de la société, elle a malheureusement engendré aussi des attitudes ambivalentes de défiance et de culpabilité.

Une des conséquences en a été une sorte de scission mortifère entre l’idéal d’une éthique de conviction, purement déontologique et idéaliste, et les dures réalités de la vie économique, sociale et politique. Le protestant apparaît souvent comme le représentant idéal-typique d’une éthique des vertus bourgeoises et conventionnelles, de l’honnêteté dans les affaires, du zèle, du travail bien fait, etc. Une telle individualisation de l’éthos protestant a pu avoir une influence notoire sur la construction de l’espace socio-économique et politique. La complexification croissante de nos sociétés occidentales exige des régulations éthiques qui transcendent les possibilités de la simple vertu individuelle. Par ailleurs, il ne faut pas confondre le pragmatisme découlant de cet éthos avec les intentions des Réformateurs. Entre l’éthique de la Réforme et l’éthique moderne du travail, la rupture est indéniable. C’est à un nouvel esprit du protestantisme, un esprit plus « évangélique » et plus subversif, qu’il faut sans doute faire appel aujourd’hui, pour parer aux dangers du capitalisme néolibéral avancé, le plus régressif et le plus égoïste qui soit.

L’éthique protestante contemporaine ne saurait se contenter d’en revenir nostalgiquement au modèle des Réformateurs ; elle ne saurait non plus dédouaner le protestantisme historique de ses dérives pragmatiques et utilitaristes. Le calvinisme historique y a été exposé de manière répétée – comme l’exemple dramatique de l’apartheid l’a assez démontré[14]. Il semble plus menacé, de nos jours, par la fadeur et l’étiolement que par la rigueur ou l’intolérance, quitte à se laisser déborder soit par le libéralisme le moins

profilé, soit par les tentations fondamentalistes issues pour une large part de sa propre tradition.

DENIS MÜLLER.

→ Bible. Catholicisme. Conviction. Économie. Évangile. Foi. Loi. Luthéranisme. Protestantisme. Puritanisme. Raison. Responsabilité. Salut. Sexualité. Travail.

Bibliographie.

K. BARTH, Die Theologie Calvins (1922), Zurich, Theologischer Verlag, 1993 ; Éthique. Cours donné à Münster et à Bonn, 1928-1930, 2 vol., Paris, PUF, 1998. – A. BIÉLER, La Pensée économique et sociale de Calvin (1959), préface de M. Rocard, Genève, Georg, 2008[2]*. – J. CALVIN, Institution de la religion chrétienne, 5 vol., éd. critique de J.-D. BENOÎT, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1957-1963 ; Institution de la religion chrétienne (1541), 2 vol., éd. critique de O. MILLET, Genève, Droz, 2008 ; Institution de la religion chrétienne (1536-1560), 4 vol., Genève, Labor et Fides, 1955-1958. – É. FUCHS, La Morale selon Calvin, Paris, Éd. du Cerf, 1986. – E. LEITES, La Passion du bonheur, trad. de S. Courtine-Denamy, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1988. – M. MIEGGE, Vocation et travail, Genève, Labor et Fides, 1989. – D. MÜLLER, L'Éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction, Paris - Genève, Éd. du Cerf - Labor et Fides, 1999 ; Jean Calvin. Puissance de la Loi et limites du pouvoir, Paris, Michalon, 2001. – G. MÜTZENBERG, L'Éthique sociale dans l'histoire du*

mouvement œcuménique, Genève, Labor et Fides, 1992. – Fr. SCHLEIERMACHER, *Éthique. Le « brouillon sur l'éthique » de 1805-1806, trad. de Chr. Berner, Paris, Éd. du Cerf, 2003. – E.* TROELTSCH, *Protestantisme et modernité (1909, 1911, 1913), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1991 ; Die Soziallehren der christlichen Gruppen und Kirchen (1912, 1922²), dans Gesammelte Schriften, I, Aalen, Scientia Verlag, 1977 ; réédition de l'édition de 1912, 2 vol., Tübingen, Mohr Siebeck, « Uni-Taschenbücher » 1811, 1994 ; « Christianisme et société. Conclusions des Soziallehren », Archives de sociologie des religions 11, 1961, p. 15-34. – M.* WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme (1904-1905, 1920), suivi d'autres essais, Paris, Gallimard, 2003.*

CASUISTIQUE

Il faut attendre le début des XVIIe et XVIIIe siècles pour voir apparaître les vocables « casuiste » et « casuistique » ou leurs équivalents dans les principales langues européennes, vocables selon toute vraisemblance dérivés du mot latin *casistae* créé par les Jésuites vers la fin du XVIe siècle – il servait de fait à désigner ceux de leurs membres dits « coadjuteurs » ne faisant que le programme court en théologie où l'étude de « cas » occupait une large place –, mais la réalité à laquelle renvoient ces deux néologismes est, elle, beaucoup plus ancienne[15].

À L'ORIGINE DE LA CASUISTIQUE.

En effet, l’être humain a toujours dû faire face à des situations où les décisions à prendre et les gestes à poser ne lui paraissaient pas toujours évidents eu égard à ce qu’il pensait être son devoir ou son intérêt. Dans tous ces cas, il lui arrivait sans nul doute de faire usage de ce qu’on appellera beaucoup plus tard la « casuistique », une casuistique rudimentaire, souvent intuitive, mais casuistique tout de même. Sophocle, à travers le personnage d’Antigone, nous en fournit un exemple des plus éloquents. L’apparition de sages, de savants, produits des grandes civilisations et religions du pourtour méditerranéen, va donner naissance à une « casuistique » plus réfléchie, plus raffinée dont on trouve de nombreuses traces, d’une part dans les écrits des grands philosophes grecs, puis latins – notamment Aristote dans le monde grec, Cicéron et Épictète dans le monde latin –, d’autre part dans ceux des exégètes et commentateurs des textes fondateurs de ce qu’il est convenu d’appeler les religions du Livre (judaïsme, christianisme, islam). Ces dernières proposaient un idéal et des règles de vie qui demandaient à être constamment interprétés en fonction des circonstances dans lesquelles étaient appelés à vivre les fidèles de chacune de ces religions. On se réfère encore aujourd’hui aux avis de certains de ces savants et de ces sages qui n’ont rien perdu de leur acuité et de leur à-propos : qu’il suffise de mentionner ici la très abondante, très méticuleuse, parfois même très pointilleuse casuistique rabbinique qui, dans certains milieux juifs, fait encore autorité.

Mais si l’ensemble de ces avis témoigne de l’existence d’un art pratiqué avec talent et, dans certains cas, grande subtilité, on ne peut encore parler de casuistique au sens moderne du terme. En ce qui concerne le christianisme, il faut attendre l’apparition de l’Université au XII^e^ siècle et la constitution du droit et de la théologie comme « sciences » au siècle suivant pour voir naître les premières sommes tentant de donner à l’art de résoudre les « cas de conscience » une première assise scientifique ou systématique. Et ce n’est qu’au cours de la deuxième moitié du XVI^e^ siècle que cet effort

conduira à la constitution d'une discipline particulière, spécifique, éventuellement autonome, appelée « casuistique ».

Comment expliquer cette évolution qui, à première vue, surprend, surtout s'agissant du christianisme ? C'est que ce dernier, malgré son opposition au strict légalisme et à certaines prescriptions de la Loi ancienne, n'en était pas moins lui aussi porteur d'une Loi – nouvelle, certes, mais Loi tout de même – et qu'il devra, durant les premiers siècles de son existence, apprendre à composer avec un pouvoir et une société qui lui étaient hostiles, tout comme, parallèlement et plus tard, il devra faire face à des situations nouvelles, voire inédites de nature aussi bien endogène qu'exogène. De fait, on trouve déjà dans le Nouveau Testament les premiers éléments d'une casuistique chrétienne. Les Pères de l'Église – on pense ici à saint Ambroise –, les conciles, les papes des premiers siècles – Grégoire le Grand, entre autres – seront eux aussi confrontés à des « cas de conscience » qui iront se multipliant et auxquels il leur faudra à leur tour apporter réponse. Avec le temps une certaine « jurisprudence » finira par se constituer sur la base de l'accumulation de tous ces avis *(dicta)* et prescriptions *(regula)* et on sentira le besoin d'en faire un corpus, c'est-à-dire un ensemble logiquement et systématiquement organisé permettant de se retrouver dans ce dédale d'avis et de prescriptions de toutes sortes, parfois contradictoires. On attribue à un certain Gratianus, professeur de droit à Bologne au XII^e^ siècle, le mérite d'avoir produit un premier ouvrage de ce genre connu sous le nom de *Décret de Gratien*. Le caractère de plus en plus juridique que prendra avec le temps la casuistique chrétienne trouve probablement là son origine. Nombre des auteurs de sommes et plus tard de manuels dits des confesseurs, à commencer par la *Summa de poenitentia* du dominicain Raymond de Peñafort au XIII^e^ siècle, sont très souvent des canonistes, commentateurs du *Décret*.

L'apparition et la multiplication de ces sommes et manuels qui prenaient le relais des pénitentiels nés, eux, au VI^e^ siècle en réponse aux

besoins pastoraux nouveaux créés par l'introduction de la confession privée ou auriculaire, s'expliquent en grande partie par la décision prise au 4e concile du Latran (1215) d'imposer à chaque fidèle ayant atteint l'âge de raison l'obligation de confesser au moins une fois l'an tous ses péchés à son propre curé, ce dernier devant pour sa part interroger chaque pénitent sur les « circonstances » concernant aussi bien sa personne que ses fautes afin d'être en mesure d'imposer à chacun une pénitence appropriée. La plupart des curés n'étaient pas à l'époque en mesure de répondre adéquatement à ces exigences nouvelles qui faisaient d'eux tout à la fois des « juges » et des « médecins » des âmes. Aussi les sommes et manuels rédigés à leur intention étaient-ils à peu près exclusivement l'œuvre de membres des ordres mendiants apparus au XIIe siècle, et qui, grâce à leur formation universitaire et donc à une meilleure connaissance de la philosophie, de la théologie et, pour certains, du droit canonique, étaient mieux à même d'être les types de confesseurs qu'exigeaient les prescriptions de Latran IV et donc de fournir au clergé séculier et régulier de leur temps les instruments leur permettant de répondre au moins en partie à ces mêmes exigences.

Appelée de ce fait à devenir de plus en plus art et science du confesseur – le concile de Trente ne fera qu'accentuer cette tendance au milieu du XVIe siècle –, la casuistique était par la même occasion condamnée à voir encore plus nettement affirmé le caractère juridique qu'elle avait commencé à acquérir sous l'influence du *Décret de Gratien* et de l'abondante littérature à laquelle ce dernier avait donné naissance. Cela dit, on ne peut ignorer d'autres facteurs à première vue moins importants, mais en réalité tout aussi déterminants, qui agissaient dans le même sens. À commencer par la constitution à la même époque d'un vaste corpus de lois et réglementations progressivement mis en place tant par l'Église que par l'État et, par voie de conséquence, la constitution de véritables armées de civilistes et de canonistes chargés tout à la fois de rédiger, interpréter et appliquer les lois et réglementations en question, le tout en vue d'assurer un

meilleur encadrement et un meilleur contrôle des fidèles ou sujets dépendant de l'un et l'autre de ces pouvoirs. À cela il faut ajouter l'apport du nominalisme, cette nouvelle école de pensée *(via moderna)* née au XIVe siècle sous l'impulsion du franciscain anglais Guillaume d'Occam (c. 1285-1349) qui, dans le domaine éthique, introduira et réussira à imposer une vision légaliste, volontariste et subjective de l'agir moral, vision dont s'inspireront, parfois à leur insu, de nombreux moralistes/casuistes des XVe et XVIe siècles. Il faut dire que cette vision et la lecture que ces derniers en faisaient se situaient dans le contexte d'une profonde mutation sociale et culturelle caractérisée tout à la fois par la dilatation des frontières géographiques et idéologiques de l'Europe, la mise en valeur de l'individu et donc de la subjectivité, l'émergence d'États modernes de plus en plus centralisés et bureaucratisés, l'apparition d'une économie de marché annonçant déjà le grand capitalisme, tous éléments qui les obligeaient à repenser leur façon de pratiquer leur difficile métier[16].

Le triomphe de la casuistique.

C'est au cœur de ces « perplexités » nouvelles et, pour certaines, inédites, que naîtra vers la fin du XVIe siècle ce que l'on allait appeler la casuistique, c'est-à-dire cette discipline nouvelle axée essentiellement sur la résolution des « cas de conscience », discipline appelée non plus comme autrefois à servir de prolongement à la théologie morale, mais à en tenir lieu. Théologie morale conçue d'une nouvelle manière et qui, à l'instar du droit canonique dont elle s'inspirait et allait s'inspirer de plus en plus, se présentait d'abord et avant tout comme une « science pratique » n'ayant d'autre ambition que de résoudre ou d'aider à résoudre les innombrables « cas » auxquels se voyaient jour après jour confrontés confesseurs et pénitents. L'apport des Dominicains et des Jésuites est ici capital. Car ce sont les premiers qui fourniront à la casuistique moderne l'image de marque

qui, jusque tard dans le XVIIe siècle et dans certains milieux bien au-delà, la caractérisera : le probabilisme ; c'est aux seconds que l'on doit le modèle le plus achevé de ce que pouvait donner une casuistique fondée sur cette doctrine. Dans l'Ordre dominicain, le personnage clé était Bartolomé de Medina (1528-1580) qui, s'inspirant des écrits de certains de ses confrères (saint Antonin de Florence au XVe s., Vitoria, Cano, Soto, comme lui professeurs à Salamanque dans la seconde moitié du XVIe s.), admettra qu'en cas de doute, on puisse suivre une opinion simplement probable, voire moins probable au lieu de la plus probable ou de la plus sûre. Le probabilisme était né et se présentait déjà comme une option parfaitement acceptable face au probabiliorisme et au tutiorisme qui avaient jusque-là dominé la pensée éthique chrétienne. Dans la Compagnie de Jésus, c'est à Francisco Suarez (1548-1617) que reviendra le mérite d'avoir su donner à cette nouvelle option des assises philosophiques, théologiques et juridiques de son cru pour en tirer une casuistique à la manière jésuite qui connaîtra un grand succès et un succès durable, à l'intérieur comme à l'extérieur de la Compagnie, durant une grande partie du XVIIe siècle.

Esprit original, grand érudit, Suarez avait, en effet, su exploiter à sa façon les principales sources anciennes et médiévales ainsi que les diverses relectures de ces mêmes sources faites par la seconde scolastique pour jeter les fondements de la discipline en question. Son approche qui n'était pas sans rappeler celle d'Occam était tout à la fois légaliste, volontariste et individualiste. À l'origine de tout, un « Dieu-Législateur » qui fixe sous forme de lois les normes appelées à régir l'existence humaine. Face à ce Dieu et à ces normes, un individu doué d'intelligence et de liberté auquel il appartient de déterminer jusqu'à quel point il est tenu ou non d'obéir aux normes en question. Rien ne décrit mieux le système suarézien que ce face-à-face dramatique entre la libre volonté du législateur et la libre volonté de l'individu soumis à l'autorité du législateur : en d'autres termes, entre le devoir d'obéir et le droit de s'autodéterminer. Loi d'un côté, liberté de

l’autre, entre les deux, la conscience : la morale conçue par Suarez tient pour l’essentiel en ces trois mots.

À ce compte, le rôle de moraliste/casuiste consiste à proposer des règles permettant de décider au « cas par cas » ce que, face à telle ou telle norme, telle ou telle loi, tel individu doit ou ne doit pas, peut ou ne peut pas faire. Il ne serait sans doute pas exagéré de dire que, ce faisant, Suarez transformait la théologie morale en ce que Pierre Legendre n’hésite pas à appeler « une sorte de droit canon second » pratiqué par des « juristes à moitié théologiens et des théologiens à moitié juristes ». De fait, ces moralistes d’un genre nouveau seront pour la plupart plus juristes que théologiens et, s’inspirant du modèle jurisprudentiel qui leur était familier, finiront par donner à la casuistique un caractère qu’on pourrait à juste titre appeler « éthoprudentiel ».

Le système suarézien ne sera pas accepté sans discussion par l’ensemble des moralistes/casuistes des XVII^e et XVIII^e siècles : son parti pris probabiliste en particulier sera rejeté au profit du probabiliorisme, voire du tutiorisme à partir de la seconde moitié du XVII^e siècle, mais les bases sur lesquelles le système reposait (légalisme, volontarisme, individualisme) seront acceptées par la quasi-totalité des moralistes chrétiens modernes, de quelque école et quelque robe qu’ils aient été. Aussi Louis Vereecke a-t-il raison de voir en Suarez « le père de la théologie morale moderne ».

Que la formule suarézienne ait à ce point réussi à s’imposer tenait sans doute, pour une part, à la force persuasive de l’argumentaire sur lequel elle s’appuyait, mais aussi et peut-être surtout au rayonnement qu’allaient lui assurer, comme éducateurs, comme directeurs de conscience et confesseurs, comme auteurs surtout, ses confrères jésuites qui, à partir du XVII^e siècle, s’affirmeront de plus en plus comme théoriciens et praticiens par excellence de l’art de résoudre les cas de conscience, en plus de voir leurs programmes de formation en la matière servir de modèle un peu partout dans de nombreux diocèses, voire ordres religieux. Quelques chiffres suffisent à

montrer à quel point ils étaient les chefs de file sinon les maîtres incontestés en ces domaines. En effet, sur plus de 800 auteurs connus ayant produit entre 1550 et 1799 près de 1 300 ouvrages de casuistique, ils comptent pour 25 % des auteurs et quelque 28 % des ouvrages en question. Sur les 514 auteurs ayant par ailleurs exercé des fonctions d'enseignants, 186 sont des jésuites, soit 38 % des auteurs en question, leurs plus proches concurrents étant, d'une part, les Franciscains, de l'autre, les Dominicains, avec des pourcentages de 14 et 13 % respectivement. Et que dire du nombre considérable d'institutions – près d'une centaine au début du XVII^e siècle, peut-être trois fois ce nombre au début du siècle suivant – où ils offraient des cours de casuistique et d'où sortiront au fil des ans nombre de casuistes aussi bien jésuites que non jésuites formés à l'approche et à la méthode de la Compagnie et appelés, comme professeurs, auteurs ou confesseurs à les faire connaître et apprécier autour d'eux ? Que dire surtout du fait que les manuels utilisés même en dehors des collèges jésuites pour l'enseignement de la morale aux XVII^e et XVIII^e siècles étaient très souvent l'œuvre de membres de la Compagnie ou encore de disciples ou d'émules de ces derniers ? Qu'il suffise de rappeler ici les noms d'un Azor, d'un Tolet, d'un Laymann, d'un Regnault, d'un Busenbaum surtout, dont les ouvrages furent largement utilisés au XVII^e siècle comme manuels d'enseignement. Et que dire des versions revues, corrigées et amplifiées de ce même Busenbaum signées par ses confrères Claude Lacroix et Francesco Antonio Zaccaria ou encore par le fondateur des Rédemptoristes, Alphonse de Liguori, qui connaîtront à leur tour une grande diffusion au siècle suivant ? On se gardera d'oublier le célèbre manuel produit par les Carmes espagnols, mieux connu sous le nom de *Salmanticences*, lui aussi, à la même époque, fort répandu.

Certes les adversaires de la Compagnie de Jésus, à commencer par les jansénistes, rejetteront en bloc tous ces modèles auxquels ils reprochaient de faire la part trop belle au probabilisme ou de flirter un peu trop

ouvertement avec le « laxisme », et s'emploieront donc à leur opposer des modèles à leurs yeux plus « orthodoxes », marqués par le rigorisme pouvant parfois aller jusqu'au tutiorisme. On mentionnera tout particulièrement les ouvrages de Genet, de Juénin, de Habert, de Concina, de Patuzzi et, tout jésuite qu'il fût, d'Antoine : à la fin du XVIIe siècle et tout au long du XVIIIe siècle tous seront utilisés dans bon nombre de séminaires et d'écoles de théologie, en France et en Italie notamment.

Cette offensive antiprobabiliste et très souvent antijésuite ne pouvait pas ne pas affecter à la longue la façon de concevoir et de pratiquer la casuistique. Il est bien connu qu'au XVIIIe siècle le probabilisme n'était plus que l'ombre de lui-même et que, fort de l'appui des plus hautes autorités ecclésiastiques, voire civiles de l'époque, le probabiliorisme régnait en maître. Alphonse de Liguori, formé à l'école du rigorisme, peinera à s'affranchir de cette doctrine et à convaincre ses contemporains d'en faire autant. De fait, ce n'est qu'au XIXe siècle que son « équiprobabilisme » et, avec lui, la « bénignité », si chère à ses maîtres jésuites, réussiront à nouveau à s'imposer dans bon nombre de diocèses, voire de pays pris depuis plus d'un siècle dans l'étau du rigorisme. Mais il ne faudrait pas trop vite en conclure que casuistique probabiliste et casuistique probabilioriste, voire tutioriste n'avaient rien en commun. Certes elles étaient idéologiquement et doctrinalement parlant aux antipodes l'une de l'autre, mais d'un point de vue strictement épistémologique et méthodologique, elles ne différaient guère, formant une seule et même discipline dont les principaux paramètres étaient, pour l'essentiel, comme nous l'avons indiqué plus haut, ceux qu'avait mis au point à la fin du XVIe siècle le maître à penser de la Compagnie de Jésus, Francisco Suarez. On en veut pour preuve le fait qu'un Genet, représentant par excellence du courant rigoriste et d'ailleurs, pour cette raison, fort admiré des jansénistes, propose une morale, par certains côtés, encore plus « obligationniste » que celle de ses adversaires probabilistes et donc, en un sens, plus conforme que la leur au

schéma suarézien. Il est en tout cas frappant de voir que de tous les auteurs de manuels de casuistique des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, il est celui qui accorde, et de loin, le plus d'espace à la conscience, pierre de touche du système suarézien.

Enfermée dans les étroites limites que lui avaient fixées, d'une part, la seconde scolastique, surtout dans sa version suarézienne, de l'autre, la *ratio studiorum* jésuite, la théologie morale s'était à partir de la fin du XVI^e^ siècle de plus en plus constituée en discipline autonome, à toutes fins pratiques coupée de la théologie dogmatique ou scolastique, attirée qu'elle était par le droit, c'est-à-dire par cette partie du droit qui avait nom jurisprudence. Aussi n'est-on pas surpris de constater que bon nombre de professeurs de casuistique aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles sont eux-mêmes juristes ou canonistes et qu'assez souvent ils combinent cet enseignement avec celui du droit canonique sous l'égide de cours dits de « théologie pratique ». Les manuels d'enseignement dont nous avons fait état jusqu'ici reflètent bien cette évolution et ne permettent pas de douter de l'émergence à l'époque d'une discipline nouvelle qui osait encore s'appeler théologie et continuera longtemps à le faire, mais qui n'avait plus de théologique que le nom.

D'où le sentiment (pour ne pas dire la conviction) largement répandu à l'époque que la morale était désormais tout entière contenue dans la science et l'art de résoudre les cas de conscience, et que, par conséquent, une solide base en théologie dogmatique, voire en théologie morale de l'ancienne manière, n'était pas vraiment nécessaire, voire utile aux prêtres et futurs prêtres appelés à exercer le ministère de la confession. Ces derniers n'auront donc droit qu'à un cours abrégé de théologie, réduit pour l'essentiel au *Catéchisme* du concile de Trente, aux « cérémonies » et aux « cas de conscience ». Aux « cas de conscience » surtout, car dans beaucoup d'institutions, notamment les séminaires français au moins jusqu'au premier quart du XVIII^e^ siècle, c'était là l'ingrédient principal sinon unique du concentré « théologique » servi aux étudiants.

Pour les futurs confesseurs qu'ils allaient être, c'était là un contenu plutôt léger, pour ne pas dire insuffisant, compte tenu des dilemmes nouveaux et, pour certains, inédits, dans le domaine de la justice notamment, auxquels ils risquaient d'être de plus en plus confrontés. D'où le besoin que, très tôt, plusieurs d'entre eux sentirent d'avoir à leur disposition des ouvrages leur fournissant réponse à tout « cas » présentant pour eux quelque difficulté. Résultat : les innombrables ouvrages de tout genre et de toute dimension qui, au XVII^e siècle surtout, chercheront à satisfaire cette demande, le plus connu et sans doute le plus répandu de tous étant celui du théatin Antonino Diana (1585-1663) paru sous le titre : *Resolutiones morales* qui, dans ses versions complètes – quelque 4 000 pages in-folio – comme dans ses versions abrégées – cela pouvant aller jusqu'à de petits in-24 –, visait à donner réponse à tous les « cas » possibles ou imaginables. Notons au passage que, probabiliste notoire, il contribuera lui aussi, par ce biais, à répandre la doctrine en question parmi le clergé de son temps et qu'en ce qui concerne l'histoire de la casuistique, il reste encore aujourd'hui un des meilleurs témoins de ce qu'était devenue cette discipline à son époque sous l'influence surtout des Jésuites qu'il cite d'ailleurs abondamment à l'appui des solutions qu'il propose à ses nombreux lecteurs.

Face à cette foisonnante littérature née en milieu catholique, celle produite par les quelques auteurs protestants ou anglicans qui, à la même époque, s'intéressèrent à la casuistique, paraît plutôt maigre. Elle n'en existe pas moins et son apport fut loin d'être négligeable. Qu'il suffise de mentionner ici les noms de luthériens comme Konrad Dannhauer (1603-1666) et son disciple piétiste Philipp Jacob Spener (1635-1705), de réformés comme le puritain William Perkins (1558-1602), fort influent à l'époque, même en dehors de l'Angleterre, d'anglicans comme Joseph Hall (1574-1656), Robert Sanderson (1587-1662) et Jeremy Taylor (1613-1667). Certains d'entre eux, Taylor en particulier, n'hésitèrent pas, sans toujours le

dire, à faire des emprunts aux catholiques, mais ils tenaient à se démarquer, et parfois ostensiblement, de ces derniers en ce qui concernait, d'une part, le recours à l'Écriture sainte, de l'autre, le rôle réservé à la conscience individuelle. Cette dernière ligne de partage est peut-être, casuistiquement parlant, la plus significative. Car, contrairement à la plupart de leurs homologues catholiques, les casuistes protestants ou anglicans ne craignaient pas d'affirmer que leurs écrits n'étaient là que pour aider ceux et celles qui les lisaient à faire leurs propres choix et à prendre leurs propres décisions en leur âme et conscience. Joseph Hall n'hésitait pas à affirmer que son rôle n'était surtout pas de « piéger ceux que Dieu souhaitait libres ». L'accent mis par les probabilistes – un Suarez en particulier – sur la conscience et la raison individuelles aurait pu les amener à partager ce point de vue mais, comme l'avait noté Suarez, cela ne paraissait pas possible à son époque, la plupart des chrétiens et chrétiennes de son temps n'étant ni prêts ni disposés à aller jusque-là. Mais les lecteurs et lectrices des casuistes protestants ou anglicans des XVIe et XVIIe siècles l'étaient-ils plus ? La question mérite d'être posée.

L'apport de la casuistique : le pour et le contre.

Albert Jonsen et Stephen Toulmin qui, ces dernières années, ont cherché à remettre à l'honneur la casuistique ne cachent pas dans l'ouvrage pionnier qu'ils ont consacré à cette discipline toute l'admiration que leur inspire ce qu'ils appellent la « haute casuistique » *(high casuistry)*, c'est-à-dire le type de casuistique mis au point par les Jésuites entre 1580 et 1640 lequel, selon eux, avait le grand mérite, d'une part, de partir du réel comme le montre l'analyse aussi exacte que possible que ses praticiens faisaient des diverses circonstances entourant chaque « cas » étudié, de l'autre, de faire appel à l'expérience humaine sous forme, selon le cas, de maximes, de précédents ou encore d'opinions venant de sages et de savants anciens aussi bien que

modernes. Ces deux mêmes auteurs soulignent par ailleurs tout ce que ce modèle doit à Aristote à qui les Jésuites avaient emprunté et sa conception de la morale ou de l'éthique, discipline selon lui relevant de la prudence ou de ce qu'il appelle « sagesse pratique » *(phronèsis)* et l'idée de mettre au service de cette discipline les outils de la rhétorique en raison précisément du coefficient d'« incertitude » dont, en tant que science du probable, elle était grevée. Mais à ces outils, Jonsen et Toulmin auraient dû, pour être très complets, ajouter ceux de la dialectique et de la logique, eux aussi privilégiés par Aristote, car, à l'instar de leur maître Suarez, les Jésuites étaient convaincus que la morale et donc la casuistique était d'abord et avant tout œuvre de raison et qu'elle avait, de ce fait, largement besoin des outils que rhétorique, dialectique et logique étaient à même de lui fournir. Dans son célèbre traité *De legibus*, Suarez n'était-il pas allé jusqu'à dire que tout ce qu'interdisait l'Évangile était également interdit par la loi naturelle et que, par conséquent, tout ce qui concernait ces divers interdits relevait du jugement humain, Dieu lui-même ayant voulu que ce soit là pour l'être humain le moyen approprié d'atteindre la vérité morale ? Et, partant des mêmes prémisses, son confrère Gabriel Vasquez (1549-1604) n'en concluait-il pas que la morale dépendait beaucoup plus de la philosophie que de la théologie ? D'où le reproche fait aux Jésuites par les jansénistes, le Grand Arnauld en particulier, de pratiquer une morale qui n'était que « philosophisme ». Or, comme nous l'apprend la *ratio studiorum*, rhétorique, dialectique et logique occupaient une place très importante dans le programme d'études propre aux collèges jésuites. Comment après cela se surprendre de la place prépondérante occupée par la Compagnie dans la mise au point de cette morale qui, sous le nom de casuistique, allait finir par s'imposer, et pour longtemps, dans l'ensemble du monde catholique à partir du XVII^e^ siècle ?

Jonsen et Toulmin ne manquent toutefois pas de souligner, et avec raison, le caractère stéréotypé et le manque de créativité de la casuistique à

partir de la seconde moitié de ce même siècle, évolution qu’ils attribuent au fait, d’une part, qu’à partir de ce moment, mais surtout au cours des siècles suivants, à cause de ses interventions de plus en plus fréquentes dans le domaine éthique, l’Église avait considérablement réduit la marge de manœuvre dont pouvaient se prévaloir les casuistes des diverses époques et que, d’autre part, la révolution cartésienne avait fini par donner naissance à un nouveau type de morale essentiellement rationnelle et sans attache religieuse particulière, laquelle avait laissé graduellement tomber l’approche « inductive » chère aux premières générations de casuistes jésuites au profit d’une approche « déductive » marquée au coin du « géométrisme » cartésien. D’où, suggèrent-ils, la tendance chez un nombre grandissant de casuistes catholiques à partir de la fin du XVII^e siècle, qui ne fera que s’accentuer par la suite, à s’en tenir à des réponses « prudentes », sans surprise, respectueuses des balises de plus en plus nombreuses à l’intérieur desquelles il leur fallait désormais travailler et, par ailleurs, correspondant le plus possible à des catégories officielles préétablies, catégories qui n’étaient pas sans rappeler celles du « système » mis au point par Wolff et Kant au XVIII^e siècle (*The Abuse of Casuistry*, p. 269-278). Sur tous ces points Jonsen et Toulmin ont sans doute raison, mais peut-être leur explication aurait-elle gagné à tenir aussi compte du fait qu’en raison de son extraordinaire créativité la casuistique de la première moitié du XVII^e siècle avait fourni un tel éventail de réponses – et, de cela, Antonino Diana, mentionné plus haut, est un parfait témoin – que les générations suivantes de moralistes/casuistes catholiques eurent peut-être l’impression d’avoir désormais à leur disposition des solutions à presque tous les « cas » imaginables.

C’est cette créativité d’ailleurs qui fait dire à Jonsen et Toulmin que la « haute casuistique » constitue à n’en pas douter l’âge d’or de la casuistique moderne et qu’étant née à une période de grands changements ressemblant par certains côtés à la nôtre, elle pourrait encore aujourd’hui servir de

modèle, en particulier aux nouvelles formes de casuistique en train de naître au sein des instances publiques et privées, de type généralement interdisciplinaire, chargées de trouver des réponses aux dilemmes éthiques redoutables auxquels nos sociétés sont présentement confrontées dans le domaine biomédical en particulier (*ibid.*, p. 258-265). De fait, grâce à eux, dans le monde anglo-saxon du moins, ce modèle a trouvé preneurs (*ibid.*, p. 338-341), mais non sans un certain nombre de transformations et d'adaptations jugées nécessaires[17].

Mais cela laisse entière la question de savoir si la « haute casuistique », comme semblent l'insinuer Jonsen et Toulmin, représente vraiment le meilleur moment ou le chapitre le plus réussi de l'histoire de la morale chrétienne. Certes, à l'intérieur des limites qui leur avaient été ou qu'ils s'étaient eux-mêmes fixées, les Jésuites et leurs émules avaient fait preuve d'une perspicacité, d'une ingéniosité et d'une « humanité » forçant encore aujourd'hui l'admiration de plusieurs, entre autres de Jean Delumeau qui y voit une contribution majeure « à l'ascension de la civilisation occidentale », en ce qui concerne surtout « le respect dû aux consciences » (J. DELUMEAU, 1990, p. 138). Mais ce sont justement ces limites qui font aujourd'hui problème aux yeux de nombreux moralistes chrétiens. Comme l'écrit avec justesse Jean-Marie Aubert, « coupée du dogme et guère ouverte vers les horizons spirituels réservés à la théologie ascétique et mystique », la morale chrétienne s'était vue réduite à partir de la fin du XVIe siècle à n'être plus qu'une « science du confesseur », c'est-à-dire une morale pratique ne servant à rien d'autre que la résolution de « cas de conscience[18] ». D'où, depuis plus d'une centaine d'années, la critique sévère dont a fait l'objet la casuistique dite de manuel, lointain et terne écho de cette morale pratique qui avait tout de même en son temps rendu d'indéniables services, du moins dans sa forme probabiliste et équiprobabiliste.

DÉCLIN ET MORT DE LA CASUISTIQUE.

Vatican II sonnera le glas de ce dernier avatar de la casuistique née, est-il besoin de le rappeler, dans le sillage et en réponse aux exigences d'un autre concile, celui de Trente. Mais, en contrepartie, il prônera une tout autre conception de la morale chrétienne, centrée sur le Christ, redonnant par le fait même à la dimension théologique toute sa place, mais en lien étroit avec l'expérience des chrétiens, pris individuellement et collectivement, que ce soit en tant que membres de l'Église ou en tant que citoyens du monde, appelés dans un cas comme dans l'autre à réaliser pleinement leur vocation de disciples du Christ[19]. Manifestement, on est là très loin de l'approche légaliste, volontariste et individualiste qui avait caractérisé depuis des siècles la morale catholique. Il faut dire que les pères du Concile avaient sur les casuistes des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles l'avantage d'être les heureux bénéficiaires de plus d'une centaine d'années de réflexion, d'échanges, de débats pour ou contre la casuistique, qu'ils avaient en plus à leur disposition les travaux récents de moralistes qui, profitant des avancées de l'exégèse, de la patristique, de la spiritualité et de la liturgie, mais également de l'apport des sciences humaines : philosophie, histoire, psychologie, sociologie, anthropologie, elles aussi à l'époque en plein essor, avaient commencé à proposer des alternatives à la morale « obligationniste » qui avait jusque-là fait figure de modèle autorisé, sinon imposé (LÉCRIVAIN, 1995, p. 584-587).

Il y avait bien eu les premières tentatives d'échapper à ce modèle au début du XIXe siècle au sein de l'école théologique allemande, mais elles étaient restées pour la plupart sans lendemain et il avait fallu attendre la fin de ce même siècle pour voir s'organiser contre le modèle en question une opposition concertée et soutenue de la part de théologiens protestants tout d'abord, puis catholiques, qui ne se priveront pas les uns et les autres de dénoncer, parfois assez violemment, l'état rétrograde de la théologie morale à leur époque. Parmi les théologiens catholiques, Franz Xaver Linsenmann

(1835-1898), professeur à Tübingen, n’hésitait pas en 1872 à rendre directement responsable de cet état de fait la casuistique de son temps qui, déplorait-il, avait entre autres le tort de placer « le centre de gravité de la morale non dans la conscience personnelle, mais dans la lettre de la loi et dans l’autorité extérieure ». Cherchant à aller plus loin que la simple dénonciation, certains membres de cette même école de Tübingen proposeront au tournant du XXe siècle de revenir à une morale organisée autour d’une « idée maîtresse » ou d’un principe premier permettant de prendre en compte la vie chrétienne dans sa totalité et dans chacune de ses composantes. Et ils préconisaient à cette fin une réconciliation du dogme et de la morale. Ces appels et bien d’autres venant surtout de l’Allemagne étaient restés dans l’immédiat sans effet tant en Allemagne qu’ailleurs. C’est que les partisans du statu quo, de loin les plus nombreux, répugnaient à abandonner un territoire connu et où ils se sentaient à l’aise et cela d’autant plus qu’ils étaient assurés d’avoir l’appui des plus hautes autorités ecclésiastiques, papes en tête, qui depuis le milieu du XIXe siècle avaient fait du système liguorien le modèle à suivre et étaient même allés jusqu’à proclamer son auteur docteur de l’Église en 1871, conférant par le fait même à cette conception une autorité, pour ne pas dire une normativité encore plus grande. Le jésuite Augustin Lehmkuhl (1834-1918), opposé à toute remise en cause de ce modèle, rappelait en 1901 à ceux qui voulaient ainsi « mettre en pièces la morale chrétienne » qu’ils feraient beaucoup mieux en ce domaine de se soumettre aux directives qui leur venaient de Rome. Ce qu’oubliait ce vigoureux défenseur du statu quo, c’est que le modèle imposé n’était de fait liguorien que de nom, ayant au fil des ans pris une teinte de plus en plus rigoriste faisant singulièrement contraste avec la « bénignité » et l’« humanité » qui avaient caractérisé un siècle plus tôt le liguorisme. On est même en droit de penser que saint Alphonse aurait probablement été d’accord avec ce que Franz Xaver Linsenmann, cité plus haut, disait de la morale catholique de son temps.

Rien n'était donc encore joué au début du XX^e siècle, mais certains indices permettaient de croire qu'un renouveau de la morale chrétienne se préparait et que les jours d'une casuistique fermée sur elle-même et figée dans son passé étaient peut-être comptés. Ce qui va éventuellement rendre possible ce renouveau, c'est la redécouverte de la dimension historique de la foi à laquelle contribueront des travaux pionniers dans les domaines en particulier de l'exégèse et de la liturgie, ouvrant la voie à une herméneutique des textes et des gestes fondateurs. Les partisans d'une mise à jour de la morale chrétienne vont trouver là des outils leur permettant de desserrer progressivement l'étau de la morale « obligationniste » qui triomphait encore chez les catholiques à la veille de la Seconde Guerre mondiale et de faire ainsi place à de nouveaux modèles unissant dogme, morale et exégèse et surtout tenant compte de l'environnement surnaturel propre à la vie chrétienne. Certains parleront alors de « morale dogmatique », d'autres plutôt de « morale de la Révélation ». Au cours des années précédant Vatican II, s'inspirant de l'idée mise en avant un demi-siècle plus tôt par l'école de Tübingen, plusieurs en Allemagne et ailleurs mettront plutôt l'accent sur la construction d'un discours moral cohérent organisé autour d'un pôle principal. Le plus connu de ces modèles est sans aucun doute celui que proposera entre 1957 et 1959 le célèbre moraliste rédemptoriste allemand Bernhard Häring avec sa *Loi du Christ* qui présentait la morale chrétienne comme étant une « morale de la charité ».

UNE POSSIBLE RENAISSANCE ?

Autant d'avancées qui permettent d'expliquer la nouvelle conception de la morale chrétienne proposée par le deuxième concile du Vatican et, par voie de conséquence, la disparition quasi totale de la casuistique, du moins telle qu'elle avait été pratiquée jusque-là en milieu catholique. D'où la question qu'on peut logiquement se poser : compte tenu de ce qu'est

devenue la théologie morale sous l'influence, entre autres, de Vatican II, la casuistique a-t-elle encore aujourd'hui sa raison d'être et, si oui, sous quelle forme ?

Nous avons souligné plus haut le fait que depuis un certain nombre d'années étaient nées, face à des défis éthiques nouveaux de nature surtout biomédicale, diverses instances publiques et privées se spécialisant dans les « études de cas » *(case studies)* dans un cadre interdisciplinaire, mais également – il est bon de le préciser – généralement séculier. De nombreux moralistes catholiques font partie de ces instances et il est permis de croire qu'ils y apportent l'éclairage de la théologie morale « renouvelée » dans laquelle ils ont été formés. Ils y travaillent bien évidemment avec des spécialistes d'autres disciplines que les leurs, comme eux soucieux d'aider à résoudre les « cas » souvent complexes, parfois inédits qui leur sont soumis. Et, pour ce faire, ils n'ont, eux aussi, pas d'autre choix que de recourir à des outils s'apparentant par bien des côtés à ceux utilisés par les maîtres de la « haute casuistique » : rhétorique, dialectique, logique et jurisprudence. On pourrait donc être tenté de les assimiler à ces derniers et d'appeler par conséquent « casuistique » la science et l'art (l'art surtout) qu'en ces circonstances ils pratiquent. Mais ce serait oublier que le mot « casuistique » est un mot daté, qu'il est né dans un contexte fort différent de celui dans lequel se font aujourd'hui les « études de cas », que les moralistes catholiques ont depuis une cinquantaine d'années rejeté l'idée que la casuistique puisse comme autrefois tenir lieu de théologie morale et que ceux d'entre eux qui se spécialisent dans les « études de cas » seraient probablement les premiers à refuser l'emploi à leur sujet des vocables « casuiste » et « casuistique ». Sans doute l'expression « morale » ou « éthique appliquée » serait-elle mieux à même de décrire ou de définir ce qu'ils font là où ils se situent en tant que moralistes chrétiens cherchant à trouver avec d'autres des réponses aux dilemmes éthiques de leur temps. À noter toutefois qu'on emploie aujourd'hui assez communément dans le

monde anglo-saxon le mot « casuistique » *(casuistry)* tantôt pour désigner le modèle théorique, tantôt la mise en application de ce même modèle auquel ont habituellement recours les organismes mentionnés plus haut, chargés de donner leur avis, voire le cas échéant, de décider de situations ou de « cas » faisant problème. La casuistique, chassée du territoire catholique où durant quelque trois siècles et demi elle avait occupé une place déterminante, serait-elle en train de renaître sous des traits cette fois « séculiers », mieux accordés sans doute aux réalités du monde actuel idéologiquement et religieusement « éclaté » ? Mais, aussi paradoxal que cela puisse paraître, ne se pourrait-il pas que ce nouvel avatar de ce qu'il est convenu d'appeler la casuistique soit mieux accordé à ce que ses présents utilisateurs en attendent qu'à ce que croyaient pouvoir en tirer ceux qui en avaient fourni les premiers modèles aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles ? La casuistique n'a peut-être pas encore dit son dernier mot.

PIERRE HURTUBISE.

→ Conscience. Décision. Droit. Éthique. Justice. Loi. Nominalisme. Péché/Pardon. Philosophie et théologie. Puritanisme.Thomisme.

Bibliographie.

J. DELUMEAU, L'Aveu et le Pardon. Les difficultés de la confession, XIII^e^-XVIII^e^ siècle, Paris, Fayard, 1990. – F. DERMANGE, E. FUCHS, « Une nouvelle casuistique menace-t-elle l'éthique ? », Études théologiques et religieuses 70, 1995/3, p. 377-389. – P. HURTUBISE, La Casuistique dans tous ses états. De Martin Azpilcueta à Alphonse de Liguori, Ottawa, Novalis, 2005. – A. R. JONSEN, S. TOULMIN, The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning, Berkeley - Los Angeles - Londres, University of California Press,

1988. – P. LÉCRIVAIN, « Des “Autorités” au Magistère. La voie de l’éthique », dans B. SESBOÜÉ, Histoire des dogmes, t. II, Paris, Desclée, 1995, p. 483-589. – P. LEGENDRE, « L’inscription du droit canon dans la théologie : remarques sur la seconde scolastique », dans S. KUTTNER, K. PENNINGTON (éd.), Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law, Cité du Vatican, 1980, p. 443-454. – L. VEREECKE, De Guillaume d’Ockham à Alphonse de Liguori, Rome, Collegium S. Alfonsi de Urbe, 1986 ; « L’enseignement de la théologie morale du concile de Trente au concile Vatican II », Seminarium, Nova Series, 34 (1994), n° 1, p. 22-30.

CATHOLICISME

UN CONCEPT CULTUREL.

Alors que la désignation de certaines traditions religieuses se révèle historiquement, théologiquement et sociologiquement pertinente à partir de leur dénomination confessionnelle, comme le luthéranisme, l’anglicanisme, voire l’orthodoxie, le concept de catholicisme apparaît de prime abord comme « inutile[20] » dans la mesure où il désigne plus qu’une donnée ecclésiologique. C’est qu’en dehors de la seule dimension confessionnelle, il ne peut être appréhendé qu’à partir de sa dimension culturelle, selon des approches disciplinaires et phénoménologiques, sous l’angle, entre autres, de la sociologie, des sciences politiques, de l’histoire de l’art. Ces différentes approches s’intéressent à la pratique des chrétiens dans la mise en œuvre du corps doctrinal et moral dont la hiérarchie ecclésiale a le dépôt

et qu’elle développe, à la pertinence de leur présence dans les sociétés, mais également à la culture que le catholicisme a produite. C’est donc l’approche culturelle, comprise au sens large, qui peut le mieux rendre compte du concept de catholicisme qui, finalement, se donne comme une *Weltanschauung* (vision du monde).

Le catholicisme travaille autant les sociétés qu’il marque de son empreinte, que celles-ci le travaillent dans un mouvement dialectique constant. On peut déterminer deux niveaux : 1) un soubassement de civilisation, « produit de la symbiose entre la civilisation rurale européenne et le christianisme » ; 2) un dispositif culturel « par lequel l’Église produit et reproduit dans la durée ce rapport englobant à la société » qui requiert tout un système d’organisations et de réseaux de diffusion[21]. De ce point de vue, le moteur du catholicisme vise un recouvrement complet entre Église catholique et société, selon un processus englobant, du berceau à la tombe, du sommet de l’État aux plus pauvres. Le catholicisme s’appréhende comme une culture dans la mesure où le corps de doctrine régi par l’Église commande un ensemble « qui en est pénétré et qui tient à elle comme à sa source », ensemble culturel composite, « inextricablement ecclésiastique et laïque, clérical et populaire, religieux et profane[22] ».

DIMENSION THÉOLOGIQUE DE LA CATHOLICITÉ.

Le terme « catholicisme » est forgé à partir d’un adjectif qui, en son acception première, désigne l’Église universelle, non pas à partir de son extension géographique, mais en un sens théologique. Il s’agit d’affirmer le caractère unique et universel de l’Église du Christ, présente dans la multiplicité des Églises locales où les croyants sont rassemblés dans la même foi et reçoivent les mêmes sacrements. Le mot a également pris un sens quantitatif, signifiant l’extension géographique sur la terre entière. Ces différentes acceptions sont liées entre elles. La catholicité de l’Église à

proprement parler consiste en une plénitude et une totalité qui ont pour fondement l'identité et pour conséquence l'universalité. De ce fait, il y a un lien entre unité et catholicité. Comme Église *une*, elle doit être universelle ; comme Église universelle elle doit être une. Unité et catholicité sont deux dimensions de l'Église qui s'interpénètrent.

À partir de là, le mot désigne aussi de façon polémique l'Église véritable (la « Grande Église »), par opposition aux Églises hérétiques ou schismatiques qui s'en sont séparées et qui, de ce fait, ne sont plus dans la vraie foi. La catholicité n'est donc pas une qualité purement extérieure de l'Église, mais une dimension liée à cela même qui la suscite et la fonde : le mystère du salut universel révélé en Christ. L'Église est catholique dans la mesure où elle se réalise de par l'accueil que les hommes, en leur diversité, font à la plénitude des dons de Dieu. Pour cette raison, le mot « catholique » ne doit pas être purement et simplement remplacé par universel, dans le *Credo*, par exemple, même s'il est vrai que, dans le contexte d'une Église divisée, il a fini par prendre un sens étroitement confessionnel, l'Église catholique (romaine), contre-distinguée des autres Églises. Le mot « universel » connote soit une extension simplement géographique, soit l'idée d'une réalité purement abstraite (une Église invisible, au-delà des Églises concrètes) ; il risque de faire oublier que le mot « catholique », introduit dans le *Credo*, désigne précisément l'Église visiblement une et unique, rassemblant la multitude des hommes dans la foi et les sacrements authentiques.

La source première de la catholicité de l'Église est Dieu lui-même, révélant en Christ son propos de salut universel, qui dans l'Esprit communique la plénitude de ses dons en vue de susciter un monde nouveau et une humanité nouvelle (voir par exemple Ep 1, 3 s). L'Église se réalise donc comme catholique dans la mesure où elle accueille la plénitude du mystère de Dieu, où elle permet le plein déploiement de ce qui est révélé et donné en Christ, et où elle fait place à la diversité des dons de l'Esprit. La

catholicité apparaît ainsi comme une dimension constitutive de l’Église en tant qu’elle est Corps du Christ et temple du Saint-Esprit.

Cette révélation du salut n’est pas séparable de la réponse des hommes qu’elle suscite, de la foi qui la reconnaît et l’accueille. De ce fait, la deuxième source de la catholicité est constituée par la pluralité des réponses que les hommes, dans la diversité de leurs cultures et de leurs situations, donnent librement et activement à la révélation de Dieu Trinité, donnant ainsi « lieu » à l’Église là où ils se trouvent et selon ce qu’ils sont. L’Église ne se réalise comme catholique que dans la mesure où il est fait droit à la diversité de ces réponses ; ne pas y faire droit équivaut, en fait, à nier que l’Évangile puisse être « bonne nouvelle de salut » pour des hommes concrets ; à nier aussi la consistance propre des réalités historiques, culturelles, etc., et leur vocation à être non pas détruites à la rencontre de l’Évangile, mais récapitulées en Christ. La nécessaire conversion des réalités humaines n’est pas négation ou destruction. Ainsi, « rien n’est moins *catholique* en profondeur qu’une certaine hâte apostolique, un cléricalisme, fût-il inconscient, un confessionnalisme étroit, un esprit de triomphalisme, enfin le goût paternaliste de tout régenter, de tout uniformiser[23] ».

Une réflexion plus développée sur la réalisation de la catholicité, c’est-à-dire sur la vocation de l’Église à accueillir dans une même communion de foi la diversité des hommes et des peuples, conduirait : 1) à aborder la question de la mission (annonce de l’Évangile à tous les peuples, témoignage évangélique auprès des non-croyants) ; 2) à reprendre par un autre biais la question de l’œcuménisme qui vise à réaliser la pleine catholicité de l’unique Église du Christ, que les divisions empêchent précisément d’exister. C’est dans la mesure seulement où, à tous les niveaux, l’Église se réalise selon sa dimension de catholicité, c’est-à-dire comme communion dans la même foi d’hommes et de peuples accueillant et vivant l’Évangile selon ce qu’ils sont dans leur diversité, que l’Église

pourra être dans et pour le monde « signe et sacrement de salut » (*Lumen gentium,* 9). Une Église qui se réaliserait soit sous le signe de l'éparpillement, soit sous celui de l'absorption et de l'alignement dans une universalité abstraite, ne pourrait pas attester la puissance réconciliatrice de l'Évangile, ni signifier le « renversement de Babel » opéré par la Pentecôte (*Ad gentes,* 4). Une Église non catholique est vouée à reproduire soit un monde unidimensionnel, soit son symétrique inverse : la confusion et la dispersion, en épousant les clivages nationaux, politiques, sociaux, etc.

Catholicisme et culture occidentale.

Le catholicisme a partie liée avec l'Europe dans la mesure où il se développe sur le territoire de l'Empire romain d'Occident. La Rome capitale d'empire constitue progressivement un pôle dont la montée en puissance signifie la revendication d'un monde occidental à inverser le cours du temps et la trajectoire du salut : l'Occident n'est plus le lieu du couchant, mais revendique d'éclairer le monde de sa lumière. Cette évolution se poursuivant tout au long du premier millénaire aboutit à l'estrangement avec l'Orient. Depuis le schisme de 1054, l'Église catholique romaine se construit dans la confrontation avec les puissances temporelles sur lesquelles la papauté veut affirmer son pouvoir et assurer la liberté de l'Église face aux puissances politiques. Avec Grégoire VII, et ses *dictatus papae,* à la fin du XI^e^ siècle, cette volonté s'impose en même temps que le catholicisme se structure. Bientôt des cathédrales s'érigent partout en Europe, des monastères se développent aux XII^e^ et XIII^e^ siècles. Le catholicisme se forge aussi une culture intellectuelle, par le développement d'une théologie latine, marquée par l'empreinte d'Aristote, qui vient compléter la latinité augustinienne, jusqu'à l'émergence d'une théologie purement occidentale, spéculative, scolastique, audacieuse, qui, d'Anselme de Cantorbéry et Pierre Lombard à Thomas d'Aquin et Bonaventure,

marquera la conceptualisation catholique de manière indélébile jusqu'au XXIe siècle. À travers humanisme et Renaissance, le concile de Trente assume un catholicisme de reconquête, revêtant une nouvelle dimension, politique, dans une Europe dont certains territoires, surtout au nord, lui échappent. Le catholicisme tridentin revêt une dimension politique et culturelle sans précédent. Mais son influence politique est mise à mal. Le projet catholique vise au quadrillage pastoral et à la prise en charge des fidèles dans une pastorale que l'on peut qualifier d'intégraliste, puisqu'elle vise à socialiser l'homme et la société. Depuis la paix de Westphalie en 1648, l'Église disparaît pratiquement comme entité politique de la scène diplomatique internationale. Et dans de nombreux pays, dans la mouvance de 1789 en France, une lutte d'influence s'intensifiera pour secouer le pouvoir de l'Église sur la vie quotidienne. C'est à l'époque napoléonienne que l'Église reprendra un rôle moteur dans la diplomatie. La papauté comme principe, mais aussi dans son exercice, a tendance à entrer dans la sphère du politique pour apparaître sur la scène internationale, en quoi on peut discerner une compréhension de la catholicité qui induit l'universalité. La conception catholique traditionnelle du rapport entre le spirituel et le temporel a donc dû repenser une stratégie. C'est par le biais du politique qu'elle sera trouvée. La traduction politique du gouvernement de l'Église est désignée par cette réalité diplomatique que recouvre l'expression « Saint-Siège », qui, dès la fin du XIXe siècle, déploie un réseau diplomatique serré par le truchement des nonciatures. Leur rôle était, par le fait de l'existence d'un État dont le souverain pontife est le chef politique, de permettre une présence de l'Église dans les circuits diplomatiques et traduire ainsi en termes politiques sa théologie universaliste. À la fois au service du Saint-Siège auprès des États, mais aussi avec pour fonction le contrôle des diocèses, cette institution a beaucoup contribué au développement du concept contemporain de catholicisme. Indubitablement, cette situation correspond à une romanisation du catholicisme[24] qui, à

l'heure de la mondialisation, ne fait que s'affirmer. La question se pose alors de savoir si le catholicisme traditionnel se reconnaît dans cette évolution vers une Église mondiale, qui a tendance à parasiter le concept d'universalité.

RAPPORT AU MONDE.

La définition, sous l'impulsion de Pie X, de l'infaillibilité pontificale en matière de doctrine, par le concile Vatican I, consacre plus que symboliquement la fin d'un catholicisme politique territorial et signe en quelque sorte l'acte de naissance d'un catholicisme dont la prétention à l'universalité d'un magistère théologique, spirituel et moral sera d'autant plus vigoureuse que son pouvoir politique se restreindra au seul petit État du Vatican. Cette nouvelle situation, qui représente l'entrée paradoxale du catholicisme romain dans la modernité, s'est imposée à la papauté. Le pouvoir ecclésiastique du pape s'accroît sur un catholicisme qui a sa capitale politique à Rome. Mais pour ce faire, il s'est vu imposer par les pouvoirs politiques de plus en plus émancipés du giron ecclésiastique les formes de sa réalisation sociale et politique, fin étant ainsi mise à la période où de Léon XII à Grégoire XVI dominait une conception intransigeante du catholicisme. Cette nouvelle manière de se situer par rapport au monde dans l'exercice d'un magistère universel s'exprimera dans les fondements modernes de la doctrine sociale de l'Église tels que Léon XIII les jeta, notamment dans *Rerum novarum*. Le pontificat suivant, de Pie X (1903-1914), représente une réaction à cette ouverture au monde et affirme fortement la légitime prétention de l'Église à intervenir dans la société. Benoît XV, quant à lui, renforce l'universalisme du catholicisme en soulignant son caractère supranational. La crise du modernisme enjoint au catholicisme de fourbir des armes intellectuelles pour rattraper une science et une vie intellectuelle en émancipation. Comme instance de vérité,

l'Église catholique doit désormais affronter d'autres magistères philosophiques, scientifiques et politiques.

Les deux guerres mondiales du XXe siècle ont placé le catholicisme dans un nouveau contexte politique culturellement marqué sur le vieux continent par la sécularisation. C'est comme réponse à cette situation nouvelle, largement préparée sous les pontificats de Pie XI et Pie XII, qu'il faut comprendre l'œuvre du concile Vatican II (1962-1965), inaugurée par Jean XXIII et menée à bien par Paul VI. Un nouveau rapport au monde, à la culture, à l'altérité et à la pluralité que le Concile entérine et promeut. Le titre de *Gaudium et spes* est à cet égard révélateur : *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps*. La préposition n'est pas « et », qui insisterait sur une bipolarité, pouvant aller jusqu'à la confrontation, mais « dans », qui désigne la nouvelle conscience d'une Église catholique qui prend acte du fait qu'elle n'a plus vocation à quadriller tout l'espace de la planète. Retournant positivement cette donnée nouvelle, elle entre en dialogue de salut avec le monde et porte un regard nouveau sur le judaïsme, les autres religions, l'athéisme et la culture contemporains. La dissidence de Mgr Lefebvre, que l'on réduit trop souvent à une simple affaire de querelle liturgique, s'en prend au concile Vatican II précisément parce qu'il est porté par une conception du politique qui reconnaît la liberté de conscience et de religion, l'autonomie du politique et prône le dialogue plutôt que l'opposition frontale avec le monde. Dans la plupart des pays catholiques d'Europe, l'évolution vers une séparation entre Église et État se généralise. À l'entrée dans le XXIe siècle, les problèmes qui se posent au catholicisme ne relèvent pas tant de son adaptation au monde moderne ; l'histoire montre que le « génie » du catholicisme réside justement dans son adaptabilité. Sa nouvelle situation lui pose davantage la question de son action sur ce monde. À ce titre, le pontificat de Jean-Paul II représente une entreprise spectaculaire de reconquête des mentalités sinon des opinions.

Le catholicisme, monolithique en apparence, mondialisé avant la lettre, n'est pas sans capacité à assumer la pluralité. Paul VI affirmait en 1970 à son sujet[25] : « Un pluralisme, donc ? Oui, un pluralisme qui tient compte des recommandations du Concile (*AAS* 54, 1962, 790-792), et qui se réfère à des modes d'énonciation de la vérité de la foi et non au contenu comme l'a affirmé avec tant de force et de clarté notre vénéré prédécesseur le pape Jean XXIII dans son célèbre discours d'ouverture du concile […]. Le pluralisme ne doit pas produire de doutes, d'équivoques ou de contradictions ; il ne saurait légitimer quelque subjectivisme des opinions, en matière de doctrine qui pourrait compromettre l'identité et partant l'unité de la foi : progresser ? Oui, enrichir la culture, encourager la recherche. Détruire ? Non. »

Un contexte nouveau.

Au cours du XX^e^ siècle, le centre de gravité du catholicisme s'est déplacé d'Europe vers des pays du Sud, surtout l'Amérique latine, l'Afrique et pour partie l'Asie. En même temps, dans les Amériques comme en Afrique, le catholicisme subit une montée des mouvements évangéliques et pentecôtistes. Le catholicisme a tenté une inculturation de la doctrine sociale dans les pays d'Amérique latine sous les différentes formes de théologies de la libération dont le Magistère, sous Jean-Paul II, a sévèrement condamné la proximité avec le marxisme. Dans les pays anglo-américains, le catholicisme se développe, surtout aux États-Unis, en raison de la forte progression démographique des populations hispanophones.

Au début du XXI^e^ siècle, le catholicisme affronte une situation contrastée. En Europe, il est marqué par un déclin réel de son influence dans la société. Si, par exemple, il demeure cultuellement la religion d'une majorité de Français, son rôle dans la culture et la société tend à régresser considérablement. Une évolution identique apparaît dans d'autres pays

latins traditionnellement catholiques comme l'Espagne ou l'Italie. En même temps, au cours du pontificat de Jean-Paul II, le concept même de catholicité sera décliné d'une manière nouvelle par l'utilisation des grands médias, les voyages et les rassemblements tels que les Journées mondiales de la jeunesse. L'impact dans les médias était en partie lié au charisme du pape lui-même. Si l'on a pu aller jusqu'à dire que le catholicisme subissait dans les pays de l'Ouest une véritable « exculturation », il est confronté ailleurs à d'autres défis, comme la sécularisation ou la progression de mouvements évangéliques et pentecôtistes.

La catégorie de peuple de Dieu, nouveau paradigme, caractéristique du concile Vatican II, ne représente pas seulement une nouvelle manière de définir la réalité humaine et la qualité théologique de l'Église, mais désigne également une compréhension nouvelle du catholicisme. Paul VI ose donner à ce concept une acception très particulière : « Où est le peuple de Dieu dont il a été tant question, et dont il est encore question aujourd'hui ? Où est-il ? Cette entité ethnique sui generis, qui se distingue et se trouve qualifiée par son caractère religieux et messianique (sacerdotal et prophétique, si vous voulez), qui rassemble tout en direction du Christ comme son cœur en fusion, et qui descend tout entier du Christ ? […] C'est l'Église » (Audience générale, 23 juillet 1975).

Le catholicisme s'appréhende essentiellement à partir de sa tradition sacramentelle dans la mesure où il comprend l'Église à partir de sa relation au Christ de tous temps. Faisant écho à une tradition déjà présente dans les enseignements de Léon XIII (*Satis cognitum*, en 1896) ou de Pie XII (*Mystici Corporis*, en 1943), le synode des évêques de 1985, vingt ans après sa clôture, souligne que le concile Vatican II a redéfini le catholicisme en affirmant que l'Église se trouve sous la Parole de Dieu pour célébrer les mystères du Christ en vue du salut du monde. Il faut souligner le rôle déterminant, du point de vue culturel, de Jean-Paul II qui a promu, accompagnant le processus de mondialisation, une conception culturelle du

catholicisme. Il a fait apparaître l'Église catholique comme celle qui peut s'incarner au niveau planétaire en un seul homme. En engageant une « nouvelle évangélisation », l'Église de la fin du XX^e siècle entend implicitement rester missionnaire en reconnaissant que les terres de vieille catholicité ne sont plus suffisamment drainées par l'Évangile. Elle reconnaît par là même que des pays culturellement marqués par le catholicisme s'essoufflent notamment dans la transmission du message évangélique aux plus jeunes générations.

Dans le contexte de changements profonds, dans les lieux où il continue de marquer de son empreinte la culture et la société, mais encore là où son influence diminue, le catholicisme se trouve confronté à des défis qui peuvent toucher jusqu'à sa survie. Les croyants catholiques en Europe sont âgés. Les jeunes, peu nombreux, qui s'en réclament découvrent le phénomène minoritaire, ce qui est nouveau pour cette tradition ecclésiale multitudiniste. Cette disparition du milieu porteur marqué par le catholicisme provoque des réactions nombreuses. Cette manière culturelle d'être au monde catholique survit encore dans des milieux où la pratique religieuse a quasiment disparu ou se réduit à quelques actes cultuels annuels. Ce catholicisme n'éprouve plus le besoin d'un lien ecclésial. Le catholicisme de minorité fut jusqu'à présent la réalité de quelques situations de diaspora. Or au XXI^e siècle, le catholicisme occidental tend à devenir une confession de chrétiens minoritaires au sein d'une société laïcisée, tandis que sur d'autres continents le catholicisme lutte pour son identité face à la montée d'autres mouvements religieux. Dans les deux cas la question se pose de savoir si, en se repliant sur ses fondamentaux, le catholicisme ne risque pas de ne plus être ce qu'il a vocation profonde à être : une utopie.

Le catholicisme demeure missionnaire. Sous le concept de « nouvelle évangélisation », développé depuis les années 1980, l'Église catholique cherche à reconquérir des croyants là où l'Évangile a déjà été annoncé. Dans cette entreprise, dont Jean-Paul II apparaît comme le grand promoteur,

la représentation d'un catholicisme revivifié ne recouvre pas celle d'un confessionnalisme de repli sur la sphère seulement religieuse, mais constitue une compréhension renouvelée du concept de culture catholique. Il établit un lien étroit entre religion, culture et nation, notamment dans son image de l'Europe et sa conception de la mission. Il n'a pas abandonné, au fond, le rêve d'une Europe catholique. Or, bien avant le concile Vatican II, Karl Rahner avait déjà constaté l'impossibilité pour le catholicisme d'abandonner ce rêve, tout en mettant clairement en garde contre les apories qu'il induit : « Nous n'avons toujours pas abandonné définitivement le rêve d'un Occident chrétien homogène. C'est pourquoi nous enrageons souvent sur place, au mauvais endroit, quand on vient nous déranger dans ce rêve. Et nous cherchons souvent au mauvais endroit et avec des moyens inappropriés à rendre réelle cette image idéale, et c'est pour cela que nous nous attaquons aux mauvais endroits[26]. » Il est à noter que c'est au moment où les jeunes Églises d'Afrique, d'Asie ou d'Amérique du Sud deviennent adultes dans le mouvement conciliaire que le concept d'évangélisation prend la relève de celui de mission[27]. Il se pourrait bien qu'après avoir longtemps réfléchi à la mission en termes d'inculturation, le Magistère catholique ait à affronter la question de l'annonce de l'Évangile dans une Europe où elle expérimente en maints endroits son effondrement institutionnel, et sur d'autres continents où elle affronte les concurrences d'autres courants religieux puissants. Le processus historique allant de l'inculturation à l'exculturation[28] pourrait bien ainsi constituer un paradigme appelé à une certaine longévité.

À travers les évolutions historiques et culturelles, les marqueurs du catholicisme, qui le contre-distinguent d'autres confessions, permettent d'en préciser les contours et la manière dont il détermine le quotidien des fidèles. Quelques-uns seulement, significatifs, peuvent être évoqués.

HIÉRARCHIE.

La notion de hiérarchie constitue une caractéristique fondamentale du catholicisme. Le concile Vatican II a rappelé cette structure hiérarchique en désignant l'Église catholique, « communauté de foi, d'espérance et de charité », comme une « société organisée hiérarchiquement » qui n'est pas autre chose que « le Corps mystique », sans distinction entre « communauté spirituelle », « Église terrestre » et « Église enrichie des biens célestes » (*Lumen gentium*, 8). Mais Vatican II insiste sur le fait qu'il s'agit d'une hiérarchie de fonction et non de dignité. Tous les baptisés, qu'ils appartiennent à la hiérarchie ou soient « régis » par elle, sont appelés à la sainteté (*Lumen gentium*, 39). Le fondement théologique de cette conception hiérarchique du peuple catholique se trouve dans l'apostolicité de l'Église (*Ad gentes*, 5) : les évêques étant les successeurs des apôtres, et le pape celui du premier d'entre eux, la structure de l'Église catholique affirme donc répondre historiquement à ce qu'elle a été aux origines. Clé de voûte du système hiérarchique, le ministère pétrinien représente la marque caractéristique du catholicisme, qui le distingue des autres confessions chrétiennes. Considéré comme pasteur suprême, le pape exerce la responsabilité ultime dans l'édiction de la doctrine. Si l'infaillibilité pontificale définie en 1870 ne porte que sur les définitions doctrinales prononcées ex cathedra, la tendance a été d'en élargir le champ jusqu'à en brouiller l'objet. Cette évolution est largement le fait d'une culture centralisatrice et d'une propension du catholicisme à l'identification du pouvoir et de l'autorité en une personne, plus qu'en un collège. Dans une telle hypertrophie, la notion de hiérarchie apparaît en contradiction avec la réalité du peuple de Dieu, l'expression elle-même induisant cette tension : le peuple est certes une dimension horizontale, mais le fait qu'il soit « de Dieu » en affirme la dimension verticale, transcendante. Pour cette raison le catholicisme ne connaît aucun conseil délibératif, sauf, paradoxalement, le collège des cardinaux quand il élit un pape, ou les moines ou moniales pour

désigner leurs supérieurs. Sinon l'Église ne connaît que des organes consultatifs.

Dans l'ecclésiologie préconciliaire prédominait une conception sociétaire et visibiliste de l'Église, mettant l'accent sur son aspect hiérarchique. L'Église y apparaissait comme une institution qui se suffit à elle-même, une *societas perfecta* avec ses lois, ses rites, ses gouvernants ordonnés entre eux dans un système rigide de dépendances, et auquel est soumise la multitude des fidèles : une ecclésiologie qu'avec ironie J.-A. Möhler a pu résumer ainsi au début du XIXe siècle : « Dieu a créé la hiérarchie, et par cela il a pourvu plus que suffisamment aux besoins de l'Église jusqu'à la fin du monde[29]. » L'Église était ainsi présentée comme une société organisée, se constituant par l'exercice des pouvoirs dont le pape, les évêques, les prêtres étaient investis. L'ecclésiologie consistait presque exclusivement en un traité de droit public. À l'intérieur d'une telle ecclésiologie, la condition baptismale commune, la richesse et la variété des dons des croyants, la diversité des charismes, le « sacerdoce commun » étaient nécessairement relégués au second plan et éclipsés par les fonctions sacerdotales et magistérielles du seul ministère hiérarchique. C'est pour cette raison que, dans un premier temps, l'apostolat des laïcs a été pensé en termes de suppléance, de délégation, de mandat reçu. Bénéficiant des ressourcements engagés depuis plusieurs décennies (bibliques, liturgiques, patristiques, etc.), Vatican II renoue avec la perspective de l'ecclésiologie de communion de l'Église ancienne, et revient à une ecclésiologie intégrale dans laquelle l'unité dans la communion précède les distinctions en son sein. Plaçant le chapitre sur le peuple de Dieu avant celui sur la « constitution hiérarchique de l'Église », *Lumen gentium* opère un véritable renversement des perspectives – l'intention du Concile étant de montrer ce qui est commun à tous les membres du peuple de Dieu avant n'importe quelle distinction de charge ou d'état particulier, en considérant le nouveau de la dignité de l'existence chrétienne. On redonne donc priorité à ce que

Congar appelle « l'ontologie de la grâce[30] », commune à tous les baptisés, qui précède toutes les mises en œuvre particulières, et qui définit l'existence chrétienne comme telle, ainsi que son originalité dans le monde des hommes. On retrouve ainsi la prévalence de la distinction « communauté croyante-monde » par rapport à la distinction, au sein de cette communauté, entre clercs et laïcs.

MAGISTÈRE.

Le catholicisme se distingue par l'importance qu'y revêt le Magistère en matière de foi et de mœurs. C'est à lui seul qu'est confiée l'interprétation de la Parole de Dieu écrite (*Dei Verbum*, 10) ou transmise (*Dei Verbum*, 12). Il y a une solidarité entre Écriture, Tradition et Magistère (*Dei Verbum*, 9-10). Les fidèles catholiques doivent donner leur assentiment aux définitions du Magistère (*Lumen gentium [LG]*, 25) et à ses décisions (*LG* 37) ; il y a là obligation de foi et impératif moral. Les catholiques doivent prêter attention à l'enseignement du Magistère pour prendre leurs responsabilités sans attendre des prêtres une réponse à toutes leurs questions (*Gaudium et spes*, 43). Est exigée de la part des fidèles une « docilité » au Magistère quand il interprète de manière autorisée la loi de la vie conjugale (*Gaudium et spes*, 50-51) ; la même docilité est requise en matière d'enseignement catéchétique (*Christus Dominus*, 14), dans l'étude de l'écriture (*Dei Verbum*, 23), de la théologie (*LG* 67) et en matière de théologie mariale (*LG* 67).

Si l'on reprend la terminologie de Vatican II, on dira que par la grâce de l'Esprit reçue à leur consécration (*LG* 21), comme les apôtres dont ils sont les successeurs (*LG* 20), les évêques, pasteurs du troupeau qu'ils président au nom et en place de Dieu, exercent, entre autres fonctions, le Magistère doctrinal (*LG* 20) et tiennent ainsi la place du « Christ-Maître » et « jouent son rôle » (*LG* 21 ; *Dei Verbum*, 10) en sorte que « les écouter, c'est écouter

le Christ » (*LG* 20). « Hérauts de la foi », « docteurs authentiques », en tant qu'ils sont pourvus de l'autorité du Christ, prêchant au peuple qui leur est confié la foi qui doit régler sa pensée et sa conduite, « témoins de la vérité divine et catholique » (*LG* 25), les évêques, en communion entre eux et avec le souverain pontife (*LG* 21), possèdent un charisme certain de vérité (*Dei Verbum*, 8). Ils jouissent de l'infaillibilité lorsque, « attentifs à écarter toutes les erreurs » (*LG* 25), ils enseignent qu'une doctrine concernant la foi et les mœurs s'impose de manière absolue, qu'ils soient dispersés dans le monde ou rassemblés en concile œcuménique (*LG* 25). De ce fait, ils ont droit au respect de tous (*LG* 25). La clé de voûte de la communion au sein du collège épiscopal est le pontife romain, non en tant que personne privée, mais en vertu de sa charge pastorale suprême (*LG* 22 ; 25). « Chef du collège des évêques » (*LG* 25), il a sur l'Église un pouvoir plénier, suprême et universel dont il peut toujours user librement (*LG* 22) et exerce un magistère infaillible (*LG* 18) lorsqu'il proclame, par un acte définitif, un point de doctrine touchant à la foi et aux mœurs (*LG* 25). Ces décisions, « irréformables », parce que prononcées sous la motion de l'Esprit-Saint, doivent recevoir « l'assentiment religieux de la volonté et de l'intelligence plus ou moins ferme selon la nature du document » de la part de tous les fidèles. Cet assentiment est exigé même lorsque le souverain pontife ne parle pas ex cathedra (*LG* 25).

OBÉISSANCE.

En catholicisme, l'obéissance au Magistère ne s'impose pas seulement aux ministres ordonnés, mais aussi aux fidèles qui y sont tenus. Vatican II distingue entre l'obéissance à l'Évangile au sens de Rm 10, 10 (*Dei Verbum*, 5), et celle au Magistère, comprise comme « l'assentiment religieux de la volonté et de l'intelligence » (*LG* 25). Du point de vue théologique, on distingue la *fides divina* de la *fides ecclesiastica*. La

première concerne les vérités de foi révélées, au nom de l'autorité du Dieu qui se communique lui-même. La seconde se fonde directement sur l'autorité doctrinale de l'Église. Le fidèle catholique est lié par l'obéissance externe, le devoir de soumission à la juridiction ecclésiastique. Devoir lui est fait de « croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la Parole de Dieu écrite ou transmise par la tradition, c'est-à-dire dans l'unique dépôt de la foi confié à l'Église, et qui est en même temps proposé comme divinement révélé par le Magistère solennel de l'Église ou par son Magistère ordinaire et universel, à savoir ce qui est manifesté par la commune adhésion des fidèles sous la conduite du Magistère sacré ; tous sont donc tenus d'éviter toute doctrine contraire » (*Code de droit canonique [CIC]*, can. 750). Le fidèle doit éviter tout ce qui ne concorde pas avec l'enseignement du souverain pontife, lorsqu'il s'exprime au sujet de la foi et des mœurs, même sans se prononcer définitivement de manière solennelle ; on ne lui demande « pas un assentiment de foi », mais « une soumission religieuse de l'intelligence et de la volonté » (*CIC* 753).

Cette conception qui se fonde sur la distinction, vulgarisée au XVIIIe siècle, d'une Église enseignante conduisant une Église enseignée, a connu une singulière évolution dans le contexte de la modernité occidentale. Le rapport entre les décisions du Magistère en matière de foi et de mœurs et l'obéissance des fidèles, clercs et laïcs, a évolué. Yves Congar note que l'on passe du régime de l'obéissance à celui de la réception. L'exemple historique est l'histoire de la (non-)réception de l'encyclique *Humanae vitae*[31]. Gustave Martelet a pu parler à ce sujet du « nouv[el] Hiroshima qu'a été la parution, ou plutôt l'explosion de l'encyclique […][32] ». Cette non-réception souligne paradoxalement l'importance, négligée, bien que toujours affirmée par le Magistère, du *sensus fidei* (sens de la foi) fondé sur un *sensus fidelium* (sens des fidèles) que l'on peut appeler aussi le « sens catholique ». Il éclaire la recherche de la formulation toujours plus adéquate de la foi de l'Église : « la collectivité des fidèles […]

ne peut se tromper dans la foi […] lorsque, des évêques jusqu'au dernier des fidèles laïcs, elle apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel » (*LG* 12). Ce sens catholique porte sur la formulation, sinon l'explicitation de vérités à croire, mais ne saurait constituer un ajout à la Révélation close à la Pentecôte.

L'APPARTENANCE.

On peut comprendre le catholicisme comme un espace spirituel et culturel dont l'unité se définit selon trois dimensions que Jean XXIII définissait en 1959, dans *Ad Petri cathedram*, en tant que les trois unités qui le fondent (§ 67-69) : 1) l'unité de doctrine. Celle-ci est révélée par les Saintes Écritures (§ 70) ; le catholique doit faire confiance en la prévenance maternelle de l'Église lorsqu'elle en interprète authentiquement le contenu par son Magistère (§ 71) ; 2) l'unité d'organisation. Les fidèles sont « sujets » des prêtres, eux-mêmes « sujets » de leurs évêques, ces derniers étant « sujets » du pontife romain qui assure l'unité du peuple hiérarchique et renforce les liens d'unité entre frères catholiques (§ 73) ; 3) l'unité de culte. Elle consiste dans la reconnaissance et dans la célébration du septenaire sacramentel (§ 74). Le sacrifice eucharistique réalise de manière privilégiée l'union et l'unité de tout le peuple de Dieu (§ 78).

La définition que, dans la foulée de Vatican II, Jean Guitton donne du catholicisme se fonde elle aussi sur trois caractéristiques : 1) la fidélité au pape, à son Magistère et à ceux qui le portent avec lui, les évêques. Est catholique celui qui vit avec le Magistère dans un lien d'obéissance et adhère à son enseignement qu'il considère et accueille comme authentique ; 2) la célébration des sacrements, et, tout particulièrement, de l'eucharistie. Le culte authentique rendu à Dieu constitue la réponse sacramentelle à l'adhésion au corps de doctrine ; 3) la vénération de la Vierge Marie donne au catholicisme une dimension populaire. « Celui qui ne peut pas suivre en

esprit cette triple histoire à la fois et maintenir ces trois aspects sous un même regard ne comprendra jamais pleinement la réalité catholique[33]. » Cette définition est culturellement pertinente. Il convient toutefois de la placer dans la perception plus large du rapport que le catholicisme entretient avec le monde. Le catholicisme est une forme d'inculturation du principe de catholicité dans l'espace et le temps[34]. Pour répondre à sa mission, il s'inculture dans des pays et des sociétés au nom même de l'universalisme qui en constitue le fondement, selon les époques et les conditions politiques, de sorte que l'on peut parler de catholicisme français, allemand, italien, brésilien, etc.

Le catholicisme se définit également par rapport à une manière qui lui est propre d'envisager la question morale. Dans ce domaine, la confessionnalisation du catholicisme, à l'époque de la Réforme, et le développement d'une réflexion morale dont le canon sera fourni par Alphonse de Liguori (1696-1787), ont conduit à une conception intellectuelle et culturelle propre fondée sur la notion de loi morale naturelle. Au fondement de la conception catholique, ce principe, réitéré dans le *Catéchisme de l'Église catholique (CEC)* promulgué sous le pontificat de Jean-Paul II, veut que « l'homme participe à la sagesse et à la bonté du Créateur qui lui confère la maîtrise de ses actes et la capacité de se gouverner en vue de la vérité et du bien. La loi naturelle exprime le sens moral originel qui permet à l'homme de discerner par la raison ce que sont le bien et le mal, la vérité et le mensonge : la loi naturelle est écrite et gravée dans l'âme de tous et de chacun des hommes parce qu'elle est la raison humaine ordonnant de bien faire et interdisant de pécher […] Mais cette prescription de la raison humaine ne saurait avoir force de loi, si elle n'était la voix et l'interprète d'une raison plus haute à laquelle notre esprit et notre liberté doivent être soumis (Léon XIII, encyclique *Libertas praestantissimum*) » (*CEC* 1954). « Cette loi est dite naturelle non pas en référence à la nature des êtres irrationnels, mais parce que la raison qui

l'édicte appartient en propre à la nature humaine » (*CEC* 1955). Dans le chapitre consacré à la morale, se perçoit un optimisme anthropologique que l'on peut considérer comme un marqueur culturel du catholicisme. « Œuvre très bonne du Créateur, la loi naturelle fournit les fondements solides sur lesquels l'homme peut construire l'édifice des règles morales qui guideront ses choix. Elle pose aussi la base morale indispensable pour l'édification de la communauté des hommes. Elle procure enfin la base nécessaire à la loi civile qui se rattache à elle, soit par une réflexion qui tire les conclusions de ses principes, soit par des additions de nature positive et juridique » (*CEC* 1959). S'il met l'accent sur la globalité d'un projet de vie et sur l'unicité de la morale, le catholicisme considère que « la vie morale est un culte spirituel. L'agir chrétien trouve sa nourriture dans la liturgie et la célébration des sacrements » (*CEC* 2047). Le catholicisme se distingue ainsi par une conception de la morale familiale qui constitue un paradigme théologique, une perspective morale autant que politique de la vie chrétienne en société.

MICHEL DENEKEN.

→ Calvinisme. Église. Éthique. Histoire des doctrines éthiques chrétiennes. Institution. Luthéranisme. Orthodoxie. Protestantisme. Spiritualité(s).

Bibliographie.

L. BOUYER, L'Église de Dieu. Corps du Christ et temple de l'Esprit, Paris, Éd. du Cerf, 1970. – Catéchisme de l'Église catholique, Paris, Mame - Plon, 1992. – É. FOUILLOUX, Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962), Paris, DDB, 1998. – G. LAFONT, Imaginer l'Église catholique, Paris, Éd.

du Cerf, 1995 ; L'Église en travail de réforme. Imaginer l'Église catholique, t. II, Paris, Éd. du Cerf, 2011. – A. NAUD, Le Magistère incertain, Montréal, Fides, 1987. – J. RATZINGER, Les Principes de la théologie catholique, Paris, Parole et Silence - Téqui, 2008. – G. ROUTHIER, L. VILLEMIN (dir.), Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges en l'honneur d'Hervé Legrand, o.p., Paris, Éd. du Cerf, 2006. – M. SALES, Le Corps de l'Église. Études sur l'Église une, sainte, catholique et apostolique, Paris, Fayard, 1989. – B. SESBOÜÉ, Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXIe siècle, Paris, Droguet et Ardant, 1999. – J.-L. SOULETIE, Le Catholicisme, Paris, Armand Colin, 2006. – T. WARE, L'Église des sept conciles, Paris, DDB, 1997.

CLONAGE

INTRODUCTION

La discussion éthique au sujet du clonage exige de distinguer les deux visées possibles du clonage : les visées reproductive et thérapeutique. Dans le premier cas, il s'agit du projet de « produire » un individu identique à un premier : un jumeau identique dont la naissance serait décalée dans le temps. Dans le second cas, où la visée est thérapeutique, la production d'un clone est une stratégie d'obtention de cellules souches.

Le questionnement n'est pas du même ordre selon la visée retenue. Dans le cas des cellules souches, les conséquences ou les espérances pratiques sont plus importantes, et la problématique de fond se concentre sur le statut de l'embryon ; dans le cas du clonage reproductif, jusqu'ici non réalisé au niveau humain, l'enjeu est plus nettement d'ordre anthropologique et symbolique, et touche l'idée même de personne humaine historique et irremplaçable. Nous traiterons par conséquent d'abord, dans cet article, des cellules souches, que certains assimilent parfois à un « clonage thérapeutique », révélant peut-être ainsi une logique commune sous-jacente aux deux questions. Estimant que le clonage reproductif pose cependant à la théologie des questions encore plus vastes, nous le traiterons en second.

Enjeux éthiques des cellules souches (ou « clonage thérapeutique »)

Pour comprendre l'intérêt scientifique et clinique des cellules souches, les débats éthiques concernant les deux premières semaines du développement postfécondation et les solutions législatives et réglementaires adoptées par de nombreux États, il faut avoir à l'esprit

certaines données scientifiques[35]. D'abord, les cellules composant l'embryon, dans les toutes premières étapes de son développement, sont totipotentes. Chacune a la faculté de produire un être humain complet. Ainsi, un embryon de quatre cellules, scindé en deux, ne serait donc pas détruit, mais donnerait lieu à deux individus dont le développement normal pourrait se poursuivre. Cette possibilité de scission sans destruction explique d'ailleurs la formation naturelle des jumeaux homozygotes. On estime ce phénomène possible jusqu'au quatorzième jour environ. Ce délai correspond au terme du processus d'implantation de l'embryon à la paroi de l'utérus et à l'apparition de la ligne primitive *(primitive streak)*. La possibilité naturelle de formation de jumeaux homozygotes au cours de la période précédant l'apparition de la ligne primitive, associée à la possibilité opposée de créer une chimère, c'est-à-dire un individu résultant de la fusion de deux embryons, démontrée dans des conditions expérimentales chez l'animal, a alimenté des doutes quant à l'individuation de l'embryon et, en conséquence, sur son statut ontologique de personne. En effet, la définition de Boèce, que la théologie catholique a fait sienne, *« Persona proprie dicitur naturae rationabilis individua substantia »* (substance individuelle de nature raisonnable) fait de l'individuation une caractéristique essentielle de la personne. Notons ensuite un autre fait troublant. Notre représentation du développement embryonnaire est habituellement dominée par l'idée de continuité ; du point de vue de la génétique, celle-ci est incontestable. Ce point de vue correspond au regard rétrospectif adopté par la personne réfléchissant sur son origine. Toutefois, du point de vue de l'observateur externe, c'est la discontinuité qui domine. En effet, moins d'un tiers des ovules fécondés naîtront. Les autres auront été éliminés.

Ces doutes quant à l'individuation de l'embryon associé au potentiel limité de l'ovule fécondé que nous venons d'évoquer sont les raisons majeures invoquées pour justifier l'adoption de la catégorie de préembryon par le Conseil présidentiel de bioéthique américain[36]. Cette catégorie

implique une forme mitigée de protection de l'embryon : « De notre point de vue, les embryons ont une valeur morale et développementale intermédiaire ; ainsi, l'embryon des premières semaines a un statut moral se situant quelque part entre celui des cellules humaines ordinaires et celui des personnes humaines[37] ».

La légitimation de la manipulation et de la destruction des embryons n'ayant pas atteint le stade de l'implantation, cela permet de tirer parti des caractéristiques uniques à ce stade de développement. Les cellules embryonnaires perdent en effet graduellement la totipotence : au septième jour débute la spécialisation. Au cours de ce processus apparaissent des cellules qu'on désigne sous le vocable de cellules souches. Elles sont qualifiées ainsi parce qu'elles sont à l'origine des cellules d'un organe ou d'un tissu spécifique. Cette caractéristique des cellules souches leur octroie un potentiel thérapeutique extraordinaire : elles pourraient permettre la régénération de tissus ou organes sérieusement endommagés par un traumatisme ou par la maladie. Par ailleurs, l'observation du développement à ce stade peut grandement contribuer au développement des connaissances dans les domaines de la reproduction.

L'intérêt pour le clonage à visée thérapeutique tient donc à deux éléments : d'abord au potentiel régénérateur des cellules souches[38] et ensuite au choix de préférer le clonage à d'autres voies possibles d'obtention de ces cellules[39]. Parmi les voies possibles, citons l'extraction à partir du sang du cordon ombilical, de la moelle épinière.

DISCUSSION ÉTHIQUE.

La question du statut de l'embryon est au cœur du débat public au sujet du clonage. Elle revêt une importance particulière dans le cas du clonage thérapeutique puisque la visée thérapeutique implique la destruction de l'embryon.

Les motifs légitimant le concept de pré-embryon sont connus de l'Église catholique depuis plusieurs décennies. On en trouve traces aussi bien dans les travaux des théologiens que dans les documents du Magistère romain. La première reconnaissance de ces motifs et de la difficulté qu'ils représentent à l'égard de la théorie de l'animation immédiate est au paragraphe 24 de l'instruction *Donum vitae :* « Cette Congrégation connaît les discussions actuelles sur le commencement de la vie humaine, sur l'individualité de l'être humain et sur l'identité de la personne humaine. »

Il est probable que le recours à l'Église catholique au concept éthique de personne, dont témoigne la formule selon laquelle l'embryon doit être traité « comme une personne » alors que de nombreux observateurs attendaient une formule de type ontologique « l'embryon doit être respecté parce qu'il est une personne », s'explique par la mémoire d'une tradition jamais unanime sur la question du moment de l'infusion de l'âme spirituelle tel que rappelé au paragraphe 7 de la Déclaration de 1974 sur l'avortement provoqué et par des observations biologiques octroyant une nouvelle crédibilité à la théorie de l'animation tardive[40].

On observe néanmoins un infléchissement ontologique dans la récente instruction *Dignitas personae* : « Si l'instruction *Donum vitae* n'a pas défini l'embryon comme personne, afin de ne pas s'engager expressément dans une affirmation de nature philosophique, elle a cependant relevé qu'il existe un lien intrinsèque entre la dimension ontologique et la valeur spécifique de chaque être humain » (§ 5).

Comme le remarquent Fullam et O'Neill[41], on n'a jamais été aussi près de qualifier l'embryon de personne. L'idée d'une gradation dans la protection, telle qu'opérée via l'introduction du concept de préembryon, est une nouvelle fois écartée. Afin de pouvoir attribuer la dignité à une vie dont on ne peut affirmer qu'elle subsiste grâce à la présence d'une âme rationnelle, on introduit une nouvelle catégorie, celle de qualification : « De fait, la réalité de l'être humain, tout au long de son existence, avant et après

sa naissance, ne permet d'affirmer ni un changement de nature ni une gradation de la valeur morale, car il possède une *pleine qualification anthropologique et éthique*. L'embryon humain a donc, dès le commencement, la dignité propre à la personne » (§ 5).

L'ajout de considérations nouvelles, en faveur d'une qualification à caractère de plus en plus ontologique, ne fournit toutefois pas de critères permettant de savoir à quelles entités on est requis d'attribuer la protection due aux personnes : « Les objections éthiques soulevées par plusieurs personnes contre le clonage thérapeutique et contre l'utilisation d'embryons humains produits in vitro ont amené des scientifiques à rechercher de nouvelles techniques, qui sont présentées comme capables de produire des cellules souches de type embryonnaire, sans que cela présuppose cependant la destruction de véritables embryons humains[42]. » Ces propositions ont suscité beaucoup d'interrogations au niveau scientifique et éthique, notamment en ce qui concerne le statut ontologique du « produit » ainsi obtenu.

La question rebondit : qu'est-ce qu'un véritable embryon humain ? Pour le Magistère romain, faute de pouvoir répondre avec assurance, il faut adopter une attitude de prudence dictée par l'impératif du respect de la vie humaine. De son côté, le protestantisme, en prônant un respect de la vie plutôt qu'une sacralisation de l'embryon, fait preuve d'une plus grande souplesse pratique, tout en appelant lui aussi à respecter la vie intra-utérine[43].

LES PRINCIPAUX ARGUMENTS RELIGIEUX ET THÉOLOGIQUES POUR ET CONTRE LE CLONAGE REPRODUCTIF[44]

On trouve de grandes différences au sein des positions religieuses au sujet du clonage reproductif, notamment dans le contexte pluraliste tout à fait symptomatique des États-Unis. Les retombées de ce débat ne sont pas encore vraiment apparues en Europe. C'est pourquoi nous allons élargir notre point de vue à celui, moins connu, de la discussion nord-américaine et

anglo-saxonne, les arguments en Europe occidentale et tout particulièrement en France étant souvent polarisés à l'extrême.

Ceci ne vaut pas seulement à l'intérieur du champ théologique chrétien. Plusieurs auteurs juifs sont assez favorables au clonage humain. Un argument comme celui de Jonathan Cohen est assez confondant à nos yeux d'Européens : peut-être qu'un jour, argumente en substance cet auteur, Dieu sera heureux de voir des humains créés par la nature et d'autres par le clonage (COHEN, 1999). La thèse centrale défendue par Cohen repose sur la conviction que l'homme participe à la dynamique créatrice de Dieu par tous les moyens modernes de la technique et des biotechnologies. Il n'y aurait donc pas selon lui de raison d'exclure le clonage reproductif de cette valorisation positive de l'inventivité humaine ratifiée et encouragée par le Dieu créateur.

Le bioéthicien protestant Allen D. Verhey a tracé l'histoire récente du débat éthique autour du clonage (VERHEY, 1994). Suivons-le un instant. Le débat sur le clonage n'est pas né au moment de l'apparition médiatique de Dolly ; la discussion remonte au moins à 1966 : Joshua Lederberg, prix Nobel, écrivit cette année-là un article ironique et provocant sur le clonage humain (qu'il appelait aussi reproduction végétative)[45]. Cet article suscita les réactions opposées des théologiens protestants Joseph Fletcher et Paul Ramsey, deux des plus fameux bioéthiciens de la première génération[46]. Lederberg se plaisait à imaginer la copie d'un « individu supérieur » *(superior individual)* comme éventuellement plus sûre que la reproduction sexuelle classique. La réponse du méthodiste Ramsey fut cinglante, comme souvent sous sa plume : parler de risques est ridicule, car si le clone devait s'avérer monstrueux, devrait-on alors le tuer[47] ? Avec les thèses plutôt conservatrices ou pour le moins prudentes qui étaient les siennes, Ramsey envisageait donc le clonage reproductif comme une forme de *fabrication illicite de l'humain*, contrevenant par ailleurs à la vision biblique et chrétienne de la procréation humaine, fondamentalement rattachée selon lui

à une relation interpersonnelle au sein du mariage. Dans une telle aventure, concluait Ramsey, l'homme ferait preuve d'*hubris* et jouerait à Dieu (Ramsey, 1970, p. 94). À l'opposé de Ramsey, très proche, on le voit, des thèses romaines, le théologien épiscopalien Fletcher, aux positions bioéthiques très libérales, voyait dans les nouvelles biotechnologies un moyen d'en finir avec la « roulette russe de la reproduction » *(reproductive roulette)* et il plaida pour une approche clinique différenciée des diverses techniques à disposition ou à venir[48]. Il n'excluait pas non plus le clonage des moyens licites de procréation, pour autant qu'ils soient mis au service de l'humain.

Verhey a très bien montré, en 1994, la portée de ce débat, à la lumière de cinq thèmes principaux où les divergences entre Ramsey et Fletcher deviennent particulièrement criantes :

1. Fletcher comprend la *liberté* comme un principe suffisant : la reproduction est un droit et rien ne peut s'opposer en principe au clonage. Ramsey considère au contraire que la liberté n'est pas un principe moral suffisant.

2. Pour Fletcher, utilitariste naïf à ses débuts, le *bien poursuivi* est le plus grand bonheur de chacun. Le clonage y répond : ce qui compte, ce sont ses conséquences pour l'individu. Pour Ramsey, le calcul du bonheur ne suffit pas à justifier la licéité morale d'un acte ou d'une technologie. Il faut aussi prendre en compte les conséquences négatives, par exemple sur celui qui n'a pas demandé à être cloné, par exemple[49].

3. Pour Fletcher, *la personne est distincte du corps.* Le corps peut être manipulé sans grand risque pour la personne. Ramsey rejette la séparation de la personne et du corps et souligne fortement leur lien. Ils divergent profondément sur l'*embodiment* de la personne humaine.

4. Fletcher célèbre la *maîtrise humaine sur la nature.* Il suit la vision de la technique héritée de Francis Bacon. Ramsey s'inquiète au contraire d'un rapport dualiste avec la nature. Il rejette la vision de Bacon. Pour lui,

comme pour C. S. Lewis, la technique est le pouvoir de certains hommes sur d'autres hommes, elle n'est pas un remède pour l'envie, le manque ou la jalousie.

5. Fletcher voit d'abord la *parentalité* comme un acte social. La dimension biologique est pour lui tout à fait secondaire. Pour Ramsey, au contraire, le rapport de la culture et de la nature compte infiniment. L'homme ne peut pas faire ce qu'il veut de la nature. Il faut éviter de s'imaginer que l'homme puisse utiliser l'enfant au service de son propre accomplissement. Nos enfants sont des dons, non des produits ; ils sont engendrés, mais non créés[50].

Verhey entendait pour sa part adopter la ligne d'argumentation théologique de Ramsey. Mais les perspectives de clonage reproductif lié à la PMA relativisaient à ses yeux les objections rigoristes de Ramsey :

– Les embryons non viables ne sont pas bafoués ; ce qui compte, c'est l'accord du couple ; on retrouve cette position chez le protestant Jean-Marie Thévoz, en Suisse.

– On est dans une logique de traitement de l'infertilité du couple ; utiliser une méthode de clonage pour aider un couple à avoir ses propres enfants n'est pas en soi non éthique, même selon les critères de Ramsey.

Des grammaires incompatibles entre elles ?

Il importe de bien voir à notre avis *les grammaires éthiques* qui s'opposent dans la discussion et comment elles s'insèrent dans des visions théologiques antagonistes de la création et de la responsabilité.

Appelons grammaire (a) une grammaire centrée sur le respect infini de toutes choses. Dans sa version théologique, elle soulignera la distance infinie entre le Créateur et la créature, ou, si l'on préfère, une relation d'a-symétrie entre l'homme et son Dieu. Dans cette optique, l'homme ne peut ni ne doit « jouer à Dieu », car c'est Dieu qui détient seul, stricto sensu, le

privilège du pouvoir-créer. La responsabilité de l'être humain est celle d'un lieu-tenant, appelé à participer à la création et à la providence divines, non à se substituer à celui dont il tient la vie. Cette distance appelle le respect envers la nature, non pas dans le sens (qui serait fondamentaliste) d'une stricte conformité à la nature, mais dans la perspective d'un service rendu aux fins bonnes de la nature, en laquelle se manifeste le projet de Dieu. De ce point de vue, le consentement du couple compte moins que le respect dû non seulement aux embryons et au processus même de transmission de la vie mais surtout aux futurs enfants clonés. Ce n'est pas tellement ce que ces enfants penseront, diront ou même ressentiront qui comptera en priorité, mais bien le respect qui leur aura été témoigné au départ et dans la durée. Une évaluation éthique est ainsi opérée, portant sur l'attitude existentielle du couple et non sur le statut isolé ou la volonté séparée des enfants clonés.

Appelons grammaire (b) une grammaire éthique et théologique centrée sur la participation de l'homme à la création divine. L'homme, tout en gardant sa place de créature, est appelé par Dieu à devenir un co-créateur libre et responsable, destiné à façonner le monde, l'histoire et la nature elle-même en les faisant évoluer dans le sens du projet de Dieu. Cet énoncé théologique peut se comprendre, de manière large, comme la traduction et la légitimation des droits individuels, contre toute hétéronomie. Dieu n'est pas pensé prioritairement ici comme le vis-à-vis de l'homme, mais comme la source directe de son agir et de sa volonté. Il entretient avec lui une relation de correspondance.

On peut bien évidemment formuler ces deux grammaires – dans leur caractère idéal-typique – de manière dure et purement antagoniste. Ce sera par exemple le cas si on oppose la version intégriste ou fondamentaliste de la grammaire (a) à la version libérale, voire prométhéenne et démiurgique de la grammaire (b). De même, en un langage plus théologique, la grammaire (b) tendra vers un synergisme entre Dieu et l'homme tandis que la grammaire (a) inclinera vers un dualisme ou une diastase. Or, la réalité du

débat montre que, dans leurs arguments les meilleurs, les tenants de la grammaire (a) et de la grammaire (b) sont obligés de tenir compte des exigences éthiques et théologiques défendues de manière plausible par les tenants de l'autre grammaire.

Il semble donc bien nécessaire de prendre le risque de formuler une troisième grammaire. La grammaire (c) pourrait s'énoncer ainsi, en termes de théologie fondamentale : « L'être humain, comme créature de Dieu, ne peut exprimer son respect infini envers le Créateur qu'en agissant de manière libre et responsable, devant soi, les autres et Dieu même. »

Cette grammaire (c), notons-le, est utilisée par les partisans modérés comme par les adversaires modérés du clonage. Les tenants des deux « camps » sont en effet d'accord pour dire que, dans tous les cas envisagés et en tenant compte de l'ensemble des motivations pouvant entrer en jeu dans le clonage, il incombe de toute manière d'agir en faisant preuve de respect, de liberté et de responsabilité.

Sur quoi portent alors les désaccords qui subsistent néanmoins ? Il nous semble pouvoir les déceler à un double niveau :

1. Une nouvelle grammaire de type (c-a) privilégiera clairement les libertés et les droits individuels et verra dans le clonage un outil au service de la dignité humaine comprise sur la lancée et dans la logique des libertés personnelles et des droits individuels. Dieu servira ici de garant des droits de l'individu. À l'inverse, une nouvelle grammaire de type (c-b) contestera la suffisance des droits et des libertés de l'individu pour fonder une éthique bien-formée. Dieu sera compris comme l'interlocuteur critique de l'individu, non comme sa simple caution.

2. L'interprétation de la grammaire (c) favorable à la grammaire (a) (= nouvelle grammaire c-a) privilégie clairement les « chances anthropologiques » offertes par le clonage à la procréation. Par cette notion vague de « chances anthropologiques », on peut comprendre que le clonage favorise ou optimise un développement plus imaginatif et plus créatif de

l’humanité. Entrer dans une logique de clonage, ce n’est pas d’abord ici, idéalement, courir des risques, mais parier pour une croissance qualitative, opter pour une humanitude plus généreuse et plus inventive (ce que nieront, naturellement, les opposants au clonage, inquiets notamment de la prime ainsi donnée à des formes de narcissisme ou de mimétisme). C’est précisément pour des raisons proches de ce dernier argument négatif que l’interprétation de la grammaire (c) favorable à la grammaire (b) (= nouvelle grammaire c-b) privilégiera une éthique *maximale* (au sens de Walzer) ou même *substantielle*, c’est-à-dire *respectueuse de l’image de l’homme* qui découle d’une authentique *théologie de la création*, où l’homme ne saurait confondre son désir de se reproduire à l’identique avec le projet d’un Dieu novateur et décentrant. Comme nous l’avons entrevu, dans une grammaire de type (c-b), c’est une autre image de Dieu qui émerge, Dieu n’étant pas simplement le réalisateur des désirs humains, mais leur interpellation et leur problématisation critiques.

Les principaux motifs bibliques et théologiques utilisés dans le débat sur le clonage reproductif.

Nous avons tenté, dans un premier temps, de formaliser les grammaires éthiques et théologiques susceptibles de structurer la discussion au sujet du clonage. Portons maintenant une attention plus précise aux motifs bibliques et théologiques utilisés au cours de la discussion effective[51]. Comme nous le verrons, ce sont précisément ces motifs, ainsi que leur fonction rationnelle, qui feront l’objet d’une évaluation critique quant à leur usage dans l’espace public.

Le thème biblique de la création de l’être humain.

Ce premier thème détermine en fait les trois thèmes suivants (domination responsable, dignité de la procréation et valeur de la famille), mais il est largement ouvert à interprétation, conduisant des lectures les plus restrictives aux lectures les plus libérales sur la bioéthique en général et le clonage humain en particulier. Le Rapport américain de 1997 n'esquissa pas moins de sept interprétations possibles de ce premier thème ; certains auteurs tableront sur cette ouverture herméneutique pour décréter la non-pertinence principielle de tout argument religieux, sans voir que cette équivocité existe tout autant parmi les arguments rationnels. En fait, cette variété d'interprétations reflète assez fidèlement la discussion théologique et éthique au sujet du statut respectif à accorder à la liberté et à la responsabilité. Le Dieu de la tradition juive et chrétienne a accordé à l'homme une grande liberté, mais toute la question est bien de savoir quel en sera l'usage légitime, devant Dieu et devant les hommes.

La domination responsable sur la nature.

Reprenant la question du sens de Genèse 1, 28 (dominez la terre), le même Rapport américain a constaté la présence de trois modèles-types d'interprétation :

– l'homme comme serviteur *(steward)* va plutôt dans le sens d'un respect de la nature comme bonne et à préserver (tendance propre au catholicisme) ;

– l'homme comme partenaire (certains courants du judaïsme et de l'islam) : on fait davantage confiance à l'homme ;

– l'homme comme co-créateur (certains courants du protestantisme libéral, notamment dans la mouvance de Joseph Fletcher), ou, plus classiquement, comme participant à nature même de Dieu (Thomas d'Aquin).

La thématique de la destinée.

On oscille ici entre une vision pessimiste et catastrophique (le clonage va porter atteinte à la destinée humaine) et une vision optimiste : le clonage prolonge la liberté responsable et co-créatrice de l'homme. À noter que dans ce thème comme dans le précédent, non seulement on retrouve la même structure d'arguments contraires, mais que, de plus, on peine à tracer une troisième voie. Or la responsabilité exige le sens des limites, la prudence, la précaution, la modestie : Dieu fait confiance à l'homme, mais il ne lui accorde pas cette confiance de manière inconditionnelle. Il ne faut pas que Dieu serve de chiffre ou d'alibi pour relégitimer religieusement la toute-puissance prométhéenne de l'homme. L'homme ne saurait devenir Dieu ou jouer à Dieu : il reçoit du Créateur une impulsion créative responsable, et non pas un permis d'exploiter de n'importe quelle manière.

Il convient d'interroger en ce sens les auteurs juifs ou protestants notamment, qui tendent à justifier le clonage humain sur la base de l'idée d'un Dieu instituant l'homme en co-créateur dans le cadre d'une création continue. La limite entre Dieu et l'homme ne peut pas être si facilement sacrifiée sur l'autel d'une confiance sans bornes en l'être humain. Sous-jacente à cette question théologique, il y a aussi la question de l'anthropologie : impossible de penser l'homme tout noir, tout blanc, ange seulement, ou bête seulement : il faut se souvenir du principe de base de la Réforme : *simul justus et peccator*. Un regard positif sur l'homme ne veut pas dire en nier le penchant idolâtre et fantasmatique. On devra reconnaître ici que le clonage est révélateur de nos ambivalences.

La dignité humaine.

L'Église catholique estime pour l'essentiel que le clonage humain reviendrait à une violation de la dignité humaine[52]. Elle n'est pas la seule à défendre cette thèse. Les positions européennes (continentales) – au niveau

individuel celles d'un Jürgen Habermas, d'un Axel Kahn, d'un Henri Atlan, d'un Jean-François Collange – vont dans le même sens, sur le fond. Mais, reconnaissait déjà le Rapport américain, on ne pourra pour autant pas dénier à une personne résultant d'un clonage la dignité humaine : il s'agit sans doute d'une évidence qu'en aval, tout le monde sera prêt à admettre.

Force est de relever que le recours à la catégorie de dignité humaine table sur deux registres qui ne se recoupent pas exactement. On peut invoquer en effet la dignité humaine si on se place dans l'optique des enfants clonés ; sous cet angle de vue, on ne voit en effet pas pourquoi, le jour où ils seraient là, nous devrions porter atteinte à leurs droits ou leur manquer de respect ; mais la question posée par les adversaires du clonage est bien plus profonde : elle ne demande pas si on devra montrer du respect à ces enfants, mais comment l'humanité assumera le manque de respect qui aura conduit à les concevoir, au nom même de l'amour. Il ne fait pas de doute que les enfants clonés seront les fruits de l'amour, mais seront-ils les fruits du respect ? La question, on s'en doute, n'est pas propre au clonage, mais, plus largement, à toute forme de procréation. Plutôt que de diaboliser la forme technique du clonage reproductif, nous devons donc nous interroger de manière critique sur le sens de la procréation et en particulier sur le désir d'enfant. Le défi est redoutable et n'épargne aucun parent, ni aucune société humaine. De là à banaliser le clonage, et à le justifier au nom d'une justice procréative plate, il y a un pas que nous nous garderons de franchir. Car l'interrogation sur le clonage ne se limite pas au destin des clonés, elle doit porter de manière plus directe sur le désir des cloneurs – que ce soit les techniciens de l'acte de cloner ou les parents eux-mêmes. C'est cette symbolique-là qui est en jeu : que disons-nous de nous, quand et si nous clonons ? On pourrait reprendre ici la question classique de Kant, en l'appliquant au clonage et non plus au rapport de l'humain à l'animal : en clonant des enfants, en devenant parents par clonage, nous respectons-nous nous-mêmes ?

On confond en effet le destin des clonés avec la finalité de l’acte même de cloner. On discute d’hypothétiques enfants à venir – et on ne sait en discuter autrement que dans une optique aimante, bien dans la ligne du culte contemporain de l’enfant roi –, sans se préoccuper le moins du monde de la perversion anthropologique du désir de cloner. La vraie question n’est pas : « Les enfants clonés seront-ils heureux ? » mais bien : « Serons-nous davantage dignes de respect et davantage humains quand nous serons entrés dans le nouvel âge du clonage humain reproductif ? » La question est bien celle du surhomme clonant et non celle du cloné prodige. Le défi fantasmatique lancé par les raéliens à Noël 2002 pourrait bien avoir révélé le fond du problème. C’est un peu comme si on disait : le viol est un acte moralement répréhensible, mais la personne violée est toujours une personne ; donc le viol n’est pas répréhensible. On confond le destin et le statut de la « victime » (l’enfant, en l’occurrence) avec la question plus fondamentale, en amont, de savoir si c’est une bonne chose de cloner en soi et en quelle mesure cela affecte la dignité principielle de l’autre, en l’instrumentalisant.

Ce n’est donc pas la même chose de dire : j’aimerais bien donner mes cellules pour cloner quelqu’un qui me ressemble, ou : j’aimerais bien être un enfant cloné, donc le clonage est justifié moralement. Le consentement ou l’autonomie ne sont pas des conditions suffisantes pour assurer la légitimité morale d’une pratique. Le dominicain américain Albert S. Moraczewski, consulté par la NBAC (National Bioethics Advisory Commission ; voir « Cloning and the Church », 1997) distingue les enfants qui naîtraient du clonage et les jumeaux naturels : les jumeaux ne s’instrumentalisent pas l’un l’autre volontairement. Ils ne sont pas la source du clonage, au niveau de la volonté ou de l’intention (Rapport, p. 49). Rejoignant les arguments émis ci-dessus, le Rapport américain ajoute : « Les préoccupations religieuses sur l’identité et l’individualité se concentrent surtout sur la question : comment les personnes créées par

clonage seront traitées, de manière nécessaire ou probable, et non sur la question de savoir si ces personnes seront oui ou non des créatures uniques à l'image de Dieu » (p. 49-50). Question importante, mais secondaire en comparaison de l'interrogation existentielle qui attend la puissance désireuse de cloner.

Les auteurs catholiques comme Joseph Ratzinger, Albert Moraczewski et Lisa Sowle Cahill en restent eux aussi au seul point de vue du cloné ; ils reprennent le même argument que celui d'Habermas : le clonage humain impliquerait une objectivation de la personne, une instrumentalisation qui pourrait de plus s'aggraver par la commercialisation.

Procréation et famille ou le retour impossible sur la puissance perdue et retrouvée du Sujet-Père.

On pourrait poursuivre la même démonstration touchant la procréation et la famille. C'est ce que faisait pour l'essentiel le Rapport américain, dans la suite de la distinction d'Oliver O'Donovan entre engendré et créé (distinction remontant aux dogmes christologique et trinitaire et appliquée ici avec audace et imagination au champ de la procréation). L'enjeu pourrait sembler ne résider que dans le sort des clonés et, plus largement, dans l'atteinte ainsi portée, par cette apparition d'enfants d'un nouveau type. On retrouverait les effrois apocalyptiques et catastrophistes des défenseurs inconditionnels d'une vie ou d'une nature absolutisées. Non qu'il n'y ait bien sûr une part de légitime inquiétude dans cette préoccupation pour la descendance. Mais on aurait manqué, cette fois encore, l'atteinte portée au sujet humain, à sa volonté de créature transformée en pseudo-puissance créatrice. C'est bien de l'homme tout-puissant, des illusions de sa puissance « créatrice » qu'il est question dans le clonage reproductif, selon un renversement sidérant et donc aussi aveuglant : rien ne dira plus fortement la puissance divine du pseudo-père créateur que ce détournement de

paternité ou de maternité par le mythe fantasmatique d'une pro-création sans sexe, et, qui plus est, d'une pro-création censée exprimer le trop-plein de l'amour et de la générosité. Car, dans le désir de cloner advenu à la réalité, c'est *le désir du sujet de coïncider avec la vérité* et de se passer du tiers pour mieux s'accomplir dans l'Un. En abolissant l'autre sexe, le clonage supprime à la fois le deux, le trois et le soi, au profit d'un Tout mythique et holistique, sans déchirure et sans dialogue, sans sujet et sans intersubjectivité, sans coupure et sans amour. Le clonage serait bien, alors, la *signature idolâtrique d'un sujet sans autre et sans norme*, uniquement remis à son propre pouvoir et entretenu dans l'art subtil d'une dérivation entièrement « scientifique » et sournoisement prestigieuse. « Comme il est beau, ce roi nu capable de se cloner ! » Le clonage, victoire du savoir sur la vérité, et du faire sur l'être. C'est pourquoi une critique vraiment radicale du clonage humain reproductif passera par la dénonciation explicitement théologique de l'Idole technoscientifique moderne.

Ainsi, le clonage humain, le jour où il s'avérerait praticable avec un taux minimal de risques biotechniques, ne serait pas dangereux par rapport au risque de créer de l'identique (car il n'y a pas déterminisme biologique) mais par rapport à l'illusion qu'il créerait en brouillant la symbolique de la génération et de la filiation et, par là même, en occultant le sens même de l'identité du sujet procréant. Car le pire à craindre, dans le clonage, n'est pas le mal causé aux clonés, mais la déformation du regard et du statut des clonants. C'est pourquoi, d'ailleurs, la question éthique de fond n'est pas celle des risques qu'il y aurait d'être un enfant cloné et de la sécurité biologique à atteindre (comme si l'affaire était entendue, sur les plans anthropologique et symbolique), mais bien celle du pouvoir illusoire conféré à la puissance désireuse de se cloner[53]. Que seront, demain, ces cloneurs s'abritant derrière le bien des enfants clonés ?

En 1998, Jean-François Collange notait à juste titre ce qui suit : les perspectives religieuses sont comprises « non seulement comme proposant

un certain nombre de règles de conduite pour ceux qui partagent une foi donnée, mais encore comme offrant une manière de capital symbolique, à partir duquel les convictions pluralistes de la société américaine prennent forme » (CCNE 15, 1998, p. 17, col. 2 et 3 ; c'est nous qui soulignons).

Conclusions

Nous avons essayé, dans cet article, de bien distinguer le débat sur les cellules souches et celui, d'un autre ordre, sur le clonage reproductif. De toute évidence, le premier débat est d'autant plus chaud et actuel qu'il concerne des pratiques en plein essor et en bonne partie déjà réalisées. Paradoxalement, ce clonage thérapeutique, dont les finalités éthiques sont la plupart du temps légitimes, suscite un débat intense et souvent très polarisé, étant donné les interrogations théologiques et « métaphysiques » qui existent à propos du statut de l'embryon et, plus largement, de l'ensemble du processus de transmission de la vie. À l'inverse, le clonage reproductif n'a pas d'existence tangible au niveau humain et la probabilité qu'il se réalise un jour semble assez faible ou pour le moins éloignée, à la fois pour des raisons de faisabilité, de sécurité et de principe. Mais le questionnement qu'il suscite est encore plus vertigineux et radical que celui portant sur les cellules souches, sans doute parce qu'il nous conduit dans le champ d'un imaginaire sans limites.

Ce qui travaille le projet imaginaire du clonage reproductif, par-delà une volonté fantasmatique de reproduction mimétique, c'est la volonté économique et scientifique de pouvoir et de domination. De ce point de vue, le débat sur les cellules souches embryonnaires ne saurait être complètement dissocié du débat global sur l'idée de clonage. Ce n'est pas pour rien que certains partisans des cellules souches embryonnaires ont tenté de tenir à distance la question du clonage thérapeutique de la notion même de clonage. C'est que, dans l'incertitude de la distinction, se profile peut-être aussi le spectre du clonage reproductif comme visée de puissance. La critique théologique du clonage ne doit donc pas se limiter à une critique

uniquement anthropologique et symbolique ; elle doit oser détecter, derrière le désir de cloner et de manipuler biologiquement l'idée d'altérité, une volonté d'étendre la puissance des biotechnologies jusqu'au champ de l'intime et de l'imaginaire. Le projet du clonage, davantage qu'une tentation de transformation du vivant (argument peu convaincant dans la logique néodarwinienne de l'évolution permanente de la vie), témoigne d'une volonté d'arraisonnement de l'esprit. Cloner, au sens reproductif, ce serait dominer l'esprit par le leurre d'un double corporel ; ce serait décréter la victoire irréversible de l'homme neuronal sur l'homme spirituel et culturel. Le déterminisme, en effet, ne serait pas celui des gènes (où ne semble régner, comme dans le cerveau, qu'une admirable plasticité), mais de la puissance économique et culturelle des forts et des nantis. À la suite de Walter Benjamin (contre l'idéologie fétichiste du marché) et de Paul Ricœur (dans sa critique du naturalisme des sciences du vivant et des neurosciences), il faut tenir au contraire pour l'irréductible originalité de la vie spirituelle, intellectuelle et culturelle de l'humain singulier et historique. Il faut entrer dans une éthique de la résistance et de la dissidence, rétive à la logique marchande du clonage généralisé. Il faut identifier, sous la question pseudo-procréative du clonage reproductif, la question culturelle de la domestication de l'esprit.

En jouant ainsi à Dieu, on se jouerait de l'homme. Ce serait un jeu irresponsable avec notre identité personnelle profonde. Nous sommes tiraillés entre le désir d'être un autre et la crainte d'être copié. Nous vivons dans une société de l'infiniment singulier et de l'infiniment semblable. À quoi bon nous singulariser si nous sommes tous des clones en puissance ?

La question du clonage, plus que l'interrogation encore embryonnaire sur les enfants clonés, pose la question des apprentis-cloneurs et oblige à s'interroger sur la volonté de puissance qui s'abrite derrière leur désir de procréation atypique. En voulant sortir de la ligne procréatique ancestrale

de l'humanité, savent-ils à quelle hauteur d'inhumanitude ils entendent s'installer et exercer leur domination ?

Le discours actuel autour du clonage humain reproductif, interprété sur un mode critique comme absence du désir et comme alibi de la puissance, ne serait-il que le discours poétique d'un narcissisme et d'un solipsime technoscientifique frustré de sa juste parole et d'une écoute adéquate ? Dirait-il, à notre niveau à tous, notre commun manque d'amour et notre souffrance de solitaires ?

Il ne faudrait pas, en contrepartie, qu'une ouverture éthique en faveur du clonage dit thérapeutique et de l'utilisation responsable des cellules souches au service de l'humain, position que nous pouvons soutenir ici dans un esprit d'accompagnement vigilant et de prudence critique, dissimule les risques de dérives toujours possibles. Ces dérives ressortissent certes, en premier lieu, aux aléas liés à toute pratique innovante et incertaine ; mais elles pourraient découler également, de manière ultime, des puissances mal maîtrisées d'un imaginaire oublieux des limites que lui assignent pourtant le principe de réalité et la symbolique de l'altérité.

BERNARD KEATING,

DENIS MÜLLER.

→ Altérité. Anthropologie du corps. Corps. Dignité. Droits de l'homme. Famille. Hommes/Femmes. Parentalité. Procréation. Sexualité. Sujet et personne. Technique.

Bibliographie.

Documents de référence.

COMITÉ CONSULTATIF NATIONAL D'ÉTHIQUE, « Avis n° 54 : Réponse au président de la République au sujet du clonage

*reproductif », Les Cahiers du CCNE 12, juillet 1997, p. 17-39. – C*ONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI*, instruction Donum vitae sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation, 22 février 1987 dans AAS 80 (1988), p. 70-102 et La Documentation catholique 84 (1987), p. 349-361 ; instruction Dignitas personae sur quelques questions de bioéthique, 8 septembre 2008, dans AAS 100 (2008), p. 858-887 et La Documentation catholique 106 (2009), p. 23-38. – N*ATIONAL *B*IOETHICS *A*DVISORY *C*OMMISSION*, Cloning Human Beings, juin 1997.*

Études.

*J. B*RECK*, Le Don sacré de la vie. Les chrétiens orthodoxes et la bioéthique, Paris, Éd. du Cerf, 2007. – J. C*OHEN*, « In God's Garden. Creation and Cloning in Jewish Thought », Hastings Center Report 29/4, juillet-août 1999, p. 7-12. – R. C*OLE*-T*URNER *(éd.), Human Cloning : Religious Responses, Louisville, Westminster John Knox Press, 1997 ; Beyond Cloning. Religion and the Remaking of Humanity, Harrisburg (Pennsylvania), Trinity Press International, 2001. – J.-Fr. C*OLLANGE*, « Clonage et éthique : étude critique de deux documents fondamentaux », Les Cahiers du CCNE, 15 avril 1998, p. 17-20 ; « “Tu ne te feras pas d'enfants clonés ?” Perspectives théologiques sur le clonage reproductif », dans D. M*ÜLLER*, H. P*OLTIER *(éd.), Un homme nouveau par le clonage ? Fantasmes, raisons, défis, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 44, 2005, p. 214-221. – C*OLLECTIF*, Bioéthique orthodoxe IV. Le clonage, Paris, Presses Saint-Serge, 2003/3. – J. H*ABERMAS*, L'Avenir*

de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?, trad. de Chr. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002. – M. Hunyadi, Je est un clone, Paris, Éd. du Seuil, 2005. – B. Keating, « Quelle(s) éthique(s) à l'appui de la condamnation catholique romaine du clonage à visée reproductive ? », dans D. Müller et H. Poltier (éd.), Un homme nouveau par le clonage ? Fantasmes, raisons, défis, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 44, 2005, p. 167-194. – D. Müller, « Jouer à Dieu en se jouant de l'homme. Les illusions symboliques et religieuses du désir de cloner », dans D. Müller, H. Poltier (éd.), Un homme nouveau par le clonage ? Fantasmes, raisons, défis, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 44, 2005, p. 302-322. – D. Müller, H. Poltier (éd.), Un homme nouveau par le clonage ? Fantasmes, raisons, défis, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 44, 2005. – A. D. Verhey, « Cloning : Revisiting an Old Debate », Kennedy Institute of Ethics Journal 4/3, 1994, p. 227-234.

COHABITATION/COUPLE

Introduction

Les notions de couple et de cohabitation recouvrent des réalités humaines complexes non seulement parce qu'elles concernent des hommes et des femmes, mais aussi et surtout parce que au cours des soixante dernières années leur signification a considérablement évolué.

En 1950, le dictionnaire *Catholicisme* présentait un article « Cohabitation » pour traiter de l'âge minimum (40 ans) de la gouvernante

du prêtre qui logerait dans sa demeure. Dans les années 1970, la « cohabitation » était associée à l'adjectif « juvénile » pour décrire des comportements plus ou moins liés à ce que l'on appellerait aujourd'hui la « jeunesse sexuelle » ou ce que l'on constate dans le monde étudiant et dans certains milieux ouvriers précaires. La stabilité de ces cohabitations est si faible que désormais, dans les enquêtes concernant l'emploi portant sur la cohabitation des 15-29 ans, l'Institut national de la statistique et des études économiques (Insee) exclut de ses études les populations « des étudiants en cité universitaire et des jeunes en foyer de travailleurs ».

Actuellement, « cohabitation » renvoie à une vie adulte. « L'habitation dans une résidence commune » nous servira de critère majeur pour cadrer notre étude. Et par résidence commune, le lecteur comprendra que les « cohabitants » ne doivent plus être à la charge de leurs parents ou, pour le dire avec Jean-Claude Kaufmann, qu'ils ont acheté une machine à laver le linge et qu'ils « lavent leur linge sale en famille ».

La réalité de couple n'est pas plus simple à décrire si l'on observe le paysage culturel français. Traditionnellement un « couple » se comprend comme un homme et une femme vivant sous le même toit. Cependant, on commence à observer des personnes qui se disent vivre en couple mais qui gardent chacune leur logement. Enfin, des partenaires homosexuels utilisent le même terme pour décrire la vie commune qu'ils mènent ensemble sous le même toit, réclamant par cet usage un statut identique aux couples hétérosexuels.

L'article étudiera la cohabitation d'adultes hétérosexuels. C'est d'ailleurs bien ainsi que l'Insee comprend la notion de couple dans ses études puisque dans ses publications, une des évolutions possibles de ces cohabitations est le mariage dont on sait qu'il est pour l'instant, en France, réservé aux couples hétérosexuels.

Unions plus tardives et cohabitations plus fréquentes

État des lieux.

Si l'analyse éthique de la cohabitation d'adultes ne dépend pas formellement du nombre de personnes ayant fait ce choix, on ne peut ignorer le phénomène massif que représente la cohabitation d'adultes en Europe[54]. « Dans toute l'Europe, il arrive de moins en moins souvent que la première union prenne la forme d'un mariage direct, c'est-à-dire d'une union où le couple attend d'être marié pour partager le même logement. En Suède, […] aujourd'hui, à peine plus de 5 % des premières unions féminines avant l'âge de 25 ans sont des mariages directs » (Prioux, *Vivre en couple*, p. 2). Plus on descend vers les pays méditerranéens et plus la tendance s'inverse. Ces derniers « se singularisent avec une écrasante majorité de mariages directs et une faible diffusion de la cohabitation hors mariage » *(ibid.)*. Les Françaises, quant à elles, ont un comportement plus proche des pays du Nord de l'Europe : 37,4 % des 25-29 ans se déclaraient « vivre en couple non marié » en 2007[55].

On notera cependant que l'âge de la première union recule dans de nombreux pays. « En France, plusieurs facteurs ont été avancés pour expliquer cette élévation de l'âge de la première union : l'allongement des études et le chômage des jeunes d'abord, mais également l'augmentation de leur autonomie, en particulier celle des femmes, et la rigidité du marché des logements locatifs » (Prioux, *Vivre en couple*, p. 2). Dans toutes ces remarques de France Prioux, il n'est fait aucunement appel à un changement d'idéologies ou de valeurs pour justifier du retard de l'âge de la première union par rapport aux générations de 1950. La plupart des critères sont extérieurs aux couples eux-mêmes. Ils ont pour conséquence d'entamer la liberté du couple à se lancer dans une première union. Les conditions sociales et économiques semblent les plus déterminantes.

En revanche, que cette union commence par un temps de cohabitation qui ne cesse de s'allonger au cours des dernières décennies est une évidence que les enquêtes confirment régulièrement. Il découle de leurs analyses,

d'une part que les « cohabitations mènent moins souvent au mariage » et d'autre part que « de plus en plus d'hommes et de femmes ne se marient pas ». Enfin, les unions de couples cohabitants sont plus fragiles que les mariages directs : « Le mariage ne constitue pas non plus une garantie absolue contre la rupture, et dans la plupart des pays où la cohabitation est aujourd'hui fréquente, les couples dont le mariage a été précédé d'une cohabitation sont plus enclins à se séparer que ceux qui se sont mariés directement. Ainsi, la diffusion de la cohabitation prénuptiale n'a généralement pas diminué la fréquence des divorces, au contraire » (*ibid.*, p. 3). Cette dernière remarque confirme la longue analyse de Laurent Toulemon qui évoquait déjà en 1996 la plus grande fragilité des unions qui ont commencé par une cohabitation, qu'elles se soient ou non poursuivies par un mariage. Globalement, elles sont deux fois plus fragiles que celles qui ont commencé par un mariage direct, et celles qui ont évolué vers le mariage gardent encore un risque de rupture légèrement supérieur aux unions qui ont commencé par un mariage direct[56].

Les raisons d'un échec.

La collecte des chiffres sur la cohabitation s'avère difficile pour des raisons de frontières floues sur le début des cohabitations ainsi que sur les mesures de leur rupture. Mais il est aisé de montrer que l'augmentation des unes accompagne l'accroissement massif des divorces. Nous nous garderons d'en déduire une corrélation facile et probablement fausse entre ces deux phénomènes sociaux qui dépendent l'un et l'autre d'autres facteurs. Disons seulement que ce contre quoi voulait lutter l'idéologie de la cohabitation, à savoir de permettre aux couples de se garantir de l'échec conjugal, n'a pas atteint son but. Cet échec majeur (et en quelque sorte tabou) remet en cause la principale justification d'un mode de vie conjugal hors mariage. Les études citées sont connues et publiques ; pourtant elles

n’ont pas bénéficié de larges échos dans les médias, sans doute parce que l’affrontement à une telle vérité aurait exigé de faire le deuil d’une idéologie et de pratiques dans la ligne des « révolutions étudiantes » de la fin des années 1960 dans l’ensemble du monde occidental. L’argument se voulait rationnel et prudent, mais les conséquences en termes de désillusions et de blessures affectives sont nombreuses. Il recouvrait en fait une quête hédoniste qui a modifié le rapport au temps et fragilisé les couples. Ainsi a-t-on pu écrire : « Cette recherche hédoniste atteint aussi les notions de durée, de persévérance, de promesse et de fidélité qui sont inhérentes à l’amour et à la conjugalité. Le mariage, sans équivoque, est une institution bâtie sur le temps, à tel point que l’indissolubilité de l’engagement illustrait une conception du temps constructeur. Aujourd’hui le temps est devenu relatif. Le temps vécu est le temps de l’instant, oublieux d’hier et de demain. Le concubinage exprime cette nouvelle conception du temps ; il en a la fragilité et correspond à un certain refus d’un avenir déterminé, rendant plus simple la rupture des liens qu’il suppose. On se quitte comme on s’assemble, par amour, dès lors que le couple créé ne permet plus de combler l’attente qui l’a vu naître. Ainsi, jeunes ou moins jeunes, divorcés ou séparés, velléitaires ou décidés refusent la légalisation de l’engagement conjugal afin de laisser chacun libre, afin que chacun ait la conscience – ou l’illusion – de cette liberté inhérente au nouvel amour[57]. »

On peut tenter d’analyser les raisons de cet échec.

Fascination de la sexualité.

Les études qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale ont pu rappeler avec pertinence combien la sexualité était constitutive de la vie conjugale, et qu’elle méritait à ce titre une plus grande attention. Mais beaucoup, tel Wilhelm Reich, ont absolutisé le discours pour faire de cette expression amoureuse le point de départ de la vie de couple et de l’expérience du

plaisir un droit, au risque de rendre ce dernier tyrannique alors que la sexualité en est l'aboutissement. Des couples ont certainement été malheureux pour des motifs d'attentes divergentes dans leur sexualité. Mais n'est-il pas vrai que puisque les personnes évoluent, la sexualité du couple évoluera ? Et quoi que les partenaires aient pu vérifier au temps de la jeunesse de leur couple, sans cesse, ces derniers devront évoluer dans les expressions de leur tendresse pour les adapter aux circonstances de leur vie. Le mythe, soutenu par une érotisation forcenée de la société, qui consiste à croire que nombre de couples se sont séparés pour cause de mésentente sexuelle est tenace. Mais la volonté de s'aimer n'a-t-elle pas surmonté bien des obstacles ? En réalité, ce n'est pas la sexualité qui fait tenir le couple mais un couple qui a un vrai projet adossé à une capacité de dialogue n'aura pas trop de difficultés à trouver les ressources pour vivre une sexualité épanouissante. Les partenaires trouveront année après année les gestes de tendresse qui leur conviennent. Combien de couples ne disent-ils pas, après quinze ou vingt ans de mariage, que leur vie sexuelle « est mieux aujourd'hui qu'à son début » ? La survalorisation de la sexualité dans la vie conjugale a bouleversé les repères qui faisaient la force des couples et la cohabitation avant le mariage ne leur en a pas donné les clés.

La cohabitation ne prépare pas aux réalités fondamentales du mariage.

La cohabitation entre adultes permet certainement à ces derniers de se rendre compte concrètement de leurs différences mutuelles liées tant à leur sexe, qu'à leurs patrimoines éducatifs ou encore à leurs professions. Chacun vient avec son « sac à dos ». Mieux vaut le savoir. Mais si le désir de mener vie commune était assez fort pour les lancer dans une telle aventure d'accueil, d'écoutes, de négociations et d'efforts pour affronter les différences qui les accompagneront toute leur vie, ne pouvait-il les conduire

directement au mariage ? En l’occurrence, la cohabitation n’apporte pas plus que le mariage.

Par ailleurs, la cohabitation ne pourra jamais faire expérimenter la réalité du mariage dans ce qu’il a de plus spécifique, sur le plan civil et plus encore sur le plan religieux et sacramentel. Les fiancés cohabitants qui se présentent pour une préparation au mariage sont souvent d’une grande naïveté lorsqu’ils pensent que le mariage ne changera rien à leur vie. D’une part, parce que tant que le mariage n’est pas célébré, l’union est de fait plus fragile. Avoir l’engagement devant soi comme un projet et le prendre vraiment devant les autres comme une réalité à mettre en œuvre chaque jour n’est pas du tout identique. D’autre part, présenter son partenaire comme son mari ou sa femme, se faire appeler « Monsieur et Madame », change la perception que le couple a de lui-même plus qu’il ne l’imagine. Même le quotidien va se trouver bouleversé par cette nouvelle relation inaugurée par ce que l’on s’est engagé à mettre en œuvre sans esprit de retour.

Il faut néanmoins s’étonner de la surprenante évolution des pratiques françaises en matière de fécondité. Il fut un temps où il était peu accepté d’enfanter avant le mariage. Pourtant, en 2009, plus d’un enfant sur deux est né hors mariage. Or, s’il est relativement facile au couple de se séparer, il lui est quasiment impossible de supprimer le lien parental qui les unit à leur(s) enfant(s) et qui, par voie de conséquence, les oblige à entretenir une relation suivie entre eux. L’analyse éthique de ces situations de fait est encore à faire. Mettre au monde des enfants est-il signe de l’engagement des deux parents dont la formalisation dans un mariage attend des conditions économiques meilleures ? Mais on sait que bien des séparations de parents interviennent avant leur mariage. La progéniture a-t-elle été mise au monde comme une étape dans la construction du couple ? Mais alors quel poids fait-on porter à l’enfant ? Un certain nombre d’avantages fiscaux sont attachés aux parents isolés. Peut-on y voir une motivation chez des couples plus démunis ? Nous pouvons au moins dire que les enfants nés

hors mariage viennent brouiller l'engagement du couple en introduisant au milieu de celui-ci l'engagement parental. Des analyses fines montreront sans doute qu'il n'y a pas d'explication unique et simple à ce constat.

La question de la liberté.

Dans une cohabitation, la liberté des partenaires subit parfois une autocensure. Comme personne n'a promis publiquement de rester, les cohabitants n'osent pas toujours être vrais dans les différences qui les habitent et n'osent pas le conflit par crainte de perdre l'autre. Après le mariage, il se peut que chacun, s'appuyant sur la promesse de l'autre de rester, se montre sous son vrai jour. Le conjoint a alors l'impression de s'être marié avec quelqu'un d'autre. Plus la cohabitation dure, moins la liberté de quitter l'autre se fait sentir. La vie commune engage plus qu'il n'y paraît et renoncer à une histoire affective dans laquelle on a beaucoup investi est parfois trop coûteux aux yeux de l'un ou l'autre partenaire. Paradoxalement, plus la cohabitation dure et plus il faut aussi se poser la question de la capacité du couple ou de l'un des deux partenaires à vouloir s'engager vraiment. Les trop longues cohabitations contiennent des non-dits sur la peur de l'engagement. Si après toutes ces années, on se décide pour le mariage, les partenaires le célèbrent dans la dynamique d'une habitude mais pas forcément sur des fondations posées après mûres réflexions. Le couple peut soit s'effondrer très rapidement après le mariage (depuis plus de vingt-cinq ans le pic des divorces en France est dans la quatrième année du mariage civil), soit il choisit d'opérer un réaménagement intérieur. Les partenaires du couple sont alors comparables à des amateurs pressés qui, ayant acheté une armoire en kit à monter chez soi, oublient de regarder le plan de montage pensant que c'est très facile et à la dernière pièce s'aperçoivent qu'ils doivent tout démonter pour remonter l'ensemble dans

le bon ordre. On parvient ainsi à ses fins, mais l’armoire, d’avoir été montée, démontée et remontée en a été un peu fragilisée.

On pourrait regarder ce temps de cohabitation qui évoluerait vers le mariage civil et religieux comme une évolution de la compréhension de la liberté. Cela suppose pour les partenaires la découverte de deux formes de libertés. L’une, native : nous sommes tous libres ; l’autre, acquise : elle est le fruit d’une libération. Si l’on considère les quatre états conjugaux que l’on peut observer en France : le concubinage, le Pacs, le mariage civil et le mariage religieux, on peut y voir quatre degrés dans la perte progressive de la première liberté mais aussi dans l’acquisition progressive de la seconde. Un regard sur les capacités de séparation du couple le montrera facilement. Dans la cohabitation, il suffit de claquer la porte. Dans un Pacs, la rupture du contrat peut se faire unilatéralement par l’un des deux partenaires sur simple déclaration au tribunal d’instance. Dans un mariage, il faut cette fois-ci un tiers, un juge pour dissoudre le lien conjugal. Enfin, dans le cadre du mariage religieux catholique, s’il a été validement contracté, « ce que Dieu a uni » l’homme ne peut pas le défaire. Dans le cadre de la liberté acquise, c’est le cheminement inverse qui s’opère. Les membres du couple consentent à nouer le lien le plus fort parce qu’ils ont perçu combien il était libérant pour chacun de se lier à l’autre : « Depuis que l’on s’est engagé, on s’aime plus », affirment nombre de jeunes mariés. C’est l’étonnante expérience que l’engagement libère. Il libère des énergies d’amour et de tendresse ; il libère parfois les fécondités quand cela n’a pas été fait avant ; il libère des projets contenus et qui peuvent désormais s’exprimer puisque le temps long se découvre pour le couple comme un allié à leur service ; il libère parce qu’il existe un projet qui mobilise toute la vie et toute sa vie ; il libère parce que l’on a vraiment confiance en l’engagement de l’autre à son égard. Jean Ladrière parle à cette occasion de « dilatation de l’être ». Le passage d’une liberté à l’autre dans le cadre d’une vie de couple n’est pas

automatique. Elle suppose un certain courage, une espérance et une vraie confiance en soi et en l'autre.

Il fut un temps où la société portait l'engagement des couples et celui-ci semblait plus facile. Aujourd'hui, le libéralisme individuel touche aussi le domaine des sentiments et des engagements personnels. Il est commun d'avoir plusieurs vies professionnelles et il est de plus en plus admis d'avoir plusieurs vies sentimentales. Pourtant, qu'y a-t-il de plus grand dans la vie d'un homme ou d'une femme que de pouvoir engager tout soi-même en promettant que celui ou celle que l'on sera demain tiendra la parole de celui qu'il ou elle était hier ? Il ne peut y avoir de fidélité sans point de départ à cette fidélité.

La cohabitation ne peut pas tout donner.

On oublie trop souvent que ce qui caractérise une cohabitation est justement son statut provisoire et précaire. Par conséquent et par définition, elle ne peut permettre aux cohabitants d'expérimenter ce qu'il en est du « pour toujours » de l'engagement du mariage. On ne peut expérimenter provisoirement ce qui doit être définitif. De plus, peut-on simplement essayer des personnes ? Contrairement aux objets, ces dernières peuvent évoluer et quelle que soit la qualité de ce qui aura été vécu au début, demain sera différent d'hier. Cet engagement à vie de ceux qui s'aiment n'est nullement « une ingérence indue de la société ou de l'autorité, ni l'imposition extrinsèque d'une forme ; elle est une exigence intérieure du pacte d'amour conjugal » (JEAN-PAUL II, exhortation apostolique *Familiaris consortio*, 1981, n° 11). Trop souvent, lors de l'échec du projet, on accuse les institutions de faire porter un poids insupportable sur le couple. Or, il n'en est rien. D'une part parce que à l'origine de leur couple, l'indissolubilité était leur vœu le plus cher et d'autre part parce que depuis

un siècle, la société s'est de plus en plus interdit d'intervenir dans la vie des couples[58].

Il ne faut jamais oublier que la vie amoureuse, pour être éminemment privée, n'en a pas moins des conséquences très publiques. Tout cela entraîne des changements psychologiques beaucoup plus considérables que ne le pensent les fiancés cohabitants. On ne gère pas les conflits de la même façon quand l'autre a promis de rester que s'il ne l'a pas encore fait ; les conditions fiscales sont modifiées ; la gestion de la fécondité et de la filiation se fait sous un autre jour… Ceux qui se marient directement intègrent plus facilement tous ces changements sociaux et psychologiques qui font partie de leur perception du mariage. Ceux qui ont choisi le chemin de la cohabitation diluent l'intégration de tous ces changements. La vie quotidienne et ses exigences propres oblitèrent souvent les temps de réflexion. Combien de couples cohabitants confondent expérience de la vie commune avec réflexion sur leurs sentiments et leur avenir. Trop souvent l'occasion de la préparation au mariage religieux est le premier moment où ils prennent du recul sur ce qu'ils ont vécu, mettent des mots sur leurs sentiments et réfléchissent sur leurs atouts pour traverser les difficultés de la vie. On trouvera là les raisons des délais longs que demande l'Église catholique entre le moment de l'inscription et celui de la célébration du mariage. Au cours de ce délai, généralement un an, on constate que, malgré des cohabitations de plusieurs années, 15 % des couples renoncent à la célébration pour des motifs aussi divers qu'un désamour, une grossesse imprévue ou encore un chômage. Les conditions économiques jouent un rôle très important comme facteur d'accès au mariage civil. Plus que dans d'autres pays, en France, un métier à durée indéterminée est considéré comme nécessaire pour se donner le droit de se marier alors que rien dans la législation française ni dans les critères des Églises n'y oblige. De plus, tant que les futurs époux n'ont pas réuni la somme nécessaire pour une fête mémorable, ils patientent. Quant au critère de fécondité, il joue de moins en

moins en faveur du mariage puisque désormais plus d’un enfant sur deux naît hors mariage[59].

La cohabitation ne rend pas les couples plus solides. Si l’on regarde les causes des séparations et des divorces qui sont souvent complexes et multicausales, on comprend pourquoi elle n’est pas déterminante :

– On confond le sentiment amoureux avec l’amour de l’autre si bien que l’on croit que si on ne « ressent » plus ce sentiment amoureux pour l’autre, cela signifie qu’on ne l’aime plus.

– *L’endurcissement du cœur* (Mt 19, 8) fait que l’on se met à compter et à comparer les efforts mutuels alors que *l’amour ne cherche pas son intérêt* (1 Co 13, 5). La mesquinerie est un poison qui s’installe sans bruit dans les couples. Il faut beaucoup de courage et d’amour pour s’interdire tout calcul et toute comparaison dans ce que chacun apporte à la vie conjugale.

– Quoi qu’on en dise, beaucoup encore croient que le couple parfait, où chacun devrait être l’exacte moitié de l’autre, existe. Lorsque après un certain laps de temps, variable selon les personnes, on s’aperçoit que l’autre n’apportera jamais tout ce qui manque, on se quitte pour chercher le partenaire parfait. Jusqu’au jour où l’on comprend que le couple idéal est celui qui a fait le deuil de ne pas l’être et que certains se disent avec regret que « finalement, le premier couple n’était pas si mal ».

– On ne peut pas ignorer les fautes graves qui blessent le couple profondément comme l’adultère ou les comportements sexuels aberrants (échangisme…). Ces blessures contre l’unité du couple et l’unité intérieure de chaque personne (disjonction du langage du corps et de celui des sentiments) sont évidemment les plus difficiles à surmonter. Une chose est de « s’éclater » au cours de fêtes très arrosées, une autre est de recoller les morceaux.

La liste n’est évidemment pas close.

Multiplicité des statuts conjugaux.

La société française et plus généralement la société occidentale connaissent une transformation considérable en ce qui concerne les institutions matrimoniales. En effet, et sans doute pour faire droit d'une part aux différents modes de vie de fait et d'autre part à la poussée du libéralisme individualiste, plusieurs statuts conjugaux coexistent simultanément en leur sein. Pour faire bref, l'organisation du statut matrimonial poursuit trois objectifs majeurs : organiser les relations hommes-femmes en évitant les violences liées aux liens affectifs ; organiser la filiation, c'est-à-dire donner la capacité aux enfants de se repérer dans la succession des générations ; enfin, le repérage des filiations sert aussi à la très importante et complexe question de la transmission des biens.

De plus, la société occidentale est marquée par un double phénomène : l'individualisme libéral et la mondialisation des cultures. Les États ne ressentent donc plus l'obligation d'imposer un mode de vie conjugal et, petit à petit, créent du droit pour accompagner les différentes variantes de vie conjugale que leurs contemporains adoptent. Ainsi, en France comme dans de nombreux pays occidentaux, on constate la coexistence de plusieurs modes conjugaux. De la possession d'état (cohabitation durable) au mariage religieux en passant par le Pacs ou le mariage civil, la situation est de plus en plus complexe et plurielle. Cela se vérifie en particulier par la diversité des « officiers » ou « officiants » qui interviennent à chacun des niveaux d'union des partenaires : « celui du culte, le prêtre ; celui de l'état civil, le maire ; l'officier ministériel, le notaire ; et celui de la justice, le juge. Mais aujourd'hui s'ajoutent à cette liste de nouveaux acteurs, qui seraient plutôt des “caissiers”, gérant des “caisses” : caisses d'allocations familiales et de maladie, pour la sécurité sociale, caisses de retraite, caisses d'épargne, caisses bancaires, caisses de chômage[60]… »

La pluralité des instances habilitées à valider tel ou tel type d'union manifeste une forme de démission de l'État sur le choix de vie des adultes

du moment qu'il est librement consenti. Le XIXe siècle avait longtemps hésité avant de mettre le juge au sommet de la question matrimoniale (loi Naquet, 1884) et de faire du mariage civil un préalable à tout mariage religieux. Or, aujourd'hui, à faire de la libre détermination des adultes le principal critère de l'encadrement de l'institution familiale, il est à craindre que l'État ne perde le premier niveau de structuration sociale et ne se perde lui-même. Certes l'institution de la famille relève plus du roseau que du chêne : « L'expérience historique révèle la formidable puissance de résistance et d'adaptation d'une institution : peu d'entre elles ont ainsi su traverser les changements économiques et sociaux fondamentaux qui ont fait passer des sociétés fondées sur une économie paysanne à des sociétés fondées sur une société industrielle et postindustrielle[61]. »

POLITIQUE FISCALE ET MARIAGE CIVIL.

À défaut d'avoir un discours officiel sur la famille d'une part et sur le mariage d'autre part, on peut décrypter à travers les politiques fiscales les valeurs qui habitent l'État. De longue date déjà, on constate que la pauvreté met à mal l'institution du mariage. Ainsi, au XVIIIe siècle, « la pauvreté était la raison principale qui poussait les couples à se dispenser des formes légales, mais non la seule. La situation de l'immigré, coupé de sa communauté d'origine, dépourvu de statut social […] et de domicile fixe, incitait également à vivre à l'écart des lois[62]. » C'est pourquoi, en « 1770, un rapport de police mentionne à Paris "un grand nombre de ménages de gens pauvres qui n'avaient pas été conjoints à l'Église". La réaction des autorités fut d'imposer aux paroisses le mariage gratuit pour les indigents[63]. » Plus près de nous, l'amendement Courson, adopté par la loi de finances 1996, a finalement exclu les concubins du bénéfice de la demi-part supplémentaire accordée aux personnes qui élèvent seules un enfant. La conséquence immédiate fut une augmentation de 10 % des mariages civils

alors que dans le même temps le nombre des mariages catholiques n’a pas varié. Ainsi donc, lorsque des valeurs fortes n’habitent pas les couples, l’incitation fiscale est un puissant moteur pour quitter le monde de la cohabitation et rejoindre celui du mariage. Il va de soi que des mesures en sens inverse auraient freiné l’accès au mariage.

Il convient aussi d’évoquer une réalité qui est en croissance ces dernières années : la cohabitation de personnes du troisième âge dont l’un des deux est veuf ou veuve. Si l’un des deux partenaires perçoit une pension de réversion du conjoint défunt égale à la moitié environ de ce que percevait le défunt comme retraite, celle-ci peut être réduite voire supprimée en fonction de la réglementation. Cela amène certains couples à renoncer au mariage pour éviter de réduire leurs revenus. Là aussi, le facteur économique est déterminant pour l’accès au mariage civil ainsi qu’au mariage religieux qui lui est nécessairement consécutif.

Les études ont par ailleurs montré qu’en période de fort chômage, l’évolution du mariage civil était inversement proportionnelle aux variations du chômage. C’est dire combien les facteurs économiques ont toujours eu une influence majeure sur le choix des modes de vie des couples : cela pose une question à propos des populations trop souvent marquées par la pauvreté et la précarité et qui, à ce titre, se trouvent constamment empêchées d’accéder au mariage civil et donc aussi au mariage religieux. La compréhension morale de ces situations familiales dans ces contextes difficiles trouve beaucoup d’indulgence. Le pape Benoît XVI lui-même ne craint pas d’écrire que lorsque « l’incertitude sur les conditions de travail, en raison des processus de mobilité et de déréglementation, devient endémique, surgissent alors des formes d’instabilité psychologique, des difficultés à construire un parcours personnel cohérent dans l’existence, y compris à l’égard du mariage » (*Caritas in veritate*, 2009, n° 25). La loi de gradualité peut nous aider à y voir plus clair en inscrivant une dynamique d’engagement au sein du

couple. Le critère majeur que l'on retiendra porte sur le fait de savoir si le couple cohabitant pour absence de conditions économiques suffisantes est déterminé à se marier et s'il passera à l'acte dès que ces dernières seront réunies.

Ces questions d'« empêchements au mariage » pour des raisons extérieures au couple ne sont pas propres à la société occidentale. Sous d'autres cieux, en Afrique par exemple, des ethnies imposent à la femme de faire la preuve de sa fécondité par une grossesse avant de rendre possible son mariage ; l'importance de la dot est parfois si grande que le couple commence sa vie commune avant de pouvoir la rassembler, sous peine de ne la commencer qu'à un âge avancé.

Il y a mieux que la cohabitation pour se préparer au mariage

Quoique très commune, la cohabitation n'apporte pas grand-chose aux couples qui sont déterminés à passer leur vie ensemble. S'il est clair que les pressions sociales et économiques sont difficiles à gérer pour les jeunes couples, il reste que la solidité de leur alliance tiendra sans doute à d'autres critères que ceux d'une cohabitation réussie. Tenir bon dans des engagements associatifs ou sportifs où l'on exerce sa fidélité concrètement est une bonne école. Voir ce que chacun vaut dans les bons et les mauvais jours, en été comme en hiver, est précieux pour connaître son futur conjoint. Construire un projet commun qui ne dépend pas trop des conditions extérieures et qui s'appuie sur plus solide que leur seul désir, comme une communauté, une foi, ou Dieu lui-même, constitue un minimum. Avoir décidé de se marier et vivre cette décision comme libérante pour chacun est incontournable. Mettre la sexualité à sa place dans le couple sans lui donner toute la place relève d'un vrai travail. Enfin, selon Xavier Lacroix, il faut se souvenir constamment que l'on ne se marie pas parce que l'on s'aime mais parce que l'on veut s'aimer.

BRUNO FEILLET.

→ Amour. Famille. Mariage. Parentalité. Responsabilité.

Bibliographie.

Ph. BORDEYNE, Éthique du mariage. La vocation sociale de l'amour, Paris, DDB, coll. « Théologie à l'Université » 12, 2010. – R. GRIMM, Les Couples non mariés, Genève, Labor et Fides, 1989. – J.-Cl. GUILLEBAUD, La Tyrannie du plaisir, Paris, Éd. du Seuil, 1998. – X. LACROIX, Les Mirages de l'amour, Paris, Bayard, 1997. – J. LADRIÈRE, art. « Engagement », Encyclopaedia Universalis, 2005. – Chr. TICHIT, « Le spectre de la stérilité en Afrique centrale. De la question épidémiologique à la question sociale », dans C. GOURBIN (dir.), Santé de la reproduction au Nord et au Sud. De la connaissance à l'action, UCL Presses universitaires de Louvain, 2009, p. 257-275.

COMMERCE

DES IMAGES.

Depuis les années 1960, on parle de commerce équitable pour désigner des activités commerciales visant à assurer une juste rémunération du travail des producteurs les plus défavorisés (en particulier dans les pays en voie de développement), leur permettant ainsi de satisfaire leurs besoins élémentaires et garantissant leurs droits fondamentaux. Ces activités commerciales veulent aussi favoriser la préservation de l'environnement et

le développement durable, respecter une éthique solidaire pour établir un rapport d'échange satisfaisant pour tous (producteurs et consommateurs), et par là promouvoir des modes de relations commerciales fondées sur la confiance et la transparence. Ce commerce équitable est un secteur du commerce éthique ; ce dernier concerne surtout l'amélioration des manières de produire qui respectent l'environnement et offrent de meilleures conditions de travail aux producteurs.

Les ventes du commerce équitable labellisé ont atteint 2,4 milliards d'euros en 2007 dans le monde et 210 millions d'euros en France. Le commerce équitable représente une très petite part du commerce international mais bénéficie d'une forte expansion et d'une bonne image qui s'appuie sur un mouvement social « altermondialiste » et des politiques de labellisation rigoureuses.

Insister sur cet aspect équitable dit, en creux, que le commerce ordinaire, sans qualificatif, serait, dans la culture européenne, inéquitable ou pour le moins serait éthiquement douteux. Hermès n'était-il pas le dieu du commerce mais aussi des voleurs ?

Le commerce n'a généralement pas bonne presse, en particulier dans les milieux catholiques ; il est fréquemment associé à fraude, à malhonnêteté, à cupidité. Les marchands sont souvent soupçonnés de voler, de ne pas payer le « bon prix », de tromper les clients, ou pour le moins d'être la source des prix élevés. L'image du trafiquant n'est jamais loin, même si aujourd'hui il est honorable d'être « commercial » et d'avoir fait une « école de commerce ». Hors d'Europe, l'existence de castes de commerçants ou de tribus spécialisées dans le commerce donne au métier de commerçant une meilleure réputation car il est mieux inséré dans la dynamique de la société globale en assurant un service reconnu.

Le jugement négatif sur les commerçants trouve un écho dans la Bible et par là dans les imaginaires sociaux occidentaux. Amos critique violemment les commerçants spéculateurs (Am 8, 4-7) ; les trafiquants sont

méprisés (Is 23, 8 ; 1 Tm 1, 10 ; Ap 18) et les marchands du Temple – ce dernier devenu maison de commerce en Jean 2, 16 ou une caverne de voleurs en Luc 19, 46 – sont dispersés par Jésus à coups de fouet (Mt 21, 12 ; Mc 11, 15). Tous ces textes stigmatisent les marchands, mais d'autres textes plus nuancés pourraient être avancés : Ézéchiel 27 par exemple et Actes 16, 14 où Lydie, marchande de pourpre, semble une convertie appréciée.

Pour Aristote, le commerce n'est pas digne des citoyens lorsqu'il est une activité mue par la recherche d'un profit et non au service de la consommation familiale ou de l'approvisionnement de la cité en denrées strictement nécessaires. Aristote admet le caractère naturel du « petit négoce » qui peut prendre deux formes : le troc bilatéral (blé contre vin, par exemple), ou l'échange pratiqué grâce à la monnaie. Dans ce dernier cas, la monnaie ne sert qu'à réaliser l'échange, sans profit. Aristote considère le commerce lucratif comme une activité appartenant à la mauvaise chrématistique (manière de produire de la richesse) qui vise à acquérir de l'argent et des richesses pour eux-mêmes et non pour la vie de la famille ; c'est une activité contre-nature. Aristote condamne ce commerce à double titre : c'est une activité sans fin (accumulation illimitée), et il y a confusion entre moyen et fin, car l'argent est à la fois le principe et le terme de l'échange (l'argent permet l'argent). C'est aussi une activité de rivalité : le succès des uns conduit à l'appauvrissement des autres. Les activités commerciales doivent être réservées aux métèques, des hommes libres mais qui n'ont pas le droit d'exercer des activités politiques ou judiciaires.

Saint Thomas d'Aquin traite du commerce dans une question sur la fraude (*Somme théologique*, IIa-IIae, Q. 77). Reprenant les analyses d'Aristote, il distingue un commerce légitime et le négoce, activité marquée par le lucre, la recherche de profit. Le commerce légitime concerne les échanges « naturels et nécessaires », soit par le troc, soit par l'échange monétaire, destinés à se procurer « les denrées nécessaires à la vie ».

Thomas d'Aquin met l'accent sur le rôle du chef de famille (ou du chef de la cité) pour ces approvisionnements indispensables et non sur le commerçant. L'échange consistant « à échanger argent contre argent, ou des denrées quelconques contre de l'argent », non plus pour satisfaire les besoins liés à la vie humaine mais « pour le gain », est condamnable, car il alimente la « cupidité » sans bornes. Thomas d'Aquin admet que le profit modéré n'est pas nécessairement contraire à la vertu si l'intention du commerçant est moralement bonne : pour subvenir à sa famille, pour secourir les indigents, pour que son pays ne manque pas du nécessaire…

Mais il ne tient pas le commerce en grande estime à cause du mensonge qui y trouve une trop grande place. L'article 3 de la question 77 explique que les clercs doivent s'abstenir du négoce car les péchés qui s'y commettent sont trop fréquents, en particulier les péchés de langue. C'est en plus une activité trop mondaine qui détourne du spirituel.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'originalité de l'apport du franciscain Pierre de Jean Olivi (1248-1298) et de son traité sur les contrats de vente, d'usure et des restitutions (1295). Pour ce penseur, le marchand a une réelle utilité sociale qui est celle d'assurer pour le bénéfice de toute la société les risques liés aux échanges. C'est de cette activité de médiation et de prise de risque que le commerçant peut percevoir légitimement une rémunération et faire payer plus cher les biens qu'il a acquis pour les revendre. Pierre de Jean Olivi affirme qu'un contrat de vente est la rencontre de deux volontés libres et égales et qu'ainsi le commerce est une activité socialement importante qui contribue au bien commun.

Calvin[64] parle, quant à lui, de manière très positive du commerce comme une situation que chacun doit vivre dans sa foi, hors abus et sans tromperie. Il réhabilite ainsi, plus encore que Luther, les professions commerciales qui lui apparaissent aussi nobles que les autres activités humaines car elles articulent, pour le bien de tous, la vocation de chacun à

opter pour un travail particulier. Pour que ce commerce manifeste la solidarité entre tous, il doit se conformer à des règles éthiques et il appartient aux autorités de faire respecter ces règles sans lesquelles le négoce devient impossible, bloquant la vie économique et la possibilité pour les hommes de subvenir à tous leurs besoins. Calvin était favorable à un contrôle des prix pour les biens de première nécessité. Il s'agissait ainsi de protéger la distribution équitable des biens essentiels et de lutter contre l'accaparement, la spéculation et les monopoles. Calvin était vigilant contre les spéculateurs, contre l'accumulation de richesses qui ne seraient pas réinvesties et contre la professionnalisation des prêteurs d'argent. Cette attitude positive face au commerce favorisera l'expansion commerciale des villes où le calvinisme s'imposera, ainsi que le développement du capitalisme européen (selon la thèse de Max Weber).

Montesquieu expliquera, quant à lui, que le commerce est meilleur que la guerre et qu'à ce titre il est éthiquement favorable. Il parlera du « doux commerce » pour mettre en valeur sa dimension civilisatrice, préférable à la violence, à la razzia, au vol. Dans *De l'esprit des lois* (1748), il écrit : « Là où il y a du commerce, il y a des mœurs douces, et là où il y a des mœurs douces, il y a du commerce. » Quand on commerce, on échange au lieu de piller. Commercer, c'est créer des relations, introduire des règles, accepter la logique des contrats et de la parole donnée… Cette attitude positive renvoie à un sens du mot « commercer » qui signifie communiquer, dialoguer, avoir des relations de réciprocité. Commercer avec quelqu'un, c'est avoir des relations avec lui, avoir des échanges paisibles et amicaux.

Des définitions.

Le commerce désigne des activités d'échange de biens ou de services qui ont pour but de mettre en relation des producteurs avec des consommateurs, des vendeurs et des acheteurs ; le commerce n'entraîne

aucune transformation dans le produit acheté et vendu. Le commerce trouve son origine dans la séparation entre ceux qui produisent et ceux qui consomment et dans la spécialisation de la production (la division du travail liée pour une large part à l'urbanisation) qui oblige à échanger pour satisfaire les besoins de l'existence.

Le commerce est une activité de médiation qui s'autonomisera par rapport aux activités de production, se spécialisera et aura sa logique propre. Les commerçants sont des professionnels de l'achat et de la vente ; ce secteur économique employait plus de 3,4 millions de personnes en France en 2008.

Le marché est d'abord un lieu où le commerce se réalise en mettant en présence clients, producteurs et les médiateurs entre ces deux groupes : les commerçants. Avec le développement des activités d'échanges, la notion de marché s'est dématérialisée : un marché est un espace immatériel et a-localisé où se rencontrent virtuellement l'offre et la demande de produits ou de services. Le marché est devenu un mécanisme où les acteurs économiques interagissent pour définir un prix pour leurs transactions.

Une Bourse, dont la première en France fut créée en 1540 à Lyon, est un lieu où se rencontrent des offreurs et des demandeurs de valeurs financières (actions, bons…) ; c'est un espace de commerce particulièrement actif, devenu très internationalisé. C'est un lieu sur lequel va se fixer un prix pour des transactions de produits financiers. La Bourse permet de faire se rencontrer des détenteurs d'épargne avec des entreprises voulant investir, mais elle est de plus en plus un commerce de produits financiers commercialisés pour eux-mêmes dans la perspective d'un profit émergeant d'une variation de cours. Elle permet aussi de gérer les risques en introduisant des possibilités d'échanges de titres et des produits financiers complexes qui absorbent pour une part les fluctuations. La Bourse est devenue l'icône du capitalisme financier, souvent synonyme de spéculation et de catastrophes ou de fortunes rapidement faites ; elle donne parfois

l’image d’un jeu d’argent très aléatoire. Les cours auxquels se font les transactions sont très dépendants des rumeurs, des réputations et peu des réalités des entreprises. Les Bourses sont cependant essentielles pour l’allocation des capitaux dont une économie a besoin et pour la circulation de l’épargne.

Les transactions commerciales se font dans le cadre de contrats et de conventions par lesquels est cédée la possession d’un bien contre celle d’un autre (presque toujours de la monnaie). Le commerce opère donc un transfert de propriété censé être à l’avantage de tous les partenaires de l’échange. L’inégalité des avantages, une forme de l’inéquité, est le principal défi éthique concernant le commerce.

Avec l’élargissement du territoire sur lequel se réalisent les échanges et le nombre d’intervenants impliqués dans une transaction, les instruments de paiement qui sont reconnus comme tels par un grand nombre de participants aux échanges (or, lettres de change, dollar, euro…) sont devenus des biens recherchés pour eux-mêmes. Dans le cadre des échanges commerciaux, la monnaie est un instrument de mesure entre les marchandises, un équivalent (c’est ce qui permet de fixer un prix) qui permet la comparaison entre des biens pour les échanger, un intermédiaire entre des acteurs économiques qui interviennent sur les marchés et un instrument de réserve pour de futurs achats. Mais la monnaie est plus que cela lorsqu’elle passe d’un instrument de mesure de la valeur ou de l’utilité des biens échangés à une marchandise qui aura une valeur en elle-même et sera l’objet d’un marché.

C’est parce que des biens reçoivent un prix, et qu’ainsi ils sont susceptibles d’être échangés sur un marché, qu’ils deviennent des marchandises. La question éthique concerne le passage de la monnaie comme moyen de faire des échanges à son statut de marchandise.

DES QUESTIONNEMENTS ÉTHIQUES.

Si le commerce est une pratique de rencontre en vue de satisfaire des besoins ou des envies entre des partenaires d’un contrat, il convient de l’interroger de manière déontologique[65], puis de questionner le contrat qui lie acheteur et vendeur professionnel et de mener une réflexion sur ce que représente la médiation qui permet la transaction.

L’approche déontologique concerne les bonnes pratiques et les fraudes des commerçants. On dénoncera le dol, tant sur la qualité des biens vendus, les risques inhérents à l’utilisation du produit, que sur les quantités ou les poids et volumes, c’est-à-dire l’ensemble des agissements trompeurs ayant entraîné le consentement qu’une des parties à un contrat n’aurait pas donné, si elle n’avait pas été l’objet de manœuvres. Le dol suppose à la fois, de la part de l’auteur de la tromperie, une volonté de nuire et, pour la personne qui en a été l’objet, un préjudice qui justifie qu’elle obtienne l’annulation du contrat qui la lie ou des compensations. Ces cas de dol définis en France par le Code de la consommation (L. 213-1) conduisent à des sanctions : le contrat de commerce étant faussé et la confiance entre partenaires trahie.

Fausser les balances est le paradigme de ce dol ; il est dénoncé dans la Bible (Lv 19, Pr 20, 23, Am 8) comme une fraude des commerçants qui pénalise les pauvres, comme un mensonge et une duperie contre les plus faibles. La lutte contre cette fraude est à l’origine de la métrologie, la science des instruments de mesure. L’État a assumé la responsabilité de ce contrôle des instruments de mesure pour lutter contre la défiance et la fraude ; cette fonction publique existe toujours (décret du 3 mai 2001 et arrêt du 31 décembre 2001 pour la France) afin de faciliter les transactions.

Une des fraudes contemporaines les plus importantes concerne les marques des produits : la contrefaçon. Ce terme englobe toute forme de reproduction illégale de produits industriels, d’œuvres et objets d’art, de papiers officiels et de monnaies, d’œuvres musicales, de logiciels… La part de contrefaçon en chiffre d’affaires est en constante augmentation et représente aujourd’hui 5 à 9 % du commerce mondial. La lutte contre cette

fraude est développée, mais elle reste peu efficace en particulier dans certains pays asiatiques où le droit de propriété intellectuelle a peine à s'imposer face aux logiques économiques.

D'autres défis déontologiques concernent la qualité des produits, la lisibilité des informations concernant les produits et les prix pratiqués… La création de stocks spéculatifs, la manipulation de l'offre de biens et du marché visant à faire augmenter les prix (par la création de fausse pénurie) est particulièrement condamnable car elle est une forme de violence exercée contre les consommateurs : on ne peut créer des manques qui font courir des risques quant à la survie des autres. C'est un acte d'agression, un déni du bien commun, qui était déjà dénoncé par Calvin.

Des défis éthiques nouveaux sont apparus avec le commerce électronique (le e-commerce) qui représente environ 5 % du commerce en Europe. Ce dernier permet sous une forme électronique et sans support durable, grâce à une communication à distance interactive, la conclusion en ligne d'un contrat de vente mais également la livraison de biens ou services (ou téléchargement) et leur exécution après paiement du prix convenu. Le e-commerce est assimilable à la vente par correspondance mais sa dématérialisation rend plus difficile la confiance (tant de l'acheteur quant au produit et à sa livraison, que du vendeur : paiement par carte bancaire virtuelle…). La confidentialité des achats et des références de l'acheteur est aussi une des questions qui préoccupent le cyberconsommateur ; la licéité des produits vendus par e-commerce est une inquiétude (médicaments non autorisés, articles de contrefaçon…).

La création des chambres de commerce répond aux défis déontologiques qui se posent aux commerçants. Outre leurs fonctions de conseiller juridique ou économique, de médiateur et d'arbitrage de conflits, de caution morale, d'expression des intérêts de la profession de commerçants en direction de l'État, ces organismes consulaires exercent la fonction de régulation professionnelle du métier de commerçant. Cette

responsabilité a conduit à protéger les commerçants contre eux-mêmes et contre les impacts négatifs de la logique de la concurrence. En France, deux questions récurrentes sont traitées : le travail et l'ouverture des magasins le dimanche et la protection des petits commerces face aux grandes surfaces. La CCI (Chambre de commerce internationale) créée en 1919 prolonge la fonction de régulateur déontologique des chambres de commerce à un niveau international ; elle est particulièrement efficace en matière d'arbitrage de conflits commerciaux internationaux.

Le second type de questionnement concerne les *relations et le contrat qui lient acheteurs et vendeurs*, le commerçant occupant ces deux positions. L'activité commerciale est une activité contractuelle[66] dont la licéité doit être interrogée. Le questionnement concerne en particulier toutes les situations induites par l'inégalité des partenaires impliqués dans un contrat. Aussi a-t-on multiplié les techniques dont l'objectif est de rétablir, sinon un équilibre, du moins davantage de justice dans les rapports contractuels. Quand les contrats commerciaux étaient oraux et engageaient une parole échangée qui avait du poids et la loyauté entre contractants lorsque l'interconnaissance entre partenaires était forte, le développement de l'anonymat dans les relations commerciales a conduit à une judiciarisation des activités. L'enjeu est la confiance qui ne peut plus se fonder sur des relations mais essentiellement sur des transactions dont la crédibilité ne peut être assurée que par un système de sanctions juridiques.

Prenant conscience de l'inégalité entre commerçants et clients, toute une législation sur la protection des consommateurs a été mise en place tant sur le plan national qu'européen pour essayer de compenser la faiblesse des consommateurs face aux vendeurs. Des droits sont reconnus aux consommateurs pour se défendre contre les pressions exercées contre eux pour signer un contrat d'achat, contre des clauses abusives, contre les manques d'informations concernant leur achat et les prix, contre les défauts des produits, les retards dans la livraison, la possibilité de rompre un

contrat, la publicité mensongère, l'escroquerie… La protection des consommateurs est devenue une politique communautaire européenne en tant que telle avec le traité de Maastricht et un commissaire à la protection des consommateurs a été institué.

Le contrat de commerce repose cependant sur le pouvoir de persuasion d'un vendeur et sur les stratégies (le marketing) que celui-ci met en place pour qu'un client achète. L'éthique du respect du client reste difficile face aux pressions que reçoit le vendeur de la part de ses employeurs. La solvabilité du client sans laquelle il ne peut y avoir de contrat est un problème qui discrimine les acheteurs potentiels pour des biens qui peuvent être essentiels (santé par exemple) mais que le vendeur peut chercher à dépasser en poussant au surendettement (ce problème est à l'origine de la crise des *subprimes*).

Si un contrat de commerce postule un consentement libre et une certaine égalité des parties, cela ne peut suffire à fonder éthiquement une opération commerciale. Certains produits ne peuvent pas faire l'objet de transaction libre et donc être l'objet d'un commerce. La licéité est déterminée par les lois, l'ordre public et les mœurs acceptables ; elle est donc fluctuante et ne fait pas toujours l'objet d'un consensus, même si la communauté internationale cherche à se donner des règles : par exemple en interdisant le commerce des espèces en danger, de l'ivoire, des armes légères, des drogues… Il y a désaccord quant à la prostitution, à certains médicaments dopants, au cannabis, au sang… La vente des corps (esclavage, même volontaire) et des organes est illicite car elle touche l'intégrité de la personne et ces éléments ne peuvent pas être des biens commerciaux, l'humain n'étant pas une marchandise. Le commerce illégal est cependant florissant quand il y a une demande solvable.

La signature d'un contrat entre deux partenaires doit se faire dans la transparence, en particulier pour des contrats entre les institutions publiques et des fournisseurs. Cette transparence doit assurer les meilleurs prix pour

les meilleurs services et donc un contrat optimum. Cela induit l'interdiction de versement de pots-de-vin ou de la corruption, la libre concurrence et la clarté dans les offres. Or les pratiques commerciales (ce qu'on appelle les efforts commerciaux) sont parfois ambiguës sur ces points. La lutte contre la corruption est un des enjeux majeurs pour que les activités commerciales soient au service du bien commun[67].

Le troisième type de réflexion éthique porte sur *les prix et la monnaie*. Les économistes classiques ont défini le prix comme la manifestation d'un accord entre un offreur et un demandeur : le prix est donc la médiation qui permet le contrat de commerce et qui équilibre l'utilité du vendeur et celle de l'acheteur. L'argument de la liberté est invoqué tant pour la passation du contrat que pour la fixation des prix qui en découle, comme étant un critère éthique majeur pour les libéraux.

Il convient de distinguer la valeur et le prix et d'interroger l'écart entre les deux notions. La valeur concerne l'aptitude potentielle d'un objet ou service à satisfaire des besoins alors que le prix résulte de la rencontre d'un offreur et d'un demandeur sur le marché. La valeur peut se mesurer par le travail contenu dans le bien, par l'utilité… alors que le prix dépend de la rareté et de l'accord des partenaires. La différence entre les deux n'est pas seulement la rémunération du vendeur et de son profit, mais résulte aussi des rapports de force entre les contractants et de la prégnance de la concurrence. Cette différence conduit à une défiance face aux prix fixés par les commerçants et introduit la question du juste prix, question déjà abordée par saint Thomas et par l'école de Salamanque au XVI^e^ siècle (Martin d'Azpilcueta, Luis Molina…).

Y a-t-il un juste prix ou le prix n'est-il que le résultat de la confrontation offreur-demandeur ? On pourrait renverser la réflexion en faisant du juste prix ce qui serait le prix du marché dans une situation de concurrence pure et parfaite (avec égalité des acteurs tant dans l'information que dans la puissance d'achat, ce qui est rarement réalisé) et un prix juste qui

correspondrait à une vision éthique. Ce prix juste serait ce qui permet la rémunération suffisante des partenaires impliqués (et de leur famille) dans la filière de production et de commercialisation et d'assurer la protection de l'environnement… Ces critères ne font cependant pas l'objet d'un consensus international car ils restent flous. Par sa dimension éthique, le prix juste échappe à la seule logique du marché et peut ainsi relever des pouvoirs publics qui cherchent à ce que le plus grand nombre puisse accéder à certains biens (l'alimentation, la santé…) ou que l'avenir et le long terme soient pris en compte (développement durable). Ce prix juste est à situer dans la recherche du bien commun. Cette notion reste cependant plus un outil analytique, en particulier pour penser le commerce entre pays riches et pays pauvres, qu'un outil pratique.

La réflexion éthique doit aussi porter sur le profit réalisé dans un contrat commercial tant sur son volume que sur sa légitimité. Cette dernière était récusée par les scolastiques comme résultant d'un vol. L'énormité des profits réalisés (par exemple dans les transactions financières) et la facilité pour les obtenir posent un problème de justice et révèlent l'inégalité des partenaires du contrat commercial. Le profit est cependant un stimulateur de performances, une mesure de l'efficacité d'une entreprise commerciale. Mais le profit n'est pas une « bonne pratique » quand il se réalise au détriment des autres acteurs économiques ; le commerçant est alors un « profiteur ». La question de l'équité est au cœur de la réflexion éthique.

La monnaie est ce qui permet la réalisation d'une transaction ; elle est donc une unité de compte reconnue par les contractants. Cette reconnaissance s'appuie sur la confiance faite en l'instrument de paiement mais celle-ci peut varier selon les politiques économiques et financières, la réputation des hommes politiques, les rumeurs… Ces évolutions déterminent le prix de la monnaie et donc le taux de change des monnaies entre elles. Ces mouvements de taux de change, libres depuis la fin de l'articulation des monnaies à l'or depuis 1973, ont des conséquences sur le

commerce international. La perte de confiance en la monnaie d'un pays déclenche la vente de la devise et précipite la chute de cette monnaie. L'enjeu éthique est donc la confiance donnée ou non aux institutions et à une économie nationale.

Cependant, la monnaie est devenue une marchandise qui suscite avarice et cupidité, envie et ruse pour se l'approprier. Elle exerce une attraction au-delà de ce qu'elle permet d'acheter. On a pu ainsi parler d'un fétichisme de la monnaie. L'Évangile se fait l'écho de cette fascination en affirmant qu'on ne peut pas servir Dieu et l'argent (Mt 6, 24). Pour tous les penseurs chrétiens, le croyant doit veiller à ne pas se laisser dominer par la soif du gain ou l'avarice, et à ne jamais oublier les plus démunis (c'est une question de justice et de charité) mais l'argent n'est pas mauvais s'il reste un outil au service de projets, individuels ou collectifs, de développement et de solidarité.

Les enjeux contemporains de l'extension de la sphère du commerce.

Le développement considérable du commerce tant sur le plan national que sur le plan international à partir du XIXe siècle, mais plus encore à partir de la seconde moitié du XXe siècle, va introduire de nouvelles questions. C'est cette intensification internationale qui a constitué une des premières phases de la mondialisation[68]. Aujourd'hui le commerce représente plus de 55 % du PIB au niveau mondial et les échanges internationaux sont passés de 13 000 milliards de dollars en 2000 à 32 500 milliards de dollars en 2008. C'est un des principaux moteurs de la croissance. Cette performance invite à s'interroger sur la réalité de la croissance économique lorsqu'elle est plus liée aux échanges qu'à la production.

La mondialisation est l'extension du commerce des marchandises et des services sur toute la planète et le développement considérable de nouveaux

produits qui s’échangent sur le marché mondial. Les moyens de communication, et en particulier Internet, ont accéléré les échanges. L’extension du marché a été amplifiée par la vitesse mais aussi par l’anonymat des intervenants que permettent les nouveaux réseaux de commerce (le e-commerce, eBay comme paradigme d’un commerce planétaire).

Cette extension du commerce mondialisé est liée à la logique libérale pour laquelle le commerce doit être libre, peu contrôlé par l’État. C’est la liberté de vendre et d’acheter qui assure, pour les libéraux, le plus grand dynamisme économique et social. La mondialisation s’est effectuée selon la logique du libre-échange c’est-à-dire dans la conviction qu’il fallait laisser le commerce se développer de manière intense et qu’il en résulterait un mieux-être de tous. David Ricardo a donné à cette logique sa formulation canonique et a incité à la disparition des obstacles frontaliers pour favoriser les échanges et ainsi stimuler l’activité économique et l’amélioration des niveaux de vie. Cette vision positive du commerce doit cependant être mise en relation avec les violences liées à la situation d’asymétrie des échangeurs, à l’exploitation des plus faibles obligés de vendre à moindre prix ou à acheter très cher des denrées de première nécessité devenues rares. Il y a là une question de justice.

De plus, le libéralisme qui s’est imposé après la chute du mur de Berlin était un véritable acte de foi dans le libre-échange et une dénonciation du protectionnisme. L’État national se devait donc d’être minimaliste, non interventionniste et ouvert aux échanges internationaux. La crise financière de 2007 a révélé les dangers de ce libre-échange et fait redécouvrir les effets positifs d’une régulation. Pour que la logique du marché conduise à une situation économiquement favorable pour tous, un régulateur doit servir de garde-fou et de protecteur des plus faibles. Le bien commun n’est possible que grâce à des régulations publiques nationales et de plus en plus internationales, mais cette option n’est pas partagée par les néolibéraux qui

croient au seul régulateur automatique du marché libre. Le questionnement éthique doit donc porter sur les modalités de régulation des échanges et des prix et sur un ensemble de critères qui permettent une évaluation : l'emploi, les inégalités, la pauvreté, les libertés…

L'OMC (Organisation mondiale du commerce créée en 1994) et la CNUCED (Commission des Nations unies pour le commerce et le développement) sont des organismes internationaux qui visent une certaine régulation du commerce international mais surtout son développement. L'OMC est particulièrement sensible à faire disparaître les obstacles au commerce international (taxes de douanes, règlements protectionnistes) et à stimuler les échanges. L'OMC apparaît comme une institution peu démocratique, dominée par les pays riches, imposant sa logique libérale de manière systématique sans véritablement prendre en compte les spécificités nationales et les inégalités dans les rapports de force entre pays. L'OMC offre cependant un cadre multilatéral pour une gestion planétaire et régulée du commerce entre pays.

L'ordre mondial qui repose sur la liberté du commerce, sur les logiques marchandes invite aussi à s'interroger, dans la situation d'inégalité des partenaires, sur le type de monde qui émerge et sur le sens des activités humaines ainsi promues. Le gigantisme des flux commerciaux (surtout des actifs financiers) pose aussi la question de la place des plus faibles (ceux qui n'ont que leur force de travail à vendre, selon l'analyse marxiste) et de manière plus générale sur la place des humains dans cette logique commerciale planétaire.

Les documents catholiques et protestants récents ont mis en évidence les risques du marché fou et la nécessité des régulations au profit d'une solidarité avec les plus faibles (par exemple *Caritas in veritate* de Benoît XVI[69] ou *Alternative Globalization addressing People and Earth* du Conseil œcuménique des Églises). Le critère éthique utilisé pour évaluer la

logique du marché est le bien-être de la personne humaine mesuré à partir des plus faibles et de leurs libertés.

L'intensification contemporaine du commerce correspond à la transformation d'un grand nombre de biens en marchandises ; de gratuits qu'ils étaient, ils sont devenus porteurs d'un prix pour pouvoir être consommés. Des activités ont été externalisées hors des entreprises et sont devenues des services marchands. Cette évolution est parfois appelée « marchandisation » du monde ; elle interroge sur cette extension du commerce qui ne semble pas avoir de limites et transforme la planète en un gigantesque marché.

La question éthique concerne ainsi la tension vers la transformation en marchandises de tout l'univers et de tous les aspects de la vie humaine. Tout peut-il être mis sur le marché ? La question n'est pas nouvelle, mais elle a pris une ampleur inédite avec la mondialisation du commerce. Elle était déjà au cœur de la réflexion éthique avec Faust (âme) ou Shylock chez Shakespeare (cœur), elle s'amplifie avec la possibilité de trouver dans le e-commerce des humains à acheter (enfants ou épouses), des produits (drogues), des services (jeux d'argent) prohibés dans certains pays ou ceux qui impliquent des droits de propriété intellectuelle avec les nouvelles possibilités de reproduction et de diffusion existantes via Internet (faut-il faire payer l'accès à la musique, à des livres… ?). L'extension de la sphère marchande, que Michael Walzer[70] appelle une tyrannie, se manifeste particulièrement dans la « bio-piraterie » c'est-à-dire la transformation de biens naturels (par exemple plantes médicinales dans des forêts n'appartenant à personne) en biens marchands faisant l'objet de brevets d'appropriation par des sociétés pharmaceutiques internationales.

Face à cette extension, la réflexion sur les biens constitutifs du patrimoine commun de l'humanité – biens publics mondiaux – introduit une problématique nouvelle. Ces biens doivent échapper à la logique du marché et de l'appropriation privée car leur exploitation compromettrait la survie de

la planète. L’heuristique de la peur écologique[71] et le souci des générations à venir sont ainsi utilisés pour limiter le marché et sa logique. Les biens publics mondiaux sont des biens auxquels les gens et les peuples ont droit, produits et répartis dans des conditions d’équité et de liberté qui respectent les droits universels humains et écologiques. Les biens patrimoniaux sont pour l’instant limités à la lune, aux zones au-delà de 200 miles marins, aux pôles (la pression est réelle pour lever cet interdit)… mais il semble nécessaire d’aller plus loin en introduisant dans cette liste l’eau, le climat mais aussi la santé, la sécurité alimentaire… Cette réflexion ne fait pas encore l’objet d’un consensus, mais ouvre des pistes éthiques puisqu’elle reformule la notion de bien commun et les droits des humains à la survie en posant une limite à la marchandisation du monde.

Quels sont les critères qui permettent de poser cette limite ?

Le don par Dieu de la vie aux humains qui sont à son image et à sa ressemblance et de la création est un argument éthique majeur. Le respect de la vie (humaine et écologique) et la promotion de la dignité de la personne humaine imposent des limites[72] mais leur définition pratique requiert un débat à travers les institutions internationales (malgré leurs insuffisances) et un engagement de chacun pour une culture de la vie.

Une autre limitation à l’extension du commerce est celle qu’introduit la gratuité. Le gratuit (qui n’est pas ce qui ne coûte pas mais ce qui échappe à la logique de l’échange commercial) invite à donner sa place au don[73], au bénévolat, à l’absence de recherche de réciprocité… Ces logiques qui construisent l’humanité de l’humain s’érigent en contestation par rapport au tout commercial.

Si le commerce est un secteur clé de la modernité, indispensable à la dynamique économique, le questionnement éthique doit veiller à freiner sa tentation hégémonique et rappeler sans cesse le droit des humains à une vie bonne au-delà de la logique des prix et des profits. Il doit aussi favoriser

une moins grande inégalité entre les partenaires de ce secteur au profit de la justice des relations économiques.

JEAN CLAUDE LAVIGNE.

→ Bien commun. Calvinisme. Contrat. Déontologie. Don/Dette. Échanges/Commerce. Économie. Justice. Mondialisation.

Bibliographie.

ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, trad. de R. Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 2004. – A. BIÉLER, La Pensée économique et sociale de Calvin (1959), préface de Michel Rocard, Genève, Georg, 2008[2]. – Y. CATTIN, Anthropologie politique de Thomas d'Aquin, Paris, L'Harmattan, 2001. – CONSEIL PONTIFICAL « JUSTICE ET PAIX », Compendium de la doctrine sociale de l'Église, Paris, Bayard - Éd. du Cerf - Fleurus-Mame, 2005. – D. W. HALL et M. D. BURTON, Calvin and Commerce. The Transformation Power of Calvinism in Market Economies, Philippsburg (NJ), P&R Publishing, 2009. – Chr. STÜCKELBERGER, Une éthique du commerce mondial, Paris - Genève, Éd. du Cerf - COE, 2007. – THOMAS D'AQUIN, Somme théologique, 4 vol., Paris, Éd. du Cerf, 1984-1986.

COMMUNAUTARISME

Le communautarisme est un phénomène qui présente des aspects à la fois sociaux, culturels, philosophiques, religieux et politiques. Le mot revêt diverses significations et les jugements portés à son égard en dépendent. Si pour certains, le communautarisme, en revalorisant la notion de communauté morale, est une nécessité vitale pour faire face au malaise des sociétés occidentales individualistes, il représente pour d'autres une dérive dangereuse tant pour l'unité sociale et politique que pour la place des religions dans la société. Avant de donner quelques éléments de discernement sur les divers communautarismes, cet article essaye de préciser les contours de deux débats liés entre eux : celui, philosophique et théologique, qui a donné naissance aux courants dits « communautariens », celui, culturel et politique, sur la reconnaissance des spécificités culturelles dans l'espace public.

Le débat entre libéraux et communautariens.

Le débat éthique et politique entre « libéraux » et « communautariens » apparaît en Amérique du Nord au cours des décennies 1980-1990, dans un contexte social et culturel marqué par l'individualisme libéral et l'approche analytique et formelle des questions éthiques. Si la répartition des auteurs entre libéraux et communautariens est problématique, ces deux courants représentent deux manières de répondre à une même question : comment, dans une société pluraliste et de plus en plus individualiste, fonder une éthique commune et s'assurer d'un socle de valeurs propre à unifier la vie

sociale et politique ? Sur des questions comme l'avortement, l'euthanasie, le clonage, mais aussi la justice sociale ou la répartition des richesses, des convictions enracinées dans des traditions religieuses ou philosophiques s'affrontent et semblent ne pas pouvoir s'accorder par le simple jeu des procédures démocratiques.

Face à cette crise de légitimité des valeurs dans une société pluraliste, la réponse du philosophe américain John Rawls (sa *Théorie de la justice* paraît en 1971) se situe dans le droit fil de la philosophie des Lumières et cherche à approfondir l'intuition de la modernité pour la dégager des errements dans lesquels elle est tombée. Comme le philosophe Habermas, il croit que les normes morales peuvent être fondées en raison. Cependant il ne s'agit plus de les fonder à partir d'une raison éclairée et d'un universel formel (l'impératif catégorique kantien), mais à partir de la considération de la raison comme communicationnelle et langagière. Les normes se justifient à partir d'une procédure universelle de discussion, procédure sur les termes de laquelle tout être raisonnable doit pouvoir s'accorder et qui doit aboutir à un consensus. Par un procédé original, où il s'agit de faire l'expérience de pensée d'un « voile d'ignorance » sur sa position propre dans une situation originaire où nous sommes invités à choisir les principes de justice de base de la société, Rawls vise à rendre la détermination de ces principes indépendante des traditions historiques, des préjugés ou des croyances, et ceci en fondant ces principes sur un accord raisonnable. Cette position, qui est à la fois l'héritière du formalisme déontologique et de la philosophie analytique, cherche à donner une nouvelle interprétation des concepts de liberté et d'égalité.

Vis-à-vis de la tentative rawlsienne de relégitimer une vision commune au sein de la modernité, Alasdair MacIntyre, chef de file des communautariens, pose un diagnostic sévère sur cette modernité (voir *Après la vertu* paru en 1981). Il ne s'agit plus pour lui d'aménager celle-ci en la transformant de l'intérieur mais de remettre en cause sa rationalité,

jugée trop théorique, abstraite, individualiste et détachée de l'histoire. Pour MacIntyre et les penseurs communautariens, la grande erreur de la modernité a consisté à oublier le *telos* de la communauté humaine, la détermination du « bien » poursuivi, au profit de la seule considération du « juste », c'est-à-dire de l'arrangement politico-social pour régler la paix sociale. S'appuyant sur Aristote, ils considèrent que les concepts moraux n'ont pas de sens en dehors d'une tradition historique donnée et que nous ne savons pas ce dont nous parlons quand nous disons « justice » hors du cadre d'une communauté qui véhicule des valeurs lui donnant sens. Il faut, selon eux, retrouver une conception classique de la morale marquée par trois éléments : 1) La morale est un apprentissage qui s'effectue par l'intermédiaire de pratiques vertueuses. 2) Ces pratiques sont décrites et soutenues par des traditions narratives véhiculées par les communautés humaines historiques. 3) Ces traditions sont révélatrices d'une vision d'un bien commun de la communauté, d'un *telos*, c'est-à-dire un avenir utopique et idéal. Dans son ouvrage de 1988 *Whose Justice ? Which Rationality ?* (en français : *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*), MacIntyre répond à Rawls en soulignant qu'il est illusoire de parler de la justice au singulier mais qu'il faut considérer les traditions de justice différentes et concurrentes, dont la tradition libérale est une parmi d'autres.

À travers Rawls et les autres auteurs déontologistes (Dworkin, Habermas, Appel) insistant sur les procédures et les principes de justice au détriment d'une vision de la vie bonne, les auteurs communautariens (MacIntyre, Sandel) ou ceux qui, sans être communautariens, sont proches d'eux sur ce point (Walzer, Taylor) critiquent la vision abstraite de l'universalisme libéral et insistent sur l'exigence d'une attention aux contextes de production des contenus concrets de l'éthique. On retrouve ainsi une certaine analogie entre les critiques communautaristes du libéralisme moderne et la critique que fait Hegel de la théorie libérale classique de Locke et Kant. Si ces derniers ont identifié une conception

universelle des besoins humains ou de la rationalité humaine *(Moralität)*, Hegel considère cette conception comme trop abstraite, individualiste et anhistorique. Il souligne que l'identité et la capacité morale des sujets (ce qu'il nomme *Sittlichkeit*) sont étroitement liées aux communautés auxquelles ils appartiennent et aux rôles qu'ils y occupent (voir *Principes de la philosophie du droit,* § 141, 144). D'une certaine manière, le communautarisme a pour thèse centrale de se préoccuper de la communauté au même titre que de la liberté et de l'égalité, voire de lui donner la priorité. Il retrouverait ainsi l'équilibre de la devise révolutionnaire qui avec la liberté et l'égalité n'oublie pas la fraternité (Kymlicka, 1996).

Ce contextualisme « communautarien », qui vise d'abord les questions de justice sociale, peut être rapproché du renouveau des revendications à caractère culturel. Ainsi le philosophe canadien Charles Taylor dénonce-t-il l'universalisme abstrait des politiques libérales en insistant sur l'égalité des droits, car elles négligent les conditions sociales requises pour l'exercice effectif de l'autonomie des personnes et de leur reconnaissance sociale. Il ne suffit donc pas de créer les conditions d'une non-contrainte (liberté négative) qui reste aveugle aux différences et aux identités (quels sont les droits réels des pauvres et des exclus de la reconnaissance sociale ?), mais d'examiner les conditions matérielles de sa mise en œuvre concrète (liberté positive). Face à ce faux universalisme, Taylor propose une politique de la reconnaissance de la diversité culturelle et la prise en compte des divers « cadres de référence » culturels et symboliques qui sont constitutifs des « horizons » à l'intérieur desquels nous évaluons nos actions et donnons sens à notre vie. Or ces cadres de référence, qui ne sont pas donnés de manière spontanée par les sociétés modernes contemporaines prétendument neutres, sont des contenus positifs de l'éthique et des traditions de la vie bonne, essentiels pour la constitution des sujets.

La dimension chrétienne de ce débat.

Des théologiens chrétiens (surtout protestants) se situent dans cette perspective communautarienne et, s'appuyant sur la Bible et l'histoire de l'Église, ont développé une éthique et une théologie en opposition avec une théologie plus universaliste (comme celle de Karl Rahner ou David Tracy) ou une éthique séculière rationnelle plus procédurale (comme celle de Rawls). Des auteurs comme Stanley Hauerwas, Gerhard Lohfink, John Howard Yoder mais aussi les membres de l'école américaine appelée « Yale School » (Hans Frei, George Lindbeck, Ronald Thiemann) font partie de ce groupe.

Pour Hauerwas, par exemple, il s'agit de faire de l'Église une véritable communauté contre-culturelle qui cherche à former ses membres à la vertu. La tradition chrétienne doit alors se comprendre à nouveau comme une tradition narrative, où les récits bibliques fondent une éthique concrète qui est celle de la suite du Christ *(discipleship)*. Ce n'est donc plus une éthique universelle qui est proposée mais l'éthique particulière de ceux qui ont choisi de rentrer dans le monde biblique et qui se sont entraînés aux pratiques spécifiques de la communauté chrétienne (comme par exemple l'hospitalité, le pardon, la patience, l'espérance…). Pour lui, l'Église est ainsi amenée à vivre une certaine séparation par rapport à la société ambiante et à plaider pour un type d'organisation ecclésiale qui assume le fait d'être minoritaire et développe par elle-même ses propres valeurs.

Une telle position implique une ecclésiologie et une vision sociale. Ce type de relation, entre un groupe religieux et la société dans son ensemble, correspond à ce que le théologien et sociologue Ernst Troeltsch a appelé le « type sectaire ». Pour ce dernier, l'idéal-type de la « secte » s'oppose au type « Église » et à celui du « mysticisme » (ou de l'individualisme religieux) comme trois possibilités qui ont été et sont toujours présentes dans l'histoire du christianisme. Le type « secte » est une organisation ecclésiale minoritaire dans la société. Elle est formée sur le modèle d'une société de membres volontaires, et composée de croyants convaincus, liés

entre eux par une expérience commune de « renaissance » spirituelle. Sur le plan éthique, si les croyants sont tolérants vis-à-vis des non-croyants, ils insistent en revanche sur l'entraînement vertueux des membres à la conduite morale exemplaire. Ils tendent à vivre à part du monde en créant des communautés confessantes, fondées sur l'amour, qui préfigurent et préparent la venue du Royaume de Dieu. Dans ce sens, Hauerwas critique fortement les positions ecclésiales des types « Église » et de l'individualisme religieux, trop enclins, selon lui, à pactiser avec le courant « libéral » dominant. Le type « Église » en effet se définit comme une organisation de masse qui objective l'œuvre de rédemption du Christ et vise à pourvoir le salut de manière quasi indépendante de la sainteté subjective des sujets. En conséquence, elle cherche davantage à sanctifier le monde, à christianiser les valeurs de celui-ci et à chercher un compromis avec les pouvoirs plutôt qu'à se retirer dans une vie exemplaire et contestataire. Au nom d'une communauté formée par la tradition biblique, Hauerwas dénonce la crise de pertinence et la perte de pouvoir critique de l'Église vis-à-vis d'une société à la morale émiettée. Dans le domaine de la famille, de la sexualité et de la non-violence politique, par exemple, il donne quelques orientations de ce qui pourrait constituer une alternative aux valeurs culturelles dominantes.

La croissance du phénomène identitaire et des appartenances culturelles.

Dans le paysage français, et plus largement dans le contexte de la mondialisation, les questions culturelles sont devenues de plus en plus prégnantes. La critique de l'universalisme abstrait décrit précédemment au plan intellectuel a son vis-à-vis dans le développement à partir des années 1960-1970 de protestations sociales à caractère culturel contre l'État-nation et la société industrielle. Des sociologues comme Robert Castel (*Les*

Métamorphoses de la question sociale, 1999) ont bien mis en évidence la transformation de la question sociale en insistant sur la crise de la société salariale. Le lien social de la société industrielle est en effet engendré par la relation de travail et par la protection rapprochée qu'elle crée, à travers les assurances et les solidarités collectives. Depuis la fin des années glorieuses de croissance et de plein emploi, ceux qui sont retranchés du système du travail subissent en fait une dé-liaison avec les cadres objectifs qui structurent l'existence du sujet. L'individu se trouve alors délié de tout, disqualifié, désaffilié. La question se pose dès lors de recréer du lien social en dehors d'une référence exclusive au travail, soit dans le sens d'une citoyenneté nouvelle, soit dans la possibilité de créer des cadres sociaux nouveaux pour faire entrer les exclus du travail dans le système de l'activité socialement utile. Ce retour de la misère pose la question du mépris, des discriminations, des ségrégations, et de notre mode de relation aux autres. Elle renforce également le désir des individus de trouver un autre lieu d'appartenance que celui du travail, notamment à travers le recours à des appartenances culturelles ou religieuses. La montée en puissance des questions culturelles est donc aussi un effet de l'individualisme libéral et de la crise du lien social structuré par le travail et l'économie.

Cette remarque rejoint d'ailleurs la critique de MacIntyre qui interroge les présupposés anthropologiques d'un discours éthique qui prétend trouver des critères normatifs neutres, en oubliant son enracinement historico-culturel dans une tradition libérale, elle-même liée aux conditions de la naissance du capitalisme et de l'économie de marché. L'émergence des questions identitaires refléterait donc un malaise de la modernité et de sa conception de l'individu souverain, indépendant et délié de l'histoire, un individu propriétaire correspondant aux représentations des théories de l'économie libérale. Une telle idée de l'individu abstrait appartient à la tradition anthropologique que Taylor appelle « atomiste » et qui est devenue

de nos jours une donnée sociologique des sociétés libérales (Gomez-Muller, 2009).

Les questions identitaires ne reflètent donc pas seulement des difficultés d'intégration socio-économiques. Dès les années 1960, s'installe une contestation de la société de consommation (mouvements antinucléaires, féministes, régionalistes). Dans les années 1980 se pose à nouveau la question de l'ethnicité dans les controverses sur l'immigration, et dans les années 1990 se renforcent des revendications de la reconnaissance d'identités collectives minoritaires (mouvements gays et lesbiennes, handicapés, malades du sida, etc.). Dans ce contexte, le phénomène religieux, loin de se dissoudre sous l'effet de la sécularisation moderne, est apparu comme un élément de plus en plus important de la vie individuelle et collective et parfois de l'engagement politique : multiplication des sectes, renouveaux protestant et catholique, succès du bouddhisme, développement de l'islam.

La diversité culturelle est donc elle-même de nature diverse. Elle est aussi porteuse d'une ambiguïté fondamentale, car les revendications culturelles ne sont pas nécessairement à comprendre comme le repli dans un ghetto. Elles peuvent tout aussi bien être au service d'une demande d'accès à la loi commune et le refus de la discrimination (Wieviorka, 1997 ; 2001). En France, cette poussée des identités culturelles est ressentie plus durement qu'ailleurs car l'État national, très intégré, est attaché à des valeurs républicaines et au principe de laïcité. Acquis il y a moins d'un siècle, ces principes imposent la séparation radicale (plus qu'en Belgique ou en Hollande, voire en Allemagne) du politique et du religieux. En ce sens, la France résiste, de par cette culture nationale, à toute reconnaissance des particularismes culturels dans la vie politique où elle ne veut connaître que des individus citoyens. C'est un pays qui se sent menacé par ces poussées identitaires mettant en cause son histoire établie (voir les débats sur le voile islamique et le port de la burqa). Face à ce pluralisme des croyances et des

opinions éthiques, et au risque de fragmentation des croyances et de relativisme des opinions qui rendraient fragile voire impossible l'accord sur des principes de vie commune, deux réactions symétriques sont souvent évoquées. Une première réponse consisterait à croire que le modèle républicain d'intégration va pouvoir répondre à ce problème général. Une autre consisterait à instaurer un multiculturalisme où l'espace public est composé à partir d'une juxtaposition d'identités collectives.

Dominique Schnapper dans *La Communauté des citoyens* décrit assez bien la position républicaine, même si elle manifeste une ouverture envers la reconnaissance des diversités. Sa position se construit en opposition avec un multiculturalisme (on pourrait dire un « communautarisme politique ») dont l'exemple repoussoir est le Liban ou l'ex-Yougoslavie. « Si les spécificités culturelles des groupes particuliers sont compatibles avec les exigences de la vie commune, les citoyens et les étrangers régulièrement installés sur le sol national ont le droit de cultiver leurs particularités dans leur vie personnelle comme dans la vie sociale, à condition de respecter les règles de l'ordre public. Ce droit est inscrit dans les principes même de l'État de droit et de la démocratie moderne. Les libertés publiques assurent la liberté d'expression, le droit de pratiquer librement sa religion ou d'utiliser sa propre langue. Mais, en même temps, ces spécificités ne doivent pas fonder une identité *politique* particulière, reconnue en tant que telle à l'intérieur de l'espace public. Ce dernier doit rester le lieu de l'unité politique et du projet commun » (SCHNAPPER, 1994, p. 100). La question demeure toutefois de la mise en œuvre concrète de cette place faite aux différences. D'ailleurs l'auteure reconnaît elle-même qu'il s'agit d'une réponse de principe, car ce modèle républicain d'intégration fonctionne difficilement et le consensus sur lequel il repose s'est effrité. De son côté, Charles Taylor propose une véritable prise en compte de la diversité culturelle et une politique du bien commun qui favorise la multiplicité des options culturelles que les individus peuvent choisir. Pour lui, l'État ne doit

pas être indifférent aux offres culturelles de sens, car les identités collectives se construisent sur cette base.

Les enjeux des débats.

Comme l'ont montré les débats précédents, le communautarisme est la désignation ambiguë d'une réalité complexe dont il faut distinguer la dimension éthique et culturelle de la dimension proprement politique. La demande de reconnaissance des identités culturelles collectives au sein de l'espace public démocratique n'est pas nécessairement la revendication de droits particuliers ou la remise en cause de la loi commune.

L'intérêt du débat entre « libéraux » et « communautariens », même s'il est né dans un contexte américain très individualiste, est d'avoir réactualisé la question anthropologique et pratique de la constitution éthique des sujets. Les communautariens reprochent aux libéraux une vision de l'individu abstrait de toute historicité et de toute appartenance et font valoir que la capacité éthique et politique des sujets, y compris leur autonomie, suppose la reconnaissance de conditions sociales et communautaires particulières et la prise en compte des liens d'appartenance symboliques (Sandel, MacIntyre, Taylor). La question demeure de savoir si les communautariens ne donnent pas, quant à eux, trop d'importance à cet « enchâssement » du sujet dans les contextes sociaux existants. Mais Rawls lui-même a dû reconnaître en fin de compte que sa théorie éthique de la justice procédurale supposait un certain type de culture lié aux sociétés d'origine judéo-chrétienne.

Ainsi, dans un premier temps, le communautarisme peut être vu comme le désir de prise en compte d'une réalité culturelle et sociale indépassable. Chaque individu appartient à des sous-ensembles culturels et sociaux qui contribuent à lui conférer une identité donnée. Nous pouvons être d'origine guadeloupéenne, bretonne ou savoyarde, appartenir à la religion juive,

catholique ou être athée, faire partie de la corporation des postiers, des aviateurs ou des banquiers : ces identités culturelles, religieuses et sociales ne sont pas exclusives d'autres appartenances plus vastes (comme le fait d'être français ou belge, d'être un homme ou une femme, etc.) mais elles façonnent aussi nos manières d'être, nos visions du monde. Admettre ce lien « communautaire » qui prend des allures plus ou moins solides selon les cas (certaines appartenances sont plus légères que d'autres et le terme « communauté » est alors inadéquat) n'est pas en soi porter atteinte à la République et à son unité. C'est prendre en compte la réalité diverse de la société civile qui n'est pas à confondre avec la citoyenneté et le rapport à l'État. Lorsqu'un immigré arrive en Europe, cette dimension communautaire peut même l'aider à s'intégrer à la vie sociale, en lui offrant, dans un premier temps, un tremplin culturel et un espace amical d'où il pourra peu à peu s'acclimater à son nouveau pays et éventuellement en devenir citoyen. Mais il est vrai également que cette communauté peut l'enfermer dans son milieu d'origine. Tenir compte des appartenances communautaires, c'est faire droit aux évolutions des identités des personnes dans une société hyper-individualiste, après la crise des sociétés modernes industrielles et l'émergence de leur pluralisme éthique et culturel.

De ce point de vue, les communautariens renchérissent en déclarant que pour devenir un citoyen capable de participer aux délibérations collectives d'une société, l'individu doit d'abord exercer son jugement critique et ses capacités de discussion au sein des « communautés d'expériences et de langage » qui sont les siennes. Les libéraux rétorquent que ces expériences d'apprentissage de la délibération s'exercent au sein des associations ou des « communautés d'intérêt » que l'individu choisit librement et que la société libérale précisément favorise. Si les libéraux insistent sur la liberté individuelle et le choix par l'individu des collectifs d'affinité qui lui conviennent, ils ont tendance à négliger la formation éthique des sujets et

leur éducation avant d’être rendus capables de tels choix d’adultes autonomes.

Le communautarisme prend un tout autre visage lorsqu’il implique un enfermement dans des modes de vie ou des relations sociales qui revendiquent une exception par rapport à la loi commune. Le communautarisme, au sens politique du terme, est la jonction contestable entre une particularité d’ordre culturel, religieux ou ethnique et une revendication d’ordre politique. Ce que l’on craint dans les débats actuels – et c’est souvent l’islam qui est ici visé –, ce serait qu’au nom d’une appartenance, par exemple religieuse, on revendique des aménagements ou un statut spécifique par rapport aux règles qui valent pour tous (sur le régime matrimonial, le contenu des enseignements scolaires, les règles de la mixité, les règles alimentaires, etc.). Certes, même en France, le pouvoir politique est capable de certains aménagements. Mais la démocratie ou l’unité nationale seraient mises en danger si le jugement porté sur les lois ne tenait compte que du point de vue de sa propre communauté et portait ainsi atteinte soit à la liberté des individus soit au souci du vivre-ensemble et du bien commun. Le critère politique est donc utile. C’est la revendication d’une identité particulière proprement politique, et entraînant des statuts particuliers, qui présente un danger pour le fonctionnement de la démocratie. Le communautarisme culturel devient dangereux lorsqu’il sert de critère unique à la prise de position des individus dans la sphère publique[74].

VERS LE DÉPASSEMENT D’UN DUALISME.

Sommes-nous contraints de choisir entre une vision libérale qui insiste sur l’autonomie de l’individu ou le pluralisme social et d’autre part une conception « dense » de la communauté politique qui insiste sur l’unité culturelle et la vision d’un bien commun ? En fin de compte, la question se

pose de savoir ce qui dans les démocraties modernes assure l'unité sociale et si un jeu de procédures de débats respectant la liberté et l'égalité s'avère suffisant. L'autre question, liée à la précédente, est de savoir comment définir la communauté politique de référence, c'est-à-dire celle qui a droit à l'autodétermination de son gouvernement et qui doit assurer son unité (une nation culturelle, un État constitué, une région ?). Aucune réponse théorique satisfaisante n'a encore été donnée à ces questions qui exigent une réflexion plus poussée et un discernement historique selon les cas de figure.

D'une certaine façon, le débat entre libéraux et communautariens est indépassable car il articule deux dimensions essentielles de la vie morale et de la vie sociale : l'universel et le particulier, l'enracinement historico-social de l'individu et sa capacité rationnelle à adopter un point de vue impartial détaché de ses enracinements. La démocratie tout comme la communauté politique qui lui sert de cadre ne sont pas des réalités abstraites et le consensus national nécessaire sur les grandes orientations de société ne peut naître que d'un débat public, où les grandes options philosophiques ou religieuses peuvent, parmi d'autres, exprimer leur point de vue sans exclusive ni prétention hégémonique. Les communautés ne sont pas à craindre dans ce débat dans la mesure où elles en respectent les règles. S'il faut refuser un communautarisme politique, au sens défini plus haut, il faut en revanche considérer comme nécessaire au bon fonctionnement démocratique actuel la prise en compte dans le débat public des convictions portées par les grandes communautés religieuses et philosophiques. Quelle peut être la contribution des Églises et des chrétiens dans ce débat ? Dans quelle mesure le fait communautaire chrétien risque-t-il des dérives communautaristes, au sens péjoratif du terme ?

Face au danger de relativisme éthique dénoncé par les théologiens communautariens et le discours du Magistère catholique, deux réactions types peuvent être décrites. Une première réponse (surtout catholique) pourrait insister sur le fondement religieux et universel de la vie sociale

dans un ordre objectif issu de la Révélation et de la loi naturelle. Ce serait une réaction de type « intégraliste », subordonnant le politique au religieux ou à tout le moins à une éthique universelle dont l'Église aurait connaissance. Mais on voit mal comment une telle position pourrait être admise dans une société éminemment historique et où des conflits graves se jouent sur les conceptions mêmes de la raison et de la vie bonne. Pourtant la visée universelle qui lui est intrinsèque ne peut être éliminée. Une autre réaction (surtout protestante mais aussi présente dans le catholicisme) consiste à mettre en valeur la particularité de la tradition chrétienne et de son éthique pour assurer la cohésion de la communauté confessante et proposer un témoignage de vie proprement contre-culturel. Il s'agirait dès lors d'insister sur un mode de vie particulier et sur l'organisation d'institutions propres qui permettraient l'éducation des enfants de la communauté chrétienne dans les pratiques vertueuses de cette tradition. Là aussi deux dangers menacent ce type de position : un enfermement sectaire (au sens sociologique évoqué précédemment) renforçant la marginalisation des croyances religieuses hors de l'espace public, mais aussi le renoncement à croire que ces pratiques et croyances chrétiennes puissent être exprimées d'une manière qui soit intelligible à toute personne raisonnable. Une rupture entre foi et raison serait ici posée qui raviverait les différends confessionnels portant sur l'accès raisonnable à la vérité et sur la capacité humaine à recevoir le salut. Et pourtant la communauté chrétienne ne peut renoncer à développer la spécificité de son message dans le monde, au nom même de sa mission.

L'alternative entre pertinence sociale de la foi et spécificité de son message n'est pas fatale. Toute démocratie, comme toute institution, risque d'assurer la loi du groupe dominant ou la tyrannie de la majorité. Il doit être possible de trouver une capacité institutionnelle de reconnaissance des particularismes culturels. Plutôt qu'une laïcité d'évitement, il serait donc préférable d'instaurer une laïcité de dialogue. Un « communautarisme de

dialogue des traditions » au sein de la société civile paraît, dans ce cas, possible et souhaitable. En fait, les deux réactions décrites précédemment, la tendance universaliste et la tendance particulariste, sont en partie inéliminables. Une discussion entre les traditions philosophiques et religieuses raisonnables (qui ont renoncé à la violence) doit en effet pouvoir aboutir à un certain consensus sur des valeurs de base de la société, même si celles-ci alimentent ce consensus pour des raisons différentes et de leur propre point de vue. Il s’agirait des valeurs proprement politiques du vivre-ensemble (la liberté, la tolérance, la dignité inviolable de la personne, mais aussi le souci du plus faible, l’accueil de l’étranger, et les devoirs vis-à-vis de la société). Dans ce contexte, il est essentiel de distinguer le « juste », propre au domaine politique, du « vrai », propre au domaine de compétence des traditions philosophiques ou religieuses elles-mêmes. Le politique ne prétend pas détenir le vrai mais simplement les conditions de la justice qui permet la coopération sociale. En même temps, le juste ne peut naître que du débat entre les convictions portant sur ce qu’est une vie bonne et qui sont véhiculées par les multiples traditions historiques de la société. Cette manière d’envisager le consensus de base a l’avantage de garder le meilleur des deux positions éthiques précédentes : le souci de l’universel se joint au respect des traditions historiques d’une société donnée.

Comme le dit le cardinal Karl Lehmann : « Le message de l’Évangile est nécessairement plus profond et plus riche que les “valeurs fondamentales” qui restent toujours relativement abstraites. Si “l’État fonde son existence sur des prémisses qu’il ne peut garantir”, la société trouve quand même finalement un compromis fondamental qui se nourrit d’une convergence et d’un dialogue entre une multitude de projets de vie et de projets éthiques concrets. Ces projets de vie doivent être proposés au dialogue public pour l’élaboration d’un compromis social grâce à un témoignage crédible, bien argumenté, éloquent. C’est lorsqu’elles restent fidèles à leur singularité et qu’elles exercent résolument leur mission la plus

proprement spécifique que les Églises s’acquittent au mieux de leur devoir en faveur des “valeurs fondamentales” de l’État que sont la liberté et la démocratie[75]. »

Si l’on conçoit ainsi le débat public, la tradition chrétienne peut contribuer à alimenter de l’intérieur un « consensus par recoupement » portant sur les valeurs proprement politiques du vivre-ensemble. Comme le montre l’exemple du Comité consultatif national d’éthique français, on peut se mettre d’accord sur beaucoup de valeurs communes, même si nous les fondons de manière différente. Le christianisme, en Europe, peut ainsi donner force et profondeur à des notions qui, tout en étant essentielles à la vie commune, risquent aujourd’hui de devenir des fleurs desséchées hors de leur enracinement dans les traditions. Ce serait une forme de communautarisme qui ne serait ni politique ni simplement culturel, mais une prise en compte des traditions essentielles de la société dans le débat public de la société civile portant sur les valeurs et les sujets importants de cette société.

ALAIN THOMASSET.

→ Conviction. Démocratie. Église. Éthique de l’État. Fondamentalisme. Institution. Pluralisme. Politique. Pouvoir.

Bibliographie.

A. BERTEN et al., Libéraux et communautariens, Paris, PUF, 1997. – A. GOMEZ-MULLER, « Libéraux et communautariens », dans M. FÉDOU et P. VALADIER (dir.), Les Grandes Tendances de l’éthique aujourd’hui, Paris, Médiasèvres, 2009, p. 65-82. – S. HAUERWAS, Le Royaume de paix. Une initiation à l’éthique chrétienne (1983), trad. de P.-D. Nau, Paris, Bayard, 2006. – W. KYMLICKA, art.

« Communautarisme », dans M. CANTO-SPERBER (éd.), Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale, Paris, PUF, 1996, 2004[4], p. 263-270. – A. MACINTYRE, Après la vertu (1981), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1997, rééd. 2006 ; Quelle justice ? Quelle rationalité ? (1988), Paris, PUF, 1993. – J. RAWLS, Théorie de la justice (1971), trad. de C. Audard, Paris, Éd. du Seuil, coll. « La couleur des idées », 1987 ; Libéralisme politique (1993), Paris, PUF, 1995. – M. SANDEL, Le Libéralisme et les limites de la justice (1982), Paris, Éd. du Seuil, 1998. – D. SCHNAPPER, La Communauté des citoyens, Paris Gallimard, 1994. – Ch. TAYLOR, Multiculturalisme, différence et démocratie, Paris, Aubier, 1994 ; Le Malaise de la modernité, trad. de Ch. Melançon, Paris, Éd. du Cerf, 2002. – A. THOMASSET, Interpréter et agir. Jalons pour une éthique chrétienne, Paris, Éd. du Cerf, 2011, chap. XI. – M. WALZER, Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l’égalité (1983), trad. de P. Engel, Paris, Éd. du Seuil, coll. « La couleur des idées », 1997. – M. WIEVIORKA, Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat, Paris, La Découverte, 1997 ; avec J. OHANA (éd.), La Différence culturelle. Une reformulation des débats, Colloque de Cerisy, Balland, 2001.

COMMUNICATION

Dans ses mémoires, Tony Blair, l’ancien Premier ministre britannique, raconte sa première rencontre avec Bill Clinton, alors président des États-

Unis. « Rappelle-toi, lui a dit en substance ce dernier, que notre job c'est 50 % de communication. Tu m'entends bien ? 50 % de communication ! »

Tony Blair dit avoir été, tout au long de son parcours, imprégné par ce commandement « clintonien ». Et malgré les hauts et les bas de la vie publique, malgré surtout son engagement dans la guerre d'Irak, qui restera comme une faute politique, Tony Blair est, pour ses contemporains, un champion de la communication.

La sphère politique n'est pas la seule à se préoccuper de communication. On peut ainsi se remémorer l'un des innombrables déplacements du pape Jean-Paul II. Il avait coutume de célébrer la messe devant des foules considérables. Combien de fois l'a-t-on vu s'incliner devant l'autel ; et, pendant qu'il s'inclinait, son œil se soulevait comme s'il cherchait instinctivement les caméras… Jean-Paul II savait qu'un prophète de son temps peut difficilement s'abstraire de l'art de communiquer. Autre exemple : celui de Jean-Paul II toujours, lors de sa visite à Jérusalem en l'an 2000. Venu prier devant le mur des Lamentations, il y glissa un bout de papier, une petite lettre, comme le font tous ceux qui viennent se recueillir en ce lieu. Par ce geste, devait déclarer le grand rabbin de Rome, Elio Toaff, le pape « a mis fin à des siècles d'incommunicabilité, à des siècles de souffrance ». Ainsi, un simple geste, mûrement réfléchi, devient une magnifique et légendaire opération de communication. Une communication au service d'une réconciliation historique, au service du bien commun.

L'homme moderne sait qu'il vit dans une société de communication. C'est une donnée de base de la société contemporaine. Avec deux traits fondamentaux. En premier lieu, le constat que tout pouvoir, toute institution, toute sphère d'influence aujourd'hui est doté, doit ou devra se doter, de sa propre stratégie de communication. Ce qui pose aussitôt la question de l'information. Car la communication c'est d'abord un message : travaillé, préparé, conçu pour convaincre celles et ceux auxquels le message s'adresse. L'information, c'est le contraire, puisqu'il s'agit d'aller au-delà,

de décrire les tenants et les aboutissants, d'aller chercher les arrière-pensées de celui qui communique. En second lieu, nous vivons l'accélération que permet le développement des technologies de l'information. Au commencement était l'image, celle qui venait à l'appui du verbe ; puis sont venues l'écriture et l'imprimerie et le bouleversement qu'elles ont provoqué. Puis, de nouveau, l'image avec le son ; et désormais, la révolution du numérique. Révolution au sens propre du terme. Car l'ère numérique bouleverse l'économie du système, celle des moyens de communication traditionnels (livres, journaux, radio, télévision) ; et remet en cause un mode de pensée, celui, logique, hérité des Grecs pour lui en substituer un autre, que nous ne connaissons pas encore. Car cette révolution se déroule sous nos yeux.

On le sait, la communication traverse toute la société. Celle-ci existe d'abord comme technique d'émission de messages et de mise en relation. Après tout, le relationnel détermine la personne humaine. Et cette dernière ne s'exprime pas isolément de ce qui la constitue. Elle joint le geste à la parole. La communication fait appel à toutes les facultés humaines parmi lesquelles l'imagination, mais aussi l'émotion et la séduction.

Bien sûr, comme toute entreprise de séduction, elle peut être mise au service d'objectifs que la morale distingue comme le bien ou le mal. Tout le monde ne se préoccupe pas de communiquer de manière éthique. L'éthique étant elle-même une notion contingente. Elle a aujourd'hui remplacé la morale et elle est, par définition, évolutive, relevant, comme la morale, des us et coutumes des cultures et des époques. Comme le rappelait Odon Vallet, lorsque Mahomet épousait Aïcha âgée de neuf ans, ou que Joseph se fiançait à Marie âgée de treize ans, ils avaient, pour l'époque, un comportement éthique. Aujourd'hui, ils seraient passibles d'emprisonnement pour soustraction de mineures à l'autorité parentale. D'ailleurs, les plus grandes catastrophes du XX^e^ siècle ont été nourries, préparées et accompagnées par des entreprises de communication

sophistiquées, systématiques et dévastatrices. Mais il s'agissait là de propagande, de lavage de cerveaux à grande échelle.

Revenons à la communication proprement dite. À la racine du mot se trouve le terme d'origine latine *munis* qui exprime l'échange, le mouvement, la circulation. Dans l'histoire, les mots « communication » et « communion » ont été utilisés dans un sens proche. La communication était conçue comme une mise en commun d'intérêts autant que comme un échange d'informations. Mais l'explosion des nouvelles technologies de l'information nous conduit devant nos ordinateurs à nous poser la question suivante : peut-on communiquer de part le monde, être accessible universellement sans communier aux mêmes valeurs ?

Il importe donc de prendre la mesure de la révolution en cours, qui affecte la sphère de la communication et bien sûr celle du journalisme. Au XX^e^ siècle, on produisait des écrits, des sons et des images. C'est toujours vrai au XXI^e^ siècle bien sûr. Mais, en même temps, tout a changé. Car ces écrits, ces images, ces sons ne sont plus le fruit d'une production dont les journalistes avaient le monopole, mais désormais celui d'une coproduction. Ils sont le produit d'une participation – la communication est désormais participative – de tout un chacun, de toutes celles et ceux qui ont accès à un ordinateur et à une information. Les moyens modernes font que quiconque se connecte est non seulement un consommateur, celui ou celle à qui s'adresse un message, mais aussi et surtout potentiellement le producteur de ce message. Un exemple tristement célèbre est celui des attentats de Londres en juillet 2005. Après que les bombes eurent explosé dans un métro et dans un bus, le chef de la police de Londres vint au-devant des micros et des caméras pour annoncer qu'il y avait eu un accident électrique dans le métro. Mais, pendant qu'il parlait, des passants envoyaient des images, et parfois des commentaires, montrant que le deuxième étage d'un bus avait été complètement soufflé par une explosion. Les « citoyens

journalistes » contredisaient explicitement le chef de la police et racontaient la vérité.

Ainsi, les médias traditionnels, les outils classiques de la communication avaient été balayés par l'intervention du public lui-même. La liste, depuis, s'est considérablement allongée. Il existe même des sites Internet qui, à l'image des pionniers que furent les initiateurs du site sud-coréen OhmyNews, font profession de solliciter les témoignages des gens pour nourrir leur propre flux d'informations. Ce flux n'est donc plus trié, canalisé, hiérarchisé par des journalistes professionnels, mais par celles et ceux qui constituaient, hier, le public, l'audience, la femme ou l'homme de la rue. C'est donc un des fondements de la communication classique qui est remis en cause, puisque celle-ci s'adressait à une audience passive ; alors que les moyens modernes donnent à celle-ci l'occasion de devenir active. Et il va de soi que ces nouveaux mécanismes seront un élément clé du développement et des évolutions des sociétés du XXI^e^ siècle.

On peut aussi, à travers l'évolution qui sollicite le journalisme, élargir la réflexion à tout ce qui, institution ou individu, exerce une parcelle de pouvoir, soit temporel soit spirituel. Hier, donc, les journalistes avaient le monopole de l'information. Celle-ci pouvait être assimilée à une leçon ; les éditoriaux pouvaient être comparés à des sermons. Aujourd'hui, les journalistes ressemblent aux mandarins d'avant mai 1968 en France. Cette posture n'est plus tenable dans une société où les individus communiquent entre eux davantage qu'ils ne vont chercher un organe officiel de communication. Ils s'estiment souvent mieux informés en échangeant entre eux qu'en passant par le canal d'un organe de presse. Les réseaux sociaux sont aujourd'hui, même s'ils ne sont pas que cela, un formidable outil de communication partagée. Ainsi, lors des élections truquées en Iran, qui ont permis la réélection du président sortant Ahmadinejad, nombre de journalistes professionnels avaient été emprisonnés et réduits au silence. Mais la triche et la levée en masse des opposants furent révélées par les

Iraniennes et les Iraniens qui communiquaient, grâce à Twitter, avec le reste du monde. Les individus, à travers le Web et les réseaux sociaux, produisent ou contredisent eux-mêmes l'information. Et la technologie a fait du journalisme une conversation, un dialogue entre le journaliste et celui qui l'écoute, le regarde ou le lit. De la discussion naissent des débats qui nourrissent cet univers participatif. Cela oblige en retour, du journaliste et des organes de presse, un patient et constant travail de relégitimation, de sorte que l'audience soit convaincue que, dès lors qu'elle est en demande de fiabilité, le détour par un organe de presse et un organe professionnel est justifié. Mais le mouvement, qui permet cette prise de parole permanente par les individus, ne s'arrêtera pas. Nous n'en sommes vraisemblablement qu'à l'aube de ce mouvement. La communication doit désormais être conjuguée avec sa démocratisation.

La société contemporaine est saturée d'informations, de messages ; saturée d'images aussi. Cette profusion va de pair avec une très grande simplification. Par exemple, dans le domaine politique, les débats ont laissé la place aux petites phrases, aux slogans, au « prêt à communiquer » sous la forme des « éléments de langage » qui sont communiqués par les états-majors des partis et par les gouvernements à leur porte-parole respectif. C'est la formule choc qui est recherchée. Les grands discours, comme les grandes explications, ou bien les grandes émissions de télévision (lesquelles demandent du temps et de la simplicité, à l'inverse du brouhaha actuel ou de la foire d'empoigne qui prévaut sur les antennes), tous ces éléments, hier constitutifs du débat, nous sont devenus étrangers. Les paroles longues, maîtrisées, construites semblent avoir disparu. Comme s'efface progressivement de notre paysage la figure de l'intellectuel, celle du penseur parlant humainement à d'autres humains capables de réfléchir, de juger, d'être en accord ou en désaccord, en sachant dire pourquoi.

Tous ces théâtres sont comme broyés par cette simplification qu'impose la communication moderne. Ainsi des procès. Quoi qu'il advienne à

l'audience, on n'en saura rien, ou peu de chose. Car les procès se jouent désormais à la sortie de l'audience, sur les marches des palais de justice où se tendent micros et caméras. Avec, le plus souvent, un prisme déformant selon que l'opinion est favorable à telle partie, ou hostile à telle autre. La justice est, elle aussi, sous la pression des stratégies de communication avec l'inégalité qui accompagne cette situation : car certains avocats se plient formidablement à cette règle du procès spectacle, d'autres non. Certains peuvent se payer les bons avocats, d'autres non.

De même, la sphère politique vit sous l'empire de cette nécessité de communiquer rapidement et fortement face à n'importe quel événement. Comme si le communiqué tenait lieu d'action. C'est ainsi que l'on a vu se développer presque un arrêt réflexe chez les politiques : un événement, un drame, une loi. Se sont donc multipliées les lois de circonstance qui, le plus souvent, affectent l'édifice pénal. Des lois se surajoutent à d'autres lois, sans vérifier qu'elles soient applicables ou appliquées. En fait, notre univers vit sous l'empire des trois commandements de la communication moderne : la recherche de l'émotion, la nécessité de l'immédiateté, la contrainte de l'audience.

L'émotion est convoquée chaque soir à 20 heures à l'occasion du journal télévisé. Aucune télévision ne résiste à ce que celle-ci peut apporter : une adhésion spontanée. Car l'émotion est la réaction, spontanée en effet, de la sensibilité humaine à un message. Mais, une fois exprimée, cette émotion devient une donnée objective à son tour constitutive de la réalité. La question est alors de savoir si l'on peut anticiper les réactions prévisibles que telle ou telle émotion peut susciter, pour tenter de retrouver le chemin de la raison.

L'immédiateté est aussi une donnée bien connue : les journaux la recherchaient, la télévision l'a imposée, l'Internet l'a consacrée et accélérée. Elle se double d'un mécanisme implacable qui fait qu'une information, un message, aussitôt émis, chasse l'autre, le précédent. Il

devient donc obsolète et est vite remplacé par un autre. Au bout de ce processus, tout s'égalise. Tout se vaut. Ce qui était important à l'instant précédent ne l'est plus à l'instant suivant. Et l'esprit peine à continuer de hiérarchiser ce qu'il reçoit. Au risque d'alimenter un relativisme qui peut, à son tour, justifier une forme de découragement. Il est sûr que, pour la sphère politique comme pour la sphère institutionnelle, cette situation contrarie ce qui était, et qui reste, une obligation, à savoir intégrer un temps plus long. Le temps des médias est donc l'inverse du temps de la politique, du temps des décideurs ou d'institutions comme les Églises. C'est l'une des grandes contradictions de la vie démocratique d'aujourd'hui : via les médias, l'opinion exerce une pression considérable et constante, obligeant à la réaction immédiate ; alors qu'en retour les pouvoirs exécutif et législatif ne peuvent prétendre corriger ou infléchir le sens d'une action ou le cours des événements, comme ils s'y engagent régulièrement devant les électeurs, sans intégrer dans leurs démarches une perspective plus longue. Aussi voit-on de plus en plus de politiques raisonner et réagir à court terme et abandonner toute perspective longue. Ce qui, immanquablement, prive de sens et de perspective leur action et nourrit à leur endroit le ressentiment de la population. On est là devant l'un des problèmes les plus difficiles posés aux décideurs dans les pays démocratiques. Force est, en même temps, de constater que s'ajuster au temps immédiat des médias est une nécessité pour quiconque cherche à influencer, par sa propre communication, ses contemporains.

Enfin, la recherche de l'audience est propre à toute entreprise de communication. À la fois parce qu'un message est toujours ciblé et cherche à convaincre une audience. Et parce qu'une entreprise a toujours besoin de recettes pour vivre. Et celles-ci, dans l'univers des médias, dépendent dans une large part de la publicité, laquelle est directement reliée au niveau et à la qualification de l'audience. Dans ce contexte général de nécessité économique, le point d'arrivée le plus souvent dans les médias est la

recherche de sujets « vendeurs », qui retiennent et accrochent l'attention. Comment accrocher, sinon en cherchant les angles qui feront vendre ? Le plus souvent en simplifiant. Et, si possible, en y ajoutant la dose d'émotion qui retiendra l'attention. La boucle est ainsi bouclée.

Comment regarder alors la relation entre l'Église et les médias ? L'Église, comme tout gouvernement, subit la pression des médias qui s'attachent aux événements les plus polémiques. Sans entrer dans le profond ébranlement provoqué par les révélations de pédophilie, qui ont affecté un certain nombre d'Églises, et qui justifie une très forte attention et concentration médiatique, on peut faire l'inventaire de quelques-unes des affaires fortement médiatisées qui ont porté atteinte au crédit du pape. Ce fut la levée de l'excommunication de quatre évêques intégristes, la révélation de propos négationnistes de l'évêque Williamson, après que celui-ci eut été réintégré dans l'Église, ou bien les propos de Benoît XVI sur le préservatif. Ces événements, où se sont trouvés confrontés la logique d'une institution, l'Église, et le poids de l'opinion médiatique dominante, ne sont qu'une illustration du heurt inévitable de logiques qui sont vouées à l'affrontement. Ainsi, la logique de sélection et de simplification des médias se heurte à celle du message de l'Église, qui se veut complexe et intégral, et qui se réclame toujours d'une vérité difficilement réductible aux catégories humaines. À l'inverse, la logique de la communication est de privilégier des messages courts, clairs, accessibles et compréhensibles par le public le plus large, ce qui était la logique des premiers temps de l'Église, lorsque n'existait comme seuls supports que les images peintes sur les murs des églises et des édifices religieux et la parole des prédicateurs. Dans toute communication, il faut choisir. Et choisir, c'est toujours réduire. Il se trouve que le pape actuel, Benoît XVI, est un intellectuel et un théologien. Autant il est à l'aise dans l'énoncé de la complexité, autant il creuse l'écart avec ce qui peut être compris de sa pensée.

De même, la mise en scène de l’information passe par des images fortes, des petites phrases, une théâtralisation qui se heurte au refus de la dramatisation, au goût de l’intériorité, voire de secrets, que cultive l’Église. À dire vrai, l’Église est elle-même fortement concurrencée par les maîtres de la communication simplifiée et théâtralisée que sont les prédicateurs évangéliques, qui rassemblent des foules considérables en Amérique du Nord, Amérique du Sud ou en Afrique. Dans ce cas précis, la surexploitation de manifestations de foi, qui renvoient l’image d’un christianisme folklorique, participe paradoxalement de leur succès.

La logique médiatique de « pipolisation » se heurte aussi à l’ambition de l’Église d’être définie comme peuple, comme projet collectif. Mais on observe que l’Église n’hésite plus à personnaliser. Ce sont les grands rassemblements de la jeunesse autour de Jean-Paul II, homme de théâtre et metteur en scène ; c’est l’utilisation des images de l’abbé Pierre, de mère Teresa ou de sœur Emmanuelle qui ont fortement contribué à diffuser le message de l’Église. Mais la définition de l’Église comme peuple contrarie l’individualisme moderne.

Enfin, l’attitude des médias, consistant à appliquer une grille de lecture politique, là encore simplifiée, pour analyser tout débat, se heurte à la recherche, dans l’Église, d’un consensus dominant. Celle-ci est donc piégée par les figures droite-gauche, conservateurs-progressistes, archaïques-modernes, qui sont le plus souvent utilisées.

Toutes ces raisons expliquent que la tentation puisse exister de fuir les médias et la société de communication, pour se replier et cultiver ses différences. Ce serait pourtant un échec assuré. Car il faut, au contraire, dialoguer avec le monde tel qu’il est. Rien n’interdit, par exemple, de réfléchir à l’angle sous lequel un sujet sera susceptible d’accrocher davantage l’attention. Cela ne veut pas dire que ce sujet n’ait pas fait l’objet d’un travail de fond et de réflexion. Il ne s’agit pas alors de trahir le message mais, au contraire, par les moyens de la communication, de le

rendre audible. La recherche de l'efficacité n'est pas contradictoire avec la réflexion elle-même et la présence, dans l'univers, de la communication permet de faire connaître ses propres valeurs. C'est une nécessité d'autant plus grande que les questions posées devant nous sont toujours ethniques et éthiques. L'humanité, en effet, s'est mise en mouvement et les flux migratoires sont déjà, et seront davantage demain, une donnée de la vie de nos sociétés. Et il faudra partout déployer des trésors de communication pour faire prévaloir une démarche ouverte contre la peur qui s'installe et qui peut nourrir des courants politiques extrémistes. Les grandes questions éthiques sont également devant nous à travers les progrès des sciences et de la bioéthique. Lesquels conditionneront, à n'en pas douter, le regard de l'homme du XXI^e siècle sur sa propre nature.

Lorsque l'on regarde la société de communication, celle-ci ressemble à s'y méprendre à l'univers façonné par l'Internet. Avec l'Internet, chacun fait son marché, obéit à sa propre logique, construit son propre univers, en puisant aux mille et une sources devenues accessibles. Ces possibilités sont un support considérable au service de l'individualisme moderne. Chacun est à même de prendre, dans les messages disponibles, ce qui lui convient. Y compris au regard des religions. C'est ainsi que chacun, devant son propre ordinateur, forge sa propre conviction, sa propre culture. Se trouvent donc face à face ceux qui communiquent, les pouvoirs, les institutions, les médias, avec pour ambition un message unique pour chacun d'entre eux, et la diversification, le morcellement, la fragmentation que permettent les nouvelles technologies au service de l'individualisme.

L'homme moderne peut donc s'égarer dans l'enfer de la communication permanente. Il se dirige vers deux issues : son voisin, son village et l'explication personnalisée, la quête d'une identité protégée ; mais aussi la planète, le dialogue permanent avec les autres, et toutes les potentialités que permettent les nouvelles technologies. Sans que ces dernières répondent à la

question de la qualité de l’information et de la communication. Le débat sur cette qualité sera, pour les années qui viennent, une nécessité.

JEAN-MARIE COLOMBANI.

→ Authenticité. Commerce. Droit. Droits de l’homme. Échanges/Commerce. Institution. Justice. Liberté. Moyens de communication. Pouvoir.

Bibliographie.

D. CORNU, Journalisme et vérité. L’éthique de l’information au défi du changement médiatique, Genève, Labor et Fides, 2009[2]. – L. SFEZ, Critique de la communication, Paris, Éd. du Seuil, 1992.

COMPROMIS

Le questionnement éthique surgit généralement d’un conflit de valeurs. Celui-ci peut se régler par l’établissement d’un compromis. Mais l’éthique chrétienne n’est pas unanime à ce sujet. La question théologique du compromis est en effet de savoir articuler la normativité des commandements moraux et le devenir historique de l’humanité dans un monde marqué par le pluralisme des valeurs, sans concéder au relativisme. Si la catégorie de compromis a été conceptualisée en éthique théologique protestante, elle cherche encore sa place dans la tradition morale catholique attachée à l’affirmation d’une loi morale objective qui transcende les conditions contingentes de la société et de l’histoire (MÉ DEVIELLE, 1998).

La voie exigeante du compromis.

Dans le langage courant, le compromis a souvent une résonance péjorative. Il est fréquemment assimilé à la compromission, à une forme de démission morale. Pourtant la réflexion philosophique et éthique souligne que le compromis, loin de céder à la facilité, est une voie exigeante. Il permet de trouver une solution aux conflits qui peuvent opposer des personnes ou des groupes qui se réfèrent à des valeurs différentes, et ce en vue de sauvegarder le bien commun.

En effet, le compromis permet d'assurer la pérennité des échanges sans céder à la surenchère, à l'empiétement sur l'autre. Il suppose une confiance mutuelle et une rationalité des acteurs pour tenter, sinon d'exténuer les conflits qui sont inhérents aux rapports humains, au moins d'en atténuer les effets[76]. En ce sens, « le compromis, loin d'être une idée faible, est une idée au contraire extrêmement forte » (Ricœur, 1991). Il se distingue de la compromission qui se caractérise par une confusion des plans et des principes de référence. « Le compromis, explique Ricœur, est toujours faible et révocable, mais c'est le seul moyen de viser le bien commun. Nous n'atteignons le bien commun que par le compromis, entre des références fortes mais rivales. »

Selon Ricœur, le compromis éthique, loin d'être le résultat d'une démission morale, résulte au contraire d'une « recherche patiente – inspirée par le souci prioritaire de la construction effective de l'humain, tout à la fois respectueuse de l'"autre" et consciente du coefficient de certitude variable de ses propres positions – de ce qui – dans telle situation concrète et conflictuelle, prise en toutes ses dimensions particulières, historiques et contingentes – peut le mieux favoriser cette même construction ou, en tout cas, éviter au mieux ce qui pourrait la compromettre ». Deux conditions exigeantes pèsent donc sur les concessions qui doivent être consenties pour établir un compromis : elles ne doivent compromettre, directement ou indirectement, aucun des « biens majeurs » sans lesquels la construction

même de l’humain s’avérerait menacée ni remettre en cause les références essentielles auxquelles chacun est attaché ; dans la résolution des conflits singuliers, elles doivent servir de manière effective le bien éthiquement supérieur pour lequel elles sont acceptées et voulues. De ce point de vue, le compromis s’inscrit comme un principe de réalité mais a toujours un caractère transitoire, révocable.

Intransigeance catholique ?

En dépit de la valeur éthique que lui reconnaît le philosophe, le compromis est une catégorie à laquelle le Magistère catholique ne fait apparemment pas droit. Il refuserait « de transiger en quoi que ce soit sur les positions qui lui paraissent s’imposer en fonction de son propre système de références et de sa propre analyse des données concrètes[77] ».

Les termes de la problématique peuvent être appréhendés à partir du contenu d’une note produite en 2002 par la Congrégation pour la doctrine de la foi[78]. Ce texte signé par les cardinaux Joseph Ratzinger et Tarcisio Bertone rappelle qu’il est des principes moraux essentiels qui n’acceptent « ni dérogation, ni exception, ni aucun compromis », parce qu’ils mettent en jeu « l’essence de l’ordre moral, qui concerne le bien intégral de la personne » (n° 4). Ces principes ayant une « valeur absolue », le chrétien ne peut y renoncer pour une quelconque raison. Sont évoqués explicitement le refus de l’avortement et de l’euthanasie, le respect des droits de l’embryon, la protection de la famille fondée sur le mariage monogame et entre personnes de sexe différent, la garantie de la liberté d’éducation des enfants, la protection sociale des mineurs, la libération des victimes des formes modernes d’esclavage, le droit à la liberté religieuse, le développement d’une économie au service de la personne et du bien commun, le respect de la justice sociale, de la solidarité et de la subsidiarité, la sauvegarde de la paix (n° 4).

L'interprétation de cette note de 2002 « adressée aux évêques de l'Église catholique, et de manière spéciale aux hommes politiques catholiques ainsi qu'à tous les fidèles laïcs appelés à participer à la vie publique et politique dans les sociétés démocratiques » a donné lieu à de virulents débats lors de la campagne électorale de la présidentielle américaine de 2008[79]. Le refus de toute coopération, même éloignée, du législateur à la formation d'une loi qui s'opposerait au contenu fondamental de la foi ou de la morale s'étend-il ou non aux électeurs ? Une interprétation intransigeante de la note conduit en effet à conclure que les catholiques devraient s'abstenir de voter lors des consultations démocratiques dès lors qu'aucun programme ne répond entièrement aux exigences de la loi naturelle qui fonde les positions morales romaines. Tout compromis entérinerait de fait l'écart entre les exigences de la loi morale et sa réalisation effective dans des situations concrètes.

Une remarque du pasteur et théologien Robert Grimm (1923-2010) permet de comprendre la difficulté pour la théologie catholique à faire droit au compromis. « Le compromis ne peut trouver quelque légitimité que dans le cadre d'une épistémologie qui pense que la vérité n'est pas immédiatement évidente, que le discernement juste n'est pas toujours donné, que la praticabilité de l'obéissance n'est pas toujours donnée, que le bien et le mal, la vérité et l'erreur sont mêlés, difficiles, voire impossibles, à séparer. Le compromis signale alors le côté ambivalent et tragique de la vie humaine[80]. »

L'encyclique *Veritatis splendor* promulguée par le pape Jean-Paul II en 1993, la première entièrement consacrée à la morale fondamentale, est effectivement révélatrice de la difficulté pour le Magistère romain à tenir simultanément l'affirmation d'une normativité objective ou absolue et la reconnaissance de conflits de normes au cœur des situations qui ne manquent pas de surgir dans le devenir historique de l'homme. La foi comme *sequela Christi* (« suite du Christ ») est d'une « extraordinaire

simplicité » affirme l’encyclique dans sa conclusion. « Avec la lumière de l’Esprit, tout homme, même le moins savant, et surtout celui qui sait garder un “cœur simple” (Ps 86 [85], 11), peut donc saisir la substance vitale de la morale chrétienne. D’autre part, cette simplicité évangélique ne dispense pas d’affronter la complexité du réel, mais elle peut amener à la comprendre avec plus de vérité, parce que marcher à la suite du Christ mettra progressivement en lumière les traits de l’authentique morale chrétienne et donnera en même temps le ressort vital pour la pratiquer » (*Veritatis splendor*, 119). Il suffit simplement de « suivre le Christ, de s’abandonner à Lui, de se laisser renouveler par sa grâce et par sa miséricorde », d’observer ses commandements. La lumière de l’Esprit permet de découvrir les exigences de la morale chrétienne, et la foi est une ressource pour la mettre en pratique.

Cette « radicalité intransigeante » de la position catholique comporte le risque d’exclure les catholiques de la vie politique. Conscient de cela, le pape Benoît XVI a été amené à préciser la position du Magistère sur les conditions d’accès à la communion eucharistique : « Quand un catholique ne partage pas la position d’un candidat en faveur de l’avortement et/ou de l’euthanasie, mais vote pour ce candidat pour d’autres raisons, il est considéré apporter une coopération matérielle éloignée, qui peut être autorisée en présence de raisons proportionnées[81]. »

Ces précisions semblent indiquer une inflexion prudente vers le compromis pour tenir compte des conditions du fonctionnement démocratique. Mais il reste clair, comme Benoît XVI l’a rappelé en diverses occasions, que l’engagement catholique dans la politique ne peut accepter de compromis sur la personne humaine. D’un point de vue théologique, c’est reconnaître que la visée du bien, dès lors qu’elle passe par le système des médiations sociales, ne peut pas toujours prétendre réaliser totalement le bien et éviter le mal. De là découle un appel à un discernement responsable où l’on retrouve les critères du principe du double effet, quand

un acte produit simultanément un effet bon et un effet mauvais : l'effet mauvais ne peut être voulu et celui-ci doit être compensé par des raisons proportionnées[82]. Le compromis est acceptable dans la mesure où il ne contribue pas à relativiser les valeurs essentielles attachées à la personne humaine. Mais le débat reste largement ouvert concernant l'évaluation de ces « raisons proportionnées ».

Paul Valadier[83] croit néanmoins percevoir une inflexion vers le compromis dans la décision personnelle de Benoît XVI sur l'utilisation du préservatif par des prostitué(e)s pour éviter la transmission du virus du sida[84]. On peut également l'interpréter en termes de gradualité, c'est-à-dire en situant les exigences morales dans une dynamique de vie[85]. La gradualité prend acte que l'homme est traversé par une loi de croissance ou de progression dans la recherche du bien. Mais il ne s'agit en aucun cas d'une adaptation de la loi morale aux capacités humaines de se conformer aux principes moraux. La loi de gradualité n'est pas une excuse aux écarts par rapport à la loi morale. L'incapacité de faire face aux exigences dans la recherche du bien ne disqualifie pas ce bien. Une vision réaliste des limites humaines à une période de sa vie n'est pas dissociable d'un engagement de la volonté morale.

L'interprétation théologique du compromis.

L'éthique théologique protestante s'est autrement intéressée à la notion de compromis et en a fait un outil conceptuel. Pour Ernst Troeltsch (1865-1923), le compromis est la marque d'un agir humain qui n'est jamais à la hauteur de l'idéal. « La différence fondamentale entre le monde humain de la morale et celui de la transcendance de Dieu » le conduit à mettre l'accent « sur la dissociation principielle entre la morale historique, qui est toujours de l'ordre du fini, et le monde de l'absolu éthique » (Médevielle, 1998, p. 338). Le compromis a une valeur positive. Il est de l'ordre de

« l'institution de l'universel au cœur du particulier historique » (*ibid.*, p. 353). Le compromis indique que l'éthique se joue au cœur du réel historique et contingent sans jamais abandonner la visée de l'universel. Il permet de penser une relation positive du christianisme au monde et à la culture contemporaine, dans un processus continu d'emprunts, d'échanges, de synthèses avec les éléments de la société ambiante, en vue d'établir un nouveau compromis et une nouvelle synthèse dans le contexte de chaque époque.

Pour Helmut Thielicke (1908-1986), qui accorde une grande place au compromis dans son éthique théologique, les exigences évangéliques ne tombent pas, bien que l'homme ne puisse les honorer à cause de son état de pécheur[86]. Le compromis est d'abord celui que Dieu passe avec le monde en accommodant lui-même ses commandements aux possibilités de ce temps pour que l'humanité ne sombre pas dans le chaos, comme par exemple en matière de divorce (Mt 18, 8-9). C'est Dieu qui, dans sa condescendance miséricordieuse, concède à l'homme pour que celui-ci puisse vivre jusqu'à l'avènement des temps nouveaux. Les compromis que l'homme peut être amené à passer – et il ne peut en être autrement dans un monde entaché par le péché – n'ont pas de justification humaine. Le compromis est inévitable, mais il est toujours le rappel de l'état de pécheur de ce monde dans lequel selon une formule de saint Augustin reprise par Luther, *« non posse non peccare »* (« il n'est pas possible de ne pas pécher »).

Le compromis permet ainsi à Thielicke d'articuler la radicalité des commandements divins et l'histoire humaine qui est aussi histoire du salut. Il permet de qualifier le temps présent comme un temps de l'entre-deux, entre les temps d'avant la chute et les temps à venir, un temps où l'homme, à cause de son péché et de celui du monde, est encore incapable d'honorer pleinement les commandements divins. Le compromis reste de l'ordre d'une concession au monde déchu. Bien que nécessaire, il n'a pas de valeur absolue.

Le problème fondamental reste alors celui de la détermination concrète des compromis réels. On se trouve dans le domaine des décisions pratiques singulières et contingentes où il convient d'opérer un discernement pour départir les compromis possibles et ceux qui ne le sont pas. Il s'agit toujours de *discerner ce qui convient le mieux* (Ph 1, 9-10) à travers les nécessaires médiations humaines et le contingent historique. Cette tâche est exigeante et elle ne cesse jamais, dès lors que tout compromis est révocable.

DOMINIQUE GREINER.

→ Conscience. Double effet. Gradualité. Politique. Vertus.

Bibliographie.

M. DÜWELL, « Kompromiss », dans M. DÜWELL, Chr. HÜBENTHAL, M. H. WERNER (éd.), Handbuch Ethik, Stuttgart - Weimar, J. B. Metzler, 2002, p. 309-404. – G. MÉDEVIELLE, L'Absolu au cœur de l'histoire. La notion de compromis chez Ernst Troeltsch, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 206, 1998. – D. MÜLLER, « Le compromis, une catégorie éthique au service de la vérité et de la paix. Esquisses théologiques et politiques », dans M. NACHI (éd.), L'Actualité du compromis, Paris, Armand Colin, 2011, p. 184-190. – M. NACHI, M. DE NANTEUIL (éd.), Éloge du compromis. Pour une nouvelle pratique du compromis, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 2006. – P. RICŒUR, « Pour une éthique du compromis », propos recueillis par J.-M. Muller et Fr. Vaillant, Alternatives non-violentes 80, octobre 1991, p. 2-7 [http://www.fondsricœur.fr/photo/pour%20une%20ethique%

20du%20compromis.pdf]. – P. Valadier, La Part des choses. Compromis et intransigeance, Paris, Lethielleux, 2010.

CONCUPISCENCE

Étymologie.

Le mot français « concupiscence » remonte selon *Le Petit Robert* à 1265 et signifie d'abord théologiquement « le désir vif des biens terrestres ». Il est à assimiler à un appétit, un désir, une convoitise. Ensuite, il désigne « un penchant aux plaisirs des sens », la « concupiscence de la chair », renvoyant alors de façon spécifique à la sexualité.

À l'exception de la théologie où il s'emploie encore avec un sens particulier lié au dogme du péché, le mot aujourd'hui ne demeure que dans l'expression archaïque « concupiscence de la chair ». Aussi, pour en désigner la juste teneur, on lui préfère le terme « convoitise », signifiant le mauvais désir, l'appétit du mal.

« Concupiscence » traduit le vocable latin classique *concupiscentia*, lui-même dérivé du verbe *concupiscere* signifiant « désirer ardemment », « convoiter » mais, soulignons-le, sans aucune connotation de bien ou de mal. Est désigné ici le penchant naturel de l'attrait. *Concupiscere* n'ajoute à *cupere* (« désirer, souhaiter ») que la notion d'intensité. Dans le Premier Testament, d'ailleurs, *concupiscentia* pourra garder le sens de « désir du bien » (voir dans la Vulgate, Sg 6, 20) qu'il perdra par la suite.

C'est avec le christianisme et la traduction latine de la Bible que le mot va être compris comme une force qui en soi porte au mal. Ainsi, saint Jean, évoquant dans sa première épître les trois convoitises, use du mot *concupiscentia* et se démarque de la langue des païens (1 Jn 2, 16).

Au temps des Pères, Tertullien est le premier à faire du sens négatif un usage abondant : l'homme est corrompu par la concupiscence. Trois ouvrages y font référence : le *De paenitentia*, le *De cultu feminarum,* le *Ad uxorem*. Dans la même conception du désir mauvais à éliminer, on trouve saint Ambroise dont la continuité se vérifiera chez Augustin et par Augustin.

Exégèse biblique.

Concupiscence et péché originel (Gn 3, 1-13).

Le livre de la Genèse, rapportant la fracture initiale de l'humanité, nous ouvre d'emblée à l'origine de la concupiscence et de son mystère. Il faut comprendre qu'au commencement l'homme est créé par Dieu pour une relation personnelle d'amour, pour un partenariat qui, par le dialogue et la communion de vie, met en jeu le plus intime de l'être. L'homme, à l'image de son créateur, est appelé à la liberté. Et comme la liberté appelle le choix, la parole qui fait autorité s'impose, qui fait savoir à l'homme son chemin d'éducation et de progression en humanité.

Les Pères de l'Église, distinguant « image » de « ressemblance », commentent : « Tu es fait à l'image de Dieu ; à toi de construire la ressemblance. » Autrement dit, la grandeur de l'homme est de se bâtir à travers des choix personnels, signes nécessaires de sa responsabilité face au créateur. Or la Bible nous révèle que le dialogue voulu par Dieu se brise : la volonté de la femme succombe au *séduisant* et au *désirable* (Gn 3, 6) entraînant l'homme dans le même choix (Gn 3, 13). Dès lors naît au cœur de la condition humaine la « convoitise » *(concupiscentia),* loi profonde appartenant à la nature de chacun ; elle est présente comme possibilité à la racine de tous les actes que l'homme peut poser ; elle est une loi non

imposée par Dieu extérieurement mais intérieurement à chaque individu. Le refus de la Genèse a perverti essentiellement le jugement de la conscience et la connaissance de l'amour. En refusant Dieu comme la condition de son épanouissement, de son bonheur et de sa joie, l'homme s'est détérioré au point que la convoitise, désir avilissant, a dévoyé toutes les énergies de l'esprit, de l'âme, du cœur et du corps. Ce penchant mauvais habitera l'homme jusqu'à la fin : telle sera la convoitise de l'individu à cause de *ses raisonnements insensés et de son cœur inintelligent et enténébré* (Rm 1, 21).

Centrés comme nous le sommes sur l'aspect individuel du tragique humain, un élément mérite d'être rappelé, que souligne d'ailleurs la Genèse. Le péché des origines n'a pas qu'une dimension personnelle. Entre Ève et Adam, la relation aussi se brise au point qu'au lieu d'être une aide, elle se révélera comme un combat entre deux êtres qui se sont ligués ensemble contre Dieu. La dimension du péché – et donc de la convoitise – s'est étendue de la liberté de chacun à la responsabilité de tous. Non seulement la personne mais les relations, groupes, sociétés seront marqués par la difficulté, l'ambiguïté du choix éthique en faveur de Dieu. De la désobéissance résulte la concupiscence, l'attrait vers le mal de l'homme déchiré.

Les Dix Paroles.

Les Dix Paroles transmises par Dieu à Moïse lors de la rencontre du Sinaï nous renvoient à l'interdit de la « concupiscence » dans deux rédactions, celle de Ex 20 et celle de Dt 5. Remarquons aussi que dans chacune des versions les deux derniers commandements y font allusion. Le texte hébraïque utilise deux verbes différents : *hamad* et *hait'awwah*. La traduction grecque de la *Septant*e retiendra un seul verbe, *epithumeô*, qui

dira non seulement le désir mais la mise en œuvre des moyens pour l’accomplir.

Cependant, ces deux interdits du désir ne sont pas sans difficulté de lecture. L’Église catholique romaine, suivant en cela la structure imposée par Augustin d’Hippone, ainsi que les Églises luthériennes font du verset d’Exode 20, 17 et de celui de Deutéronome 5, 21, son parallèle, deux commandements. On lit : *Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain. Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf ni son âne, rien de ce qui est à ton prochain* (Ex 20, 17) et : *Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, tu ne désireras ni sa maison, ni son champ, ni son serviteur ou sa servante, ni son bœuf ou son âne : rien de ce qui est à ton prochain* (Dt 5, 21). En revanche, les Églises orthodoxe, calviniste et anglicane distinguent l’adoration de Dieu du culte des idoles et réunissent en un commandement le neuvième et le dixième.

Quant à la convoitise, notons qu’en Exode 20, 17, la femme du prochain vient après la maison, alors qu’en Deutéronome 5, 21, elle prend la première place. Or cette différence n’est pas un détail. La Septante, en effet – contrairement à la Vulgate – modifie le texte hébraïque d’Exode 20, l’assimilant à l’ordre de Deutéronome 5 : la femme est la première située en une phrase indépendante, puis viennent les autres biens énumérés à la suite les uns des autres. De ce fait, s’imposent deux commandements au lieu d’un seul. Le neuvième, comme interdit de convoiter la femme, le dixième, celui de désirer les autres biens. Cette traduction, mettant en valeur – ce qui est justice ! – la femme par rapport aux autres possessions, introduit cependant une erreur, en méconnaissant le concept de « maison ». Le terme grec *oikia* signifie tout l’ensemble de ce qui appartient au prochain. Exode 20, 17 ne fait ensuite qu’expliciter en bon ordre, puisque la femme y est première, les composantes de ce que comprend l’ensemble unifié sous le vocable de maison. Or en établissant de façon indépendante la femme parmi les biens,

le texte grec oriente la convoitise vers une morale affective et sexuelle. Avec la neuvième Parole, la sexualité devient un thème éthique indépendant qui comprend la convoitise comme concupiscence charnelle, comme volupté, réalité que, de soi, le Décalogue n'évoque pas. Il reste que sur ces fondements discutables, les théologiens moralistes, en suivant le *Catéchisme du concile de Trente* (n° 1) et le *Catéchisme de l'Église catholique* (n° 2521), évoquent, à propos du neuvième commandement, les notions de pureté, d'intention, de regard ainsi que de pudeur intégrées à la tempérance. Quant à la dixième Parole, elle condamne l'envie de s'approprier les biens matériels, la cupidité comprise comme soif incontrôlée des richesses, et l'envie, dont la gravité peut aller jusqu'à souhaiter la mort du prochain.

Saint Paul.

Naissance et reconnaissance de la convoitise : *J'aurais ignoré la convoitise, si la loi n'avait dit : « Tu ne convoiteras pas »* (Rm 7, 7).

Ouvrant le Nouveau Testament, c'est à l'évidence vers le Décalogue (voir Ex 20, 17) cité par Paul que l'on se dirige. L'Apôtre a pris soin de résumer tout désir interdit parce qu'attrait vers le mal par : *Tu ne convoiteras pas*. Pour Paul, le désir du mal prend naissance dans sa révélation par l'interdit. *J'aurais ignoré la convoitise si la loi n'avait dit : « Tu ne convoiteras pas »* (Rm 7, 7). Le sens est clair. Pour l'Apôtre, les Dix Paroles ont été pour l'homme la lumière offerte par Dieu sur le bien et le mal, lumière qui a entraîné la connaissance du péché jusque-là inconnu. Apparaît alors aussi la responsabilité face à une liberté. Débat d'autant plus aigu que l'interdit lui-même va augmenter en tous domaines la séduction du mal. Le don de la loi, de façon paradoxale, fait de l'homme un pécheur en le rendant « consciencieux » d'une lumière qui jusque-là lui manquait, le laissant alors dans l'innocence. L'ignorant du mal ne peut le désirer.

L’attrait du mal naît de sa désignation par Dieu. Et du même coup s’impose l’autodétermination de la conscience sollicitée par l’appel divin. *Quand le précepte est survenu, le péché a pris vie, […] et il s’est trouvé que le précepte fait pour la vie me conduisit à la mort* (Rm 7, 9-10).

Face à la convoitise, la charité : *Celui qui aime autrui a, de ce fait, accompli la loi* (Rm 13, 8).

La loi était ainsi la révélation tragique de la convoitise en désignant le mal et son attrait. Mais plus encore, elle se révélait incapable d’offrir la force de faire ce qu’elle imposait. Elle obligeait à succomber au mal. Pourtant, la convoitise n’aura pas le dernier mot puisque dans l’histoire du salut intervient la grâce du Christ manifestée en l’homme par la charité. La loi nouvelle donne alors ce que la loi ancienne ordonne : vaincre la convoitise sera désormais le propre du sujet acceptant de recevoir l’amour. Aux chrétiens de Rome, Paul le signifie pour ne pas les abandonner à la détresse d’une loi impossible : *En effet, le précepte : « Tu ne commettras pas d’adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne convoiteras pas » et tous les autres se résument en cette formule : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » […] La charité est donc la loi dans sa plénitude* (Rm 13, 9-10).

Avec le Christ, l’amour advient, qui ne permet plus à la convoitise d’avoir le dernier mot. L’homme jusque-là contraint à l’obscurité peut se revêtir du Christ de sorte que sa nudité originelle et ses convoitises ne le soucient plus (voir Rm 13, 14). Par l’épître aux Romains, Paul opère ainsi un renversement de la morale. Le Décalogue n’exprime plus l’agir chrétien. C’est au-delà qu’il faudra construire l’édifice éthique, sans conclure pour autant que les interdits sont abolis.

Et lorsque le thème de la convoitise revient chez Paul dans l’épître aux Galates, se retrouve la même résonance qu’en Romains 13, 9, soit une amplitude qui dépasse de beaucoup un quelconque désir dévoyé. Ici, la convoitise signifie la perversion totale de tout attrait présent en l’homme.

« Elle englobe tous les aspects du mal si bien que la loi entière en tant qu'interdiction du mal peut se résumer dans l'expression : *Tu ne convoiteras pas* (Rm 7, 7) » (GRELOT, 1982, p. 121). Le dernier commandement du Décalogue acquiert ainsi une portée universelle. Restera évidemment au moraliste à ne pas se satisfaire de cet interdit du seuil et à discerner des normes positives précisant l'agir humain en correspondance avec le désir de Dieu.

SAINT JEAN.

Les lettres de Jean opèrent un déplacement majeur. Sa première épître (voir 1 Jn 2, 15-17) en particulier fait entrer la concupiscence sur la scène du monde : témoignage de la force du mal qui laisse l'homme séduit par les réalités terrestres et opposé à l'appel de Dieu. En somme, la vie chrétienne s'affirme pour Jean comme un combat entre l'amour et la concupiscence. Tel est le drame : chacun est appelé naturellement à vivre avec et pour Dieu. En même temps, une seconde nature l'investit, la concupiscence, qui l'oriente vers le choix du monde. D'où la tension qui marque la condition humaine. On note ici que Jean offre un poids nouveau à la concupiscence. Elle n'est pas seulement le désir lorsqu'il s'oriente vers le mal ou un instant d'inattention dont la faiblesse a su profiter : la convoitise est l'« autre amour », l'« anti-amour ». Ce que saint Augustin explicitera ainsi dans la *Cité de Dieu,* XIV, 28 : « Ainsi deux amours furent à l'origine de deux cités, celle de la terre avec l'amour de soi jusqu'à l'indifférence pour Dieu, celle du ciel avec l'amour de Dieu jusqu'à l'indifférence pour soi. »

Le rôle majeur de la convoitise chez Jean, loin de la défaillance ou de l'erreur, prend son relief dans les trois concupiscences distinguées dans sa première épître. La première convoitise s'attache à l'amour du monde, en opposition à l'amour du Père. Et Jean en donne la raison : *Tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair, concupiscence des yeux et*

orgueil de la richesse (1 Jn 2, 16). Autrement dit, la concupiscence ne se confond pas avec la personne mais elle habite les réalités du monde dont l'homme peut faire l'expérience. Jean-Christophe Bardout remarque : « La concupiscence n'est pas un concept psychologique mais désigne la manière dont les choses apparaissent au regard de l'homme après la chute. Avant de qualifier tel ou tel objet, la concupiscence détermine le voir et le laisser voir » (BARDOUT, 2000). Ainsi ce n'est pas l'objet qui détermine la convoitise mais la manière de regarder. Dans la Vulgate, le même verbe *concupiscere* (Dt 5, 21) s'applique à tout ce qui peut être convoité sans distinction. On comprend alors que, contrairement à la portée que lui donne Paul (voir Rm 7, 24), la concupiscence ne se limite pas à celle de la chair. Habilement, Jean ajoute la concupiscence des yeux. Avec la sensualité du plaisir vient donc notre façon de regarder le monde, de l'appréhender avec appétit dans un souci d'appropriation et de consommation par immersion. Pas question ici de la juste curiosité en vue d'un savoir mais d'une fusion avec les réalités terrestres.

Jean discerne une troisième forme de concupiscence : l'orgueil de la richesse. Le monde présente un tel attrait qu'il appelle l'homme à en devenir le centre et le maître. Or cette concupiscence, loin d'être seulement un appétit ponctuel fâcheux, appartient à tout notre être et le constitue dans notre rapport à tout ce qui existe dans le monde. Elle est ontologique avant d'être éthique.

Théologiquement, la perspective de Jean ainsi décrite donne à la concupiscence cet excès qu'est la nature même de la relation à tout ce qui environne l'homme pécheur. On ne peut plus alors concevoir le refus de la concupiscence comme un simple acte de la volonté humaine. Si la convoitise est ce qui ne peut être contrôlé, nous devons penser l'amour de Dieu comme l'acte ultime qui sauve, en la métamorphosant, la concupiscence elle-même.

Soulignons, sans pouvoir nous y attarder, que cette compréhension englobante de la concupiscence n’est nullement contemporaine. Elle est déjà la conception qu’en avait Bossuet, évêque de Meaux au XVIIe siècle et qu’il explicite dans son *Traité sur la concupiscence* (cf. *Sur saint Jean*, chap. VIII, Les Belles Lettres).

AUGUSTIN D’HIPPONE ET LA CONCUPISCENCE.

La théologie de la concupiscence trouvera particulièrement sa genèse et son développement au Ve siècle avec saint Augustin d’Hippone. Thème fréquent dans ses écrits aussi divers soient-ils, des *Confessions* à la *Cité de Dieu* en passant par les ouvrages plus explicites traitant du mariage, de la virginité, du veuvage, sans oublier plusieurs sermons. On peut d’ailleurs se demander pourquoi Augustin a si souvent abordé le thème de la concupiscence. Non à cause de la sexualité, comme on l’a trop dit, mais parce que cette réalité domine la nature de l’homme.

Avec Paul, l’évêque d’Hippone établit un lien entre le péché originel et la concupiscence. Mais soyons vigilants : deux séries d’écrits sont à distinguer, les uns assimilant concupiscence et péché originel, les autres refusant l’identification. Dans cette seconde interprétation, l’insistance est mise sur le baptême comme pleine et totale rémission du péché même s’il demeure la concupiscence comme désordre *(infirmitas)*. La première interprétation nomme la concupiscence elle-même péché. Mais Augustin s’explique sur cette assimilation : on appelle la concupiscence péché non parce qu’elle est péché mais parce qu’elle vient du péché et porte au péché. La concupiscence n’est donc pas le péché.

Dans sa polémique contre Julien, Augustin aborde le thème de la concupiscence et du mal pour conclure que le baptisé « est libéré de tout péché, mais pas de tout mal » (*Contra Julianum*, VI, 16, 49) et il en revient à l’*infirmitas*, c’est-à-dire la concupiscence contre laquelle, avec la grâce, le

chrétien doit mener un combat permanent (*Contra duas epistulas Pelagianorum*, III, 3, 5).

Ainsi, pour l'évêque d'Hippone, insister sur la concupiscence, c'est la situer chez le baptisé comme une « infirmité » ; et c'est mettre surtout en relief la nécessité de la grâce pour vaincre la tendance au mal et éviter le péché.

L'évêque d'Hippone aborde ainsi la notion de la concupiscence à travers l'historicité de la nature humaine. Il arrive à ces conclusions : d'abord, la situation de l'homme en l'état paradisiaque ne connaissait pas la concupiscence ; ensuite, il envisage la concupiscence mais soumise au pouvoir de la raison et des sens ; enfin, la concupiscence telle que nous la connaissons : en révolte et rebelle.

Quant à la notion même de concupiscence, elle est d'une grande ambiguïté. Elle peut avoir en premier lieu un sens positif, telle que la considéraient les Anciens. Mais la plupart du temps, lorsque le mot n'est pas accompagné d'un objet, elle est négative, tendant au mal.

Voyons d'abord ce qu'elle n'est pas : elle n'est pas le corps comme l'évêque le défend dans le *De civitate Dei*, se fondant sur la création, l'incarnation, la résurrection (*De civitate Dei*, XI, 21-23 ; IX, 16 ; XXII, 4-5). Elle ne se confond pas non plus avec les sens : « Sentir est une force ; convoiter un mal » (*Opus imperfectum contra Julianum*, IV, 29, 69).

Elle n'incarne pas le sexe, même si elle s'y manifeste de façon particulièrement violente. S'appuyant à sa manière sur la première épître de Jean (1 Jn 2, 16), l'évêque insiste sur la concupiscence comme saisissant le tout de l'homme sous trois formes : la volupté, la curiosité et l'orgueil, qui agissent respectivement sur la sensibilité, l'intelligence, la volonté. (cf. *De vera religione*, XXXVIII, 70 - IL, 97 ; *Confessionum Libri*, X, 30, 41-39, 64 ; 1 Jn 2, 11-14).

La concupiscence enfin n'est pas liée au plaisir : c'est l'insubordination à la raison qui la définit. La *delectatio* en elle-même est un bien appartenant

à la joie.

Alors, comment définir positivement la convoitise ? Elle est avant tout désordre tenant au fait de préférer les biens de la terre aux biens de l'éternité (voir *De mendacio*, VII, 10).

Un spécialiste d'Augustin, François-Joseph Thonnard, l'a décrite ainsi : « La concupiscence augustinienne est, dans la conscience personnelle des hommes actuels, la tendance innée moralement mauvaise à se porter vers un plaisir indépendamment de Dieu[87]. » À remarquer qu'il n'est pas question de l'acte de désirer ni de la volonté de passer à l'acte. Passer à l'acte signifie alors dépasser et menacer la raison en la mettant dans la condition inconfortable ou de pécher si elle consent, ou de lutter si elle résiste.

Le désir sensible, lui, s'oriente vers le bien comme vers le mal indifféremment (*Opus imperfectum contra Julianum*, IV, 58) mais précisément, à partir de ce fait, jaillit le désordre, c'est-à-dire la collaboration entre raison et désir sensible, autrement dit entre plaisir et devoir.

Augustin fut incontestablement le théologien le plus aigu de la concupiscence. Résumons ses conclusions toujours actuelles :

1. Elle n'est pas péché. Elle en vient et y conduit. Elle n'est pas une substance mais un élan affectif désordonné. Avant le péché originel, elle n'existait pas et n'aurait pas existé sans lui. Elle est donc le fruit du péché.

2. Elle est aussi la cause de tous les péchés. L'humanité entière en a hérité, poussée par des désirs portant au mal.

3. Mais au regard d'Augustin, le plus important est le combat que le chrétien peut mener contre la convoitise. Nous ne devons pas lui céder mais nous est donnée la possibilité de ne pas la laisser nous envahir. La victoire est possible puisque déjà le baptême en a supprimé le caractère de péché et la grâce du Christ apporte à celui qui s'oppose à la convoitise le don de l'esprit vainqueur de la chair et du mal. Le travail en quelque sorte de l'homme et du chrétien est de discipliner la raison.

La concupiscence, désir naturel de Dieu selon Henri de Lubac.

On le voit, depuis les auteurs de la Bible jusqu'à nos jours, il y a des théologies de la concupiscence.

Un thème renouvelé et manifestant de l'intérêt après le concile Vatican II est celui du conflit entre la mauvaise concupiscence comme attrait vers le mal et la concupiscence positive qui pousse et guide le baptisé vers le désir de Dieu. S'il est entendu, selon la définition du *Catéchisme de l'Église catholique*, que la « convoitise » peut désigner « toute forme véhémente de désir humain », même si « la théologie chrétienne lui a donné le sens particulier du mouvement de l'appétit sensible qui contrarie l'œuvre de la raison humaine […] » (cf. concile de Trente, *DS* 1515 ; *CEC* 2515), il est indispensable de revenir à l'étymologie primitive de la concupiscence et à la notion de désir *(desiderium)*. Le désir est la volonté orientée vers un objet qui est ordonné à l'homme, digne d'être rejoint par lui.

Or, où se trouve la portée éthique du désir chrétien, si ce n'est dans ce que le Père de Lubac a nommé et commenté comme étant le « désir naturel de la vision de Dieu » *(« desiderium naturale visionis Dei »)*[88] ? Il y a donc dans la nature de l'homme une « concupiscence » (désir) qui va au-delà de sa portée, contrairement à tous les autres attraits, bons ou mauvais. Et la motivation profonde de la vie et donc de son élan, l'accomplissement aussi de ce vouloir vivre et posséder se projette dans la communion avec le Dieu vivant, perfection de l'homme vivant. Nous sommes ici dans la beauté de la liberté de l'homme. Le Père veut qu'à l'image de Jésus qui a vaincu la concupiscence en mourant sur la croix comme un esclave, quittant la condition de Dieu qui pourtant lui revenait, l'homme participe dans sa liberté responsable à la métamorphose de sa concupiscence (mauvaise), à la libération des conséquences du péché et du péché lui-même.

Pour conclure, suggérons un saut contemporain, et pourtant dans la ligne de notre analyse. Regardons l'interprétation que fait Nicole Jeammet, psychanalyste, dans son livre *Le Plaisir et le Péché. Essai sur l'envie*. Son hypothèse : face à la peur de la dépendance fondamentale, deux réponses opposées sont possibles : nier l'existence de l'autre ou au contraire faire place au manque nécessaire au désir. La concupiscence prendrait alors le visage moderne de l'envie, de la convoitise : cœur de tous les péchés et qui transforme l'autre en rival potentiellement menaçant. Le désir, qui consent à la lenteur du temps pour se déployer et trouver la joie, s'oppose à l'envie, à la convoitise, qui veut prendre, saisir, sans attendre, par peur du vide et par peur de l'autre. À propos du *Curé de Tours* de Balzac elle reprend ces mots à Kierkegaard : « L'envie est une admiration qui se dissimule. L'admirateur qui sent l'impossibilité du bonheur en cédant à son admiration prend le parti d'envier […] l'admiration est un abandon heureux de soi-même, l'envie est une revendication malheureuse du moi[89]. »

L'essence de tout péché peut alors se décliner comme un rapport envieux, et non « désireux » à l'autre.

VÉRONIQUE MARGRON,

PATRICE PAULIAT.

→ Création. Désir. Grâce. Liberté. Péché/Pardon. Volonté.

Bibliographie.

J.-Ch. BARDOUT, « Les métamorphoses de la concupiscence », Décalogue IX-X, Communio, t. 25, 2000, p. 53-62. – V. CARRAUD, « La convoitise », ibid., p. 9-14. – P. GRELOT, Problèmes de morale fondamentale : un éclairage biblique, Paris, Éd. du Cerf, 1982. – N. JEAMMET, Le Plaisir et le Péché. Essai sur l'envie, Paris, DDB, 1998.

– S. Lyonnet, « Tu ne convoiteras pas », dans Collectif, Neotestamentica et Patristica, Leyde, Brill, 1962, p. 157-165

– A. Trapè, Opere di Sant'Agostino, vol. VII/1 : Matrimonio e Verginità, Rome, Città Nuova Editrice, 1978, Introduzione generale, p. xlix.

CONSCIENCE

Face aux injustices criantes et à l’oppression, bien des témoins notent que l’attestation de la conscience est le dernier rempart contre la déchéance. Comme si la conscience demeurait le lieu même de l’humain, la voix capable d’attester du sens de la vie humaine et de sa dignité quand tout le reste est arraché ou s’effondre.

Instance d’origine de la moralité, lieu sans lieu lové au plus intime de l’être humain et ouvrant à son humanisation, la conscience – et on la qualifie alors souvent de « morale » – est une capacité dynamique radicalement décisive en vue de l’agir humain. Néanmoins, cela ne doit pas faire oublier que parler de conscience, c’est aussi très simplement se référer à ce phénomène mental lié à une capacité de perception et à la construction mentale qui fait dire : « J’ai conscience de… », voire : « Il est inconscient » ; on dit aussi que différentes pratiques ou substances ou fonctionnements organiques peuvent modifier « l’état de conscience ».

Enfin, notons d’emblée que la conscience morale ne manque pas de paradoxes : éminemment subjective, elle est pourtant instance normative ; alors qu’elle peut se tromper, même en laissant la raison droite objective l’informer, elle doit être suivie quand elle est éclairée ! Autant dire que son information demeure un enjeu décisif.

LA NOTION DE CONSCIENCE.

Classiquement, l’éthique philosophique comme la théologie morale distinguent entre la conscience morale (agir en conscience, suivre sa

conscience…) et la conscience psychologique (avoir conscience de, prendre conscience…). Et là où le français et l'italien n'ont qu'un seul mot, d'autres langues[90] en ont deux : l'allemand parle ainsi respectivement de *Gewissen* et de *Bewusstsein*, l'anglais de *conscience* et de *consciousness*, voire d'*awareness*.

La première, la conscience morale, parce qu'elle dispose d'une certaine connaissance du bien et du mal, exprime des jugements de valeur, oblige et prescrit, et finalement juge l'agir non pas seulement pour approuver ou blâmer, mais pour permettre à celui/celle dans lequel/laquelle elle se love de se construire à travers les actes posés, de se déterminer comme sujet et de sculpter, jour après jour, son existence en vue d'un accomplissement, d'une humanisation de soi.

La seconde, la conscience psychologique, est présence de soi à soi, comme conscience immédiate accompagnant tous nos actes, nos perceptions ou comme conscience réfléchie en tant que capacité de retour critique sur nous-mêmes, sur nos expériences, nos actions. Elle est ce centre intime qui se confond avec le moi personnel du sujet, le témoin du soi qui constate. Encore ne faut-il pas oublier que le « fait de conscience » comme donnée fondamentale de la pensée ne peut qu'être approché, non possédé.

Cette distinction est intéressante à condition d'en mesurer les limites. En effet, elle met en lumière la capacité, le rôle et la place de la conscience morale comme instance singulière au service de l'autodétermination et du sens de l'existence humaine. Elle illustre une étonnante dissymétrie dans le colloque singulier que la conscience morale entretient avec le soi. Tant que l'on reste sur le plan psychologique, tant que l'âme converse avec elle-même pour parler comme Platon, le dialogue s'opère d'égal à égal (je *me* parle à moi-même). Mais sur cette horizontalité, la conscience morale greffe une voix qui interpelle et affecte le soi, un témoin et un juge qui prescrit et ordonne. Et « c'est la verticalité de l'appel, égale à son intériorité, qui fait l'énigme du phénomène de conscience[91] », écrit Paul Ricœur.

Il ne faudrait cependant pas majorer la distinction car les deux dimensions restent interdépendantes dans le phénomène de connaissance qui les définit. Étymologiquement, le mot « conscience » vient du latin *cum-scientia* et évoque l'idée d'un connaître-avec, c'est-à-dire le savoir d'un témoin qui partage quelque chose de la réalité, de l'événement, de l'intrigue. Étienne Balibar (2004) évoque encore ce *cum* avec l'idée d'expérience de soi construite dans la récapitulation du savoir, la mémoire. Ce que note également la construction symétrique grecque *(sun-eidèsis)* ou encore l'allemand qui adjoint au radical *Wissen* (savoir, selon deux modalités grammaticales) le préfixe *ge- (Gewissen)* ou *be- (Bewusstsein)* impliquant à chaque fois une fonction associative.

Mais *avec qui* cette connaissance est-elle partagée ? Avec le moi qui en devient un soi, bien sûr, mais également avec l'autre, tant le cosmos qu'autrui à qui le je/nous s'adresse quand il dit : « tu/vous », et également le il(s)/elle(s) dans lequel le sujet est in-stitué (posé comme sujet séparé, par la médiation de l'inter-dit de fusion [voir Thévenot, 2007, p. 40 s.] en tant que loi du langage, de la culture).

Bien des théologiens chrétiens évoquent aussi ce *cum* comme celui qui met en relation avec Dieu, en soulignant le lien entre le Verbe fait chair et le fait que la conscience a à voir avec le fond de la condition parlante du sujet humain. Gerhard Ebeling[92] met cependant en garde à considérer la conscience seulement comme voix de Dieu : la conscience engage l'être humain comme totalité, comme finalité où il décide de son devenir personnel. Paul Valadier (1994, chap. IV) prête également attention à ce point tout en soulignant que la théologie chrétienne non seulement évite à la conscience le repli sur elle-même mais fait encore s'évanouir le rêve d'une communion illimitée.

L'*infans* (le non-parlant) se reçoit ainsi simultanément comme sujet éthique et comme sujet émergeant à la conscience de soi en se laissant marquer/séparer par l'inter-dit qui l'ouvre à l'altérité et au monde

relationnel. Il ne s'accueille comme soi (et « dire soi n'est pas dire moi », rappelle Paul Ricœur[93]) qu'en se soumettant à la loi morale fondamentale qui le maintient à la fois à distance et en lien avec autrui. Il ne devient sujet qu'en renonçant à être tout. Mais en devenant « je », en parlant, en nommant (le réel, le soi), il est aussi institué dans cette triangulation (je/tu/il-elle) qui définit l'éthique dans sa perspective téléologique première (différente de la morale[94]) : « Visée de la vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes », selon la belle formule de Paul Ricœur[95].

Faut-il alors parler de conscience acquise ? L'on peut répondre oui et non. Oui, car le nouveau-né, l'*infans*, dont le cordon ombilical est pourtant coupé, se vit en quasi-continuité, selon l'expression de Donald W. Winnicott, avec sa mère et a besoin d'être séparé d'elle par l'inter-dit pour ad-venir à sa différence, dans ses relations avec autrui et avec son « je » comme autre. Non, car on peut dire de la conscience ce que l'on dit du langage. Et Jean-Claude Quesnel évoquant les travaux de Chomsky note : « Le langage s'apprend, non la capacité de parler, laquelle, bien que culturelle, doit être dès lors conçue comme "innée"[96]. » L'enfant s'initie à la langue de son entourage bien avant de commencer à parler, il met en œuvre sa capacité de conscience avant que d'être conscient réflexivement et de commencer à se servir de sa conscience morale et de la former en s'en servant.

Sur un registre à la fois différent, mais non sans une certaine continuité, la tradition théologique et philosophique (en particulier saint Thomas) assume ce débat inné et acquis en distinguant les deux niveaux dans la définition même de la conscience morale : le niveau de la conscience en actes (susceptible de se tromper) et celui de la syndérèse, c'est-à-dire d'une disposition universelle, infaillible, « habitus naturel », comme une inclination fondamentale (plutôt innée) à chercher la vérité et le bien, étincelle échappée du feu divin, précisera saint Jérôme, qui entretient en

l'être humain l'orientation vers le bien et lui confère une dignité que l'on peut qualifier d'ontologique[97]. Nous y reviendrons.

De « l'animalité » de la conscience.

La connaissance dont se prévaut la conscience est influencée par des facteurs socio-historiques variant d'une personne à l'autre, mais aussi par des facteurs corporels (d'un état à l'autre chez une même personne). Tant et si bien qu'on est toujours dans une certaine relativité des perceptions et finalement des décisions. Si la conscience est une instance décisive d'humanité, elle est *aussi* « animale », partageant un substrat biologique plus ou moins important avec les autres vivants. Impossible de penser sans que le système nerveux se mette en branle.

Plus encore, en raison de la place singulière de la conscience chez l'être humain, il est des pathologies ou des substances ou des pratiques susceptibles de modifier très profondément la conscience. Ainsi dans certaines formes d'épilepsie, par exemple, un sujet peut être sans connaissance sans être inconscient[98]. Et si cela souligne la place du substrat biologique qui peut momentanément aliéner le phénomène de conscience, y compris la conscience morale, cela invite aussi à examiner jusqu'où va ce conditionnement et dans quelle mesure il est possible d'interagir. Question redoutable sur laquelle les neuroscientifiques s'affrontent quand ils étudient le vivant et décrivent le phénomène de conscience.

Deux écoles s'affrontent. Les identitaires considèrent que la conscience est entièrement réductible aux processus physiques des neurones. Pour Daniel Dennett, la « conscience expliquée » est finalement « éliminée » ; d'où le nom d'éliminationnistes encore donné à ces identitaires forts (voir Francis Crick, Jean-Pierre Changeux). Les identitaires faibles parfois dénommés fonctionnalistes admettent, eux, des rapports entre états neuronaux et états mentaux. La seconde école, les émergentistes, estime que

le tout est supérieur à la somme des parties. Son plus célèbre représentant – il est aussi Nobel de médecine – et peut-être celui qui propose la perspective la plus élaborée en l’état actuel de nos connaissances est Gerald Edelman[99]. En s’appuyant sur sa théorie de la sélection des groupes neuronaux (TSGN) qu’il formule à partir d’une analyse du système nerveux, il propose une anthropologie unitaire, non dualiste, visant à rendre compte de l’apparition de la conscience dans l’évolution biologique sans recourir à une substance différente du corps. Il distingue ainsi une « conscience primaire » et une « conscience d’ordre supérieur[100] ». Grâce à la première (nécessaire à l’évolution de la seconde), les animaux supérieurs (disposant d’un cortex ou d’un équivalent) sont capables d’organiser leur comportement en fonction de « valeurs[101] » remémorées au présent et uniquement grâce à des stimuli de l’instant. Avec le langage articulé, l’être humain accède à une conscience d’ordre supérieur, capable d’une représentation complètement déconnectée de l’instant présent, ouverte aux trois dimensions du temps, « consciente d’être consciente » et d’un certain libre arbitre. De surcroît, comme le montre le philosophe Bernard Feltz dans une relecture du neurobiologiste, c’est une position naturaliste non réductionniste, postulant « la nécessité de méthodologies et concepts spécifiques aux sciences humaines », pouvant ouvrir à des « interprétations qui permettent de penser la dignité de l’humain »[102].

John Searle, émergentiste faible, reconnaît la force de la tentative edelmanienne, « la plus poussée et la plus profonde que j’ai vue[103] », mais estime qu’elle doit encore creuser la manière dont la conscience permet des états subjectifs de connaissance immédiate. Néanmoins, « que les neurosciences contemporaines, démarches souvent qualifiées et perçues comme réductionnistes, puissent s’inscrire dans une telle anthropologie, voilà qui mérite d’être salué ».

Les techniques de neuro-imagerie, comme la tomographie par émission de positons (TEP) ou l’imagerie par résonance magnétique fonctionnelle

(IRMF), ont fait évoluer le champ des neurosciences cognitives ; elles permettent d'observer le fonctionnement cérébral en temps réel, lors de processus cognitifs, psychiques et perceptifs associés aux notions de pensée, de sentiments moraux (amour, haine…), de conscience ou encore d'identité personnelle. Mais de telles traces ne résument pas le phénomène de conscience dont on vient de souligner qu'elle n'est pas une fonction simple. De surcroît, ces techniques peuvent soulever de redoutables questions éthiques quant au respect de l'identité et de l'intégrité personnelles quand il s'agit de passer de la connaissance à l'utilisation de ces données, quand on se met à distance des perspectives de traitement et de soin pour aller vers celles de l'amélioration (*enhancement*, jusqu'au post-humanisme[104]), et que l'on déplace la notion de « normalité » jusqu'à accorder à l'imagerie cérébrale le statut de vérité scientifique voire morale. La tentation est grande, en effet, de vouloir juger de la véracité des propos tenus par un criminel, de l'impartialité d'un juge, de l'implication émotionnelle des jurés à partir de telles imageries. Aux États-Unis, au moins un tribunal a appuyé son jugement sur une telle expertise.

Cette technologie n'est, cependant, pas à diaboliser pour autant : elle est *aussi* à la base d'un réel progrès pour comprendre et traiter certaines pathologies, interpréter les lésions du cerveau, mesurer l'état mental de malades dits « non communicants » (comateux), etc. Le défi, comme l'a souligné Bernard Feltz à propos de Gerald Edelman, est sans doute d'oser le travail interdisciplinaire pour ne tomber ni dans le biologisme (naturalisme fort) ni dans le spiritualisme, ni dans ce réductionnisme qui réduit l'être humain à n'être qu'un animal. Car l'être humain, s'il a bien une conscience avec un substrat biologique, ne se réduit pas pour autant à un animal. Celui-ci agit de manière réflexe, comme si ses perceptions reflétaient parfaitement le monde, comme s'il vivait dans une certaine immédiateté avec son environnement (voir conscience immédiate d'Edelman). Ses facultés nerveuses et cérébrales ne lui permettent pas de distinguer entre ses

sensations et l'assentiment qu'il accorde à celles-ci : or, sans distance par rapport au réel, il n'est ni liberté ni besoin de conscience.

L'être humain, lui, n'est pas parfaitement ajusté aux conditions écologiques de son milieu, il est à distance du réel, obligé d'inventer ces médiations que sont l'outil, la règle et l'univers symbolique, le langage[105] : mais cela est aussi la source de sa liberté et, si l'on peut dire, la cause et la justification de la conscience. Celle-ci, écrit Paul Valadier, « naît justement dans cette *rupture* par rapport à une régulation de la conduite qui serait assurée par l'instinct et la parfaite adaptation au milieu » (VALADIER, 1977, p. 41). Elle surgit de cette faille rendue manifeste par le pouvoir des signes et leur fonction de « représentation » et elle paraît comme *simultanément* réflexive et morale. En d'autres termes, parce que l'être humain n'est pas, à la différence de l'animal, immédiatement soumis à ses instincts, parce qu'il ne connaît pas la plénitude immédiate du naturel, il a besoin d'une instance grâce à laquelle il puisse se déterminer et orienter son existence librement, en fonction d'un sens qu'à la fois il découvre et élabore, dans la rencontre avec lui-même (à travers le mystère de son corps et de sa personne), avec l'autre/Autre, avec le cosmos. La conscience apparaît ainsi au lieu d'émergence du sujet humain, lieu de rupture par rapport à un tout, lieu vide appelant un devenir et sollicitant ce travail d'humanisation requis par chacun comme accueil de soi et construction de son existence.

DE LA DÉCOUVERTE DE LA CONSCIENCE.

Si la conscience apparaît aujourd'hui jouer un rôle décisif, celui-ci ne fut pourtant pas manifeste pour les Anciens. La langue grecque connaît tout juste la *suneidèsis* pour marquer le fait de se prendre comme *témoin* de ses actes, éventuellement pris de remords. L'hébreu de la Première Alliance n'a pas de terme spécifique et s'appuie essentiellement sur l'idée de cœur *(Leb)*. C'est avec les stoïciens (voir MARC AURÈLE, *Pensées pour moi-*

même) que l'on commence à noter l'importance de l'intériorité. Et Paul, l'Apôtre des nations, s'en laissera influencer pour interpréter l'Évangile du Christ dans ses lettres et ainsi déployer un primat du cœur sur la loi (Rm 2, 14-16). Les Pères de l'Église développeront l'héritage. Et si l'on doit à Jérôme le terme « syndérèse », c'est Augustin qui reconnaît le rôle de l'intention et fait entendre la « voix de la conscience » comme *conscience morale*.

Mais il faut attendre le Moyen Âge pour que naisse véritablement la conception moderne de la conscience. Et d'abord à propos d'une controverse toujours significative qui, alors, opposa Bernard de Clairvaux (1090-1153) et Pierre Abélard (1079-1142). La question est de savoir quel rôle joue l'ignorance dans la définition du mal commis. Les moines de Chartres ne comprennent pas comment, après avoir éclairé leur conscience et agi au mieux, ils doivent quand même répondre de péché. Bernard leur explique que le péché tient à la matérialité de la faute, indépendamment de la bonne volonté du sujet. Abélard le contre et proclame les droits de la conscience erronée de bonne foi. Certes, son langage est quelque peu excessif, mais il se situe bien dans une problématique morale là où Bernard restait dans une perspective mystique.

Un siècle plus tard, Thomas d'Aquin donnera raison à Abélard, mais le débat lui-même, s'il prend d'autres formes, reste toujours d'actualité. Notre temps n'est-il pas souvent tenté de surévaluer les conséquences, y compris non rationnellement prévisibles, dans la détermination de la responsabilité ? Plus généralement, cette controverse laisse une cicatrice toujours prête à se rouvrir. D'abord parce qu'elle oblige à admettre une insurmontable faillibilité humaine : le fait que, malgré sa bonne volonté, des actes puissent être objectivement mauvais, blesse l'être humain dans son orgueil (y compris spirituel) et l'oblige à un renoncement à la toute-puissance. Ensuite parce qu'elle embarrasse toutes les institutions appelées à transmettre des repères moraux (Église, école, État, institutions religieuses) dans la mesure

où les conséquences de l’acte mauvais, même si elles permettent de surseoir à la mauvaise conscience, peuvent être délétères et qu’il faut y remédier…

Thomas d’Aquin opère une synthèse qui marque durablement la réflexion. Il articule le nécessaire aspect infaillible de la conscience morale qui pousse tout être humain à s’y référer pour s’humaniser et son aspect faillible dans les décisions pratiques. Pour ce faire, il distingue dans la même conscience deux registres différents mais connexes : celui de la *syndérèse* comme sens moral originaire infaillible (*Somme théologique*, Ia, Q. 79, a. 12, concl.) et celui de la conscience comme *acte* qui résulte d’un jugement pratique de la raison appliquant les principes de la syndérèse aux faits de situation (*ibid.*, a. 13) et qui peut donc se tromper en traversant les ténébreuses régions du contingent…

Sans doute cette synthèse entre une faculté passive, trace de la création divine, et une faculté active postlapsaire laisse perdurer un certain flottement de vocabulaire. Les Franciscains donneront une place plus importante à la volonté et à l’affectivité (Bonaventure). Néanmoins cette construction incite les modernes à prendre position, elle ouvre la voie à l’autonomie de la conscience au service de la tolérance (en particulier religieuse, du moins à l’origine). On pensera évidemment à Martin Luther qui fait appel à sa conscience quand, lors de la diète impériale de Worms en 1521, on le somme de se rétracter, mais pour qui c’est bien la foi et non la raison pratique qui joue le rôle essentiel dans l’éthique ; c’est le jugement de Dieu et non ce que peut dire la conscience qui compte pour la foi. L’on songe aussi à Calvin qui identifie la conscience à la foi du chrétien résidant dans le « for interne » et exprimant simultanément la soumission absolue et la libération puisqu’elle n’assujettit qu’à la grâce[106].

L’on ne peut pas ne pas mentionner Montaigne qui oppose la conscience à la foi, Hobbes qui, dans le *Léviathan*, identifie conscience à opinion (idéologie), ce qui le conduit à rejeter l’objection de conscience, ou encore Descartes, qui n’est pas « l’inventeur de la conscience » tout en restant à

l'origine de toute une réflexion sur la conscience à l'âge classique en raison de cette « âme [qui] pense toujours[107] ». Quant à John Locke, il reprend de Cudworth le néologisme (anglais), *consciousness*, en le distinguant du terme de *conscience* (morale) et en proposant la célèbre définition : « *Consciousness is the perception of what passes in a man's own mind*[108]. » Il écrivit également la fameuse *Lettre sur la tolérance* en une période bien tourmentée, qui doit également faire évoquer Pierre Bayle, celui qui, dans la suite et aussi en se démarquant pour partie des fameuses thèses thomasiennes, défendra le droit de la conscience erronée. Ainsi, en 1685, il note que « c'est un péché incomparablement plus grand d'agir contre les lumières de sa conscience que d'agir contre des loix que l'on ignore […] Si l'on est plus obligé d'agir selon les instincts de la conscience erronée que selon les loix de la vérité absolue et que l'on ne connoît point, il est évident que l'erreur travestie en vérité dans notre âme acquiert le droit de nous faire faire les mêmes actions que la vérité nous commanderoit[109]. »

Un an plus tard, en octobre 1686, il fera paraître sous le pseudonyme de Sieur Jean Fox de Bruggs le *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Chri[s]t : « Contrain[s]-les d'entrer » ; où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte, et l'on réfute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte, et l'Apologie que S. Augustin a faite des persécutions*. Il y rappelle que « tout ce qui est fait contre le dictamen de la conscience est un péché » et que l'on ne saurait prétendre à un droit de persécuter au nom d'une religion ; cela est incompatible avec « cette lumière primitive et universelle que Dieu répand dans l'âme de tous les hommes ». Mais là, on est cependant plus près de Rousseau avec la conscience comme instinct divin que de Thomas. Kant, Hegel et leurs disciples se profilent. La conscience est « le jugement moral se jugeant lui-même », dira Kant[110], elle est autonome[111] et n'a pas besoin de guide.

Derechef, cette liberté de conscience ne fit pas l'unanimité, ni dans l'Église ni dans la société, d'autant qu'elle fut concomitante de la montée moderne de l'individualisme (qu'elle suscita), supposant une représentation de l'individu capable d'autojugement et d'autodétermination, susceptible d'opposer les exigences de sa conscience aux obligations sociales et/ou de l'autorité qui lui sont présentées. Ainsi, la casuistique essaya de recenser l'ensemble des situations d'une existence pour les relier à un jugement moral susceptible de les éclairer, hypothéquant toute possibilité pour l'individu de se déterminer de manière autonome. Elle permettait certes une certaine formation pratique de la conscience confrontée aux cas, mais elle finit aussi – et c'est là le point d'achoppement majeur – par faire croire que les délibérations éthiques étaient à ce point élaborées que la « solution » s'appliquait telle quelle, comme réponse « sûre » (probabilisme). Elle dénigre ainsi le travail de la conscience, tout en renforçant une conception individualiste de celle-ci, particulièrement chez certains calvinistes (Perkins, Ames) à la recherche d'une certitude subjective du salut.

De surcroît, si l'idée de « liberté de conscience » effrayait les Églises, l'anticléricalisme révolutionnaire redoubla cette crainte tout comme la suspicion à l'égard de la modernité. Et le concept d'autonomie, compris parfois comme autarcie, devient bientôt une « bête noire » – y compris pour le protestantisme d'un Karl Barth par exemple, ou les autres monothéismes – parce que synonyme d'une perte d'autorité de l'institution, d'une liberté religieuse incitant les croyants à « se » choisir (dans leur individualité souvent comprise comme égocentrique) et à quitter l'Église.

Mais l'avènement de la conscience moderne était en route, non seulement dans les théories, mais également dans les esprits et les cœurs. Et les Églises finissent par s'en laisser convaincre, elles de qui le mouvement était parti ; on le sait, en effet, l'adhésion du croyant n'a de valeur et de sens que libre, parce que la Bonne Nouvelle « en vaut » la peine, selon une conviction de conscience.

La constitution pastorale *Gaudium et spes* ose franchir enfin ce pas avec tout le poids et toute l'aura du concile Vatican II : « Au fond de sa conscience, l'homme découvre la présence d'une loi qu'il ne s'est pas donnée lui-même, mais à laquelle il est tenu d'obéir. Cette voix, qui ne cesse de le presser d'aimer et d'accomplir le bien et d'éviter le mal, au moment opportun résonne dans l'intimité de son cœur : "Fais ceci, évite cela." Car c'est une loi inscrite par Dieu au cœur de l'homme ; sa dignité est de lui obéir, et c'est elle qui le jugera. La conscience est le centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre » (n° 16). Ce texte est le fruit d'un long mûrissement mais également d'un ultime renoncement : le radio-message du 23 mars 1952 de Pie XII qui l'inspira directement disait encore à propos de cette conscience : « Seul le prêtre y entre comme médecin des âmes et comme ministre du sacrement de la Pénitence. » Mais n'était-ce pas une fois de plus « se prendre pour Dieu » ?

Et puis ce développement, aussi central soit-il, n'est pas isolé. Il est encadré par le n° 36 de la même constitution qui promeut une « juste autonomie des réalités terrestres », et surtout par la déclaration conciliaire *Dignitatis humanae* (promulguée en même temps, le 7 décembre 1965) mettant directement en relation la liberté de conscience et le nœud problématique par excellence qu'est la liberté religieuse… Plusieurs tendances présidèrent à la rédaction de cette déclaration : celle d'une minorité favorable au droit d'errance (cardinal Ottaviani) et celle majoritaire reposant sur des arguments juridiques et théologiques (Murray ; De Smedt) ; cette dernière est finalement retenue et insiste sur deux idées-forces complémentaires :

– nul ne doit être contraint d'agir contre sa conscience ;

– nul ne doit être empêché d'agir selon sa conscience.

« Le Concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent

être soustraits à toute contrainte de la part soit des individus, soit des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience, ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres » (n° 2). Car « la vérité ne s'impose que par la force de la vérité » (n° 1). Les humains, précise encore le Concile, sont donc tenus de la chercher et « quand ils l'ont connue, de l'embrasser et de lui être fidèles » (n° 1). Mais n'est-ce pas faire le lit de l'indifférentisme et du relativisme religieux ? Non, répond-on, « cette doctrine de la liberté a ses racines dans la révélation divine » (n° 9) et s'appuie sur « la doctrine des Souverains Pontifes les plus récents sur les droits inviolables de la personne humaine et l'ordre juridique de la société » (n° 1).

L'affirmation veut convaincre et l'on pouvait penser que l'Église catholique avait franchi un pas décisif dans la reconnaissance de la liberté de conscience… De fait, l'on ne saurait la remettre en question et le *Catéchisme de l'Église catholique* (voir en particulier le n° 1778) ne donne pas à penser le contraire, mais la publication d'*Humanae vitae* aux lendemains du Concile et l'enseignement en matière de morale sexuelle dans les décennies qui suivirent ébranlèrent bien des croyants quant à la place pratique effective, au quotidien, de cette liberté.

Du rôle décisif de la conscience.

Finalement, que retient notre modernité quand elle parle de conscience ? Après le XVII^e siècle qui attaqua assez radicalement la conscience morale et qui voit celle-ci se dissocier de la religion, la conscience refait surface comme concept philosophiquement acceptable, tout en mettant l'accent sur la connaissance de soi et en passant d'une conscience devant Dieu à une conscience devant l'histoire. Il n'en reste pas

moins que les Églises gardent la haute main sur la conscience *morale*, en particulier à travers la direction de conscience et puis le développement des confessions (spécialement après le concile de Trente qui envisagea la formation des prêtres dans les séminaires en vue de cette mission). Finalement le maître-mot de la modernité est la complexité : la conscience se dévoile comme une *alètheia* c'est-à-dire une vérité de l'être humain dont le dévoilement d'une couche en découvre maintes autres…

Ainsi la seconde phase de l'*Aufklärung* pose le regard sur le rapport complexe entre la conscience et l'histoire qui est « quelque chose qui heurte “inconsciemment” celui qui agit moralement, quelque chose qui surgit devant lui “sans intention” – il se met donc en quête de son sens caché » (Kittsteiner, 1997, p. 316). Et avec le xxe siècle, les sciences humaines puis les sciences cognitives bouleversent assez radicalement la donne, en montrant qu'il y a non seulement, comme on l'a souligné depuis l'Antiquité, des nuances dans la perception de la réalité d'une personne à l'autre, mais une différence telle qu'elle peut conduire à des jugements fort différents quant à ce qu'il convient de faire. Pour Freud[112], la conscience morale n'est autre que l'intériorisation par l'homme de l'autorité, le surmoi exerçant une fonction de censure en retournant l'agressivité de l'individu contre lui-même. Il n'y a plus là seulement des règles quasi arbitraires, relevant d'opinions ou de préjugés inculqués pendant l'enfance, comme le soulignait un Montaigne, mais certains gestes ou conduites ou paroles peuvent trouver leurs causes profondes dans l'inconscient des personnes… L'inconscient freudien fait découvrir que le sujet humain qui croyait agir librement, en toute conscience, pose des actes qui sont le résultat de conflits refoulés, de tendances pulsionnelles de sa libido… En d'autres termes, le « *Sapere aude !* aie le courage de te servir de ton propre entendement[113] ! », ne suffit pas toujours pour engager dans un agir autonome.

Et les sciences cognitives, les neurosciences (voir plus haut) apportent pareillement leur coup de boutoir, du moins quand leur projet est ou est

perçu comme réductionniste. Malgré cela, ou peut-être à cause de ces mouvements de pensée, on continue d'invoquer la conscience, peut-être plus que jamais, dans la suite d'une valorisation concomitante de la responsabilité, mais sans doute aussi à tout va, selon les intérêts du moment, selon l'effort requis, selon l'identité du locuteur (Église, État, individu…)

Pourquoi et en quoi la conscience reste-t-elle si décisive ? Parce que c'est cette instance qui par sa gestion des émotions et du fait de son information par la raison est au contact du réel, éclaire celui-ci en lien avec la situation qu'il s'agit d'appréhender, examine les enjeux et les confronte aux repères historiques, sociaux et personnels du sujet discernant afin de prendre la décision la plus humanisante possible et de la mener jusqu'à son effectuation. Il n'existe pas d'autre instance susceptible d'accomplir ce travail. L'on a pu dire ainsi que la conscience éthique est la raison humaine appelée à discerner et à choisir entre ce qui construit l'humain, ce qui l'humanise – ce qu'on appelle encore la « vérité de l'être humain » dans sa perspective « symbolique » – et ce qui, à l'inverse, l'aliène, l'abîme, voire le détruit, et que l'on peut qualifier de mensonge à l'horizon du « diabolique » dans la mesure où cela divise l'être humain.

Cette reconnaissance de la conscience comme instance engageant si radicalement l'être humain comporte au moins deux faces indissociables :

1. Toute conscience est sans cesse appelée à chercher activement la vérité afin de se déterminer librement en sa faveur et d'en vivre.

2. Toute conscience est à respecter, la sienne propre comme celle d'autrui, car on ne respecte la sienne propre qu'en respectant celle d'autrui et réciproquement. Cela signifie aussi que nul ne doit être contraint d'agir contre sa conscience et nul ne doit être empêché d'agir selon sa conscience (voir *Dignitatis humanae*).

Certes la vérité n'est accessible qu'à travers le prisme culturel avec ses présupposés et ses idéologies. Ce « filtrage » n'est pas dirimant, mais reste le creux dans lequel est interprétée toute loi, toute norme, y compris

théologique. Comme le rappelle le *Catéchisme de l'Église catholique*, « l'homme est tenu de suivre fidèlement ce qu'il sait être juste et droit », car il s'engage ainsi lui-même, avec son « monde », mais aussi avec son Dieu : en effet, continue le *Catéchisme*, c'est « par le jugement de sa conscience que l'homme perçoit et reconnaît les prescriptions divines » (n° 1778), ce que Jean-Paul II redit dans son encyclique *Veritatis splendor* (1993), en citant saint Bonaventure : « La conscience est comme le héraut et le messager de Dieu » (n° 58).

Sont à craindre alors les totalitarismes qui tentent de pénétrer agressivement le for intérieur des individus, par la violence, par l'utilisation de drogues diverses, voire par la torture, mais également certaines pratiques de la société démocratique contemporaine quand elle essaye à sa manière de pénétrer dans la conscience des individus, en ridiculisant le point de vue des minorités ou des Églises, ou en rendant floue la frontière entre le public et le privé, en particulier dans les médias. Les chevaux de Troie susceptibles de dévoyer le travail de la conscience sont d'autant plus redoutables qu'ils ont compris, à l'instar d'un Locke ou de bien d'autres depuis, que nul n'obéit à la loi s'il n'y trouve pas un intérêt, un plaisir individualisé. Il leur suffit donc de séduire, au besoin en simplifiant le réel.

Quant au respect de la conscience, il est lié au fait que le jugement de conscience est un devoir engageant pour chacun la possibilité de son accomplissement. La conscience éclairée est ainsi la plus haute norme subjective, norme normée et normante : normée par le devoir de vérité, elle est aussi normante car s'imposant au sujet (norme immédiate proche). Et celui-ci n'a donc d'autre alternative, sous peine de s'engager dans le mal (le péché), que d'agir conformément à sa conscience éclairée et certaine (sur la certitude de conscience, voir plus loin).

Et si la conscience se trompe ? Une conscience morale erronée de bonne foi, même si cela peut déranger, garde sa dignité car elle agit conformément à ce qu'elle pense être son devoir. Thomas d'Aquin, dans sa *Somme*

théologique (Ia-IIae, Q. 19, a. 5-6), l'oppose à la conscience morale erronée de mauvaise foi, une ignorance « volontaire », où l'agent veut la faute ou néglige de s'informer, même si à partir d'un certain seuil la duplicité peut devenir telle qu'elle revêt des accents de sincérité. Le *Catéchisme de l'Église catholique* reprend le même enseignement dans son numéro 1793. Notons cependant que seul le sujet lui-même est capable d'examiner la portée de sa conscience erronée : seul il peut dire avec quel effort il a recherché la vérité, comment il a essayé de s'informer, quelles entraves il a laissé advenir ou a créées…

Pour autant, la reconnaissance d'une conscience erronée de bonne foi ne signifie pas qu'on peut s'en contenter. Il faut toujours « travailler à corriger la conscience morale de ses erreurs » (n° 1793). Plus encore, si l'acte implique des conséquences mauvaises gravissimes, à défaut de pouvoir convaincre par l'argumentation soutenue, il appartient à l'entourage de s'opposer aux conséquences néfastes voire mortifères des actes envisagés par cette conscience (voir idéologie sectaire, mafieuse…) ; c'est là un droit et un devoir de l'entourage, mais à condition, une fois encore, de s'être bien informé et d'être sûr, ce qui est loin d'être toujours évident, car d'une part, un acte isolé de l'entourage n'est pas un acte négocié, consensuel, et d'autre part, il ne suffit pas de vouloir qu'un acte soit bon pour qu'il le soit. Et même s'il l'est en soi, il peut encore avoir des répercussions collectives du type « scandale du faible » (Paul déjà mettait en garde en Rm 14, 15-23).

Il n'en reste pas moins que pour le moderne tenté par une certaine hyper-responsabilité et voulant assumer même les conséquences non prévisibles (toute-maîtrise), au risque de verser dans l'excès de culpabilité[114] au moment où l'erreur éclate au grand jour, la reconnaissance d'une conscience erronée de bonne foi peut s'avérer éminemment « équilibrante » : elle rappelle qu'on n'est responsable moralement qu'à l'égard de ce qui était *rationnellement prévisible* et impliquait une *possibilité* d'action. Elle fait donc barrage à une culpabilité qui n'a pas lieu

d'être et engage le sujet à prendre acte de cette expérience d'ignorance pour s'en servir comme tremplin d'humanisation. Plus généralement, elle lui fait toucher du doigt la complexité du réel qui fait que, « dans bien des situations, on reste éloigné de la réponse idéale souhaitée, de *la* "solution" facile recherchée par les vœux infantiles de la personnalité » (THIEL, THÉVENOT, 1999, p. 76 et 298 sur le rôle du désordre).

Les corollaires qui découlent sur le plan juridique et moral de cette conscience conçue comme le lieu même de l'humain étayent à leur manière ce débat.

La *liberté de conscience* d'abord. Elle est distincte de la liberté d'opinion, au sens où elle engage souvent « plus profondément l'individu dans son rapport au monde[115] », où elle a bénéficié, en général, d'un choix approbatif d'adhésion, argumenté, cohérent, avec un certain degré de force, alors que les opinions – à l'instar d'un sondage d'opinion – sont le plus souvent un spontané émotionnel, superficiel, en dehors d'un approfondissement ou d'une argumentation visant à préciser et solidifier cette opinion. La liberté de conscience s'extériorise, en général, dans un contexte plus combatif et conflictuel mais dont le « lutter pour » peut néanmoins s'estomper ou, à l'inverse, être revendiqué comme « droit à la différence » jusqu'à la limite de la discrimination (voir « affaire dite du foulard » en France).

Ensuite, le *secret professionnel*, en particulier médical. Il pose la question du « jusqu'où respecter l'intimité de la conscience ? » De fait, si l'autre a commis des crimes (viols, meurtres) et qu'il risque de récidiver, peut-on simplement prendre acte du respect de la liberté de conscience ?

Le médecin doit déclarer des maladies contagieuses, mais le sida, par exemple, peut-il se déclarer sans qu'on ait à craindre des manœuvres d'occultation ? La sauvegarde de l'intérêt général est-elle si évidente ?

Le *secret de la confession* est une forme de secret professionnel, mais aussi une manière pour les autorités ecclésiastiques d'avoir autorité sur les

consciences par le biais du directeur de conscience, de l'examen de conscience et finalement par la possibilité de donner ou non l'absolution selon la profondeur de la déviance avouée. Et puis, si la direction de conscience implique une vraie maïeutique, la nécessité de l'aveu reste une certaine intrusion dans la conscience (ce que disait Pie XII justement, voir plus haut) et cela n'est sans doute pas indifférent à la désertification des confessionnaux.

La place de l'*intime conviction* du juge en matière judiciaire est régie par l'article 427 du Code de procédure pénale : « Hors les cas où la loi en dispose autrement, les infractions peuvent être établies par tout mode de preuve et le juge décide d'après son intime conviction. » Tout l'édifice juridique de la preuve repose sur ce principe dont l'article 353 précise le caractère central : « La loi ne demande pas compte aux juges des moyens par lesquels ils se sont convaincus, elle ne leur prescrit pas de règles desquelles ils doivent faire particulièrement dépendre la plénitude et la suffisance d'une preuve ; elle leur prescrit de s'interroger eux-mêmes dans le silence et le recueillement et de chercher, dans la sincérité de leur conscience, quelle impression ont fait, sur leur raison, les preuves rapportées contre l'accusé, et les moyens de sa défense. La loi ne leur fait que cette seule question, qui renferme toute la mesure de leurs devoirs : "Avez-vous une intime conviction ?" » Cette « norme démocratique », écrit Henri Leclerc, est « liée à une confiance dans la raison de l'homme, à un acte de foi dans sa probité, dans l'exigence de la conscience du citoyen lorsqu'il est placé en situation de responsabilité sociale ». Ses « défaillances inéluctables sont compensées par le nombre et la règle de la majorité » mais il en est d'autres qui se trouvent ailleurs, dans la juxtaposition « entre une procédure inquisitoriale et secrète de recherche de la preuve et la procédure publique et contradictoire d'acceptation de la preuve[116] ».

De la formation de la conscience.

« La formation d’une conscience vraie, parce que fondée sur la vérité, et droite, parce que déterminée à en suivre les règles, sans contradictions, sans trahisons et sans compromis, est aujourd’hui, note Benoît XVI, une entreprise difficile et délicate, mais incontournable[117]. » La formation est au service du discernement afin de poser les décisions les plus appropriées à l’humanisation des personnes et des sociétés, elle s’avère donc essentielle, suppose une véritable éducation, mais elle demande du temps, de la volonté, des moyens, et cela implique non seulement de nombreux obstacles, mais aussi de l’humilité car elle ne répondra jamais à toutes les questions du « comment faire », ni même du « pourquoi/pour quoi faire », ni aux exceptions qui se poseront inévitablement en raison de la complexité de l’humain. L’essentiel est d’entrer dans ce processus de formation visant à répondre à l’injonction de la syndérèse : « choisis le bien, évite le mal », ou plus précisément : « Humanise-toi, avec et pour les autres », sans tomber ni dans la toute-puissance de celui qui croit qu’il va tout résoudre, ni dans l’idolâtrie de la situation (situationnisme) ou de la loi (légalisme), ni dans celui de la seule raison (rationalisme dur) ou des seules émotions (émotivisme fort). Former sa conscience, c’est apprendre à tisser un cercle herméneutique entre tous ces éléments sans en absolutiser un au détriment des autres. Et probablement que la première étape est alors le choix du bon sens, c’est-à-dire de la raison pratique informée par l’expérience autant que par la complexité de l’humain, cette sagesse qui pèse les arguments tout en osant prendre des risques acceptables.

Éduquer à l’autonomie responsable.

La formation de la conscience est un apprentissage de liberté et de responsabilité. Il s’agit de passer d’une conscience liée par l’autorité d’une loi extérieure (hétéronomie) à une conscience libre, choisissant d’obéir par conviction à l’exigence éthique reconnue.

Si ceci requiert un apprentissage jamais achevé, l'enfant passe par des étapes assez bien décrites par Jean Piaget[118], Lawrence Kohlberg[119] et leurs successeurs et discutants, dont Jürgen Habermas (*Morale et communication*, 1983). Kohlberg reprend de Piaget l'idée du passage de l'égocentrisme à la décentration et décrit six stades présentant une suite ordonnée, consécutive, invariante de conceptions morales, passant du niveau préconventionnel au niveau conventionnel puis postconventionnel. Ce faisant, souligne Habermas, Kohlberg pose une « hiérarchie en ce que les structures cognitives d'un stade dépassent celles du stade inférieur, autrement dit, les remplacent tout en les préservant dans une forme réorganisée et différenciée » (HABERMAS, p. 142). Cet aspect a l'avantage de souligner que l'accès à la conscience morale dépend d'une part des structurations cognitives façonnées par l'organisation sociopolitique, économique et juridique de nos sociétés et d'autre part d'un facteur psychologique affectant notre relation à la loi et aux principes moraux. Mais il pèche par l'absence d'intégration des facteurs non cognitifs de l'accès à la morale comme la place des représentations, des croyances…, et par une certaine rigidité que Kohlberg discute avec Habermas. Il faut bien reconnaître, en effet, que, dans le domaine religieux en particulier, la maturation éthique n'est nullement uniforme : combien d'individus sont autonomes dans la vie courante mais vivent leur foi sur le registre d'une hétéronomie légaliste ?

Cette progressivité du développement moral est essentielle à noter afin de ne pas exiger la même chose à tout âge, et de prendre en compte ces facteurs historiques, contextuels qui conditionnent l'apprentissage éthique. On notera aussi que parmi ces facteurs, l'accueil de la règle juste est parmi les plus décisifs. Nous avons déjà souligné que l'acceptation de l'interdit de fusionner permettait d'advenir comme sujet libre, conscient de soi et éthiquement impliqué. D'une façon générale, la loi représente une mémoire d'humanité rappelant les sens interdits dont le franchissement habituellement déshumanise ; elle recèle ainsi un pouvoir informatif. Elle

dévoile les capacités d'aliénation de l'être humain (« ne pas tuer » est une manière de révéler que tous peuvent tuer…). Elle apprend à se situer à juste distance d'autrui en mettant des limites là où elles s'imposent, jouant de ce fait un rôle pédagogique essentiel (l'enfant apprend à ne pas mentir en s'embourbant d'abord dans le mensonge et en découvrant le fonctionnement de la communication). Mais ce faisant, la loi aussi rassure : sous son régime, il n'y a pas constamment à craindre pour sa vie, son bien, ses liens avec l'autre, car des limites sont posées. C'est d'ailleurs ce côté rassurant qui conduit parfois à oublier que la loi n'est pas tout ; le légalisme et le moralisme (THÉVENOT, 2007, p. 113 s.), avec leur conception imaginaire de l'autorité ou de la volonté de Dieu, peuvent être « confortables », mais sont des attitudes infantiles qui, de surcroît, ne correspondent pas à la donne chrétienne : l'objectif de l'éthique n'est pas d'être en conformité avec la loi mais de s'humaniser, et pour le chrétien, d'accueillir la sainteté de Dieu, la filialité divine. Le sabbat (la loi) est fait pour l'homme et non l'inverse.

À côté de la loi et en lien avec elle, d'autres facteurs contribuent au développement moral. Ainsi, « les théories du développement émotionnel et motivationnel, comme l'écrit un de ses promoteurs, Martin Hoffman, utilisent des concepts tels que l'identification[120] aux parents, l'anxiété quant à la perte d'amour, l'empathie, la sympathie, la culpabilité et l'intériorisation morale » (HOFFMAN, 2008, p. 15). Avec des stades à l'appui.

Ceci étant, l'éducation morale n'est ni garantie ni jamais achevée. De plus, note Kittsteiner, « la “culture populaire” n'adopte du répertoire de la “culture savante” que ce qui converge avec ses propres expériences de la vie et de ses besoins » (KITTSTEINER, 1997, p. 131). Et puis, bien des consciences sont fort influençables de par leur histoire, la personnalité de leur auteur, mais aussi du fait du pluralisme ambiant : il peut être difficile dans une société ouverte sur le monde par la télévision, Internet, ou d'autres

médias, d'en arriver à un point de vue argumenté. Enfin, pour certains, la formation de la conscience est trop lourde, trop coûteuse par les efforts qu'elle demande au regard de ce que peuvent procurer les états modifiés de conscience qui connaissent un véritable engouement. Ils ont, en effet, la réputation d'être rapides, d'avoir un résultat assuré, et de pouvoir répondre à la quête d'unité, à ce « besoin de réassurance magique face à la perte des valeurs traditionnelles[121] ». Certes, des pratiques comme l'hypnose peuvent avoir un effet bénéfique sur la santé ou l'équilibre d'une personne, mais il ne s'agit pas d'une panacée. Il y a toujours encore à s'humaniser !

Hiérarchiser, gradualiser.

La complexité de l'être humain module également la formation de la conscience. Dans le *Sermon sur les trois genres de bonne vie pour l'instruction de la conscience*, Luther classe par ordre hiérarchique les normes selon lesquelles la conscience peut être orientée[122]. Il retient la conscience ritualisée, la conscience éthique et la conscience se haussant vers Dieu, et leur associe une échelle de valeurs, passant des petits préceptes de loi sans importance (respecter le jeûne, le repos dominical…) à des prescriptions morales bien plus décisives (veiller à la justice, ne pas voler, ne pas mentir, faire preuve d'humilité, de clémence, de patience…) et enfin aux exigences de la foi. Surtout, il note que concrètement la tendance est d'inverser l'importance pratique : l'on accorde un caractère plus décisif aux petits sacrifices qu'aux règles morales et surtout aux prescriptions de la foi. Et ces dispositions extérieures, précise Luther, fonctionnent comme une dispense à d'autres devoirs pesant sur les règles de vie, comme un filtre pour moucherons alors que « vous avalez un chameau ». Mais il est vrai aussi, et le *Traité de la liberté chrétienne* le souligne, que « les commandements nous enseignent et prescrivent maintes bonnes œuvres, mais avec elles seules, ils ne sont point encore réalisés. Ils indiquent bien

mais ils n'aident pas, enseignent ce qu'on doit faire, mais ne donnent guère de force pour cela » (Kittsteiner, 1997, p. 125, 128). Ainsi pour ne pas en rester à cette éthique contrainte et forcée, Luther appelle à « ramper vers la grâce ».

Pour la formation de la conscience, cette réflexion invite à retenir au moins trois idées. Elle incite à se souvenir que la loi seule ne suffit pas à être formatrice de la conscience et à être suivie. Nous l'avons souligné : la loi doit conquérir par son intérêt. Ensuite, pour le croyant, elle lui rappelle l'importance de la grâce, quand bien même celle-ci, selon l'adage, suppose la nature. Enfin et surtout, elle convie à ne pas se tromper d'objectif, à hiérarchiser les buts à l'instar du « *Cherchez* d'abord *le Royaume de Dieu* » évangélique. Et cela implique un discernement permanent, aussi bien pour les institutions que pour chacun individuellement car l'un ne remplacera jamais l'autre.

Cette hiérarchisation est une manière de tenir compte de la complexité humaine. La « gradualité » en est une autre, complémentaire, car aucune formation de la conscience ne peut méconnaître l'importance du temps, la place des limites, du désordre, de la négativité et même de la « mauvaise conscience ». Comme le rappelle le cardinal Eyt, une formation de la conscience ne peut que passer par « une maïeutique, un cheminement, un parcours, bref une "gradualité" suscitée par les événements, les rencontres, les choix antérieurs, les conditions d'âge et de responsabilité, tous facteurs inhérents à la *croissance* de chaque personne, sans oublier que celle-ci appartient toujours à un milieu déterminé et qu'elle se situe dans un contexte culturel donné ». Ce propos a quelque analogie avec le discours que Paul VI adressait le 4 mai 1970 aux Équipes Notre-Dame pour les encourager à intégrer l'enseignement d'éthique sexuelle de l'Église – car tel est le contexte originaire de cette gradualité : « en vivant les grâces du sacrement de mariage […] vous *cheminez* […] vers cette sainteté à laquelle nous sommes tous appelés […]. Ne vous laissez donc pas dérouter par les

tentations, les difficultés, les épreuves qui surgissent sur le *chemin* […]. Ne vous découragez pas non plus à l'heure des défaillances[123]. » Cette idée d'un cheminement de croissance avait aussi été celle de la Note pastorale de l'épiscopat français, publiée dans la suite immédiate d'*Humanae vitae*. La gradualité, quand bien même le mot n'est pas employé, vise surtout l'exercice pratique de la doctrine.

Jean-Paul II, dans *Familiaris consortio*, reprend l'idée d'une démarche intégrant la progressivité ; il parle de « processus dynamique qui va peu à peu de l'avant grâce à l'intégration progressive des dons de Dieu et des exigences de son amour définitif et absolu dans toute la vie personnelle et sociale de l'homme » (n° 9). Et ce « cheminement pédagogique de croissance », continue-t-il, a reçu du Magistère l'appellation de « loi de gradualité ». Néanmoins, sa perspective est plus juridique ; la formule adjointe le souligne : « Loi de gradualité ne signifie pas gradualité de la loi, comme s'il y avait des degrés et des formes de préceptes différents selon les personnes et les situations. » En d'autres termes, l'exigence de la loi demeure ; encore faut-il se souvenir que l'exigence n'est contraignante pour la conscience que si elle a été reconnue par celle-ci comme telle. C'est précisément tout le débat d'une conscience qui cherche à se former et n'y parvient que progressivement.

Et le risque demeure toujours d'appuyer trop fortement et trop exclusivement sur l'exigence normative. Luther le notait (voir plus haut). Kittsteiner (1997, p. 313) le souligne à sa manière : « les exigences éthiques n'ont pas pris en compte la constitution psychique de l'homme ; bien plus, elles sont parties du principe que tout ce dont il reçoit mission lui est psychologiquement possible. » Et de citer L. Trilling : « c'est là une erreur : même chez l'homme prétendu normal, la domination du soi par le moi ne peut dépasser certaines limites. Exiger davantage, c'est alors provoquer l'individu à une révolte ou une névrose, ou le rendre malheureux. » Bien

d'autres auteurs contemporains pourraient également être cités comme Alain Ehrenberg dont l'ouvrage est évocateur : *La Fatigue d'être soi*.

La hiérarchisation posant un primat (et Luther rejoint ici Jean-Paul II), c'est-à-dire la conscience posant des priorités à son exercice, elle a besoin de s'appuyer sur les « possibilités » humaines présentes et à creuser. Carlo Maria Martini incite ainsi à « savoir agir de façon sagement gradualiste[124] » car « il ne suffit pas de s'attaquer aux problèmes avec des déclarations de principe, il convient aussi de trouver des moyens de mise en pratique qui soient acceptables pour beaucoup. Mieux vaut souvent la proposition de lois graduelles que le simple refus, qui ne produit rien de bon. » En d'autres termes, il ne suffit pas de fustiger les « transgresseurs » ni de proclamer des grands principes moralisateurs. Il faut opter résolument pour le dialogue, l'alliance avec le plus grand nombre et la croissance solidaire. « Avancer lentement, aller par étapes, n'est pas forcément "céder" » *(ibid.)*. Quant aux principes de la foi, « ils doivent apparaître vivables et désirables pour tous » *(ibid.)* Que ne vaut le témoignage d'êtres humains accomplis !

La question du doute et de la complexité.

Cependant, tant que la conscience n'est pas assurée d'un minimum de certitude, elle n'est pas « obligée ». Cette place de la certitude joue ainsi un rôle fondamental et même radical dans certaines langues : la *Gewissheit* (certitude) tient, en allemand, de la même étymologie que *Gewissen* (conscience morale). En d'autres termes, « pour la philosophie allemande, comme le note Étienne Balibar, ce n'est pas de l'extérieur que la certitude vient interférer avec la conscience : elle appartient dès l'origine au même moyen de significations, que les philosophes organisent diversement » (BALIBAR, 2004, p. 270). Et de rappeler de surcroît l'arrière-plan théologique luthérien à cet égard.

Un adage ancien le dit à sa manière : « Dans le doute, abstiens-toi. » Et l'enseignement classique de l'Église ne dit pas autre chose quand il incite à une conscience certaine avant d'agir. Le moderne aurait pourtant tendance à dire l'inverse : il faut agir sans quoi on s'enfonce dans le doute ; mais aussi parce que le doute, en particulier dans sa forme méthodique (cartésienne), est utile, comme une manière de penser.

En fait, l'un ne contredit pas l'autre. Et l'abstention prônée ici par l'éthique classique n'a rien d'absolu : c'est une manière d'inviter à une certaine fermeté du jugement de conscience, à un assentiment de la raison ; cela ne garantit pas de l'absence de risque, mais limite celui-ci. Vouloir agir dans le doute serait se moquer du fait qu'un agir soit humanisant ou pas. Ce que Paul rappelle aussi aux Romains (14, 22-23). Il s'agit conséquemment de lever le doute autant que possible par un surcroît d'information ou en s'en référant à des principes (comme celui du moindre mal, du devoir majeur, de l'urgence, du double effet…).

Néanmoins, avec la modernité, certaines questions sont devenues éminemment complexes : du fait des défis inhérents à une pratique, du fait de la pluralité des sociétés contemporaines, du fait de l'incertitude évolutive (que de dogmes scientifiques ont été remis en cause par la découverte des cellules souches et encore ne sait-on de quoi demain sera fait en ce qui les concerne !). L'on parle ainsi d'« indécidables », spécialement en bioéthique où l'aspect positif d'une pratique est radicalement lié à un aspect (plus) négatif, à l'instar de la figure de Janus. Mais quand cette incertitude de bonne foi devient invincible, elle est source de malaise, voire de confusion et… d'incertitudes nouvelles. Ainsi pratiquement aucun scientifique ne dira que le doute sur le statut de l'embryon humain doit profiter à ce dernier. Il creusera sa science pour apporter de nouvelles certitudes mais aussi… de supplémentaires incertitudes.

Sur un autre plan, l'« abstiens-toi » n'est plus recevable non plus pour un contemporain obnubilé par le faire. Plus encore, « ne pas faire » peut

sembler à ce point antinomique qu'il peut être évalué comme une autre « forme » du faire… Les lobbies pro-euthanasie insistent ainsi pour faire croire que *laisser* mourir, c'est *faire* mourir. Ce faisant, dans une société fascinée par la responsabilité, on oublie paradoxalement la place et le rôle de l'intention. Finalement, il en ressort que former sa conscience, c'est aussi éduquer au juste rôle de l'intention : ni tout ni rien, mais ce sans quoi il n'y a pas d'acte libre, pas d'acte (humain), comme dirait Thomas.

L'Église catholique, Mère et éducatrice.

Pour le chrétien, c'est l'Esprit agissant en lui qui est le premier formateur de sa conscience quand bien même aucune médiation humaine n'est écartée, au contraire. C'est dans l'Esprit que le croyant cherchera à former sa conscience. C'est en lui qu'il trouve cette vérité qui le fait advenir comme être libre (Jn 8, 32), et qu'il accueille Celui qui se propose à lui comme *Chemin, Vérité, Vie* (Jn 14, 6).

L'Église est à cet égard une médiatrice. « Mère et éducatrice de tous les peuples, l'Église universelle a été instituée par Jésus-Christ pour que tous les hommes au long des siècles trouvent en son sein et dans son amour la plénitude d'une vie plus élevée et la garantie de leur salut » (JEAN XXIII, lettre encyclique *Mater et magistra,* 1961). Et parmi les sources classiques pour former à la vérité et rencontrer Dieu, l'Église propose l'Écriture, la raison humaine, l'enseignement du Magistère, la liturgie, la prière, le rapport au cosmos…, autant de réalités que l'on nomme traditionnellement des lieux théologiques (voir THIEL, THÉVENOT, 1999) et où le croyant va pouvoir s'initier à la lente pédagogie divine, informer sa conscience et adopter une attitude de disciple.

Néanmoins, bien des questions subsistent. En effet, ce n'est pas le nombre de références qui garantit le caractère moral d'un discernement. Il y a toujours un risque d'erreur, et même d'une mauvaise interprétation du

donné de la foi. D’autant que l’Écriture, norme normante de la foi, ou la tradition, norme normée, n’évoquent pas toujours, loin de là, les questions que l’on se pose aujourd’hui. En tout cas, la vigilance s’impose afin de ne pas s’enfermer dans des logiques qui n’ont pas grand-chose à faire avec la Bonne Nouvelle. Le Magistère doit être un service de maïeutique, avec un double devoir.

Il importe, en effet, que le Magistère fasse preuve d’effort de communication et de crédibilité : non seulement il ne peut pas en rester à une présentation en termes de permis et de défendu, mais surtout comme l’a rappelé l’archevêque de Poitiers, « il faut revoir le mode de présence au monde. […] Toute parole qui vient d’en haut, qui n’est pas engagée dans un dialogue, après avoir écouté et entendu l’autre, ne peut être une parole crédible. […] Tant que l’Église va se contre-distinguer de ce monde, tant qu’elle va vouloir vivre dans une nébuleuse ou en état d’apesanteur, elle perd toute crédibilité. […] Notre monde n’écoute que ce qui est prononcé à hauteur de visage d’homme[125]. »

Il importe ensuite que les croyants fassent effort pour accueillir cet enseignement, qu’ils se mettent loyalement à son écoute et que finalement ils entrent dans un authentique dialogue avec l’autorité : celle de leur conscience, celle de l’Église, celle de leurs frères humains en quête de vérité eux aussi.

Mais s’il y a des aspects de la foi chrétienne que la conscience refuse, est-on alors hors de la foi de l’Église ? En fait, tous les enseignements n’ont pas le même statut. La catéchèse pontificale du mercredi n’a pas le même poids qu’un texte conciliaire ; un article de foi portant sur la Trinité (base doctrinale non réformable) n’est pas du même ordre qu’une instruction sur la contraception (précepte ne relevant pas de l’infaillible) ; le Magistère ordinaire n’est pas équivalent au Magistère extraordinaire, etc. Il est vrai que, pour le chrétien de base, cela n’est pas immédiatement évident. On ne saurait pourtant apprécier une dissension de conscience qu’en lien avec une

hiérarchie des vérités et des textes. Comme le rappelle le décret conciliaire sur l'œcuménisme : « Il y a un ordre ou une "hiérarchie" des vérités de la doctrine catholique, en raison de leur rapport différent avec les fondements de la foi chrétienne[126]. » Si la base doctrinale s'impose au croyant sous peine d'être hors de la foi chrétienne, pour les affirmations pastorales, il lui est demandé « d'acquiescer intérieurement et de façon religieuse à ce qui est affirmé ainsi et d'en suivre l'orientation, mais, explique Walter Kasper, d'une manière qui inclut la coresponsabilité spirituelle et morale. Qu'un chrétien, après avoir examiné attentivement les choses en conscience, puisse aboutir également à un jugement qui s'écarte de l'Église, correspond à la meilleure tradition théologique[127]. » Mais ce ne peut être une décision à la légère…

Décidément, la formation de la conscience est constamment renvoyée à des cercles herméneutiques : je/tu/il-elle ; sujet/situation/loi ; Révélation/loi naturelle/conscience ; Esprit/amour/solidarité ; etc.

Et finalement ?

Nous sommes responsables de notre conscience. Une conscience émoussée est comme un couteau qui ne coupe plus… Mais rien n'est irrémédiable : la conscience se forme en s'exerçant et elle s'exerce d'autant mieux qu'elle accepte de s'informer sérieusement. Encore ne faut-il désespérer ni de la raison ni des émotions, mais les articuler dans l'Esprit d'amour du Père et du Fils. L'on entre ainsi dans un travail de sculpture qui toujours fait effort, burine, creuse, blesse, mais finalement aussi épure, bonifie, ennoblit, transcende. Une affaire de bon sens.

Marie-Jo Thiel.

→ Autonomie. Autorité. Bien et mal. Compromis. Culpabilité. Épikie. Éthique de situation. Expérience. Gradualité. Liberté. Santé. Vérité. Volonté.

Bibliographie.

Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie (éd.), Le For intérieur, Paris, PUF, 1995. – Collectif, La Conscience morale. Questions pour aujourd'hui, Lyon, Éd. Profac, 1994. – Ch. E. Curran (éd.), Conscience, New York - Mahwah (NJ), Paulist Press, coll. « Readings in Moral Theology » 14, 2004. – Ph. Delhaye, La Conscience morale du chrétien, Paris, Desclée, coll. « Le Mystère chrétien », 1964. – J. Habermas, Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1983 ; Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle (1983), trad. et introduction de Chr. Bouchindhomme, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1986. – M. Hoffman, Empathie et développement moral. Les émotions morales et la justice, Grenoble, PUG, 2008. – H. D. Kittsteiner, Die Entstehung des modernen Gewissens, Francfort-sur-le-Main, Insel Verlag, 1991 ; La Naissance de la conscience morale, trad. de J.-L. Evard et J. Morsel, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1997. – X. Thévenot, Morale fondamentale, Paris, Éd. Don Bosco - DDB, 2007. – M.-J. Thiel, X. Thévenot, Pratiquer l'analyse éthique. Étudier un cas, examiner un texte, Paris, Éd. du Cerf, 1999. – P. Valadier, Des repères pour agir, Paris, DDB, 1977 ; Éloge de la conscience, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Esprit », 1994.

CONTRACEPTION

De quoi parle-t-on ?

Dans son usage courant, le mot « contraception » est un terme générique qui englobe des pratiques diverses permettant de prévenir une grossesse de manière sûre. Pour éviter l'équivoque terminologique, il faut préciser que, du point de vue moral, sont désignées par là les méthodes dont le but est d'empêcher la fécondation de l'ovule de la femme par le spermatozoïde de l'homme. Globalement, elles peuvent être classées en trois catégories.

1. Les contraceptifs hormonaux qui bloquent temporairement l'ovulation : la pilule, méthode la plus courante ; le contraceptif injectable, surtout prescrit aux personnes qui, en particulier à cause d'un handicap mental, ne peuvent respecter les règles de prise de la pilule contraceptive ; l'implant, bâtonnet en matière souple inséré par un médecin dans le haut du bras : système à longue durée d'action, il libère une faible quantité de progestatif en continu dans le sang ; le patch, timbre de cinq centimètres de côté collé sur la peau, est similaire à la pilule en ce sens qu'il diffuse à l'intérieur du corps des hormones qui mettent l'ovaire au repos ; l'anneau vaginal est un anneau souple qui diffuse les mêmes hormones féminines que celles contenues dans une pilule contraceptive combinée (un œstrogène et un progestatif).

2. Les contraceptifs mécaniques qui empêchent la rencontre entre spermatozoïde et ovule : le préservatif, le diaphragme (guère utilisé).

3. Les méthodes naturelles (c'est-à-dire sans recours aux produits chimiques ou aux dispositifs mécaniques) consistent à identifier les périodes de fertilité et à s'abstenir de relations sexuelles pendant ce temps. Trois méthodes peuvent être utilisées : la méthode du calendrier (dite « Ogino »), basée sur le modèle individuel du déroulement des cycles pour chaque femme, déduit de la durée des six à douze derniers cycles ; la méthode thermique utilise la donnée selon laquelle la température du corps augmente de 0,2 à 0,3 °C après l'ovulation (la phase hyperthermique prouve que celle-ci est passée et que la femme est entrée dans sa période

inféconde) ; la méthode de l'auto-observation (densité de la glaire et état du col de l'utérus) : associée éventuellement à la surveillance de la température basale et/ou à la méthode du calendrier, elle assure, selon ses promoteurs, une efficacité contraceptive comparable à celle des techniques artificielles ; de nombreux cliniciens sont plus circonspects et réservés sur la pertinence opérationnelle du test.

Dans cette catégorie, certains rangent le coït interrompu, l'une des méthodes les plus anciennes de contraception. D'après la littérature, la fiabilité clinique est médiocre : des spermatozoïdes étant présents dans les sécrétions séminales avant l'éjaculation, les risques de grossesse sont élevés.

Toutes ces méthodes ont un dénominateur commun : elles sont temporaires et réversibles. Cette précision impose d'exclure du champ contraceptif d'autres procédés couramment présentés comme autant de « nouvelles tendances » en la matière : le dispositif intra-utérin, dont l'effet est basé sur des modifications de la muqueuse utérine et empêche la nidation de l'ovule fécondé ; la pilule du lendemain, dite de « contraception d'urgence », dont la littérature montre l'action abortive pré-implantatoire ; la pilule « contragestive » (RU 486) dont l'effet est celui d'un « avortement chimique précoce » (selon Étienne-Émile Baulieu, découvreur de cette molécule). Par ailleurs, la vigilance s'impose sur l'association de concepts que l'éthique ne peut avaliser. C'est le cas de la « contraception définitive » pour désigner la stérilisation chirurgicale à visée anticonceptionnelle : par la ligature des trompes utérines chez la femme, par la vasectomie ou ligature des canaux déférents chez l'homme.

On retiendra donc que l'avortement qui supprime l'être humain résultant de la fécondation et la stérilisation qui, de façon généralement définitive, détruit la puissance génératrice, ne peuvent être rangés parmi les méthodes de régulation des naissances. Évoquée ici pour la première fois, cette formule-ci est souvent préférable, selon Xavier Thévenot, à celle de

« contraception » qui, connote, selon une sémantique rigoureuse, l’opération technique par laquelle la fécondation est empêchée alors que la « régulation des naissances » implique une dimension éthique : elle indique en effet qu’il ne s’agit pas de refuser la procréation, mais de donner la vie « en exerçant une régulation, c’est-à-dire en mettant en œuvre, de façon moralement responsable, le pouvoir de maîtriser la fécondité ».

Aspects sociodémographiques.

Sans entrer dans une présentation fouillée des données[128], relevons quelques observations qui justifient la préoccupation de contrôler la fertilité.

L’analyse démographique aborde le problème de la population mondiale sous l’aspect quantitatif. Globalement, la croissance affiche une courbe ascendante impressionnante : 250 millions d’habitants à l’époque de la naissance du Christ et à peine le double sous Louis XIV ; en 1850, la barre du milliard est franchie. Le XX^e^ siècle a enregistré une augmentation dont les chiffres témoignent : de l’an 1900 à l’an 2000, la population de la planète est passée de 1,650 milliard à 6,060 milliards, selon l’estimation de la division Population des Nations unies. L’explosion démographique redoutée dans le dernier tiers du XX^e^ siècle ne se produira cependant pas. D’année en année, les projections démographiques sont revues à la baisse. La population continue à croître, certes, mais le taux de croissance diminue régulièrement. Le nombre moyen d’enfants par femme était de cinq à la fin des années 1960 ; il est aujourd’hui de 2,5.

La simple arithmétique ne traduit cependant pas la signification que prend une naissance pour chaque pays car, de toutes les inégalités entre les hommes, il en est une inexorable : celle du lieu de leur naissance. Actuellement, 20 % de la population vit dans les pays riches. Le déséquilibre démographique mondial va s’accentuer : d’ici à 2025, la

population passera de six à plus de huit milliards d'habitants et cet accroissement se fera presque intégralement dans les pays en développement ou émergents. Or, ceux-ci sont aux prises avec des problèmes politiques, économiques et sociaux considérables, sans parler du problème endémique de la faim et de l'accès à l'eau potable qui touche un milliard d'individus appartenant aux masses paysannes et celui de l'expansion urbaine (notamment en Asie) qui porte en germe de nombreuses inquiétudes (sécurité alimentaire, inégalités sociales, aggravation de la pauvreté). Selon les démographes adeptes de la théorie de la « transition démographique », lorsque les pays les plus pauvres auront atteint le niveau de vie nécessaire pour voir leur taux de fécondité se réduire, la croissance de la population va ralentir pour ensuite se stabiliser autour de dix milliards à l'horizon 2100.

Dans l'intervalle, si, *théoriquement*, la production alimentaire est suffisante pour nourrir la population actuelle du globe, peut-on *concrètement* ignorer le retour régulier des catastrophes climatiques (sécheresse, inondations, gel, insectes prédateurs), la malnutrition et le déficit des soins élémentaires dans les pays du Sud, le sous-développement des campagnes, les guerres, les déplacements de populations : données de fait, tout aussi réelles que l'égoïsme général inscrit dans la condition humaine ? Sur ce dernier point, un consensus à peu près général s'est dégagé : « On ne pourra sortir du sous-développement sans maîtrise de la croissance démographique et on ne pourra maîtriser la croissance démographique sans développement économique et social » (VALETTE, 1996), lequel est conditionné, notamment, par des mesures concrètes pour résoudre le problème de l'endettement du tiers-monde.

En revanche, dans les sociétés industrielles avancées de l'hémisphère Nord, le taux de natalité n'atteint plus le seuil nécessaire (2,2 enfants par femme) pour le renouvellement des générations. En Europe, par exemple, il est de 1,4 (alors qu'il approche le chiffre 5 en Afrique). De là, une

conséquence inéluctable : le vieillissement des populations. Le déclin n’atteint pas tous les pays développés avec la même ampleur, mais il a commencé avec une étonnante simultanéité au milieu des années 1960. C’est la persistance du déficit qui rend le phénomène préoccupant. Car si la balance entre les nombres de naissances et de décès bénéficie aux premières, le problème naît du vieillissement concomitant. Celui-ci est lié à la longévité croissante des hommes et des femmes, mais le facteur de dénatalité qui s’y ajoute donne à la situation les allures d’un hiver démographique. La sous-fécondité est aussi inquiétante que la surnatalité en raison des risques qu’elle engendre : diminution du dynamisme du corps social, de sa capacité de création et d’adaptation ; raréfaction progressive de la fraction jeune de la population active ; montée des effectifs des personnes âgées qui risque de frapper de caducité le système de protection sociale et du financement des régimes des pensions.

Dans les mentalités, la naissance et l’éducation des enfants sont davantage perçues comme un coût que comme un investissement pour l’avenir. Argument à courte vue : s’il est vrai que la diminution de la fécondité allège dans un premier temps la charge des ménages et de la collectivité, les effets s’inversent lorsque le déficit des naissances se répercute sur les âges productifs. À moyen et surtout à long terme, moins d’enfants, cela signifie un ralentissement de l’activité économique : moins de constructions de maternités, d’écoles et de logements avec des effets en aval sur de multiples professions. L’aggravation de la crise économique elle-même décourage la procréation : cette « circularité » fait partie des données d’observation de l’anémie démographique caractéristique des sociétés modernes.

Les phénomènes démographiques présentent une double caractéristique : leur inertie et leur imprévisibilité. De la première peut être déduite une projection à moyen terme : évaluation que la seconde caractéristique peut, éventuellement, infléchir. En amont de discussions

conjoncturelles susceptibles de se transformer en querelles de spécialistes, le vieillissement démographique et le déséquilibre entre les générations qui en est la conséquence posent un problème dont l'évolution aura des implications socio-économiques et financières importantes pour la société dans son ensemble.

ÉTHIQUE.

Le discours contemporain de la théologie morale catholique se réfère à deux textes du Magistère : « Dignité du mariage et de la famille », n^os^ 47-52 de la constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes* du concile Vatican II (1965) ; encyclique *Humanae vitae* sur la régulation des naissances de Paul VI (1968). La proximité chronologique des deux documents invite à en examiner attentivement l'épistémologie[129].

« Humanae vitae » : l'argument de la loi naturelle.

La doctrine d'*Humanae vitae* a été rappelée avec insistance dans l'enseignement de Jean-Paul II, notamment dans l'exhortation apostolique *Familiaris consortio* (1981), n^{os} 29-35, l'encyclique *Evangelium vitae* (1995), *passim*, le *Catéchisme de l'Église catholique* (1998^{2}), n^{os} 2368-2370. Elle a été confirmée par Benoît XVI dans son discours du 10 mai 2008 à l'Université pontificale du Latran[130]. Cette doctrine est connue : la question de la licéité des méthodes artificielles de régulation des naissances a été tranchée négativement. Confier à la raison et à la volonté, plutôt qu'aux rythmes biologiques de l'organisme, le soin de régler la natalité, c'est briser le lien entre les deux significations de l'acte conjugal, union et procréation, « c'est contredire à la nature de l'homme comme à celle de la femme et de leur rapport le plus intime » (n° 13). Un acte conjugal rendu

volontairement *(ex industria)* infécond est « intrinsèquement déshonnête » (n° 14) : il contrevient, en effet, à la loi naturelle, « éclairée et enrichie par la révélation divine » (n° 4), selon laquelle « tout acte matrimonial doit rester ouvert à la transmission de la vie. […] Dieu a sagement fixé des lois et des rythmes naturels de la fécondité » (n° 11). Il s'ensuit que seules les méthodes naturelles sont moralement qualifiées pour contrôler la fécondité.

La Fédération protestante de France s'est démarquée de cette position. Le couple humain, la procréation humaine, estime-t-elle, ne se mesurent pas seulement en termes de processus biologiques. C'est dans la perspective de l'amour, de la liberté humaine et de la responsabilité parentale qu'on peut comprendre, précise-t-elle, « le caractère positif de la contraception qui dissocie sexualité et fertilité face à la détresse d'une fécondité qui peut constituer une menace ».

L'encyclique *Humanae vitae* a ouvert entre le Magistère catholique et le peuple chrétien une crise profonde et, sous les pontificats de Jean-Paul II (1978-2005) et de Benoît XVI, aggravé un différend qui pèse sur la relation de l'Église au monde moderne : « Si l'Église catholique prétend normer l'action humaine, peut-elle continuer à le faire au nom du concept de “nature” sans risquer, d'une part, de biologiser et non d'humaniser l'action sur la nature vivante ou, d'autre part, d'imposer des préceptes devenus inaudibles aux hommes modernes qui n'en saisissent plus le sens[131] ? » Dans la communauté catholique, cette question mobilise des énergies nombreuses alors que la diversité et l'ampleur des problèmes cruciaux de notre temps en justifieraient le redéploiement. La décision de Paul VI fut d'autant plus douloureusement ressentie que les travaux de la commission pontificale sur les problèmes de la population, de la famille et de la natalité (1964-1966) avaient abouti, à une très large majorité des membres, à des conclusions favorables à une nouvelle orientation de l'enseignement traditionnel.

Il convient d'apporter quelques éclaircissements sur cette décision pontificale. Ladite commission, créée *sub secreto* par Jean XXIII en

mars 1963, fut élargie par Paul VI (jusqu’à compter 70 membres) ; celui-ci n’en révéla l’existence qu’en juin 1964. Au terme de trois années de travail, elle s’est prononcée à une majorité écrasante en faveur de la révision de la doctrine de Pie XI dans *Casti connubii* (1930) condamnant la contraception. Son rapport fut ensuite approuvé par les deux tiers d’une commission spéciale formée de seize cardinaux et évêques et communiqué au pape par le cardinal Döpfner, archevêque de Munich. Préfet du Saint-Office à la Curie romaine, le cardinal Ottaviani a fait rédiger, de manière privée, une note en sens contraire. C’est à cette pression-ci que Paul VI a cédé pour condamner à nouveau la contraception. Dans ce contexte, on notera la précision suivante : archevêque de Cracovie à cette époque (il recevra la pourpre cardinalice en 1967), Karol Wojtyła était membre de la commission spéciale des évêques mentionnée ci-dessus. Il ne put participer à la session principale de juin 1966. Mais, a noté Philippe Delhaye en témoin bien informé : « Les rapports qu’il envoya au pape Paul VI, notamment au début de 1968, eurent une influence déterminante. On peut l’affirmer à partir de sources très autorisées[132]. » Cette observation s’inscrit dans l’axe de l’initiative du cardinal Ottaviani évoquée plus haut.

Les conclusions des travaux de la commission pontificale rejoignaient les options du concile Vatican II (1962-1965) dont les débats et, in fine, les textes (s’) attendaient (à) un ajustement de l’enseignement de l’Église, tenant compte du témoignage des couples mariés et des données nouvelles de la science. C’est à propos des recherches sur la question de ce qui est « selon ou contre nature » dans le problème de la régulation des naissances que le cardinal Suenens avait lancé dans l’aula : « Je vous en conjure, mes frères. Évitons un nouveau procès de Galilée. Un seul suffit pour l’Église. »

Mariage et fécondité à Vatican II.

Le concile Vatican II a résolument opté pour une théologie ressourcée à l'Écriture sainte et d'inspiration personnaliste contre les tenants du droit naturel. Alors que le terme *dignitas* rapporté à la personne est utilisé 74 fois dans le *corpus vaticanum*, on dénombre seulement trois emplois de *lex naturalis* (*Gaudium et spes [GS]*, 74, § 5 ; 79, § 2 ; 89, § 1) toujours accompagnés d'une précision : *lex naturalis et évangelica*, *ius naturale gentium*, *lex divina et naturalis*[133]. Ce relevé indique une orientation de pensée qui marque une évolution réelle due à la prise de conscience (actée à Vatican II) de la contamination, dans son expression chrétienne médiévale et au-delà, de la notion théologique de créature par le concept philosophique de nature au sens aristotélicien.

Cette option en faveur de la *personne* comme fondement de la morale s'est marquée dans les textes sur le mariage et la famille (*GS* 47-52). La connaissance de leur histoire (mouvementée) au cours des discussions conciliaires et leur analyse vérifient que l'on a affaire, avec *Gaudium et spes* et *Humanae vitae*, à deux théologies d'inspiration différente. Les définitions respectives de la parenté responsable en sont une expression significative.

Dans *Gaudium et spes*, il s'agit du jugement par lequel, en conscience devant Dieu, les parents décident de donner la vie à autant d'enfants que le permettent leur santé, leur équilibre conjugal, leur situation sociale et économique (n° 50, § 2) : la parenté responsable porte sur le nombre d'enfants.

Dans *Humanae vitae*, elle signifie la connaissance et le respect des fonctions et des lois biologiques qui font partie de la personne humaine (n° 10, § 2).

Quoi qu'il en soit de la réception différente de l'encyclique dans les sociétés modernes et dans les pays du tiers-monde, il est significatif que les déclarations épiscopales qui ont fait suite à *Humanae vitae* se sont référées à la définition conciliaire de la parenté responsable, sans reprendre

l'argumentation de l'encyclique fondée sur les exigences de la loi naturelle[134]. Il est également significatif que, sans se prononcer *expressis verbis* sur la question des moyens de régulation des naissances, *Gaudium et spes* énonce les critères personnalistes de son règlement. « En matière de régulation des naissances, y lit-on, la moralité du comportement […] doit être déterminée selon des critères objectifs, tirés de la nature même de la personne et de ses actes *(ex personae eiusdemque actuum natura desumptis)*, critères qui respectent dans un contexte d'amour véritable la signification totale d'une donation réciproque et d'une procréation à la mesure de l'homme » (n° 51, § 3).

Au Concile, ce texte a suscité le plus de difficultés et de luttes entre une opinion (minoritaire) attachée au critère de la nature – et donc, à la conformité physiologique de l'acte sexuel – et une autre (majoritaire) se référant à la dignité des personnes dans l'expression sexuelle de l'amour conjugal.

Comme une intervention expresse de Paul VI le 23 juin 1964 – rappelée *in aula* par Mgr Guano le 23 octobre – avait réservé au pape la question des moyens de régulation des naissances, c'est une proposition du père Perico, jésuite milanais, qui a fait passer le texte qu'on vient de lire (« nature de la personne et de ses actes »). Mais l'*expensio modorum* (modus 104, c et f) indique clairement que les actes ne sont pas considérés sous leur aspect biologique (par référence à la *nature*), mais se rapportent à la *personne* dans le contexte de l'amour intersubjectif et d'une procréation comprise en référence à la parenté responsable définie au n° 50, § 2, rappelée plus haut[135].

N'est-il pas encore significatif que le rédacteur final d'*Humanae vitae* ignore cette explication de l'énoncé conciliaire par son contexte et l'intention de ses auteurs[136] ? Là où l'encyclique (n° 10, § 5) prétend citer *Gaudium et spes*, 51, elle en modifie le texte en parlant de « la nature du mariage et de ses actes » *(ipsa matrimonii eiusque actuum natura)*.

Matrimonium (mariage) a été substitué à *persona* (personne). Cette modification n’est pas innocente ; il ne peut s’agir d’un *lapsus calami* : dans la doctrine traditionnelle, le mariage est une institution de droit naturel dans laquelle les actes sexuels sont ordonnés à la procréation. Ce n’est pas trop s’aventurer que de voir dans ce remaniement une volonté de réduire la fidélité évangélique renouvelée dont témoigne la théologie conciliaire démarquée d’une théologie de la loi naturelle.

La doctrine de l’encyclique n’a pas totalement été reçue. Pour le plus grand nombre des couples catholiques, le choix d’une méthode « artificielle » de contraception ne signifie pas un refus égoïste de la fécondité ni « une falsification de la vérité intérieure de leur amour conjugal ». Outre l’argumentation théologique, leur témoignage n’invite-t-il pas à s’interroger sur la question suivante : l’Église ne réduit-elle pas la portée de son message en le liant à une anthropologie particulière, celle de la nature qui déclare « domaine réservé », inaccessible à l’intervention technique, le lien entre la sexualité et la fécondité ? Car là où la norme indiquée se réclame du respect de « la personne tout entière », il y a maquillage de la nature biologique.

Quant à l’affirmation selon laquelle l’intention créatrice de Dieu est exprimée dans la nature de chaque acte sexuel, elle est légitimement exposée dans la question exprimée par le père Gustave Martelet à l’occasion du vingt-cinquième anniversaire d’*Humanae vitae* : « Peut-on poser purement et simplement que le cycle hormonal, aléatoire dans son apparition et son fonctionnement, représente la volonté imprescriptible du Dieu créateur ? » (*La Croix*, 27 juillet 1993).

Dans une théologie de la création de l’homme comme être personnel sexuellement différencié, la finalité de la procréation (inscrite dans la nature) concerne l’ensemble de la vie conjugale nourrie par l’amour interpersonnel s’incarnant dans le temps, la durée, l’histoire. La question de la contraception dite « artificielle » est alors subordonnée à l’obligation

morale de la fécondité d'après les critères de *Gaudium et spes*, 50, 2. Ceux-ci trouvent à s'appliquer comme un appel à la responsabilité affective et sexuelle dans les contextes sociodémographiques particuliers des pays en développement et des sociétés modernes. Dans les couples constitués, le problème de la régulation des naissances peut donc être légitimement abordé selon les modalités de la contraception chimique ou celles des méthodes naturelles.

Les orientations doctrinales du concile Vatican II signent le protocole éthique d'un nouvel examen de la morale sexuelle et familiale dans le cadre d'une éthique sociale. Sur le problème en cause, la difficile réception d'*Humanae vitae* par la majorité des catholiques est moins un refus d'obéissance qu'un signal d'alarme contre le préjugé de voir dans la nature biologique l'index impératif d'une norme morale. La réaction salutaire du message de l'Église contre l'érotisme ambiant, contre une sexualité devenue objet de spectacle et produit de consommation, contre les effets destructurants d'une mentalité contraceptive, gagnerait en crédibilité et assurance si elle ne liait pas les épreuves et les purifications que doit traverser l'amour humain au cours de son histoire à l'imputation de la malice intrinsèque de la contraception.

HENRI WATTIAUX.

→ Amour. Conscience. Loi naturelle. Procréation. Sexualité.

Bibliographie.

Outre les références citées dans les notes, on retiendra :
A. DUMAS, Le Contrôle des naissances. Opinions protestantes, Paris, Les Bergers et les Mages, 1965. – R. MCCLORY, Rome et la contraception. Histoire secrète de l'encyclique Humanae vitae, Paris, Éd. de l'Atelier, 1998. –

M. Sevegrand, L'affaire Humanae vitae. L'Église catholique et la contraception, Paris, Karthala, 2008. – R. Valette, Le Catholicisme et la démographie. Église, population mondiale, contrôle des naissances, Paris, Éditions ouvrières, coll. « Débattre », 1996. – A. Valsecchi, Régulation des naissances. Dix années de réflexions théologiques, Gembloux (Belgique), Duculot, coll. « Recherches et synthèses », 1970.

CONTRAT

Le contrat n'est pas un thème majeur de réflexion éthique dans les traditions chrétiennes. Pourtant, certains courants ecclésiaux et théologiques de la Réforme sont considérés comme les précurseurs du contractualisme politique : le puritanisme des XVIe et XVIIe siècles (Gough, 1957) et la théologie fédérale écossaise du XVIIe siècle (Torrance, 1977). Même si une ambiguïté demeure sur le sens à donner au mot *foedus* (alliance ou contrat ?), la théologie fédérale écossaise a opté pour le second sens en réaction aux tentatives faites par la Couronne britannique, au cours du XVIIe siècle, pour s'immiscer dans les affaires ecclésiales d'Écosse. Le *foedus* y est interprété et compris comme l'instrument permettant de rassembler les personnes désirant protéger leur(s) liberté(s) face à une intrusion. La théologie fédérale écossaise cherchera donc à justifier théologiquement ce ressort culturel et politique qu'est le contrat, à partir d'une étude du texte biblique. De plus, la théologie morale catholique, dans la période dite de la théologie morale des manuels (du XVIe s. au milieu du XXe s.) a fait une large place au contrat en traitant notamment des exigences de justice – incarnées par les septième et dixième commandements – et des enjeux moraux et sacramentels du mariage. On le voit, c'est dans le registre

des liens au sein d’une Église ou dans les relations interpersonnelles que cet intérêt pour l’idée de contrat fut mobilisé. Mais avec le renouveau de la théologie morale catholique amorcé dans les années 1950 et consacré par le concile Vatican II, le légalisme de la théologie des manuels fut dénoncé et le contrat n’apparaît plus comme un élément discuté dans les manuels ou dans les introductions générales à la théologie morale. De même, la critique du libéralisme théologique en théologie protestante est aussi une critique du contrat. En fait, depuis la parution de *Théorie de la justice* du philosophe américain John Rawls (1971), c’est une critique du contractualisme comme théorie politique ou comme source de la morale sociale qui monopolise les discussions théologiques.

Le contrat est une réalité complexe que l’on peut aborder d’un point de vue juridique, politique, éthique ou théologique. Mais quel que soit le point de vue, des constantes peuvent être dégagées. Ainsi, le contrat est une entente formelle visant la réciprocité d’action entre deux individus au moins. Cette entente engage chaque participant à respecter les termes du contrat – termes qui déclinent les devoirs, droits et responsabilités de chaque partenaire – eux-mêmes résultant des discussions et de la négociation préalables à la rédaction du contrat. Ainsi, le contrat scelle une relation à durée limitée entre partenaires égaux. Le contrat a donc un caractère promissif. Les promesses contractuelles s’éteignent lorsque le contrat est réalisé ou lorsqu’il est dénoncé pour non-respect des termes convenus, par l’un ou l’autre partenaire signataire. Cette notion du contrat, d’inspiration juridique et commerciale, ne doit pas faire illusion. L’utilisation de la notion de contrat déborde le cadre du droit et de l’économie. Le contrat est, bien sûr, mobilisé pour sceller des relations d’affaires entre individus, entre entreprises, ou des relations économiques internationales. Mais il est aussi invoqué pour rendre compte de la genèse du lien social et politique dans les sociétés modernes (Hobbes, Rousseau, Rawls).

Les théories contractualistes varient quant à la fondation anthropologique qu'elles invoquent pour rendre compte de la légitimité et de la stabilité des relations sociales et politiques. Le contractualisme hobbesien identifie la peur de la destruction physique et l'intérêt de la survie individuels comme base de l'accord entre individus. Ceux-ci conviennent alors de reporter sur l'État la force de coercition et, partant, la capacité de régulation du lien social et politique (HOBBES, 1651). Dans le *Contrat social* (1762), Rousseau estime, contrairement à Hobbes, que la « première convention », qui précède logiquement toute organisation politique, s'effectue par convergence des libertés individuelles, en ce geste où « chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a » (ROUSSEAU, 1966, p. 51). Plus près de nous, le contractualisme rawlsien, s'inscrivant résolument dans une perspective libérale et antiutilitariste, s'appuie sur la raisonnabilité des participants à une procédure délibérative de choix de principes de justice. Deux principes émergent de cette procédure : 1) le principe qui garantit le système le plus étendu de libertés de base égales pour tous et 2) le principe qui assure que les inégalités sociales et économiques soient à l'avantage de chacun et soient liées à des postes et des fonctions ouverts à tous (RAWLS, 1971, p. 91).

Ces théories ont une caractéristique commune, celle de reposer sur un artifice de pensée pour justifier la stabilité du lien entre citoyens et la soumission de ceux-ci à l'État et à ses représentants. Le statut fictif du contrat originel est bien évidemment assumé comme tel par ses promoteurs. Ce n'est donc pas une démarche empirique qui préside au contractualisme, mais plutôt une expérience intellectuelle de type transcendantal, puisque les auteurs sont à la recherche des conditions de possibilité d'une société stable et d'une garantie d'égalité entre les citoyens. Cette quête de l'origine est

donc de l’ordre d’une expérience de pensée. Mais quelle que soit la fiction invoquée par l’un ou l’autre théoricien, les termes de la relation politique – les citoyens – sont considérés du point de vue de l’ensemble. Il est aussi postulé que l’entrée dans le contrat nécessite une forme de décontextualisation de l’adhérent. Le contractualisme est donc une forme d’universalisme puisqu’il distingue et énonce des critères généralisables auxquels tous les adhérents peuvent s’identifier et qui constitueront ainsi une garantie de l’égalité de tous dans l’adhésion au contrat et pour sa réalisation.

Héritier d’une des intuitions morales les plus fortes du christianisme – l’égalité de tous devant Dieu (LOVIN, 1984) – le contractualisme politique récent n’en reste pas moins objet de débat dans les cercles théologiques. C’est que, selon plusieurs théologiens et moralistes chrétiens, le contractualisme politique heurte de front d’autres intuitions et prises de position anthropologiques chrétiennes tout aussi fondamentales que celles dont il semble s’inspirer.

Premièrement, plusieurs critiques soulignent la minceur anthropologique du contrat et le réductivisme inhérent à l’imaginaire qui le sous-tend (LOVIN, 1984 ; VOLF, 1996). Le contrat paraît peu consistant en face de la notion biblique de l’alliance. Le contrat est alors décrit comme la formalisation d’une relation minimaliste, laquelle ne repose en effet que sur l’intérêt mutuel des partenaires à protéger leurs intérêts propres. L’alliance, au contraire, serait anthropologiquement et moralement plus dense, puisqu’elle suppose un dépassement de l’intérêt personnel et une ouverture à l’autre, à ses besoins, à ses désirs. Alors que le contrat ne ferait appel qu’à une forme policée d’égotisme, l’alliance repose sur un décentrement mutuel des partenaires, décentrement qui se fait par une ouverture à l’autre. De plus, le contrat serait organiquement lié à la justice, à l’égalité, à la réciprocité et à la symétrie de principe entre les contractants ; en cela, il est opposé à l’alliance qui est intimement associée à la bienfaisance, à la

fraternité, à la compassion, à la sollicitude et à l'a-symétrie entre partenaires de la relation. Y aurait-il donc exclusion mutuelle entre le contrat et l'alliance ? Devrait-on restreindre la normativité du contrat à la sphère du politique et celle de l'alliance à la sphère de la société civile (SACKS, 1997, cité dans CORTINA, 2003) ? Ne devrait-on pas plutôt poser l'antériorité logique et anthropologique de l'alliance à toute forme de contrat (CORTINA, 2003) ? Cette position est plus théologiquement convaincante et elle permet d'honorer une conception biblique du nouement du lien social et politique. Elle se rapproche aussi des thèses communautariennes en philosophie politique.

Deuxièmement, d'autres arguments sont soulevés dans les débats sur la place des traditions religieuses dans l'espace public ou dans les démocraties. Le contractualisme réserverait un sort défavorable à de nombreux éléments faisant partie des discours traditionnels en théologie morale. En prenant pour exemple la version rawlsienne du contractualisme, voici les critiques faites : avatar sécularisme qui promeut la privatisation de la religion ; fausse neutralité en ce qui concerne les formes de vie chrétiennes ; optimisme qui ne prend pas en compte la finitude de la vie individuelle et collective, voire le péché qui corrompt les cœurs et les institutions (JOBIN, 1999).

Troisièmement, une critique porte sur l'exigence de décontextualisation du sujet moral, à l'instar du libéralisme, que requiert le contractualisme. Cette exigence est impérative dans la théorie politique de la justice que propose Rawls. Ainsi, les croyances et les doctrines religieuses sont ramenées à une donnée parmi d'autres dans la construction identitaire individuelle et communautaire. Il y a alors subordination épistémologique des traditions religieuses à une conception neutre du politique en raison d'un impératif pratique et politique : celui de la pacification des rapports politiques et de la stabilité des démocraties dans des sociétés où règne une pluralité culturo-religieuse. Cela dit, même cette conception neutre du

libéralisme et du contractualisme est remise en question d'un point de vue philosophique (AUDARD, 1988).

Enfin, quatrièmement, une dernière critique cherche à miner le substrat sociopolitique et historique du contractualisme politique ou, du moins, du contrat de gouvernement, ancêtre du contrat social et politique. Selon William Cavanaugh (2002), la fiction du contrat social repose sur un mythe, celui de l'État comme arbitre entre les factions religieuses en guerre pour le monopole du pouvoir. Le mythe consacre et rend légitime la privatisation de la religion dans l'État moderne. Si Cavanaugh a raison et que l'État moderne n'est pas la solution aux guerres des religions mais bien leur cause, alors le contractualisme constitue une forme d'injustice par sa mise au pas des traditions religieuses. Pour l'instant, cette thèse semble limiter son influence au courant théologique de l'orthodoxie radicale qui l'a vue naître[137].

GUY JOBIN.

→ Alliance. Commerce. Droit. Mariage. Pacte civil de solidarité (Pacs).

Bibliographie.

C. AUDA RD, « Principes de justice et principes du libéralisme : la "neutralité" de la théorie de Rawls », dans C. AUDARD, J.-P. DUPUY, R. SÈVE (éd.), Individu et justice sociale. Autour de John Rawls, Paris, Éd. du Seuil, 1988, p. 158-189. – W. T. CAVANAUGH, Theopolitical Imagination, Londres, T. & T. Clark, 2002. – A. CORTINA, Covenant and Contract : Politics, Ethics, and Religion, Louvain, Peeters, 2003. – J. W. GOUGH, The Social Contract. A Critical Study of Its Development, Oxford, Clarendon Press, 1957. – Th. HOBBES, Léviathan (1651), Paris, Vrin - Dalloz, 2004. –

G. Jobin, « Religion et débat public dans les théories éthiques contemporaines. L'exemple de John Rawls », Église et théologie, t. XXX, n° 4, 1999, p. 385-402. – R. W. Lovin, « Equality and Covenant Theology », Journal of Religion and Law, t. II, n° 2, 1984, p. 241-262. – J. Rawls, Théorie de la justice (1971), trad. de C. Audard, Paris, Éd. du Seuil, coll. « La couleur des idées », 1987 ; Libéralisme politique, Paris, PUF, 2006. – J.-J. Rousseau, Du contrat social (1762), Paris, Garnier-Flammarion, 1966. – J. Sacks, « Rebuilding Civil Society : A Biblical Perspective », The Responsive Community, vol. 7, n° 1, 1996-1997, p. 11-20. – J. B. Torrance, « The Covenant Concept in Scottish Theology and Politics and Its Legacy », Scottish Journal of Theology, vol. 34, 1977, p. 225-243. – M. Volf, Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity. Otherness, and Reconciliation, Nashville, Abingdon Press, 1996.

CONVICTION

L'éthique en tant qu'analyse rationnelle des énonciations liées aux normes et aux valeurs accorde une attention particulière aux arguments qui justifient le développement et la cohérence d'une position normative. Malgré l'importance évidente de cette qualité argumentative, il ne faut pas oublier que l'éthique est un phénomène secondaire par rapport aux expressions plus ou moins spontanées de jugements moraux qui ne résultent pas nécessairement dans toutes les situations d'une démarche analytique et réflexive. Nous réagissons aux défis moraux avec des attitudes découvertes, apprises, testées, transformées et consolidées tout au long d'une

socialisation. Le jugement moral qui doit bien sûr se caractériser par sa pertinence rationnelle est aussi le fruit de la disposition de la personne qui ne va pas à n'importe quel moment de sa vie relancer les analyses critiques à partir d'un degré zéro, mais qui va plutôt trouver ses repères à partir des certitudes déjà acquises : à partir de principes, de choix fondamentaux, d'habitudes et de la compréhension de son identité qui se construit de tous ces détails. C'est cette dimension de l'identité personnelle dans la cohérence et la continuité de nos jugements et de nos actions que nous pouvons appeler conviction. Une conviction morale donne une certaine stabilité à nos jugements sans les rendre immobiles et doctrinaires. Une conviction est intimement liée au profil d'une personne qui devient prévisible dans ses comportements et dans ses réactions probables. Si nous connaissons les convictions des autres, nous serons moins surpris quand nous nous heurtons à leur résistance ou à des obstacles moins importants lors de la coordination des actions, de la recherche d'un consensus ou de la négociation d'un compromis.

Comme les convictions font partie des structures élémentaires de la vie morale, elles peuvent être analysées objectivement avec les outils théoriques et empiriques des disciplines scientifiques qui s'intéressent à la morale. La psychologie s'y intéresse autant que la philosophie et la théologie. Pourtant, ce phénomène omniprésent des convictions garde une ambivalence remarquable qui ne se laisse pas cerner facilement avec le recul d'une attitude scientifique. Pour les uns, les convictions manquent d'esprit autocritique et sont beaucoup plus proches des préjugés et d'un comportement sectaire que d'une éthique éclairée ; pour les autres, elles sont indispensables pour articuler des choix identitaires, pour cultiver le débat d'idées et pour stimuler des échanges. Sans la pluralité et la force fascinante des convictions, il n'y aurait pas de matières à discuter, pas de conflits à identifier, pas de découvertes à faire dans la compréhension controversée du phénomène moral. Il faut se méfier des gens qui ont des

convictions trop fortes et aiment montrer avec arrogance leur certitude inébranlable ; il faut également rester sceptique à l'égard des gens qui n'ont pas de convictions clairement affichées et se cachent derrière une façade de neutralité et de pseudo-objectivité. Un autre point délicat est l'explication des liens et des différences entre convictions morales et convictions religieuses. Dans les deux cas, il s'agit d'affirmer des certitudes qui ont un statut épistémologiquement problématique et qui peuvent être mises en question.

Les réflexions qui suivent cherchent à reconstruire quelques aspects structurels des convictions et seront successivement consacrées à la dimension méta-éthique du problème, à un regard traditionnellement critique et plutôt négatif sur les convictions, à une reformulation et appréciation du même phénomène dans la tradition herméneutique et à une brève esquisse de l'actualité d'une approche de la morale par les convictions dans le pragmatisme classique et contemporain. Ces aspects seront chaque fois mis en relation avec l'attention spécifique qu'une éthique chrétienne peut porter à la genèse, à l'expression et aux conflits des convictions.

QUESTIONS MÉTA-ÉTHIQUES.

Le champ sémantique du mot « conviction » dépasse le cadre de l'éthique et renvoie à des problèmes fondamentaux de la théorie de la connaissance. Quand on est convaincu de quelque chose, on a une opinion ferme qui se fonde normalement sur des preuves reconnues comme suffisamment fiables. La même chose pourrait être dite d'une « croyance » même si pour celle-ci le degré de certitude est un peu moins élevé. La croyance serait donc de l'ordre de la vraisemblance et de la possibilité. La croyance devient « foi » lorsqu'on passe à un plus haut niveau de confiance, également sans preuves irréfutables, mais avec l'appui de l'authenticité de

la personne qui s'engage à croire et à faire confiance (Bouveresse, 2007). Aux yeux d'un positiviste, les trois attitudes – conviction, croyance et foi – partagent la même faiblesse sur le plan de la connaissance. Elles sont considérées comme déficitaires si on donne la préférence à des connaissances obtenues par la voie empirique et acceptées avec la plus grande certitude. Si nous parlons de convictions dans le domaine de la morale, nous articulons le problème de ne pas être face à la même logique contraignante que dans le cas d'une vérité mathématique ou d'une recherche scientifique. Pour agir convenablement et pour prendre des décisions dans des situations compliquées, nous avons toutefois besoin d'une certitude plus grande que celle d'une simple croyance personnelle. Nous devons être sincèrement convaincus de la justesse de nos choix sans échapper entièrement au statut problématique de toute morale qui reste tiraillée entre un pôle de la subjectivité incontournable et un pôle de la prétention à l'objectivité quasi scientifique de nos jugements. C'est le phénomène de la conviction qui marque ce terrain intermédiaire entre les extrêmes à la recherche d'une orientation convaincante.

Toutes ces questions se posent avant même d'entrer dans les débats autour de questions concrètes d'éthique normative. La réflexion méta-éthique se situe à un niveau plus abstrait, mais elle est utile pour préparer le terrain d'analyse et pour mieux comprendre la logique propre aux jugements moraux. Quelle est la « réalité » qui est visée par ces jugements ? S'agit-il seulement de l'expression de nos sentiments et de nos souhaits ? Quel est le degré d'objectivité du monde des valeurs ? Quel est le rapport entre ce qui est objectivement repérable (y compris la facticité des convictions) et ce qui doit être ? Quelles seraient les conditions qui devraient être remplies pour qu'on puisse parler d'un point de vue éthique valable ? Si un dilemme moral ne peut pas être analysé avec les méthodes d'un calcul rationnel, est-ce que cela signifie que nous sommes livrés à la pluralité immense des convictions personnelles qui ne communiquent que

partiellement ? Face à l'ampleur de toutes ces questions, la capitulation devant la diversité des possibilités semble s'imposer : à chacun ses convictions si celles-ci ne nuisent pas au bien-être des autres. Il paraît que la fermeté et la certitude d'une conviction ne sont possibles qu'au prix du respect d'une pluralité de convictions très différentes. Cette structure paradoxale est difficilement acceptable pour beaucoup de gens qui auraient souhaité trouver dans leurs convictions un havre de paix et de raisonnement incontestable.

Un bref regard sur la problématique sémantique dans d'autres langues confirme le constat d'une irritation. En anglais on peut également parler de *conviction*, mais aussi de *moral belief*, ce qui laisse encore plus visible la connotation théologique. Est-ce qu'une conviction morale a la même structure qu'une foi religieuse ? Est-ce que nous devons finalement croire aux énoncés d'un certain langage moral comme aux contenus d'un article de la foi ? Dans le cas d'une foi aveugle et irrationnelle, une telle analogie ferait peur. Il est vivement souhaitable qu'une conviction reste ouverte à une réflexion critique pour être modifiée et adaptée. Pour les uns, cela serait une preuve de vitalité et de force argumentative, pour les autres, une trahison des critères de discernement trop légèrement sacrifiés à l'esprit du temps. La notion de la conviction reste donc fortement liée aux aspects de l'intransigeance et de la constance. Le conflit se manifeste aussi en allemand où on parle d'*Überzeugung* ou – avec un terme moins utilisé aujourd'hui, mais chargé d'histoire – de *Gesinnung*. Dans les deux cas, la personne qui reste fidèle à ses convictions est vue comme un caractère potentiellement têtu qui résiste aux influences des autres et qui ne va pas trop vite changer d'idées.

Le fait d'avoir des convictions implique une continuité et une fidélité de longue durée, une adhésion profonde à un ensemble de normes et de valeurs qui forgent une identité et donnent un profil reconnaissable à la personne. Cette identité a une dimension individuelle, mais aussi des enjeux

communautaires lorsque les mêmes convictions sont partagées par un nombre plus important de gens. Être convaincu soi-même par ses propres chemins de réflexion est une chose ; être convaincu par les arguments des autres est un autre travail de l'appropriation d'une conviction. Convaincre les autres signifie encore un tout autre effort. La manière exemplaire de vivre selon ses propres convictions peut être un argument très fort en faveur de la pertinence d'un choix qui serait généralisable. Mais il y a une ruse de la conviction. Il y a le mot « vaincre » dans « convaincre » : mener stratégiquement le jeu de la séduction pour que les autres suivent votre exemple. Cela peut signifier dans le pire des cas : intimider les autres ou de toute façon diminuer leur capacité critique. Dans l'ancienne République démocratique d'Allemagne, on appelait les citoyens conformistes de façon ironique « les convaincus » : des gens qui n'avaient plus de distance rebelle à l'égard d'un système injuste et qui étaient soumis entièrement aux impératifs de l'idéologie. Dans ce sens particulier, la conviction obtient une dimension manipulatrice et devient le contraire de la liberté de conscience, base de toute moralité.

Ces quelques indications montrent que la conviction garde une ambivalence inquiétante entre la responsabilité que chacun doit assumer en optant pour ses convictions fondamentales et d'autre part la perte de souveraineté dès qu'on accepte d'être orienté par des convictions collectives qui deviennent des contraintes qui ne tolèrent aucune exception à la règle. Dans le second cas, nous comprenons facilement pourquoi il vaut mieux se méfier radicalement des convictions qui pourraient empoisonner la vie publique. À chacun donc la liberté de vivre selon ses convictions les plus intimes en privé, mais sans vouloir imposer ces standards au reste de la société. Sur ce plan, les choses bougent beaucoup dans le débat actuel lorsque les sociétés se pluralisent de plus en plus culturellement. Est-ce qu'une société peut sérieusement se priver des orientations qui relèvent des convictions (religieuses ou autres) de ses citoyens ? Si une conviction peut

être justifiée par des arguments et entrer ainsi en compétition équitable avec d’autres convictions, tout le monde ne peut que gagner d’un tel dialogue qui aide à dédramatiser des conflits entre personnes de convictions différentes et permet un élargissement du vocabulaire moral. Si les convictions n’étaient que des expressions idiosyncratiques, la route de la communication serait systématiquement bloquée. Dès que la conviction se réfère à une réalité identifiable à l’extérieur du jeu de langage utilisé, l’analyse du conflit s’objective progressivement.

Le problème qui se pose par la coexistence des convictions n’est pas tellement la référence religieuse (qui est possible sans être nécessaire), mais plutôt la capacité de communiquer et de rendre transparent son point de vue. Une conviction s’autodétruit s’il n’y a pas de témoins crédibles qui montrent que la conviction permet d’avoir un regard intelligent sur la vie, un regard qui aide à vivre, à échanger, à partager. Le témoignage de chaque personne compte dans ce processus de légitimation qui inclut la volonté d’argumenter rationnellement et d’être jugé par les fruits de ses actes. Il n’y a rien de mystérieux dans tout cela. Tout ce qu’il faut exiger, c’est la volonté de renoncer aux stratégies rhétoriques et à tout ce qui pourrait déstabiliser l’autonomie irrévocable du sujet moral. Nous sommes responsables de nos convictions, libres de les choisir, de les modifier ou de les rejeter.

Le fait d’avoir des convictions est pratiquement inévitable. Sans une base convictionnelle, la délibération morale resterait vide. La réflexion éthique démarre justement parce que nous sommes appelés à rendre compte de ce qui constitue notre point de départ et notre arrière-fond. L’obligation de clarifier le mieux possible ses propres convictions est une question de conscience personnelle et une question de capacité communicationnelle. Une conviction qu’on ne peut pas expliciter reste aveugle, opaque et potentiellement dangereuse pour nous-mêmes et les autres. Sur le plan méta-éthique, les convictions font partie de la matière première qui doit être

analysée pour comprendre le fonctionnement du jugement moral : son vocabulaire, sa rhétorique, son rapport à la vérité scientifique, sa structure argumentative. Il ne suffit pas d'avoir une opinion ferme. Il faut être capable d'argumenter sa cohérence pour rendre plausible qu'on est sérieusement convaincu et capable de convaincre éventuellement d'autres personnes par des preuves évidentes : en premier lieu par la preuve par l'acte. L'éthique chrétienne est si intimement liée à une vérité pratique qu'elle ne doit pas craindre l'obligation de comparaître devant le tribunal de la raison et de participer aux forums de débats dans la société civile et dans les institutions politiques.

CONVICTION ET RESPONSABILITÉ.

L'histoire mouvementée de l'appréciation des convictions en éthique a connu un incident majeur qui peut être symbolisé par une conférence célèbre donnée par le sociologue Max Weber à Munich en 1919 sur le thème du métier et de la vocation de l'homme politique (WEBER, 2003). Dans ce texte, Weber travaille avec une opposition stricte entre une « éthique de conviction » *(Gesinnungsethik)* et une « éthique de responsabilité » *(Verantwortungsethik)*. La première représente une intériorisation très forte de contenus qui sont considérés comme inattaquables et immuables. L'action s'impose avec une telle évidence que toute pondération des arguments devient superflue. Il faut mettre en œuvre l'impératif absolu qui découle dans beaucoup de cas d'une révélation religieuse qui rend les actions encore plus urgentes et les immunise contre toute question sceptique. Un exemple évoqué par Weber est l'éthique absolue du Sermon sur la montagne : l'idéal d'une vie chrétienne qui ne connaît pas de compromis – une morale du « tout ou rien ». Ce que Weber veut démontrer, c'est le caractère parfois absurde de ce type d'exigences qui ne peuvent pas servir de guide en politique sans faire des dégâts. L'homme

politique va donc plutôt opter pour une éthique de responsabilité qui anticipe prudemment les conséquences de tous les actes et qui se méfie de toute tentative de vouloir appliquer une vérité « absolue ». Ce qui compte en politique, ce n'est pas la bonne intention ou l'obstination d'une personne qui veut imposer une idée précise à tout prix. Ce sont plutôt l'exploration réaliste du terrain, la connaissance des obstacles et des effets pervers, la lucidité des analyses et l'esprit critique qui caractérisent un bon décideur politique qui ne va pas sacrifier des vies humaines au nom d'une idée abstraite.

Le couple conceptuel inauguré par Weber a connu un succès immense à cause de la simplicité avec laquelle il reproduit des schémas plus complexes. L'éthique de responsabilité fait évidemment penser au modèle conséquentialiste de la morale. L'éthique de conviction se retrouverait par conséquent dans l'autre camp théorique : celui de la déontologie (morale du devoir, de l'obligation catégorique). Même si une telle présentation caricaturale des choses peut avoir une certaine utilité pour l'usage pédagogique, les risques de provoquer des malentendus sont néanmoins considérables. La terminologie a trop souvent été évoquée dans des contextes polémiques dans lesquels il s'agit de discréditer les aspects irrationnels et absurdes de certaines convictions. Selon Weber, le contraste qui représente pour lui une « opposition abyssale » montre jusqu'à quel point éthique et politique restent des sphères éloignées qu'il vaut mieux garder strictement séparées. Sous l'influence problématique d'un idéal éthique, la décision politique risque de perdre de la clarté si elle s'approche des sentiments des « belles âmes » tout en négligeant le principe de réalité et les contingences du métier politique. Weber évoque l'exemple du pacifisme religieux qui ne pourrait pas être élevé au rang d'un programme politique. Ce qui est préférable à l'intérieur d'une communauté religieuse n'est pas forcément le meilleur choix pour diriger un État. La responsabilité politique exige qu'on s'oppose aux forces du mal – si nécessaire en utilisant

la force légitime. Dans ce cas, la condamnation catégorique de tout acte de violence n'aiderait pas à trouver une solution.

Il était impossible pour Weber de prévoir l'impact de sa conférence lorsqu'il posait la question de l'éthique dans un contexte très différent de notre époque. Il a ainsi contribué à la caricature d'une éthique qui ressemble beaucoup plus à une doctrine à garder dans sa plus grande pureté qu'à une réflexion menée par une personne mûre et autocritique qui n'a pas peur d'être confrontée aux réalités de la mise en œuvre de l'action. Les convictions ne sont pas automatiquement irresponsables et étroites. Elles peuvent très bien être articulées avec les critères de la responsabilité dont le décideur politique n'a pas le monopole. Si nous pouvons suivre Weber quant au diagnostic d'une tension entre l'idéal moral et les contraintes de la pratique, nous ne devons pas nous approprier son jugement sceptique sur la capacité de chaque personne – que ce soit une personne privée ou quelqu'un qui exerce un mandat public – d'avoir une attitude éclairée à l'égard des sources et la pertinence de ses propres convictions. La discussion inaugurée par Weber en 1919 ne sera pas clôturée une fois pour toutes. Elle est une première exploration très sommaire d'une constellation conflictuelle qui restera à l'ordre du jour de chaque génération.

CONVICTION ET IDENTITÉ.

Le thème de la conviction a trouvé une reformulation originale dans la « petite éthique » de Paul Ricœur (RICŒUR, 1990) qui en a fait une notion importante de sa démarche herméneutique (THOMASSET, 1996). Il utilise le terme également dans l'acception plus large d'un positionnement intellectuel pour décrire les rapports entre une philosophie méthodologiquement agnostique et la possibilité de se situer soi-même dans une tradition religieuse, en l'occurrence la communauté d'interprétation qui

partage le texte biblique. La critique philosophique et la conviction chrétienne peuvent coexister et se stimuler mutuellement (RICŒUR, 1995).

Sur le plan de la philosophie pratique de Ricœur, la conviction trouve sa place dans le cadre du concept de la sagesse pratique qui est évoquée après avoir parcouru les deux niveaux antérieurs : la visée éthique de la vie bonne et le caractère déontologique de la norme morale. Ces deux aspects sont complémentaires dans la description la plus adéquate de ce qu'une personne fait pour atteindre un niveau de réflexivité et de compétence pratique. Nous sommes compétents en matière d'éthique et de morale quand nous sommes capables de trouver l'articulation entre la généralité de la norme et la singularité de chaque situation. Une telle médiation dépend du jugement de la conscience exprimée de manière spontanée ; mais elle profite aussi de l'ensemble des expériences sédimentées et acquises tout au long de la vie qui aident à orienter la conscience et qui développent le sens d'agir avec justesse. De ce point de vue, l'agir selon ses convictions est beaucoup plus qu'une vague orientation à partir de quelques intuitions. Une conviction assumée et bien pesée donne forme à tout un profil biographique et devient un élément clé de l'identité personnelle.

La conviction est un guide indispensable quand le conflit des obligations mène à l'impasse. Dans certains cas, je n'apprends plus de manière univoque ce que je devrais faire. Mais je peux encore m'interroger sur le type de personne que je veux être pour ne pas être en contradiction avec mes choix fondamentaux. C'est une telle réflexion qui se joue sur le terrain des convictions qui seront confrontées à la fois aux normes institutionnelles de justice et aux préférences de la vie bonne pour relancer le cercle herméneutique du va-et-vient entre la singularité de chaque vie et la généralité abstraite de la norme.

PERSPECTIVES PRAGMATIQUES.

Pour saluer des modèles de pensée plus sensibles que d'autres à l'égard de la conviction, il y a une tradition philosophique qui mérite d'être mentionnée particulièrement parce qu'elle a plus que d'autres mis à l'honneur les convictions et les croyances comme points de départ de la réflexion. Il s'agit du pragmatisme américain (COMETTI, 2010) qui a ses origines à la fin du XIXe siècle et qui est superficiellement connu pour la maxime selon laquelle il faut évaluer la pertinence d'une hypothèse théorique à partir de l'impact concret sur les actions. Si nous voulons comprendre une prétention à la vérité, nous pouvons regarder ce que signifie cette attitude sur le plan concret des actions. Est-ce qu'elle change quelque chose dans la manière d'habiter le monde ? Il y a des convictions qui nous laissent indifférents parce qu'elles n'influencent pas les façons de voir les choses pratiques de la vie. Il y a d'autres convictions qui transforment manifestement les structures de la praxis. Ce sont ces convictions-là que nous pouvons étudier pour mieux comprendre le monde moral, les motivations des acteurs et les projets individuels et collectifs. Dans une perspective pragmatiste, il est évident qu'une conviction ne se limite jamais à l'affirmation de ce qui est tenu pour vrai. Chaque prétention à une vérité morale se concrétise dans des actions qui influencent les structures du monde vécu et nous aident à mieux apprécier la pertinence et la communicabilité de chaque conviction, et sort ainsi de son isolement dans le cadre d'une pure intériorité. Les convictions représentent des habitudes d'agir : des manières de faire qui ont déjà acquis une certaine confirmation par l'usage et qui se sont avérées efficaces. Loin de vouloir faire de l'efficacité l'unique critère de l'évaluation d'une morale, il est opportun d'apprécier à leur juste valeur les convictions qui ont fait preuve de leur cohérence et de leur capacité d'orientation. Être capable d'expliciter ses propres convictions est un premier pas vers un apprentissage de la critique constructive qui respecte ce qui fait vivre les gens, ce qui a été confirmé par les expériences pratiques et qui permet de découvrir des

alternatives. L'ensemble des convictions bien pesées fait partie de la délibération morale dans des contextes plutôt personnels et dans la sphère publique.

Selon l'optique pragmatiste, des convictions morales et religieuses peuvent être situées sur un plan d'égalité parce que le critère de vérification est le même : l'impact sur la pratique. Il n'y a pas de différences de respectabilité dès que le tabou d'une conviction intouchable est levé. Dans ce même contexte, on parvient à comprendre comment des convictions religieuses peuvent influencer la morale et comment la morale est susceptible de changer le visage d'une religion. À partir du moment où les gens acceptent de rendre publiquement compte de leurs convictions, la société se transforme en plate-forme de délibération qui décloisonne les identités individuelles et communautaires et les empêche de se transformer en idéologies meurtrières. Les convictions morales ne sont pas toujours des rêveries inoffensives. Elles peuvent devenir des éléments de lutte impitoyable si la dimension de discussion critique et bienveillante n'est pas soignée de la même manière que la dimension polémique de démarcation.

WALTER LESCH.

→ Authenticité. Communautarisme. Compromis. Croyance. Foi. Habitus. Identité morale. Option fondamentale. Responsabilité. Sujet et personne. Valeurs. Vérité.

Bibliographie.

J. BOUVERESSE, Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi, Marseille, Agone, 2007. – J.-P. COMETTI, Qu'est-ce que le pragmatisme ?, Paris, Gallimard, 2010. – P. RICŒUR, Soi-même comme un autre, Paris, Éd. du Seuil, 1990 ; La Critique et la Conviction. Entretien avec François

Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Lévy, 1995. – A. THOMASSET, *Paul Ricœur : une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne, Louvain, Peeters, 1996.* – M. WEBER, *Le Savant et le Politique, nouvelle trad. de C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2003.*

CORPS

Le présent : situation de fait et mise en perspective.

La question du corps est au centre de l'Occident. Au centre de son histoire. Diversifiée et à différencier comme on va le voir. Et au cœur des difficultés, crises ou mutations du présent.

La question du corps se tient, tout autant et c'est lié, au centre du christianisme. Le motif de l'incarnation y est en effet décisif, bien que, lui aussi, porteur de compréhensions et d'investissements divers. Qu'il va falloir là également différencier, préciser, problématiser. Ce qui a d'une certaine manière toujours été fait, pour le meilleur ou non, dans les théologies que le christianisme a pu historiquement porter. L'horizon d'une problématique est d'ailleurs déjà ouvert dès que l'on considère que si le motif d'une incarnation est en effet décisif en christianisme, celui d'un travail de l'Esprit et en Esprit l'est tout autant, et que le corps se donne dès lors comme lieu d'un procès, lieu de forces qui le traversent, originairement peut-on dire, et destinalement peut-on ajouter dans le même souffle. Sur ce même lieu du corps, le christianisme est encore, aujourd'hui, tout particulièrement objet de crises, de mutations, d'accusations en tout cas : dualisme récurrent ? corps dénié ? corps sublimé en virginité ? ou – est-ce lié ? – corps récusé, comme lieu d'abjection, dirait la psychanalyse, ou plus simplement lieu d'impureté, avancerait-on en anthropologie ?

Si nous partons d'une focalisation sur notre présent sociétal le plus contemporain, le corps apparaît faire l'objet de pratiques et d'investissements théoriques – et affectifs pour commencer – opposés. Il

est, d'un côté, le lieu d'une résistance à tous les pouvoirs et à tous les encadrements ; il est « ce qui reste », échappant à toute opération programmée, ce qui résiste aux totalitarismes ou aux bio-pouvoirs, dirait Giorgio Agamben[138] ou Michel Foucault, de son *Histoire de la folie* (1961 et 1972) à celle de *Surveiller et punir* (1975), avec, au final, important pour notre thème, les trois volumes d'une *Histoire de la sexualité* (1976 et 1984). Et le corps est en même temps, d'un autre côté, lieu de manipulations extrêmes, voire de négation, jusqu'à des fantasmes de disparition ou de dépassement.

On va revenir sur cette donne. En partir même.

Ajoutons encore un point. Toujours au titre d'un premier balisage. Le thème du corps se tient aussi au centre de ce que travaillent les anthropologues, et est alors volontiers mobilisé dans une critique qu'on instruit à l'endroit du christianisme. Où les théologiens se trouvent pris à revers : ils croyaient affirmer un primat de l'incarnation, et s'imaginaient même toucher là l'une des spécificités du christianisme, et ils se trouvent accusés de procédures d'idéalisation qui, loin de mettre le corps en première ligne, objet indépassable de rites et de techniques divers, le dénient de fait, pensant pouvoir intégralement le récapituler ou en opérer une relève – une assomption – selon un axe divin de transfiguration ou d'eschatologisation.

Le corps, lieu de manipulations.

Notre temps vit, depuis plusieurs décennies, d'une revendication de propriété à l'égard du corps. Le sien pour commencer. Droit de jouissance ; droit d'en disposer, en propriétaire justement (le fœtus est à moi, et je peux m'en débarrasser en toute liberté) ; droit d'exposition, quasi intégral : corps objet (offert hors relationnel ?), pornographie ; droit de marquages, à l'infini : tatouages, piercing (mais les cultures primitives en connaissaient

bien les pratiques, codées et ritualisées), bodybuilding ou régimes d'amincissement, jusqu'à l'anorexie ; lieu d'expérimentations techniques (changements d'organes sans limites : est-ce que greffer un cerveau, ce sera greffer un cerveau sur un corps ou greffer un corps sur un cerveau ?) ; droit d'y mettre fin (le suicide, assisté ou non) ; occasion de pratiques sado-masochistes ; exposition à sports extrêmes (renouant avec le risque et son irréductible expérience dans une société hypersécuritaire ? les religions traditionnelles connaissaient des pratiques de confrontation à la mort et à ce qui échappe, via initiations et autres ritualités, de même qu'elles développaient transes et autres sorties de soi et de ses maîtrises) ; hygiénisme potentiellement tyrannique, ou en tout cas domestiquant, voire eugénisme, latent ou non.

On n'est plus ici dans le moment phénoménologique de frappe et de terrain husserliens (anti-idéaliste), que ce soit celui de Maurice Merleau-Ponty déployant les registres du « sensible » (la « chair du monde »), de « signes » inscrits au monde (1960) ou du « visible et de l'invisible » (1964), ou de Paul Ricœur méditant l'« involontaire » et l'« opacité » tapis au cœur de la subjectivité (1950 et 1960) et reprenant la question de l'identité à l'enseigne du motif d'un « soi-même comme un autre » (1990), ou encore de Michel Henry ouvrant sur une pensée de la vie comme « affectée » et « éprouvée » (dès *L'Essence de la manifestation*, de 1963, et central dans ses textes des années 1990). En deçà, rappelons aussi l'œuvre de Gabriel Marcel, que Paul Ricœur n'avait pas travaillée impunément d'ailleurs, y soulignant les motifs du corps et de l'incarnation justement. Aujourd'hui, la priorité n'est plus au « corps propre » qui est celui de chacun et à chaque fois pour soi – un corps autre que corps-objet –, un corps comme donnée originaire, voire « pré-originaire », dans lequel nous sommes et avec lequel nous vivons et accédons à l'existence aussi bien qu'à la conscience, un corps par ailleurs mortel, et qui est profondément le lieu médian – incontournable réel – de notre rapport aux autres et au monde.

Bref, un corps alors célébré comme contingence. De lieu de finitude, de précédences irréductibles, d'appartenances et d'appel à consentement qu'il était, le corps est en effet devenu lieu de maîtrise (supposée, mise en œuvre ou espérée, selon une donne offerte à libre disposition), banalisable, et dont les contraintes (il en reste !) devraient être dépassées. De condition donnée, obligée mais possiblement heureuse, le corps est devenu, au fond, selon le mot souvent répété de David Le Breton, auteur d'une série de livres sur la mutation ici en cause, « surnuméraire » (LE BRETON, 2007[5]).

En outre, lié aux pratiques évoquées, l'imaginaire amplifie encore significativement ce qu'elles font voir et qu'on a relevé. S'y met en effet en place une vision qui accentue le décalement à l'égard du corps tout à la fois naturel et existentiel, ce corps qui nous rive – nous rivait ? – à notre condition finie et terrienne : une perspective investie d'espace virtuel (une génération y voit tout du sexe et de ses mobilisations, mais ne sait peut-être plus rencontrer l'autre, ni même « faire l'amour » réellement) ; les phénomènes de *second life*, virtuelle bien sûr ; l'évocation d'hybrides entre corps et machine. Qu'on pense ici à la figure de l'*alien* à laquelle a donné forme le film de 1979, *Alien, le huitième passager* : un être extraterrestre, parasite se reproduisant aux dépens des humains – déviant alors le processus naturel et interne de l'enfantement –, invasif, mais à partir d'une pure étrangèreté et ouvrant le fantasme d'une vie humaine définitivement coupée de l'animalité (il y avait un temps, pourra-t-on dire à l'avenir, où les humains étaient enfantés et naissaient à partir du ventre de leur mère, comme les animaux). Double imaginaire d'une conception et d'un enfantement hors utérus ? Fin de la maternité ? Questions ouvertes. On peut encore renvoyer au *cyborg* : être hybride de science-fiction, mi-homme et mi-machine justement, être supérieur cumulant, et en synergie, les forces et qualités de l'humain et de la machine[139]. Là aussi, comme pour l'*alien*, un mélange de possibilités techniques (suppléer à des accidents ou à des défaillances de l'humain, voire l'améliorer ; collaboration avec des robots ;

etc.) et d'un imaginaire utopique de créatures humaines ou plus qu'humaines fabriquées par l'homme. Un imaginaire qui relaie des figures anciennes, mais alors plus négatives que celles que nous évoquons ici, des figures de « monstres », tels Frankenstein ou, antérieur et sur sol juif, ce double d'Adam qu'est le Golem.

Dans ce contexte, un mouvement de pensée se donne d'ailleurs comme « posthumaniste[140] ». On peut y envisager, sereinement et sans états d'âme (!), que l'humain étant un produit de l'évolution, il peut, et devrait, être dépassé *(enhanced)*, pour le meilleur. Et ce meilleur passe, au final et tout compte fait, par un dépassement des contraintes. Assez radicalement si l'on en croit les déclarations mises en avant par David Le Breton, reprises d'un savant, professeur au MIT : « Si vous pouvez faire une machine qui contienne votre esprit, alors la machine est vous-même. Que le diable emporte le corps physique, il est sans intérêt. Maintenant une machine peut durer éternellement. Même si elle s'arrête, vous pouvez toujours vous replier dans une disquette et vous recharger dans une autre machine. Nous voudrions tous être immortels. Je crains malheureusement que nous ne soyons la dernière génération à mourir » (cité dans GISEL, 2008).

Parallèlement, alors que dominait il y a quelques décennies une psychanalyse d'héritage freudien, attachée non seulement à l'affect, mais aussi au lien à l'autre (ou à tout ce qui peut en être la figure ou la marque, blessure comprise), et valorisant de toute manière une non-coïncidence foncière, un ordre du symbolique ainsi qu'une critique de tout objet de désir direct ou immédiat parce que ne pouvant ainsi qu'être fantasme (hors vie réelle, l'empêchant même), ce sont aujourd'hui les sciences cognitives qui occupent le devant de la scène. Non seulement la psychologie cognitive[141], mais aussi, en lien avec l'imagerie cérébrale, les tentatives (et les tentations qui y sont liées) d'interférer directement sur telle zone du cerveau commandant le sentiment, le *thumos*, le désir, voire l'attitude religieuse, une zone dont le fonctionnement technique et matériel explique – est censé

expliquer ou est sur le point d'expliquer – nos comportements et humeurs. Reste probablement la fameuse objection de Paul Ricœur au scientifique spécialiste de « l'homme neuronal » qu'est Jean-Pierre Changeux, en substance : « On voit ce qui se passe dans le cerveau quand je pense, ce n'est pas pour autant que le cerveau pense, mais toujours un je[142]. » Ajoutons, en fait d'interventions directes sur le support biologique (et avec les mêmes effets recherchés, la même conscience qui en découle et les mêmes impacts sociaux), les modifications opérées sur les gènes.

Libération du corps ? Fantasmes de liberté et de toute-puissance ? Poursuite d'un projet moderne, ou tout au moins de l'une de ses possibilités d'épanouissement ? De tout cela un peu. Et non sans résonances avec la récurrence de schèmes de type gnostique, que donnent à voir le cinéma (voir la trilogie *Matrix*) ou la littérature, repérables jusque dans l'usage, libre mais symptomatique, fait de Jésus, en bandes dessinées notamment, moins porteur de critique historique que d'un « cinquième évangile » ou d'un « troisième Testament[143] ».

Le corps, lieu de résistance.

Sur le pôle opposé, les réalités du corps font retour à l'enseigne à la fois d'une résistance ou d'un « reste ». À partir de quoi repenser, reconstruire peut-être, le politique et la vie civile pour commencer ? La modernité fut entre autres choses, mais profondément, le moment d'un quadrillage disciplinaire. De l'affirmation d'un certain type de raison, où priment l'intellectualité sur le sensible et le regard global – « panoptique », disait Bentham, repris par Foucault – sur toute attention accordée aux indépassables particularités, avec leurs liens, fonciers et à certains égards constitutifs, à ce qui les dépasse. Une idéologie du même et de l'universel. Michel Foucault est ici une référence obligée, et en tout cas bien illustrative. D'autres aussi, selon des manières diverses. J'ai évoqué

Agamben. On peut aussi penser à l'école de Francfort, d'Adorno et Horkheimer à, tout particulièrement, Walter Benjamin. On peut ajouter, pour la scène contemporaine, divers travaux poursuivant sur la ligne ouverte par Michel Foucault en termes de dispositifs et d'assignation, notamment bien sûr – et les réalités du corps y sont à l'évidence convoquées – en études de genre *(gender studies)*. Ainsi, pour exemple, Judith Butler[144] ; ou, en deçà mais anticipateur quant à un déplacement du regard (des grandes constructions aux pratiques singulières, aux discontinuités historiques et au recyclage éclaté des héritages), le Michel de Certeau des *Arts de faire* (1980).

La perspective ouverte suppose une généalogie de la modernité occidentale, mais une généalogie traversée de discontinuités et de déplacements, non linéaire donc, et non opposée à ce que Foucault nomme une archéologie. Y est en jeu une mise en perspective critique du présent, sur fond de débats en corps à corps avec une histoire, et à partir de ce à quoi elle a donné lieu, de ce qu'elle a en même temps écarté, non sans « oubli » ou « déni ».

Assez classiquement, Agamben part ici du couple *bios*/*zoè* : la vie prise comme forme particulière, qualifiée et ordonnée à un bien-vivre d'une part, donc la vie naturelle commune à tout vivant, et le simple fait de vivre d'autre part. Or, si la première était, pour l'Antiquité et ses héritages au Moyen Âge, objet du vivre-ensemble et du politique, c'est la seconde qui devient de plus en plus l'objet du politique en modernité. À l'arrière-plan : à la fois un effondrement des articulations différenciées du monde, entre humain et *logos*, et une extension des pouvoirs souverains à la « vie nue », où l'on ne connaît plus que des individus séparés (et quasi dépouillés de leurs particularités) ou leur totalisation possible (rêvée et finalement mise en place). Ce qu'il en est de l'humain y est devenu indécidable ; mais l'entier de sa vie – de sa vie comme telle, « nue » – va se trouver politiquement mobilisé, contrôlé et objet de protection, non sans

multiplications infinies de dispositions normalisantes et homogénéisantes, sanctionnant un social également « nu », pourrait-on dire. Ce social « dissémine » en son espace secrètement absolutisé les valeurs et le sacré dont il n’y a plus de corps propres, ni du coup de représentations et de récits différenciés, lieux de débats au nom d’un plus que la vie ou d’un autre que le simple fait d’exister (la sacralité de la vie comme telle est d’ailleurs d’apparition moderne). Ce social connaît même du coup un effacement du « corps » politique hérité de la dualité du corps du roi soulignée par Ernst H. Kantorowicz[145] ou, analogue et différent, du corps du pape[146], non sans lien à un « corps du Christ » bien sûr (ici, la souveraineté avait un corps, dit « mystique », mais représenté ou symbolisé).

Mise en contraste de la modernité occidentale présente, au gré d’une relecture généalogique qui fait voir ce qui arrive au corps, le corps de chacun et le corps social. On peut nourrir ici des nostalgies, des rêves de retour en arrière, des constructions de contre-cultures. C’est une tentation à mon sens, à laquelle des parts du christianisme succombent ; mais elle est socialement sans espoir. Il faut plutôt partir du présent ; c’est d’ailleurs évangéliquement plus correct. En l’occurrence : partir de ce qui est réprimé au cœur de notre gestion actuelle de l’humain et des corps, un réprimé qui ne cesse de s’exprimer de façon différée, « irrationnelle », dit le discours dominant, mais qu’on ne peut qu’estimer significatif. Symptomatique en tout cas : le corps, humain pour le coup, y envoie des messages. Ce même refus de valider une contre-culture, et cette même évocation d’un « élémentaire » oublié ou dénié, et dont il convient de repartir, humainement, se retrouvent chez Christoph Theobald[147].

Au reste, de l’histoire mise en cause – de ce à quoi elle a donné lieu ou donne lieu –, le théologique chrétien est partie prenante. Assez décisivement même (Agamben lui consacre son livre *Le Règne et la Gloire*[148]. De par son accent mis sur une « économie » : une autre matrice que celle du destin et des dieux, mais autre aussi que celle d’une loi du

monde directement rapportée à une transcendance souveraine. Cette « économie » sanctionnait un ordre foncier d'incarnation, en immanence ; elle va finalement s'autonomiser, comme « sécularisation », dit-on, mais c'est en ce qu'elle fut articulée de façon trop directe au Dieu confessé et que, du coup, les corps immanents (corps croyants, corps politiques ou simplement existants) s'en sont trouvés réduits quant à leur consistance propre, leur extériorité, leurs différences (la différence que marquent les corps par rapport à l'extension du seul espace social, et les différences que marque chaque corps par rapport aux autres) ; au profit d'une quasi-transparence, idéale, immaculée ou virginale. Destin du corps et destin du Dieu ont partie liée, et ici devrait valoir ce que le théologien catholique et psychanalyste Denis Vasse écrivait : « S'il advenait que l'homme arrive à dire adéquatement son corps, la notion même de Dieu disparaîtrait[149]. » L'autonomisation ici incriminée de l'« économie », avec son aplatissement dans une unidimensionnalité extensive, dévorante et *auto*-dévorante de surcroît, prend sa pleine forme avec le début des Temps modernes, mais plonge ses racines dans l'Occident latin des XII^{e}-XVI^{e} siècles, et selon une veine qu'auront radicalisée et déséquilibrée le motif d'une toute-puissance de Dieu et le primat de la volonté mis en œuvre par les nominalistes, évacuant subtilement tant le corps et ses résistances que l'écart qu'il marque par rapport à tout Dieu qui en serait l'origine directe (c'est Arius qui faisait dépendre l'économique du Père-origine, selon un commencement donc, alors que ses opposants tenaient pour un sans-commencement de l'économique, donc, ici, pour un « an-archique », sanctionnant du coup l'irréductibilité des corps *et* de ce qui s'y passe).

Les réalités du corps, une donnée première mise en évidence par l'anthropologie.

Au regard des anthropologues, le corps s'avère être une réalité qui demeure, insistante, rebelle à toute domestication. S'ensuit du coup, à l'égard des traditions historiques, notamment monothéistes, et de leurs constructions, un effet de décalage. Un décalage relativisant. Et c'est une forme d'absolutisation, secrète ou assumée, qui se voit ou qui doit être soupçonnée, tant par rapport à ce qu'on entend par Dieu (qu'est-ce qu'un Dieu hors dissymétrie foncière avec le monde et l'humain ?) que par rapport aux corps (qu'est-ce qu'un corps résorbable en maîtrise et transparence ?). Le décalage évoqué renvoie à ce qui, à l'arrière-plan des constructions effectives, s'offre comme matière et objet de ces constructions. Et s'ouvre le champ des techniques diverses, des négociations infinies et toujours recommencées avec le donné et son environnement, allant mobiliser les couches enfouies les plus naturelles, que l'humain partage avec l'animalité. Inscrites au corps justement.

La question du rapport entre nature et culture s'en voit relancée ; et le corps se tient bien à ce croisement. Une question relancée par-delà un héritage historique chrétien qui a validé un primat de l'intellectualité (un legs de Platon ?) ainsi qu'un geste de spiritualisation en définitive idéaliste, prométhéen et trop totalisant, voué à la tâche de circonvenir ou de dépasser la contingence et l'irréductibilité des corps. De ce qu'ils condensent d'une précédence, hors humain et hors *logos* ; et de ce qu'ils renferment de non-sublimable. Comme le monde, le corps passe (en sa chair s'entend, mais quel est-il hors la chair, sinon métaphoriquement ?). Il vient du néant et va au néant. En doctrine : tout n'est pas sujet à résurrection. Ou : *Ni la chair ni le sang ne peuvent hériter du Royaume de Dieu, ni la corruption hériter de l'incorruptibilité* (1 Co 15, 50). En christianisme – même si ce point y est toujours aussi objet de dénégation –, l'axe de la transcendance est supposé transversal au monde : il articule un procès spécifique (le *sub ratione Dei* des médiévaux ou le *coram Deo* des luthériens), en lien à un jeu de différenciations et à un travail à l'œuvre, à même le monde et les corps (qui

sont hétérogènes en leur inflexion propre, et le demeurent), un travail où, au surplus, s'inscrit de la perte.

L'anthropologie est née de la rencontre des mondes extra-européens. Primitifs, disait-on. Amérique latine, Amérindiens, Océanie, Afrique, Sibérie. Avec leurs rites, leurs règles, leurs pratiques, leurs initiations, les divers marquages inscrits dans leurs rapports à l'animal, leurs rapports aux forces cosmiques, à la mort et à la vie. Avec les jeux de la maladie et de la guérison qui sont les leurs, les états de « possession », leurs sorciers ou leurs chamans. L'anthropologie a alors parlé de dispositifs symboliques commandant la vie de tout groupe humain. Des dispositifs non conscients ; mais toujours présents et toujours à l'œuvre. Et les anthropologues de se retourner sur l'Occident ; pour paraphraser Montesquieu : « Comment peut-on être Européens, ou Occidentaux ? »

On a alors validé un symbolico-culturel et parlé d'efficacité symbolique. Au temps des structuralismes notamment (dans ce contexte, Claude Lévi-Strauss). C'était déjà autre chose que le partage, occidental et moderne, entre matière inanimée, hors sens, et sujet humain potentiellement autonome, source de tout sens. Et mieux que le renvoi à des archétypes universalisants, coupés des dispositifs historiques mis en place et opérants. Mais on soulignera plus, aujourd'hui, que ces dispositifs symbolico-culturels s'inscrivent dans un processus plus global de la vie et des techniques, qui n'ont jamais cessé de disposer l'humain, son corps pour commencer, ses représentations aussi, ainsi que ses relations à ce qui lui est autre et qu'il n'a pas choisi (autre externe et interne au demeurant), à ce qui l'excède comme sujet de raison et de volonté, de conscience aussi, et en même temps, mais médiatement, ses relations à lui-même. Au reste, en Occident même, tout un refoulé (mais toujours à l'œuvre, que ce soit en marge des savoirs reconnus et de l'organisation politique officielle, ou que ce soit au gré d'effets différés) s'impose à nouveau à l'attention. Socialement et quant à une prise en compte réfléchie. Pratiques ésotériques,

parapsychologie, médecines alternatives – et parfois de provenance exotique, orientale ou ethnologique –, phénomènes paranormaux ou non reconnus, monde dit magique, hypnose, pratiques rituelles. Du religieux, recomposé ou autrement investi, s'y dissémine d'ailleurs allégrement. Le vrai s'en trouve réinterrogé (non sans subversion d'une rationalité moderne et occidentale : « À quoi oblige le vrai ? » demande Isabelle Stengers) et de fait décalé, à partir des pratiques et de ce qu'elles organisent effectivement (leur « efficace »). L'Occident et la modernité doivent être eux-mêmes historicisés, et selon un degré plus large que ce que l'on entend par ce terme dans le sillage du XIXe siècle : ils doivent être réinscrits dans les manières diverses que l'humain et la nature ont, depuis toujours, de se disposer et, là, de se composer[150].

On pensera également à la mutation du regard que représentent les travaux de Bruno Latour (de frappe anthropologique aussi, mais dont le terrain est plus celui de l'histoire des sciences et des techniques), à commencer par son *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique* (Paris, La Découverte, 1991), pourfendeur avéré du « grand partage » opéré par la modernité occidentale entre nature (fait, et donc science requise) et humain (société incluse, renvoyant donc à projet et construction) ; du coup, un « grand partage » entre « eux », les cultures traditionnelles, et « nous », les humains des savoirs modernes. Notons qu'à l'arrière-plan de ce « partage », Latour parle d'une « constitution » assurant la séparation mise en avant, instituante et toujours à re-« purifier », et qu'elle est posée non sans lien avec un « Dieu barré ou hors jeu », avec la vision du citoyen « nu » de Hobbes et avec le fait que tout ce qui assure « médiation », ou tout ce qui relativiserait un dualisme foncier, reste ici impensé, ou impensable.

UNE HISTOIRE DIFFÉRENCIÉE ET AMBIVALENTE.

En Occident, et en christianisme, ce qu'il en est du corps a une histoire. Notamment nouée par rapport à ce qu'on a appelé l'âme. On en a touché du doigt la problématique avec les termes de spiritualisation ou d'idéalisation, mais aussi, plus globalement – et cela faisait du coup voir que la question est bien plus complexe que celle d'une opposition entre vision dualiste et vision unitaire –, dès qu'on a parlé non seulement du corps, mais de ce qui le *traverse*, de ce qui l'*excède*, de ce en quoi il se trouve *pris* ou *disposé*. Et la problématique en jeu est rendue plus complexe encore du fait que ce qui ici marque excès, dépassement ou altérité est en réalité *inscrit au corps*, et que le corps en est même *porteur*, de toujours.

On reprendra la problématique qu'on vient d'indiquer dans les dernières sections du présent article. Elle est décisive, sur le fond et quant à la donne contemporaine. Auparavant, examinons néanmoins quelques moments clés de ce que l'histoire occidentale et chrétienne fait ou a fait du corps. Une histoire complexe donc ; à différencier et dont appréhender les ambivalences. On commencera par le dualisme, ou ce qui est dit tel. Plus précisément par Descartes. Il en campe un moment plus net que d'autres. En contraste, on fera ensuite un arrêt chez Platon. On poursuivra avec ce qui se constitue du christianisme aux premiers siècles, avant de revenir à la modernité, non sans explication critique avec ce qui la précède, remontant alors, sur plusieurs points, au Moyen Âge.

Un dualisme corps/âme ? Descartes, Platon, le christianisme des premiers siècles.

Touchant Descartes, rappelons l'essentiel. D'autant plus important qu'il se tient au départ des Temps modernes. Qu'il en dit une posture, et qu'il ouvre un espace de problèmes, de reprises, de démarcations.

L'essentiel, c'est la répartition, duelle, entre le sujet, proprement et exclusivement humain, dit « chose pensante » *(res cogitans)*, et le monde

qui lui est extérieur, fait de coordonnées géométriques et énumérable, dit « chose étendue » *(res extensa)*. Un monde réductible à la clarté (à la lumière de la raison) et à la distinction des « idées ». C'est qu'ici, la vérité relève de l'analytique, méthodiquement conduite. Il convient de décomposer. Hors toute saisie d'une synthèse irréductiblement liée à ce qui la tiendrait comme ensemble donné, résistant et présentant son opacité propre. Pari pour la transparence donc, lié à un regard qui perce et dit des « mécanismes ». À l'inverse de ce primat de l'idée – « claire et distincte » –, les sens trompent ; la mémoire et la tradition aussi. Les premières pages de la sixième des *Méditations* sont explicites à ce propos. Le texte sera d'ailleurs, touchant les rapports corps-sujet, très clair quelques pages plus loin : « parce que d'un côté, j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui » (on notera aussi au passage, et en pensant à ce que donnent aujourd'hui à voir l'éthologie, l'anthropologie ou l'évolution des espèces, que le *Discours de la méthode* souligne l'irréductible différence entre les hommes et les bêtes : il n'y a « pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout »). Toutefois, dans les faits, comme le souligne aussi Descartes un peu plus avant dans le texte cité des *Méditations*, il y a bien « union et comme du mélange de l'esprit et du corps ».

Chez Descartes, on ne passe pas d'abord par le monde et les corps ; il faut en effet révoquer en doute les impressions qu'ils nous laissent. En revanche, Dieu est très vite convoqué. Un Dieu présent à la conscience, première et seule assurée, et ainsi assurée comme point de départ : « je pense, donc je suis » (je suis, quoi que je pense, donc même si, pensant, je

me trompe). Un Dieu présent comme idée : l'idée de Dieu à l'encontre de l'hypothèse d'un « malin génie » (ici, les hypothèses priment, à la mesure d'une raison qui calcule et répond d'elle-même plus qu'elle ne reçoit et ne répondrait de ce qui la dépasse, la précède, lui est irréductible, à la mesure des corps et du monde justement). Un Dieu assuré avant que le monde le soit. Un Dieu qui garantit, et « de cela seul que Dieu n'est point trompeur ». Un Dieu qui est même avant tout, et exclusivement, garantie ; et dans un contexte où il faut une garantie. La modernité, c'est le monde comme ordre ; et comme de tout ordre, il y en a un fondement. Dieu n'en est pas ici décalé, ni autre, ni suscitant de l'altérité, dans l'ordre de la matière et de la chair par exemple. Il est garantie, et sanction donnée. Du coup un doublet, en tout cas un renvoi direct. En régime d'onto-théologie, dira-t-on (voir la relecture qu'Heidegger fera de Leibniz). La doctrine le confirme, ou l'anticipe (mais depuis la fin du Moyen Âge justement) : c'est le même Dieu, ici, qui crée et qui intervient, et, surtout, selon les mêmes lois et le même acte.

Passons à Platon. Dualisme aussi, si l'on veut – ou tout au moins à la racine de dualismes –, mais selon une autre disposition d'ensemble.

Là encore, on se contentera de quelques rappels. D'abord, une distinction, proche de ce que réaffirmera Descartes, entre les animaux, « incapables d'observer rien de ce qu'ils voient, d'en raisonner et de l'examiner », et l'humain qui « applique son examen et son raisonnement à ce qu'il a vu » (*Cratyle*, 399c). Puis une vision de l'âme *(psuchè)* comme « ce qui, par sa présence, est pour le corps cause de la vie » (399d). Mais le corps est aussi « tombeau » de l'âme, et en même temps, parce que « c'est par lui que l'âme exprime ses manifestations », également appelé « signe » (400c ; voir aussi *Gorgias*, 493a). On peut renvoyer là aux Orphiques, pour qui, dit le texte, l'âme « a comme enceinte ce corps qui figure une prison […], jusqu'à ce qu'elle ait payé sa dette » (400c), mais Platon ouvre, plus foncièrement, sur un bien-vivre, celui du « sage » et non du « désordonné »

(*Gorgias*, 493-494), et qui passe par des « vertus », allant jusqu'à mettre en scène un Socrate prônant une « sagesse » qui « méprise le corps » et se prépare à mourir (*Phédon*, 84a s.). Or, cela n'exclut pas, au contraire, travaillant à l'arrière-plan, une présence du corps ainsi que des « techniques » médicales, la philosophie n'étant ici qu'une autre « technique » (Francesco Gregorio le montre dans *Le Corps, lieu de ce qui nous arrive*). On évoquera encore une profonde discussion à partir du multiple, touchant l'irréductibilité de l'Un et du Tout (*Le Sophiste*, 241d-247d) et au passage, du coup, les rapports de l'être et du devenir, en ce sens de l'âme et du corps.

Terminons cette section par le christianisme des premiers siècles. Il convient d'abord de souligner que ce que le christianisme met en avant s'inscrit dans une conjoncture globalement partagée avec les autres écoles, philosophiques et/ou religieuses, des IIe-Ve siècles (gnoses, néoplatonismes, manichéens, etc.). Avec des distinctions bien sûr, mais secondes au vu de l'horizon commun. Où l'on valide une ascèse et un chemin de type spirituel qui met, au moins, le corps à distance. Sont en outre toujours bien présents les stoïciens, qui visaient déjà un retrait à l'égard des passions, un équilibre et une maîtrise de soi, une méditation de la condition mortelle.

Peter Brown souligne l'importance donnée par les cités antiques à la procréation, vécue comme impératif de survie (si le christianisme va valider la chasteté des femmes, ce sera en lien avec le motif d'une « fin des temps »). Mais ce qui va surtout s'imposer à l'époque considérée, et chez tous, c'est la question d'une régulation de la domination exercée, ici par les mâles, à l'égard de la nature, dont les femmes et les esclaves. On y vise une harmonie, non sans intégrer une vision du couple selon concorde. Il y a d'abord à éviter les excès, excès d'humeur, colères, etc. On n'est pas là dans une disposition où le corps serait lieu de dégoût ou de répulsion (il peut certes, comme toutes choses, être lieu d'excès, d'autant que la sexualité est vue comme déversement d'énergie, tombant du coup dans ce qui est à

réguler). Mais le corps n'est pas non plus lieu de défi, comme il le sera dans une culture chrétienne et occidentale ultérieure (que ce soit sur le mode de Don Juan ou sur celui de Tristan et Iseult), avec les arrière-plans typiques de la mort et du mal, et selon les ambivalences et les séductions que le christianisme développera à leur propos (Julia Kristeva les aura souvent méditées), ou comme il l'est encore en modernité mais ne l'est peut-être plus dans notre situation contemporaine où le corps est plus lieu de banalisation, parfois de désespoir secret, d'occasion possible de nouvelle sagesse aussi, mais alors plutôt postchrétienne.

Au total, il n'y a pas, en ces siècles qui voient le christianisme se constituer, de renoncement au corps spécifiquement chrétien, qui trancherait d'avec une heureuse liberté antérieure. Une austérité précède, et elle est bien codée ; elle est celle de la mesure et du bon ordre. Ordre social, cosmique aussi, où le corps a sa place, le tout étant traversé de ce que Brown appelle un « dualisme bienveillant ». « Bienveillant » en ce qu'une dramatique de la transformation du corps (voire de la transformation de soi à travers le corps) ne s'est pas encore substituée aux registres de la sagesse antique, qui sont certes plutôt disciplinés, mais qui le sont dans la distance.

Un dernier point doit être noté. Une mouvance plus radicalement ascétique se fait progressivement jour dans l'Antiquité tardive ; avec des comportements de type sectaire (le manichéisme les partage avec d'autres, néoplatoniciens notamment). Elle touchera le christianisme, ainsi les Pères du désert, égyptiens. Mais, au total, le christianisme refusera plutôt cette voie, prônant un juste milieu, en sérénité et au nom d'un souci de type social, argumentant en faveur de l'institution du mariage (une institution romaine) et se souciant du tissu de la société comme telle et de sa cohésion. On y vise une « paix chrétienne » (non sans surplomb eschatologique, autre), en reprise différée de la *pax romana*.

Saint Augustin offre un bon exemple de cette conjoncture, d'autant qu'il avait été adepte de Mani et que, plus tard, comme évêque, il avait été

effrayé par l'arrivée de groupes venus d'Orient, groupes chrétiens aux tendances ascétiques radicales justement. Même si, pour Augustin, le corps est bien (à l'encontre de l'optimisme des pélagiens se reposant sur la seule bonne volonté) le lieu d'une dramatique du sujet (Augustin inaugure ainsi une focalisation sur la sexualité centralement inscrite au corps), il n'est pas une réalité mauvaise en tant que telle. La question d'un bon usage demeure et domine. Il est vrai qu'en parallèle, les théologiens de l'Orient chrétien attestent d'une tendance plus ascétique et voient plus le corps inscrit en une déchéance.

La modernité : un corps qui se tient à l'avant-scène.

La modernité a ses complexités, ses différences internes et de toute manière ses ambivalences, comme toute époque et tout lieu. On en a fait voir certains éléments dans les premières sections du présent article.

Un basculement marque la fin du Moyen Âge et le début des Temps modernes. C'est la fin d'un cosmos transi de logos, où le corps était une totalité signifiante, en rapports de différences et de correspondances avec d'autres corps ; et où le corps n'était pas qu'humain (corps célestes, corps astral, corps sacramentel, corps de l'ange selon les cas, voire corps de Dieu, même si Thomas d'Aquin a ici tranché, comme la plupart mais contre d'autres également, en faveur de réalités spirituelles et non corporelles), ni singulier seulement (ainsi le corps du Christ qu'est l'Église, le corps des Écritures, etc.). Un espace de médiation différencié s'effondre, notamment les jeux de l'analogie et le schème de la participation hérité de Platon (le mouvement dit d'« orthodoxie radicale » le souligne aujourd'hui, reprenant un procès intenté au nominalisme, au diagnostic correct mais mobilisé selon une visée restauratrice hors généalogie des problèmes et hors réelle assignation aux conditions du présent, travaillant plutôt sur des modèles abstraits, du coup idéologiques, des modèles vus comme en tant que tels

bons ou mauvais). Un ordre symbolique se dissout, et Dieu se dérobe, s’exorbite – ou le monde s’en exorbite –, et il se voit investi comme caché, hors raison et hors monde (au mieux : paradoxal ; au pire : rivé à institutionnel et à révélation extrinsèque). Sa réalité ne peut du coup plus présider à ou se proposer comme fin de l’humain et lieu d’assouvissement de son désir. D’où une inquiétude fichée au cœur de l’humain, un pathos et une passion – de conquête du monde et des corps –, et une mise à l’épreuve, « à corps perdu ». Et des humains tout entier chair, chair « nue » : rien que corps et voués au corps. Pour le meilleur et pour le pire.

Si le corps de l’homme vient ainsi à l’avant-scène, pour lui-même et comme en direct, le corps collectif monte également à l’avant-scène et sur un même mode : pris pour lui-même, comme institution en l’occurrence, valant pour elle-même et dans sa seule positivité, renvoyant moins à une réalité « mystique » qui l’ordonne en la dépassant qu’à un fondement direct, simple et en principe univoque. Henri de Lubac a bien montré les changements qui le préparaient dès le XIII^e^ siècle : le sacrement eucharistique, de « corps mystique », devient « vrai corps », ou corps réel, assurant fondement et garantie au corps ecclésial[151]. Michel de Certeau l’a repris, et d’une certaine manière poursuivi, se penchant sur les mystiques des débuts des Temps modernes, qui font couple avec la montée de l’institution, mais selon une autre aventure du corps[152].

Ce qui se passe pour le corps institutionnel Église a ses parallèles au plan séculier : avènement de l’État-nation, jusqu’à un absolutisme, et plus globalement une politique comme quadrillage du réel donné. C’est qu’il n’y a alors plus que les corps, « nus », et le monde, « étalé », et qu’ils sont à arraisonner. La tâche politique est désormais suspendue à un « idéal » articulé à du « devoir » que l’homme s’impose. Elle vise un corps à totaliser et tous les corps à domestiquer, de façon égale. Au seuil des Temps modernes, les utopies en avouaient le projet (More, Campanella, Bacon) ; lu après le XX^e^ siècle, ce projet est sidérant.

De Descartes aux Lumières européennes, l'homme va scruter le monde (une mécanique, la résultante de calculs) pour en faire voir les lois, les énoncer, en user, comme « maître et possesseur de toutes choses ». Est en cause un monde immanent, dont les lumières de la raison doivent pouvoir entièrement rendre compte, comme on va disséquer le corps. Et sur ces lois, à montrer, on va aussi se régler. Voire vouloir réparer les anomalies ou l'anormal. La raison va traquer les différences qui, loin d'apparaître irréductibles, sont devenues illégitimes. Tout obstacle à la transparence et à la maîtrise doit être surmonté. « Volonté de savoir » ; projet de cité idéale ; et, touchant les corps, projet hygiéniste. Une pente homogénéisante et universaliste ; optimiste aussi : le mal est dépassable. De même qu'il n'y a pas de différences à sanctionner et à réguler, il n'y a pas de mal à reconnaître et dont répondre. Toute extériorité au sujet est un reste d'arbitraire historique et un lieu d'aliénation potentielle, et tout mal est guérissable.

Sur la même scène, on peut néanmoins entendre d'autres voix. C'est que les corps réels, contingents, incarnés et singuliers, peuvent échapper à toute assignation et s'avérer lieux de résistances. On s'efforcera majoritairement de le camoufler, ou simplement de ne pas voir ou de ne pas entendre, mais les corps prennent leur revanche, à l'arrière-plan ou en marge, fût-ce sur mode irrationnel ou considéré tel. Le début des Temps modernes, c'est aussi le temps où les sorcières se font plus nombreuses, un temps que viennent hanter tant la question de la folie et la figure de l'idiot que celle de déchets, perdus, et de l'abject, impur, toutes choses qu'on ne sait plus symboliser ; c'est, encore, le temps d'aventures héroïques aux confins du monde et aux confins de soi (Don Quichotte, Don Juan, Casanova, Faust), le temps, enfin, d'une mystique éperdue, où le corps s'impose dans son opacité, comme corps blessé, sensible et altéré, voire requérant blessure, actes sensibles et altérations. C'est que le corps est aussi lieu de dette et d'appel ; lourd et vibrant de travail intérieur. En version

affirmative et joyeuse : la *natura naturans* de Spinoza interne à la *natura naturata* ? Ou, en version plus inquiète : l'indice d'une immanence qui, sanctionnée comme telle, requiert son face-à-face ou son corps-à-corps, incluant ce qui, là même, échappe au sujet ? Michel de Certeau a bien montré ce qui s'y jouait, qui passe par une histoire des corps, et de corps se tenant à l'avant-scène, dont il n'y a qu'à raconter les jeux ou à « écrire » la scène (à construire la « fable »), sans sortie dialectique. Il a même vu cette histoire comme une dernière possibilité d'un christianisme dont le « corps signifiant » s'était trouvé disqualifié et qui n'avait plus, sauf confiscation institutionnelle visant à l'univocité, que son corps singulier à qui faire porter sa propre fable.

Une venue à l'avant-scène du monde et des corps, en immanence. On peut ajouter au tableau les libertins du XVIII^e siècle ou le marquis de Sade : revendication de bonheur, émancipation ou libération des corps, réinvestissement du monde par et pour l'humain, mais modèle de pure possession et maîtrise en même temps. Hors limite ? Hors altérité et reconnaissance ? Ambivalence en tout cas. Ouverture sur une marchandisation, non sans standardisation inavouée, du coup sur une fétichisation et, au bout du compte, sur la « société du spectacle » (Guy Debord) ? Menant ainsi d'une recherche de bonheur à une « ère du vide » (Gilles Lipovetsky) ou à un « narcissisme » (Christopher Lasch) ? Ou – autre face – l'articulation directe sur le monde et les corps peut-elle être ouverture *par* le monde et les corps (par leur fait, ce qui s'y cristallise et s'y donne) et *vers* eux, comme lieux et occasions de réception et d'épreuve de ce qui échappe (le meilleur de Nietzsche) ?

En modernité, on se trouve en régime d'« économie » (une histoire du monde et des corps à réguler) ou en sécularité, indirectement ouvert par le christianisme d'ailleurs ; et ce sera pour donner forme soit à l'économie finie d'un Dieu qui n'est en fin de compte que l'équivalent des lois du monde, soit à un déploiement du monde à l'infini, mais où peuvent se

marquer des écarts, singuliers à chaque fois, sans garantie, selon un hors-compte dont le corps même est porteur et qu'il appelle. Deux versants sont ici ouverts : une ontologie trop assurée (l'onto-théologique et le théologico-politique) et une hétérologie possible, disant décalage, asymétrie, et alors singularités ou dissidences, requérant non un savoir, mais de l'imaginaire, de la mise en scène, de la représentation, de la littérature ; en outre, si les corps et l'altérité qu'ils condensent y sont bien irréductibles, le penser devra passer par les sciences humaines, l'anthropologie et la psychanalyse notamment, tout particulièrement attachées à ce qui se noue avec et sur les corps. La philosophie s'en trouve décalée (Foucault l'avait compris), comme la théologie, mais l'une et l'autre savaient aussi, parfois confusément ou de façon refoulée, qu'il n'y a de penser que dans un « après-coup », partant des corps et y revenant, partant des narrations de leurs histoires et y revenant.

En modernité, le corps est lieu d'infini (un monisme de l'immanence, spinoziste, hante l'époque), mais à la fois comme un réel fini débordé par l'infini qui le traverse et le travaille, et à la fois comme lieu d'une quête d'unicité perdue. D'où de la passion, éperdue on l'a dit, mais d'où une ouverture possible aussi à une toujours nouvelle affirmation de différence, non sans bricolage (Lévi-Strauss), braconnage (M. de Certeau) ou agencement (Deleuze), en lien à ce qui, au travers du corps, individuel et collectif, nous arrive. Sur fond d'une reprise, pour le meilleur, de Nietzsche : une fidélité à la terre faisant éclater les arrimages à la raison et au sujet modernes (à l'encontre d'un anthropocentrisme comme renversement d'une forme de monothéisme) ; l'appel à un dieu sachant danser, dans les voisinages de Dionysos plus que dans ceux d'une annihilation chrétienne ; des dieux qui supposent et sanctionnent le multiple et la vie, au bénéfice d'une singularité acquiesçante et portée par les puissances que condense le corps. Un décentrement et une pluralisation donc, à l'encontre de tout aplatissement et enfermement en totalité

extensive ; et un dernier mot donné à une asymétrie foncière, dont le corps est la trace et dont il signe l'excès. Précisons en outre que c'est hors tout mal en soi, et hors tout bien en soi, que l'on s'arrange ici avec ce qui arrive ou qui vient, ou qu'on s'y recompose : il n'y a que l'être donné et ce qui y est en travail, pour la vie et pour la mort, une vie et une mort non réductibles au biologique même si elles se nouent, suprêmement, dans et avec le corps.

On ne quittera pas les aléas de la modernité sans signaler encore deux choses. D'abord, ce qu'à l'encontre des raisons calculatrices de la postérité cartésienne (Leibniz par exemple) ont pensé une part de l'idéalisme allemand, Hegel et encore plus Schelling : une *positivité traversée de transcendance*. Qui intègre un factuel de frappe historique, négativité et mal compris (même si c'est parfois, en final, au profit d'une assomption résorbante). D'où de l'*abyssal* en Dieu – et traversant tout ce qui peut être dit et reconnu comme « être » –, qui sanctionne un ordre du monde et des corps sans ni les dissoudre en spiritualité, ni les consacrer en unidimensionnalité positiviste couplée à utilitarisme, à analytique et à instrumental. Analogue, mais faisant plus droit à la *contingence* et à un irréductible *donné* du corps et du monde (non entièrement ressaisissable en raison), rappelons la phénoménologie héritée de Husserl, singulièrement selon le relais de Merleau-Ponty et de Ricœur : elle s'est également efforcée de penser, selon un même motif mais une autre disposition, une *immanence traversée de transcendance*. Là aussi se tiennent au centre un corps éprouvé, un sujet traversé d'involontaire et d'altérité, une dramatique du mal et l'épaisseur du créé. Comme donné antécédent et débordant. À recevoir et dont partir. Ajoutons simplement que ce type de réflexion, ici proprement philosophique, peut et devrait être à mon sens articulé à une « généalogie » attentive à ce qui dispose nos postures à chaque fois, une généalogie comme « articulation du corps et de l'histoire[153] ».

La seconde note à évoquer est celle d'une veine antirationaliste et antitechnocrate, de type protestataire, récurrente au cœur de la modernité. Par-delà la raison et articulée aux corps. Au XX^e siècle, un Bataille l'illustre exemplairement : séduction pour du religieux archaïque, jusque et y compris le sacrifice humain, voire pour une violence fondatrice, en vue d'un sujet qui recouvre sa souveraineté, mais en lien au monde et au corps, charnel, excessif, débordant (hors tout dépassement idéaliste ou toute sublimation). Un monde et des corps qui ne sont rien hors excès, ou démesure ; mais, réciproquement, de l'excès qui n'est rien sans le monde et les corps où il opère. On est là en quête d'une continuité de l'être autre que l'homogénéité de la maîtrise technique et rationnelle, articulée au sujet moderne et autosatisfait. D'où la nécessité des cassures, qui relancent la vie. L'horizon est ainsi celui des corps et de leurs limites, mais à transgresser justement (quasiment de l'intérieur), non à annuler ni à réduire. Selon un geste qui n'est ni celui des savoirs modernes (de leurs conquêtes et de leur maîtrise), ni celui d'une métaphysique prémoderne (sur fond, décentrant, d'un cosmos extrahumain et d'une sagesse à cultiver), mais celui d'une a-théologie, dit Bataille, qui passe par l'érotisme, le religieux et ses parts maudites, la dépense, le mal et ses mises en scène littéraires.

REPRISE RÉFLEXIVE ET CHRISTIANISME RÉINTERROGÉ.

Touchant les réalités du corps, le christianisme aura présenté bien des ambivalences. On a vu qu'il s'était inscrit dans une histoire antérieure, celle d'un corps donné et de qui est plus ou autre que le corps. Il infléchit cette histoire bien sûr, mais non sans se faire porteur d'une radicalisation, ouvrant dès lors sur du corps centralement affirmé *et* subrepticement dénié. En matière de déni, ce qui se passe sur le lieu de l'incarnation (central en christianisme) l'illustre à l'envi : on y voit un passage requis par le corps (et assumé en Dieu même !), mais le fait d'une négation en même temps. Ce

qui se déploie en registre d'incarnation apparaît en effet repris et figuré au gré d'une mise en scène où se trouve proposée une existence qui naît d'une virginité, qu'on peut lire comme toute vouée au Père, et qui pourra enfin se reprendre sous le motif d'un sacrifice, le sacrifice d'une vie propre pour commencer, celle de l'homme Jésus (sacrifiée dans son être au et du monde), et un sacrifice pouvant ouvrir sur un monde réduit quant à son extériorité, sa pluralité et ses résistances, quant à ce qu'il peut permettre aussi d'émergences de vies singulières, en différence[154].

Lié à la même radicalisation, le christianisme est porteur d'une autre ambivalence encore. On a vu que le motif qu'il porte d'une incarnation ouvre sur les registres d'une « économie », distribuant les corps en immanence. Or, une force propre est ici assurément donnée à la chair du monde et des corps, mais une propension à se faire maîtrise se fait voir en même temps, en lien à un dispositif de lois faisant système. L'immanence et les corps sont alors tenus sous bonne garde, soustraits à ce qui les sous-tend comme force propre et à ce qui les fait participer à la chair humaine commune et s'avérer lieu d'instauration ou de naissances propres.

Le procès inscrit en chair a fait l'objet de belles et fortes méditations de Jean-Luc Marion dans *Le Phénomène érotique*. On peut aussi renvoyer à *Incarnation* de Michel Henry. Ils rappellent l'un et l'autre que la chair est le lieu où je suis éprouvé et touché, et ainsi le lieu où il est question de *qui* je suis : où *qui* je suis est mis en question et convoqué, où je suis éveillé par-delà moi-même, où je peux naître comme sujet, fait d'une chair vulnérable et désirante. C'est la chair qui marque ce qu'est pour nous le corps, et non l'inverse, même si, concrètement, nous sommes toujours, chacun, dans un corps (un corps de chair) et ainsi seulement, chacun, fait chair, exposé à autrui et participant du monde. Si la chair n'est pas à entendre ici comme amas de cellules, physico-chimiques et biologiques, elle n'est pas non plus équivalente à corps, lieu d'identité propre et de protection, limite à la pure communion avec les autres tout en permettant rencontre, et ainsi objet de ce

monde et dans un monde d’objets dont il faut, légitimement, régler la bonne distance. La chair, c’est d’abord la réalité *en* laquelle je suis et *que* je suis ; où je suis révélé souffrant et désirant, en appel de jouissance aussi, et ainsi lieu où je suis suscité à l’existence. Être chair, c’est se trouver en cette condition, humaine et commune, où je suis livré à la vie, avec ce qui s’en promet de naissance possible (ce qui suppose ouverture et non simple état-donné) : une existence humaine, « issue de la chair » et se déployant *à même* la chair. Pas de génération humaine réelle et féconde sans qu’on soit livré au pathique où s’éprouvent le désir et la souffrance, en une condition incarnée sur quoi il n’y a pas à faire l’impasse, ou dont il n’y a pas à faire le sacrifice.

Classiquement, le christianisme renvoie à un Dieu qui s’est « fait chair » et qui – *ainsi* et *là* – donne la vie. Ce motif est lié à ce qu’on vient d’esquisser. Traditionnel, il se trouve au cœur de ce que Joseph Moingt a déployé dans son *Dieu qui vient à l’homme* : un se « faire chair » non comme l’entrée d’une réalité spirituelle ou intellectuelle, d’un modèle, d’un idéal ou d’un dieu dans l’entité d’un corps (voir « Le corps des dieux » du *Temps de la réflexion*), mais la méditation d’un axe selon lequel c’est de la chair que naît l’humain. La chair ne relève ici ni de l’accident – à dépasser –, ni d’une enveloppe indifférente ou d’une simple condition d’apparition. Elle participe constitutivement de ce qui se noue. Elle participe de la vérité de l’humain (du divin aussi dit le christianisme) : ce qu’elle *est* s’avère partie prenante au procès ou à la dramatique d’émergence en cause. Soulignons-le, une *discontinuité* entre Dieu et le monde est ici assumée. Symboliquement et en Esprit, c’est *du* corps de Marie et *de* l’histoire humaine qu’adviennent, au cœur du monde, une ou des « naissances ». Où l’engendrement en filialité ne peut qu’être *indirect* : non seulement il suppose le monde (la création) et les corps, mais il les requiert. Cette discontinuité entre Dieu et le monde, avec la réalité tierce du corps qu’elle sanctionne ou qu’elle impose, est une marque de l’Occident. Mais le corps

ainsi mis en avant s'offre du coup comme lieu de défi, et s'y trouvent directement provoquées non seulement des peurs, mais des dénégations justement, ou des prises en charge directes et impérieuses.

En matière d'« économie », un partage s'est fait, en modernité, selon un axe confessionnel. D'un côté, en protestantisme, se donne un refus idéaliste des médiations, avec leurs corps symboliques repérables et opérants, sacrement d'ordre compris, et donc son espace particulier d'institution, présentant son dehors et son dedans. Un geste de profanation ; qui protestait contre toute sacralisation donnée au corps (l'Église, l'hostie, etc.) et reconduisant ainsi directement une économie à une transcendance, ou soudant la transcendance à une économie des corps. De ce protestantisme sourdent non seulement une sécularisation potentiellement dissolvante, et de fait (auto-)dévorante, mais aussi cette figure du puritanisme qui, dès le XVII^e^ siècle, concrétise à la fois une recherche moderne du bonheur, ici domestiquée et dans la reconnaissance mutuelle (en ce sens, limitée même si elle vit d'impératif), et la conquête, héroïque, d'un monde nu[155]. De l'autre côté, en catholicisme, se fait voir un investissement sur le corps institutionnel propre à la Contre-Réforme, qui n'ira pas sans risque d'absorption du sujet (*des* sujets et de leurs corps), à l'enseigne, au surplus, d'un corps total alors fortement surdéterminé par la figure d'une Vierge : une Église promise à être, en tant que telle et dans sa clôture même, d'abord, « société parfaite » (dès la fin du XVI^e^ s.), puis elle-même « sacrement » (Vatican II), résorbant ainsi ce qui les fait « sacrements *de Dieu*[156] et anticipant l'eschatologique.

C'est de ce qui se déploie selon un régime d'économie à même la chair que nous héritons. Avec les apories qui s'y tapissent, et que le destin du christianisme aura illustrées. D'où, pour tous aujourd'hui, une série de difficultés. Difficulté de la société civile à articuler ses diversités de façon fructueuse et à favoriser des émergences singulières (des corps différents à chaque fois). Difficulté sociale à symboliser (et n'est-ce pas parce qu'il y a

du corps qu'il y a à symboliser ?). Difficulté touchant les filiations[157]. J'ai parlé d'apories ; en sourdent des revanches et des violences. Ainsi les « retours » qu'on dit irrationnels, des réaffirmations identitaires, des traditions en débris, du religieux en éclats. Des fuites en avant aussi, ou d'abord ; des multiplications de gadgets et des changements pour le changement (dit ici dans une reprise, différée mais assumée, de la posture critique de l'école de Francfort, et intégrant comparaison avec l'Asie[158]). Et, accompagnant ces phénomènes, une exaltation des corps – mais souvent refaçonnés –, des corps idéalisés et impérieusement requis, mais alors et ainsi subrepticement déniés quant à ce qui fait, pour l'humain, leur incontournable et prometteuse résistance.

PIERRE GISEL.

→ Anthropologie du corps. Bible. Création. Dignité. Hommes/Femmes. Nature. Neurosciences. Pudeur. Salut. Sexualité. Sujet et personne. Vie/Mort.

Bibliographie.

*P. BROWN, Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif (1988), Paris, Gallimard, 1995. – A. GESCHÉ et P. SCOLAS (éd.), Le Corps, chemin de Dieu, Paris - Louvain, Éd. du Cerf - Université catholique de Louvain, 2005. – P. GISEL (éd.), Le Corps, lieu de ce qui nous arrive. Approches anthropologiques, philosophiques, théologiques, Genève, Labor et Fides, 2008. – M. HENRY, Incarnation. Une philosophie de la chair, Paris, Éd. du Seuil, 2000. – J. JOUBERT, Le Corps sauvé, Paris, Éd. du Cerf, 1991. – D. LE BRETON, Anthropologie du corps et modernité (1990), Paris, PUF, 2007*5*. – Ch. MALAMOUD et J.-*

P. Vernant (éd.), Le Temps de la réflexion, t. VII : Le Corps des dieux, Paris, Gallimard, 1986. – J.-L. Marion, Le Phénomène érotique, Paris, Grasset, 2003. – M. Marzano (dir.), Dictionnaire du corps, Paris, PUF, 2007. – J. Moingt, Dieu qui vient à l'homme, t. II : De l'apparition à la naissance de Dieu (II/1 : Apparition et II/2 : Naissance), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 245 et 257, 2005 et 2007. – J.-L. Nancy, Corpus, Paris, Métailié, 2000. – Fl. Quinche, « Le corps et la personne », dans J.-D. Causse et D. Müller (dir.), Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 51, 2009, p. 325-342.

CORRUPTION

Par corruption active on entend le paiement ou la promesse de paiement de pots-de-vin. La corruption passive, en revanche, est entendue comme la proposition ou l'acceptation de paiement ou de promesse de paiement de pots-de-vin (définitions de l'OCDE). En outre, la corruption est l'abus du pouvoir public ou privé pour des intérêts privés. Cette définition largement utilisée (par exemple par Transparency International, le réseau international contre la corruption) montre que la corruption est un abus de la responsabilité d'une fonction professionnelle, soit dans le domaine public par des fonctionnaires, soit dans le secteur privé ou des organisations civiles. Ceux qui abusent de leur responsabilité peuvent être munis d'un petit ou d'un grand pouvoir de décision et d'influence sur les autres.

La corruption est toujours une interaction entre une personne ou un groupe de personnes qui paient et une personne ou un groupe de personnes qui acceptent ou demandent des paiements ou des prestations non

monétaires. Par définition, ces services sont offerts sans aucune transparence, mais en cachant les vrais intérêts et le vrai public, cible des paiements.

Plusieurs *formes de corruption* sont à distinguer. La *corruption du pouvoir* est pratiquée par des personnes (comme par exemple un ministre d'un gouvernement, une autre figure politique ou un représentant du secteur privé) qui utilisent la corruption pour augmenter leur pouvoir ou pour maintenir le pouvoir qu'elles ont déjà. La motivation n'est pas le besoin d'argent mais l'élargissement ou le maintien de l'influence. La *corruption de pauvreté* est la corruption de l'agent, du petit policier dans la rue qui ne gagne pas suffisamment pour survivre et qui améliore son salaire par des pots-de-vin qu'il demande aux contrevenants. La *corruption d'accélération* est utilisée pour obtenir un service auquel on a droit mais qu'on ne reçoit pas à temps comme par exemple des médicaments bloqués à la douane ou un passeport dans les délais. La *corruption d'acquisition* est similaire : elle a pour but d'obtenir des biens ou services. La *corruption grise* est un domaine difficile à définir car elle se situe entre la corruption dure, le népotisme, le favoritisme et des transactions semi-légales. De plus, la corruption se fait sous forme *monétaire et non monétaire* : des paiements financiers ou des « cadeaux » de biens matériaux ou des privilèges. Un exemple d'une forme non monétaire est un service sexuel demandé par un enseignant pour faire passer une étudiante aux examens.

La corruption est à distinguer du *cadeau* : un cadeau est donné sans aucune attente et pression sur celui qui le reçoit. Il est fait d'une manière transparente et le montant du cadeau n'est pas excessif tandis que les pots-de-vin dépassent souvent largement les dimensions d'un cadeau et sont liés à une pression.

La corruption est un phénomène qui existe dans pratiquement *chaque société* ; il est très ancien comme les témoignages des saintes écritures de toutes les religions du monde le mentionnent et le démontrent. Par ailleurs,

la corruption existe dans les différents systèmes économiques, dans le capitalisme ainsi que dans le communisme. Depuis la libéralisation des marchés, la corruption s'est largement répandue malgré les efforts qui ont été mis en place par les gouvernements, les ONG et les organisations internationales comme l'OCDE pour lutter contre ce phénomène. L'indice de perception de la corruption (IPC) de Transparency International donne une évaluation de la perception de la corruption dans des pays, ce qui augmente la pression sur les gouvernements à prendre des mesures. Cet indice annuel indique une très grave corruption notamment dans des pays subsahariens et d'Asie qui disposent de beaucoup de ressources naturelles comme les forêts, les mines, le pétrole et le gaz. L'indice montre que les pays les moins corrompus seraient les pays protestants du Nord de l'Europe. Les pays à majorité catholique et orthodoxe comme en Europe du Sud, de l'Est et en Afrique francophone seraient plus corrompus, ce qui repose la question de l'influence des éthiques dénominationelles sur la société.

Quand une société est gravement affectée par la corruption, on peut en déduire que tous les secteurs sont infectés comme un corps par le cancer, en priorité le secteur privé et les services publics. Spécialement grave pour une société est la corruption dans les secteurs et institutions qui devraient être des garants de l'orientation éthique, d'indépendance et de crédibilité, notamment ce qui concerne le droit, les Églises, les médias et les institutions de formation et d'éducation. Les Églises et les autres organisations religieuses sont touchées notamment dans les pays du Sud, par exemple par l'achat de voix dans des élections de fonctionnaires des directions d'Églises, l'achat de notes dans les écoles et l'abus des propriétés et des terrains des Églises.

Le jugement théologique et éthique de la corruption est assez clair : les écritures saintes des différentes religions comme la Bible, le Coran et les textes hindous et bouddhistes condamnent clairement la corruption. Dans la

Bible, plusieurs textes condamnent la corruption et pas un seul ne la justifie. Le plus ancien texte contre la corruption se trouve en Ex 23, 8 : *Ne vous laissez pas corrompre par des cadeaux, car les cadeaux rendent aveugles même les plus clairvoyants et pervertissent les décisions des gens honnêtes.* Le texte décrit la période dans laquelle les premières formes de juges et de cours juridiques ont été établies. Même dans cette période, les juges étaient déjà avertis de ne pas demander des pots-de-vin aux pauvres : cela violait les droits des faibles et pauvres. L'argument biblique principal contre la corruption est la justice. Même si cela procurait un avantage pour les pauvres, ce n'est pas acceptable (Ex 23, 3 : *Ne favorisez personne lors d'un procès, même pas un pauvre*). Celui qui pratique la corruption viole la justice de Dieu qui est le juste (Ps 26, 10) ; il s'exclut de la communauté avec Dieu (Pr 17, 23).

Dans le Nouveau Testament, on trouve des exemples de corruption financière dans la figure de Zachée, chef des collecteurs d'impôts (Lc 19, 1 s.), ainsi que dans l'histoire de Judas qui accepte une somme d'argent pour dénoncer Jésus. Le procès contre Jésus ne peut être compris que dans le contexte de la corruption, y compris des pots-de-vin pour le mensonge des soldats (Mt 28, 11-14). Par ailleurs, le procureur Félix est corrompu, mais saint Paul résiste à ces démarches (Ac 24, 26). Autre exemple : le magicien Simon offre des pots-de-vin à Pierre et à Jean pour acheter l'Esprit-Saint (Ac 8, 8-24). D'où vient le mot « simonisme », qui signifie la corruption du Saint-Esprit et donc de la foi alors que la parabole du juge injuste (Lc 18, 1 s.) et de l'économe injuste (Lc 16, 1 s.) dénonce l'abus du pouvoir et de la fraude.

Du point de vue de l'éthique, la corruption viole notamment cinq valeurs fondamentales, qui donnent en même temps les raisons pour refuser la corruption :

– l'équité : dans la corruption, les personnes ne sont pas traitées d'une manière équitable car celui qui peut payer plus a plus de droits. Les pauvres

sont donc défavorisés. L’équité de performance est violée parce que la corruption ne rémunère pas sur la base d’une prestation transparente et mesurable mais sur d’autres critères comme le népotisme et les avantages personnels ;

– la transparence : la corruption par définition est pratiquée dans l’absence totale de transparence. La vérité et la lumière nécessitent des transactions claires et transparentes ;

– la communauté : la corruption crée de la méfiance et détruit la vie communautaire. Elle met en danger la paix sociale, puisque, comparés aux intérêts de la communauté, les intérêts privés ont plus de poids ;

– la durabilité : la corruption encourage les intérêts et profits à court terme au lieu des décisions durables et écologiques et à long terme. Elle a souvent des effets négatifs pour l’environnement comme la déforestation illégale, fondée sur la corruption ;

– la liberté : la corruption crée des relations obscures de dépendance qui sont susceptibles de pressions mutuelles entre corrupteur et corrompu.

En outre, la corruption viole des droits humains comme le droit à un traitement fondé sur l’égalité ou le droit à la vie car les effets de la corruption sont souvent mortels. Plus encore, la corruption viole la dignité humaine.

Beaucoup d’*instruments de lutte contre la corruption* légaux, politiques, éducatifs et éthiques ont été mis en place depuis le début des années 1990 : la Convention de l’OCDE sur la lutte contre la corruption d’agents publics étrangers dans les transactions commerciales internationales a été adoptée en 1997 et ratifiée en 1999. En conséquence, les États membres sont obligés d’appliquer la convention en lois nationales. Par ailleurs, le Conseil de l’Europe a ratifié en 2002 la Convention pénale sur la corruption et en 2003 la Convention civile sur la corruption. La Convention des Nations unies contre la corruption a été adoptée en 2003. La Convention de l’Union africaine sur la prévention et la lutte contre la corruption existe également

depuis 2003. Beaucoup de compagnies du secteur privé, d'organisations non gouvernementales, d'Églises, d'œuvres d'entraide ont mis en place des codes de conduite volontaires, des instruments de contrôle ainsi que des sanctions à prendre contre la corruption. Depuis les années 2000, des Églises du Sud et du Nord et des œuvres d'entraide, notamment en Allemagne et en Suisse, sont devenues plus actives dans la lutte contre la corruption.

CHRISTOPH STÜCKELBERGER.

→ Droit. Économie. État. Justice. Pauvreté.

Bibliographie.

M. BORGHI, P. MEYER-BISCH (éd.), La Corruption. L'envers des droits de l'homme, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 1995 ; M. PIETH, P. EIGEN (éd.), Korruption im internationalen Geschäftsverkehr. Bestandesaufnahme, Bekämpfung, Prävention, Neuwied, Luchterhand Verlag, 1999. – Chr. STÜCKELBERGER, Continue Fighting Corruption. Experiences and Tasks of Churches and Development Agencies, Berne, Pain pour le prochain, 2003 ; TRANSPARENCY INTERNATIONAL, Baromètre international de la corruption, Berlin, Transparency International, 2009.

CRÉATION

Les questions d'éthique portent souvent sur des points pratiques et sur la manière d'appliquer des normes. Cependant les débats actuels approfondissent davantage la question de l'élaboration des normes devenue

l’un des premiers soucis des comités d’éthique et, plus avant, des juristes et des législateurs. Les échanges montrent alors que les divergences portent sur des conceptions différentes de l’être humain et tout particulièrement sur ce qui le constitue humain. Quel est le propre de l’homme ? La réponse est formulée avec des termes qui ont une dimension explicitement philosophique. Mais on constate que les termes qui sont alors employés sont au principe d’attitudes différentes. Par exemple, la notion de dignité humaine, héritée de la tradition antique et de l’humanisme moderne, cautionne à la fois la pratique et le refus de l’euthanasie active. Pourquoi cette difficulté sinon parce que, à la racine de toute éthique, se trouvent des valeurs et des principes ? C’est à ce niveau, souvent implicite, que se nouent les difficultés concernant la vie morale et la détermination des règles et des lois. Pour cette raison, il importe de considérer le terme « création ». Spécifiquement théologique, il est lié à la confession de foi monothéiste qui reconnaît que le monde est le fruit d’une action posée par un Dieu transcendant, faisant exister autre que lui. Il importe donc d’examiner le sens de ce terme qui est au fondement de tout discours moral, puisqu’il dit l’origine et la fin et détermine donc l’ordre des valeurs de référence en éthique.

LA NOTION COMMUNE DE CRÉATION.

En français, comme tout terme qui se termine en « -ation », le concept de création signifie deux choses. D’abord, il désigne l’acte par lequel Dieu donne l’existence au monde entier. Ensuite, il désigne le résultat de cette action ; pour le nommer, la confession de foi chrétienne utilise les expressions « le ciel et la terre » (Gn 1, 1) ou « l’univers visible et invisible » (le *Credo*), dont on voit le souci de dire la totalité de ce qui existe et que les termes « monde » et « univers » rendent habituellement. Le fait que le même terme soit employé pour dire l’acte et son effet n’est pas

sans signification ; cela montre que la confession de foi en un Dieu créateur n’est pas séparable d’une certaine représentation du monde créé. Les changements de la vision du monde entraînent, en effet, des idées différentes de l’action créatrice et donc du créateur. Pour cette raison, il est impossible d’expliciter le sens du terme « création » sans tenir compte de la cosmologie qui y est impliquée. Les difficultés actuelles le montrent ; en effet, l’idée commune de création est liée à un certain état des connaissances qui ne correspond plus à ce qui est apporté par les sciences d’aujourd’hui et il en résulte une certaine ambiguïté, voire un obstacle à la confession de la foi. Après avoir examiné ce point, nous proposerons une perspective plus traditionnelle en confrontation avec les sciences d’aujourd’hui ; au terme des sept points de notre exposé, on percevra davantage la profondeur spécifiquement chrétienne de la notion de création.

La notion commune de création, encore présente dans le catéchisme, dépend de la formation scientifique des classes élémentaires. Or dans celles-ci, la physique reste au stade des formulations de la science classique, celle qui est née au début du XVIIe siècle (avec Galilée, Descartes…), s’est ensuite développée (avec Newton, Laplace…) et a dominé la pensée du XIXe siècle et du début du XXe siècle. Celle-ci repose sur deux convictions : d’une part, le rôle des mathématiques et, d’autre part, le naturalisme selon lequel la science est exhaustive. Or, les mathématiques invitent à une vision univoque de la causalité formulée selon des lois qui donnent une vision déterministe de la nature, mais le naturalisme donne à penser que les phénomènes naturels sont adéquatement décrits en termes de matière et de force. Dans la vision de la création proposée par Descartes, vision qui est corrélative, adoptée ensuite par tous les esprits rationnels (Leibniz, Kant, Hegel…), l’acte créateur se réduit au seul commencement. Au premier instant du cours du temps, le créateur a suscité à partir de rien les objets qui constituent le monde (matière et formes) ; puis il a mis dans cet univers une quantité d’énergie suffisante pour que la machine se mette en marche. Selon

les lois fondamentales de la physique, où il y a conservation de l'énergie, le monde marche depuis sa création selon ses propres lois sans que Dieu ait besoin d'agir. Il se réserve le droit d'intervenir pour rectifier une déviation ou pour pallier une insuffisance dans le déroulement du plan dont il garde le secret. Cette vision, qui assure la pleine intelligibilité du monde « écrit en langage mathématique », selon la célèbre expression de Galilée, laisse place à des interventions extraordinaires, en particulier pour le salut de l'humanité et pour les miracles.

Dès son expression, les esprits les plus avisés ont relevé qu'une telle présentation était fallacieuse et Pascal a noté qu'elle était illusoire ; il a su trouver l'expression « chiquenaude initiale » pour déconsidérer cette vision de l'action créatrice (*Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 77). Malgré cela, la notion commune de création a été réduite au tout premier commencement. On en voit la trace dans le fait que le premier mot de la Bible, en hébreu *berechit*, ait été traduit par « au commencement », alors que le terme signifie bien davantage comme le montrent la traduction de la Bible grecque par *en archè* et celle de la Vulgate en latin par *in principio* ouvrant ainsi les perspectives où la Tradition chrétienne a su inscrire une dimension trinitaire.

Pour revenir à ces sources, nous prendrons comme point de départ le fait que le langage commun emploie le terme « création » et ceux qui lui sont associés (créativité, créatif, créateur), utilisés communément dans le monde de l'art ou de l'ingénierie, pour dire une nouveauté. Quand paraît du neuf, la notion de création est employée. Ainsi le mot invite-t-il à s'interroger sur ce qui fait qu'il y a du neuf. Même si cela apparaît clairement quand quelque chose commence, la nouveauté n'est pas réduite à ce seul instant. Pour cette raison, il faut expliciter la différence entre origine et commencement.

Origine et commencement.

1. La notion de commencement est simple à comprendre, puisque le terme désigne le premier instant de la durée d'un phénomène – expérience commune en bien des domaines. Le terme « origine » est plus complexe, car dire « origine », c'est se placer au plan ontologique ou métaphysique. L'origine nomme la condition constitutive de tout ce qui apparaît dans le cours des événements. Elle se rapporte à un acte qui ne peut être isolé dans la série des événements qui tissent le cours d'un phénomène. Elle n'est pas objectivable dans l'ordre de la mesure ou de la représentation physico-chimique. L'origine n'est pas un événement parmi d'autres, mais la condition constitutive de tout ce qui est, et donc de tout instant pris dans le cours des événements advenus dans la matière-espace-temps. Ces remarques cosmologiques valent a fortiori pour les vivants et en particulier pour l'être humain. La question de son origine ne se réduit pas à celle de son commencement et la « fusion des gamètes » ne saurait suffire à dire l'origine humaine. Cette remarque vaut pour tout le devenir humain.

La quête de l'origine échappe à la méthode scientifique ; elle est l'objet de la démarche du philosophe. Celui-ci s'interroge sur la nouveauté dans un autre registre de pensée. La science en effet ne considère que des transformations de l'énergie. Le philosophe se demande quelle est la raison d'être de telles transformations. Il s'interroge sur l'existence même de l'univers. C'est là une question d'un autre ordre que celui de la science. L'origine ne peut être correctement dite par une théorie scientifique. La confusion entre le point zéro de l'univers censé être reconnu par le modèle cosmologique actuel, dit *Big Bang*, et le *Fiat lux* de la Genèse est un exemple majeur de confusion entre les domaines du savoir et une double erreur tant sur la science cosmologique que sur la théologie de la création. La crispation actuelle sur le moment de la conception participe de la même erreur : ce n'est pas en scrutant les mécanismes physico-chimiques de la conception et du développement cellulaire que l'on donne tous les éléments qui fondent la grandeur de l'être humain à l'état d'embryon.

Cette distinction entre origine et commencement est claire au plan conceptuel. Hélas, elle ne l’est pas pour beaucoup, car le langage courant confond les deux termes. Il y a une raison à cela ; l’origine paraît plus clairement dans le commencement, puisque c’est le moment où l’être paraît. L’emploi du terme est équivoque et il faut donc faire attention au fait que souvent certains emploient le mot « origine » pour dire le commencement.

2. Parler d’origine, c’est entrer en métaphysique et donc interroger le monde, dont chacun a l’expérience, sur sa raison d’être. Commence un chemin qui peut être formalisé par une série d’alternatives face auxquelles l’esprit humain doit choisir – étant entendu que ne pas choisir, c’est choisir.

a. L’esprit humain se place devant un constat assuré par l’expérience humaine la plus générale : une réalité est donnée ; elle existe. Face à ce fait, l’esprit interroge : Pourquoi cette existence ? La réponse se situe dans une alternative : ce qui existe n’a pas besoin d’une cause pour exister, ou bien : ce qui existe requiert une cause pour exister. Si on répond oui à la première proposition, la démarche de l’esprit s’arrête sur cette position agnostique, au sens premier du terme. Sinon la démarche continue dans une deuxième étape qui s’interroge sur la nature de la cause.

b. Il y a alors une autre alternative. Ce qui existe tient son existence de soi-même ou bien il existe à cause d’un autre. Si on répond par la première proposition, la démarche de l’esprit s’arrête, sinon la démarche continue.

c. Ce qui existe doit son existence à une cause autre que soi mais du même ordre en tant que causée par une autre, ou bien : ce qui existe tient son être d’une cause qui n’est pas causée, parce que sa perfection d’être la rend rigoureusement non dépendante.

d. La question se pose alors de savoir quel est ce principe et si on peut y accéder par la raison. La métaphysique classique et le monothéisme biblique s’accordent à le reconnaître pour Dieu dans sa transcendance.

Cette reconnaissance faite, la notion de création prend son sens. Celui-ci a été explicité par les Pères de l’Église unissant théologie biblique et

réflexion philosophique. La création est l'acte du Dieu unique et transcendant, posant en face de soi un monde autre que lui. Pour bien préciser la nature de cet acte, que l'esprit humain exprime par un langage tiré de son expérience de production, il est nécessaire d'introduire une instance négative par l'expression bien connue en latin *ex nihilo*. L'expression écarte deux difficultés présentes dans les mythes et dans la cosmologie païenne. D'abord, il n'y a pas de préalable, pas de donné préexistant. Ensuite, ce n'est pas une partie de l'être divin qui se transforme en autre que lui – une aliénation au sens premier du terme. La création est la production totale de l'être, donc de tout l'être et de tous les êtres, sans matériau préexistant et sans aliénation de l'être divin : *ex nihilo sui et subjecti.*

Une telle expression suppose la rencontre de la foi biblique et de la métaphysique ; en effet, le début de la Genèse (Gn 1, 1 - 2, 4a) est un récit qui suppose un cadre préalable à l'action et, pris à la lettre, il rapporte une transformation d'un donné primordial (*tohu-bohu* ou chaos ou encore eaux primordiales). Aussi, plutôt que de se lier à la lettre des premiers versets de la Bible, il importe de préciser le sens du terme hébreu *bara*, justement traduit par « créer » au sens strict du terme et dont il faut préciser le sens.

CRÉATION PAR LA PAROLE.

Pour dire l'action de Dieu, la Bible emploie plusieurs mots. Mais avant de les situer, il importe de voir la perspective d'ensemble et d'en montrer l'actualité. Pour cela nous nous appuierons sur une expérience fondamentale en humanité et qui, pour cette raison, est universelle. Contrairement au discours habituel, la source du sentiment religieux n'est pas réduite à la crainte. Il faut aussi tenir compte de l'émerveillement. C'est par cette attitude que s'ouvre l'esprit. Ainsi pour enraciner la notion biblique de création, il importe de citer deux psaumes. Nous lisons dans le

Psaume 8, 4-5 : *À voir ton ciel, ouvrage de tes doigts, la lune et les étoiles que tu fixas, qu'est-ce que l'homme que tu en gardes mémoire, le Fils d'Adam que tu en prennes souci ?* Le premier verbe est voir. Tout commence par là : voir ! Les yeux se lèvent vers le ciel nocturne, la lune et les étoiles. L'immense et merveilleuse aventure de la science est l'apprentissage de la vision dans l'infini qui nous enserre. Mais cette ligne de regard vers le haut rencontre dans notre poème une autre ligne et elle établit un contraste entre l'homme et l'univers. L'homme est dérisoire par rapport à la masse et à l'étendue du ciel. Comparé aux astres, l'homme est très peu. D'où la question : « Qu'est-ce que l'homme ? » Telle est l'interrogation première ; elle ne cesse d'être présente en toute recherche scientifique et en particulier pour ce qui concerne la vie. La conscience savante a été marquée par un étonnement dont Pascal a dit l'essentiel, dans le célèbre fragment dit « des deux infinis ». « Que l'homme étant revenu à soi considère ce qu'il est au prix de ce qui est, qu'il se regarde comme égaré, et que de ce petit cachot où il se trouve logé, j'entends l'univers, il apprenne à estimer la terre, les royaumes, les villes, les maisons et soi-même à son juste prix. Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ? »

Un autre psaume, le Psaume 19, développe une autre dimension de la notion biblique « création » : *Les cieux racontent la gloire de Dieu, l'ouvrage de ses mains, le firmament l'annonce ; Le jour au jour en publie le récit et la nuit à la nuit transmet la connaissance. Non point récit, non point langage, point de voix qu'on puisse entendre, mais par toute la terre en ressortent les lignes et les mots jusqu'aux limites du monde* (Ps 19 [18], 1-6). Dans ce psaume, il ne s'agit plus de voir, comme dans le précédent, mais d'entendre. Entendre parce que quelque chose se dit qui n'est pas de l'ordre du son ou de la musique, mais quelque chose qui a rapport au silence de la nuit où les astres se déplacent en silence. L'intelligence est invitée à percevoir une identité. Il y a quelque chose qui va du jour au jour par-delà la nuit et de la nuit à la nuit par-delà le jour. Cette identité est plus

profonde que le changement. L'alternance des jours et des nuits qui rythme la vie est sous-tendue par une permanence qui renvoie à un sens qu'il faut percevoir par l'intelligence, l'*entendement,* disaient les philosophes de l'âge classique. Dans le psaume, un mot apparaît : *Par toute la terre en ressortent les lignes.* Si le mot « ligne » évoque l'écriture, il est ici musical. Il désigne la corde tendue sur l'instrument de musique, qui est bien droite. On peut donc comprendre ici qu'il s'agit d'une note fondamentale qui porte une mélodie qu'il s'agit d'entendre. La notion de ligne évoque celle de règle. Il y a dans les phénomènes du monde et dans la course heureuse du soleil quelque chose qui est en ordre : un ordre fondamentalement écrit dans la nature des choses. Perçue dans la mouvance de l'émerveillement, l'harmonie renvoie à Dieu qui a créé toute chose avec intelligence et avec sagesse et a confié à l'humanité une mission. Tel est le fondement de toute morale ou éthique.

Cette théologie est exprimée par les mots qui disent l'action : prendre, faire, modeler, pétrir, façonner… Comme ces images sont liées à une vision matérielle, elles se sont effacées au profit de la compréhension de la création comme un acte de parole. En effet, la parole permet de dire l'immédiateté, la distance et la présence à une totalité dispersée dans le temps. La parole est pouvoir dans le respect de l'autonomie d'autrui. Pour cette raison, le verbe hébreu *bara*, qui dit l'unité du dire et du faire dans une parole, est le mot théologique qui fonde la théologie de la création dans le pur monothéisme. Il est employé au premier verset de la Bible.

Les deux textes qui figurent au début de la Bible s'accordent avec l'ensemble de la théologie biblique. Le premier texte, écrit par des prêtres, dit la mission sacerdotale de l'humanité ; elle est appelée à être la voix de l'univers face à Dieu. Le deuxième texte, écrit de sagesse, dit la condition humaine confrontée à ses responsabilités pour le meilleur et pour le pire. Il ne s'agit pas de dire le commencement (comme on le croit naïvement), mais de dire la situation de l'humanité en tous lieux et en tous temps. Ainsi, ces

textes bibliques disent le fondement de la morale et de l'éthique. Les expressions employées dans ce domaine prennent leur sens quand elles sont placées dans cette lumière. Le souci que l'on a de soi et d'autrui prend une place éminente dans ce contexte. Il apparaît comme la réponse à un amour premier.

TOUTE-PUISSANCE DU CRÉATEUR.

Le monothéisme biblique a un sens très vif de la sainteté de Dieu. Il souligne la distance entre Dieu et le monde. Pour lui, l'ordre du monde n'est pas divin, même s'il engage la responsabilité de Dieu. Le terme « création » l'exprime par la distinction entre l'œuvre et l'artiste. Une affirmation de cette distance est présente dans l'emploi de l'adjectif « tout-puissant » dans la confession de foi. Mais l'expression est source de malentendus qui pèsent sur le discours moral. En simplifiant, on peut opposer deux traditions qui habitent la tradition monothéiste, comme l'a rappelé le pape Benoît XVI dans son discours de Ratisbonne.

1. Dans la première, la notion de toute-puissance désigne le caractère absolu de la volonté de Dieu, censé faire tout ce qu'il veut. Cette école de pensée insiste sur le terme « tout » qui désigne non seulement ce qui est, mais ce qui pourrait être, et même ce qui est au-delà de ce que l'esprit humain peut imaginer. Dans cette conception, rien ne limite l'action du créateur qui peut faire une chose et son contraire. Les catégories de la logique humaine ne valent pas pour lui. Dans cette perspective, la puissance de Dieu étant totale, il ne saurait y avoir de place pour une réelle autonomie des phénomènes naturels. De ce fait, toute explication par ordre et raison est vaine ; l'esprit humain doit accueillir ce qui est, sans chercher d'explication. La contingence des faits de la nature est sans signification.

2. Dans la seconde, l'action de Dieu est référée à la notion de sagesse ; celle-ci implique l'ordre des éléments et la proportion entre les causes et les

effets. Ainsi, le vouloir de Dieu est déterminé par le bien et celui-ci est normé par les notions d'ordre et de cohérence. La toute-puissance signifie que dans la réalisation du bien, la puissance de Dieu excède les possibilités humaines et n'a ni leurs limites ni leur capacité d'erreur. La puissance est au service de la sagesse. Aussi les choses sont-elles proportionnées et les enchaînements de causalité bien ordonnés.

Ce point est important aujourd'hui dans la quête du fondement de la morale et de l'éthique. La première attitude, en effet, valorise l'obéissance. La morale est alors prescription et l'application de la loi est la référence absolue. Dans la deuxième perspective, l'obéissance n'est pas la valeur suprême. L'agir humain doit se conformer non à une règle, mais à la conscience personnelle. La conception de la morale qui découle de la perspective de sagesse permet également de prendre en compte les sciences, car elle permet de comprendre pourquoi l'action de Dieu ne fausse pas la nature des événements et respecte les lois de la nature qu'il fonde et en particulier ce qui concerne l'homme. Les sciences humaines sont bienvenues et leurs enseignements doivent être reçus.

L'opposition entre les deux significations du terme « toute-puissance » touche au débat entre foi chrétienne et athéisme. Celui-ci est fondé sur le refus de concevoir une action de Dieu qui viendrait perturber le jeu des forces de la nature et surtout la liberté qui caractérise l'être humain. Le débat entre la foi et l'athéisme invite à bien voir que l'action de Dieu et celle des forces de la nature ne sont pas antinomiques, mais qu'elles peuvent concourir. Une image classique permet de le comprendre, celle de la musique. Dans un morceau de musique, tout est produit par l'instrument et tout est produit par le musicien. Tout est de l'un et de l'autre, sans que l'on puisse séparer ce qui est de l'un et ce qui est de l'autre. Cette union, qui ne dénature en rien les principes d'action (le musicien et son instrument), est possible parce qu'il y a une différence de nature entre ceux qui agissent en tant qu'instrument et en tant que musicien. Cette analogie

permet de comprendre ce qui advient dans la nature, qui est tout à la fois le fruit de l'action des facteurs (énergie et formes) étudiés par la science et la puissance de Dieu. Parce qu'il est d'un autre ordre et parce qu'il n'intervient pas comme un élément du processus naturel, on peut affirmer que tout est de Dieu et que tout est de la nature. Tout est de Dieu et tout est de la nature ! Dans le domaine qui concerne la morale, on doit donc reconnaître que « tout est de Dieu et tout est de la nature ». Cette affirmation repose sur ce que nous avons dit du terme « création » employé en toute rigueur : il suppose la reconnaissance d'un Dieu transcendant et séparé du monde. Pour cette raison, l'affirmation de la transcendance de Dieu permet de penser une coopération ou une synergie entre lui et l'action humaine. Cela entraîne la valorisation des termes comme « responsabilité », « conscience », « libre arbitre » et corrélativement « culpabilité » – plus généralement tout ce qui est lié à l'action humaine.

Place de l'homme dans la nature.

La science moderne est fondée sur une vision qui privilégie le devenir. La théorie de l'évolution est devenue le paradigme fondamental de la vision de la nature et pour cette raison n'est pas réduite au seul aspect scientifique ; elle est porteuse d'une vision du monde. En effet, l'histoire de la cosmogenèse, suivie par celle de la biogenèse et couronnée par l'anthropogenèse, montre le passage vers plus de complexité. L'histoire naturelle est une montée vers des formes de plus en plus riches. L'échelle des êtres, au lieu de présenter une diminution de la perfection à partir d'un archétype, montre un indéniable progrès. Dans cette perspective, la notion d'évolution renverse le discours chrétien convenu, lié à la notion de chute considérée comme préalable indispensable à la compréhension du salut. Elle promeut une vision différente de la place de l'homme dans l'univers et donc suscite des réponses différentes aux questions écrites par Gauguin sur

son célèbre tableau : *D'où venons-nous ? Que sonnes-nous ? Où allons-nous ?*

Au plan métaphysique, la reconnaissance de la transcendance de Dieu qui respecte l'ordre naturel qu'il crée permet de dire que la création – non réduite au premier instant du cours du temps – est une création continue où Dieu agit dans le respect des règles qu'il instaure. La création se fait par évolution ; la création se fait dans le respect des lois qu'il fonde. Dieu fait tout et tout se déroule selon l'ordre naturel, mieux connu grâce à la science.

Ces perspectives générales valent tout particulièrement pour l'humanité. Celle-ci est enracinée dans la nature et inscrite dans le monde des vivants et la foi chrétienne lui enseigne qu'il y a une mission. Cette situation est explicitée dans les premières pages de la Genèse que nous savons lire correctement en évitant le piège de les prendre comme le récit du commencement, puisque ces pages nous disent la condition humaine dans l'Alliance et donc dans le présent. Le premier texte écrit par les prêtres dit que *Adam* (l'homme et la femme) a été créé *à l'image comme à la ressemblance de Dieu*. Les Pères de l'Église ont su lire un chemin dans le recours aux deux prépositions « à » et « comme ». Tout être humain est image de Dieu (en sa dignité d'être libre et responsable) – et ce de manière inaliénable – mais il est appelé à être plus : ressemblance de Dieu, fils de Dieu par une relation librement assumée en réponse au don de Dieu. Cette perspective s'accorde fort bien avec ce qui vient d'être dit de la création par évolution. Le deuxième texte le confirme ; d'une part, il reconnaît l'enracinement de l'homme dans la biosphère (la glèbe dont il est issu) et, d'autre part, il situe l'aventure humaine dans la relation avec le don de Dieu figurée par l'arbre au centre du jardin dont il ne respecte pas la signification puisque, conformément à ce que disent les textes de sagesse, cet arbre est tout à la fois la Loi (la *Torah*, connaissance du bien et du mal) et la source de la vie. Par sa désobéissance (aujourd'hui comme hier) l'humanité est désorientée : il y a désormais deux arbres, c'est-à-dire que la connaissance

du bien et du mal (connaissance amère) est séparée de la vie. Si ces textes sont au début de la Bible, ils ne s'enferment pas dans le passé ; ils disent l'avenir, la venue du Messie qui écrasera le mal en son principe et ouvrira à l'humanité la plénitude de la vie dite dans les dernières pages de l'Apocalypse : nouvelle création, abondance paradisiaque, lumière divine et surtout présence de Dieu *tout en tous* selon la parole de Paul (1 Co 15, 28).

La Bible n'en est pas restée au seul émerveillement exprimé par les psaumes ; elle n'a pas seulement épuré la notion de création en utilisant le verbe hébreu *bara* qui se réfère à un acte de parole et donc à un acte d'intelligence. Elle a introduit une considération sur la manière dont les créatures sont d'une certaine manière une attestation de l'acte de pensée par lequel le monde est fondé et cela concerne la place de l'homme dans la nature. Puisque, tel un bon architecte, Dieu a disposé les créatures avec *nombre, poids et mesure* (Sg 10, 21), l'être humain occupe une place cardinale. Il est à l'articulation de la matière et de l'esprit, il est la conscience éveillée de toute la création et cela fonde une responsabilité. Pour cette raison, l'interprétation venue avec le projet de la science classique – il s'agissait, selon les paroles de Descartes, que « l'homme soit maître et possesseur de la nature » – trahit le sens des paroles de la Genèse qui établit l'humanité, personnifiée en son patriarche *Adam*, gardienne et non propriétaire de la nature. La crise écologique montre la vérité du propos biblique et ouvre un chemin où la doctrine sociale de l'Église exprime ses avis sur le respect de l'environnement et le souci d'un développement au service de l'homme. La perspective qui place l'homme à l'articulation des mondes de l'esprit et de la matière va plus avant que cette seule préoccupation économique et environnementale : elle a, au plan théologique, une dimension christique.

DIMENSION CHRISTIQUE DE LA MORALE.

La littérature sapientielle ne se contente pas de dire que Dieu est sage ; elle a personnalisé la sagesse créatrice. Celle-ci (hébreu *hochmah*, grec *Sophia*) est comme une compagne de Dieu. Les chapitres 8 (v. 23-29) et 24 (v. 3-10) du Siracide et la mention du livre de la Sagesse (9, 9) attestent que la Sagesse était là *avant la création du monde* ; elle était *maître d'œuvre* (Pr 8, 30 ; Sg 7, 21 ; 8, 6) ; elle a présidé à toute l'histoire du salut. Cette Sagesse est vraiment créatrice. Cette référence à la Sagesse a croisé l'usage de la parole pour la création. La littérature intertestamentaire surabonde de passages qui font le lien explicite entre sagesse et parole créatrice comme le montrent les Targums. Cela a permis aux apôtres, réfléchissant sur l'identité de Jésus, de dire la richesse de l'être de Dieu en parlant de la parole qui est sagesse et de l'esprit qui est amour. La création n'est pas le fruit d'un Dieu anonyme et sans visage, isolé dans sa transcendance inaccessible, mais d'un Dieu qui se révèle dans celui qu'il convient d'appeler le Logos. Cette identification est présente dans de nombreux textes du Nouveau Testament. Saint Paul donne au Christ, Fils de Dieu, des titres qui sont ceux de la Sagesse créatrice. Il est principe (*archè* : Col 1, 18 ; *aparchè* : 1 Co 15, 20) ; il est premier-né (*prôtotokos* : Rm 8, 29 ; Col 1, 15) ; il est tête (*kephalè* : Col 1, 18 ; Ep 1, 22-23 ; 4, 15-16) – d'après Genèse 1, 1 où se trouve le terme « tête » (*roch* dans *berechit*) ; il est sagesse (*sophia* : 1 Co 1, 24-30 ; 2, 7-8 ; Col 2, 3). Paul explicite le rôle du Christ dans un texte fondamental : *En lui tout fut créé dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, trônes, seigneuries, autorités, puissances, tout fut créé par lui et pour lui* (Col 1, 16). Paul utilise les mots de la philosophie commune à l'époque pour dire la totalité de l'action créatrice du Fils. Saint Jean suit une autre voie, mais son chemin s'accorde profondément à celui de Paul quand il identifie Jésus et le Logos – terme difficile à traduire. La transcription du latin *Verbum* en Verbe est incompréhensible aujourd'hui pour beaucoup (il dit le terme qui dans la phrase lie le sujet et le complément) ; il semble même ésotérique ; mais

hélas, l'usage du mot « parole » est trop banal. Gardons le terme *logos* ! Le prologue de Jean utilise le terme grec *logos*, riche d'une longue tradition philosophique, qui signifie la parole, mais aussi la raison et la pensée, pour dire l'identité de *celui par qui tout a été fait* et plus encore celui qui est lumière et vie.

Ainsi, la création n'est pas comprise dans la foi chrétienne dans une perspective déiste d'un Dieu fabricateur, grand horloger, mais comme une action où, à la lumière du mystère pascal, le croyant voit l'œuvre du Père, du Fils et de l'Esprit. Cette théologie a été exprimée diversement par les Pères. Le fondement de la morale et de l'éthique en théologie chrétienne n'en reste pas au déisme. Il prend un ton explicitement christologique et les conséquences sont importantes.

Le discours chrétien en morale se réfère au Christ qui n'est pas seulement un sage à l'instar des fondateurs de religion ou de courants mystiques et philosophiques. Il se réfère à la pratique même de Jésus où s'engage l'être même de Dieu. Les Béatitudes et le Sermon sur la montagne ne sont pas des illustrations exotiques réservées à des situations exceptionnelles ou à une élite spirituelle ; ces textes tracent dans leur radicalité un horizon pour l'agir humain où d'une certaine manière se renverse l'ordre naturel tel que le montre la théorie de l'évolution ; en effet, cette théorie reconnaît le rôle de la survie du plus apte et, pour cette raison, cautionne des pratiques eugénistes – pour citer un fait de civilisation important et jauger la qualité de la vie dans les pays industrialisés. Les paraboles du Royaume dévoilent une dynamique qui sans cette lumière resterait inaperçue, sinon dans l'intuition de quelques mystiques.

La référence au Christ donne à l'éthique et la morale chrétiennes leur pleine dimension : elle donne une finalité. L'horizon de l'action est la construction du Corps du Christ ; ainsi se fonde un dynamisme où la personne humaine a valeur de finalité et à partir de laquelle s'apprécient les exigences de l'éthique et de la morale.

L’Esprit créateur.

Si la création par le Logos est habituellement reconnue, il importe enfin de souligner l’action de l’Esprit-Saint dont le rôle spécifique permet, à notre avis, de penser la création en harmonie avec la nouvelle vision du monde. L’enracinement est lui aussi dans les premiers mots de la Genèse, déjà cités : *Au commencement, l’Esprit planait sur les eaux* (Gn 1, 1 [trad. BJ]). Le verbe hébreu *(rahap)*, habituellement traduit par « planer », demande examen. Il ne désigne pas seulement le vol souverain de l’oiseau qui observe de haut, tel l’aigle à la recherche de sa proie, et qui se laisse porter par les airs ; il se réfère à l’attitude de l’oiseau qui se tient au-dessus du nid de ses petits. Il ne pèse pas sur eux, mais il est présent et les entoure de sa force et de sa vie. Cette image est ici appliquée à l’Esprit de Dieu ; elle permet de reconnaître que l’Esprit est dit créateur en un sens qui correspond à sa nature.

L’Esprit n’est pas pensé comme une force mécanique, mais comme l’auteur d’une action qui doit se dire dans le langage de la vie selon les deux expériences fondamentales inscrites dans la racine hébraïque *rûach* qui désigne le souffle dont il faut rappeler qu’il provient d’une double expérience. D’abord, celle du vent. On peut utiliser le vent ; mais nul ne peut le maîtriser et son mouvement garde toujours quelque chose d’imprévisible. Ainsi, le texte biblique rapporte à l’événement fondateur une action libre, source de nouveauté. La deuxième expérience est de l’ordre de la vie. L’image du souffle désigne ce qui est à l’intime comme source de la vie, la respiration. Cette source est le secret de la vie. Le terme « esprit » désigne alors ce qui en humanité préside à l’action, c’est-à-dire les intentions et les motivations et, au principe de l’action, la capacité de vouloir, de penser et de décider. Cet aspect concerne le style de toute éthique ou morale. En effet, la référence à l’action de l’Esprit corrige toute violence, parce que l’Esprit respecte ce qui est, lui qui agit à l’intime de l’être.

La tradition morale chrétienne tient que l'Esprit accompagne un devenir et collabore pour que l'issue soit optimale. Cette vision renouvelle la notion de Providence. Elle parle de l'action de Dieu comme d'une présence qui accompagne et respecte les degrés de liberté qui sont donnés à chaque instant.

Le terme « accompagner » dit la totale autonomie de celui qui est accompagné ; il signifie aussi que l'accompagnateur bénéficie d'une certaine supériorité qui demande à être bien entendue. L'accompagnateur d'aveugle doit être « clair-voyant » et cela ne concerne pas seulement la cécité matérielle. On doit donc reconnaître à l'Esprit de Dieu un avantage de clairvoyance, celui qui est exprimé par la notion traditionnelle de providence : aptitude à voir à l'avance et donc à anticiper sur l'avenir. Dans la coopération entre la créature et son créateur, il faut reconnaître que le créateur est dans une position où il apporte beaucoup. Il est utile. Mais son action est circonstanciée. L'accompagnateur d'aveugle règle son pas sur celui qu'il guide ; il respecte sa volonté en se mettant à son service ; mais en tout cela il ne renonce pas à user du privilège de bien voir. On peut dire que l'Esprit agit de cette manière. Il est celui qui a le privilège de sa position divine, mais il n'en use pas comme d'une raison d'abuser de celui qu'il guide. Il se met à son pas et l'aide dans la démarche qui a été choisie par celui qu'il aide. Ainsi peut-on parler d'un trait propre à l'Esprit : la discrétion, parce qu'il agit à l'intime de l'être créé.

Pour le dire autrement, on peut jouer sur les oppositions entre les deux verbes « commander » et « gouverner ». Commander, c'est imposer une volonté à d'autres dont le mouvement personnel ne serait pas celui qui est demandé, soit parce qu'il n'est pas pensé, soit parce qu'il n'est pas voulu. Gouverner, c'est faire faire, c'est-à-dire agir de manière à ce que ce qui est fait soit le fait de la volonté libre de celui qui agit. Cette manière est celle de l'Esprit de Dieu. Certes, il plus facile de dire ce qu'elle n'est pas que de dire ce qu'elle est. Mais la tradition chrétienne en morale a su développer un art

de vivre qui montre que le fondement de la morale est le respect d'autrui et que l'action humaine à l'intention d'autrui doit être dite par ce que le verbe « accompagner » connote de délicatesse et de finesse – à l'instar de ce que font les parents et les éducateurs.

Liée à cette expérience spirituelle, la morale chrétienne est marquée par un sentiment qui demande attention. Il est habituellement dit par un terme tiré de la Bible, la « crainte » ; ce mot étant équivoque, il vaut mieux employer un terme qui a été repris par la philosophie moderne : le « souci ». L'amour est un souci ; il prend en charge les plus pauvres et les plus démunis dans une attitude où générosité et responsabilité sont affinées par le respect, la patience et la tendresse.

La reconnaissance du rôle créateur de l'Esprit-Saint montre que le discours chrétien unifie profondément ce que la théologie latine a trop séparé, l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce. Le surnaturel n'est pas étranger à l'aspiration profonde de la nature, comme l'a si bien dit Charles Péguy au début du XX^e^ siècle. Ainsi, parler des vertus surnaturelles, foi, espérance et charité, n'est pas un ajout, mais un couronnement et un accomplissement. Pour la même raison, la dimension humaniste chère à la culture traditionnelle est radicalisée. Parler en effet de la vie de l'esprit, connaissance désintéressée de la science, de la gratuité de l'art et du désintéressement dans la relation à autrui est radicalisé dans la reconnaissance que le monde de l'esprit n'est pas une abstraction, mais la trace et la présence d'une personne divine.

La réflexion sur les fondements de l'éthique et de la morale puise légitimement dans la notion théologique de création. Elle ne se réduit pas à la pensée déiste qui pense que Dieu, après avoir posé le monde dans l'existence et lui avoir donné l'énergie suffisante, se serait retiré. Elle comprend la création comme la relation entre Dieu et son œuvre, relation coextensive à la durée du monde. Elle est ainsi une présence au plus intime.

Dans la lumière du mystère pascal, la création est comprise comme acte trinitaire où sont impliquées les personnes divines, chacune selon ce qui la constitue. Le Père est principe, le Fils sagesse et l'Esprit-Saint est amour. La création est prise dans une tension vers un accomplissement, ce temps inauguré dans l'obscurité de la foi, mais déjà ouvert sur le temps où *Dieu sera tout en tous* (2 Co 15, 28). Le discours chrétien se situe dans cette perspective. Il se fonde sur un sentiment d'émerveillement et de respect ; il vit la crainte et le souci comme l'expression d'un sentiment d'amour et il affronte le cours du temps dans la lumière de la parole du Christ : *élevé de terre, j'attirerai tout à moi* (Jn 12, 21).

JEAN-MICHEL MALDAMÉ.

→ Accompagnement spirituel. Conscience. Déterminisme. Éthique. Évolution. Finalité de l'agir. Grâce. Nature. Sagesse. Salut. Sciences. Valeurs.

Bibliographie.

M. ALEXANDRE, Le Commencement du livre Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception, Paris, Beauchesne, 1988. – P. BEAUCHAMP, Création et séparation, Paris, DDB, 1969. – R. BRAGUE, La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers, Paris, Fayard, 1999. – P. CLAVIER, Ex nihilo, 2 vol., Paris, Hermann, 2011. – P. GISEL, La Création, Genève, Labor et Fides, 1999[2]*. – A. GOUNELLE, Le Dynamisme créateur de Dieu. Essai sur la théologie du Process, Paris, Van Dieren, 2000. – Fr. JULLIEN, Procès ou création. Une introduction à la pensée chinoise, Paris, Éd. du Seuil, 1989. – M. KEHL, « Et Dieu vit que cela était bon ». Une théologie de la*

création, trad. de J. Hoffmann, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 264, 2008. – J. LADRIÈRE, *L'Articulation du sens*, 2 vol., Paris, Éd. du Cerf, 1984. – D. LAMBERT, *Sciences et théologie. Les figures d'un dialogue*, Bruxelles, Lessius, 1999. – J.-M. MALDAMÉ, *Création et Providence. Bible, science et philosophie*, Paris, Éd. du Cerf, 2006 ; *Création par évaluation*, Paris, Éd. du Cerf, 2011. – J. MOLTMANN, *Dieu dans la création*, trad. de M. Kleiber, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 146, 1988. – R. MURRAY, *The Cosmic Covenant. Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation*, Londres, Heytrop Monographs, 1992.

CROYANCE

L'ÉTHIQUE DES CROYANCES RELIGIEUSES.

L'éthique des croyances répond aux questions suivantes : Qu'est-ce qui justifie nos croyances ? Qu'est-ce qu'une croyance légitime ? Nos croyances doivent-elles être justifiées ? Sommes-nous responsables de nos croyances ? Les réponses comprennent des termes normatifs (on a le droit de croire que, on est obligé de penser que, il est permis de raisonner ainsi…), évaluatifs (une croyance est bien ou mal fondée, une hypothèse est bonne ou mauvaise, une explication est lumineuse ou trompeuse…), moraux (il est malhonnête de croire que…, il est courageux de croire que…, il est déshonorant de croire que…). Il faut donc s'interroger sur le droit de croire s'agissant des croyances religieuses. La question éthique est de savoir si ces dernières sont compatibles avec l'honnêteté intellectuelle.

Les croyances religieuses portent sur Dieu : il existe, il est tout-puissant, omniscient, parfaitement bon, digne de vénération. Elles portent aussi sur des dogmes religieux : Dieu est un en trois personnes, le Christ est né de la Vierge Marie, il est ressuscité, nous ressusciterons à la fin des temps, la Bible est un texte révélé, etc. Il existe toute une tradition philosophique pour défendre leur bien-fondé, de saint Augustin à Alvin Plantinga et Peter van Inwagen, et encore saint Anselme, saint Thomas et le cardinal Newman. Cependant la question n'est pas ici de savoir si les croyances religieuses sont vraies, mais si l'on peut y adhérer tout en restant intellectuellement respectable.

Le philosophe britannique William K. Clifford a forgé l'expression « éthique des croyances ». Le « principe de Clifford », comme on dit souvent, affirme qu'« il est mauvais toujours, partout et pour quiconque, de croire quelque chose sur la base d'une évidence insuffisante ». Or, pour la croyance que Dieu existe, que nos corps ressusciteront le jour du Jugement dernier, que la Bible est un texte révélé, cette évidence est-elle jamais suffisante ? Celui qui croit au Père Noël, aux extraterrestres, aux vertus aphrodisiaques de la racine de gingembre, au danger de passer sous une échelle un vendredi 13, a-t-il beaucoup moins de données à sa disposition ?

Le principe de Clifford est solidaire d'une thèse épistémologique, l'évidentialisme, qui peut être ainsi énoncée : (EV) Pour toute personne S et pour une proposition p au moment *t*, il est permis de croire que p au moment *t* si et seulement si croire que p repose sur des données suffisantes (une évidence) dont dispose S au moment *t*.

L'évidentialisme (EV) relève d'une épistémologie déontologique pour laquelle notre droit de croire suppose le respect de préceptes, de règles ou d'un impératif catégorique épistémologiques. On peut en proposer deux illustrations historiques :

– « Ne pas soutenir une proposition avec plus de conviction que ne le justifient les preuves sur lesquelles elle est bâtie », dit John Locke ;

– « Le sage proportionne sa croyance à l'évidence », dit David Hume.

La liste des philosophes modernes qui défendent un impératif catégorique épistémologique est longue. À défaut d'évidence suffisante, il conviendrait de suspendre la croyance, d'adopter une forme d'agnosticisme épistémologique, voire de scepticisme. Remarquons que si l'évidentialisme énoncé dans EV concerne une évidence propositionnelle (croire p), un schéma équivalent s'appliquerait à une expérience (percevoir un arbre devant soi ou ressentir la présence de Dieu). Croire sur la base d'une expérience supposerait aussi qu'elle soit suffisante.

Depuis le XVIIIe siècle, beaucoup de philosophes ont expressément dirigé leur évidentialisme *contre* les croyances religieuses. Quel croyant dispose d'une évidence suffisante, qu'elle soit propositionnelle ou expérientielle ? De l'examen scrupuleux des croyances religieuses auquel se livre David Hume dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, il ressort qu'elles sont difficilement défendables. Le scepticisme s'imposerait. La critique devient ironie et condamnation chez Voltaire, Nietzsche et beaucoup d'autres philosophes. Si elles sont sincères, les croyances religieuses sont irrationnelles et représentent une forme d'aveuglement épistémique. Les conséquences qu'elles exercent sur l'ensemble de l'existence humaine donnent à cette interprétation toute sa gravité.

Comment un chrétien peut-il prétendre avoir le droit de croire en l'existence de Dieu s'il ne peut respecter l'impératif évidentialiste ? L'éthique des croyances semble conduire à une condamnation à la fois épistémologique et éthique des croyances religieuses.

CROYANCE, FOI ET RATIONALITÉ.

Une réponse possible à l'exigence évidentialiste (EV) est le fidéisme, thèse selon laquelle la foi religieuse est indépendante de toute justification épistémique. La foi serait essentiellement une affaire de confiance en Dieu et d'engagement existentiel à son égard. Elle ne reposerait nullement sur des données historiques ou sur des arguments. Selon Kierkegaard, la reconnaissance de l'acte divin de l'incarnation est un saut épistémique au-dessus de ce qui n'est pas une évidence insuffisante mais une contradiction, celle d'un Dieu fait homme dans le mystère de l'incarnation. C'est un scandale logique résistant à toutes les tentatives apologétiques de rationalisation. La foi porterait alors sur ce qu'il est absurde de croire : nous ne pouvons résorber la contradiction.

Cette conception répond-elle cependant à la question de savoir si nous avons le droit d'avoir des croyances religieuses ? Elle ne résout certainement pas les problèmes qu'on pose en éthique des croyances. Elle affirme qu'un chrétien embrasse consciemment (et même de tout cœur) une contradiction. Est-ce jamais possible ? Certains moyens – l'étourdissement par l'alcool ou la drogue, le divertissement, une compartimentation mentale efficace, l'aveuglement volontaire, la tromperie de soi-même, le dogmatisme radical – font qu'une personne supporte une contradiction ou qu'elle peut feindre que la contradiction n'existe pas. Mais on ne peut croire quelque chose parce que c'est absurde, et en toute connaissance de cause. Par exemple, le lecteur ne pourrait pas à la fois croire qu'il lit cette phrase et croire qu'il ne lit pas cette phrase.

Comment envisager alors les relations entre foi, croyance et rationalité, si l'on se refuse à se satisfaire de la contradiction ? Quatre remarques nous permettront de mieux comprendre ces relations.

1. La foi est cognitive.

Comment serait-il possible d'avoir foi en Dieu sans croire que la proposition « Dieu existe » est vraie (au moins probablement) ? Car, si S croit en p ou croit que p, S croit que « p existe est vrai » ou que « p est vrai ». Le cognitivisme est une thèse sémantique affirmant, pour un domaine donné (moral, esthétique, religieux), que les énoncés ne sont pas l'expression d'un sentiment ou d'une émotion, mais qu'ils sont vrais ou faux. Par exemple, l'énoncé « Le mensonge est mauvais » dit quelque chose de vrai au sujet du mensonge ; il ne consiste pas seulement en une réaction de dégoût à l'égard du mensonge. En revanche, celui qui n'est pas cognitiviste, quel que soit le domaine, religieux, moral ou esthétique, pense que les énoncés n'ont pas de conditions de vérité : ils ne disent rien au sujet de quelque chose, mais sont une simple réaction à ce qui nous entoure. Une conception cognitiviste de la foi semble alors devoir s'imposer. Car une

réaction émotionnelle à l'énoncé « Dieu existe », sans croyance qu'il existe, n'est pas la foi.

C'est la raison pour laquelle la foi est sensible à des données contraires ou à des arguments hostiles. Certes, perdre la foi n'implique pas nécessairement de ne plus croire en l'existence de Dieu. Car il existe une différence entre croire en Dieu et croire que Dieu existe, entre la confiance en une personne et une croyance propositionnelle. Cependant, que la confiance puisse disparaître sans que la croyance soit éliminée n'implique pas que la foi, comme confiance, ne soit pas cognitive, mais que la croyance est une condition nécessaire mais non suffisante de la foi.

Ce qu'on appelle « le risque de la foi » dépend même de son caractère cognitif. En effet, certaines propositions, auxquelles croit celui qui a la foi, pourraient se révéler fausses. L'analogie proposée par Peter Geach est particulièrement significative : « Un homme en prison, attendant il ne sait pas quoi, reçoit ce qui se présente comme un message d'un ami anonyme. On lui dit d'entrer en contact et on lui promet de l'aide s'il répond. La lettre peut bien sûr être écrite par un directeur de prison facétieux ou même par un ordinateur programmé à cet effet ; mais pour le prisonnier, il n'y a rien d'insensé d'y croire, même sans évidence indépendante de l'existence d'un ami anonyme ; le prisonnier ne prétend pas stupidement qu'il doit exister et doit avoir écrit cette lettre parce qu'elle le dit ! »

Survenant sur une croyance modérée ou faible, la foi n'en est pas pour autant modérée ou faible. Ce qui, en effet, anémie la foi est l'indifférence à l'amour divin et le manque de dynamisme de notre vie religieuse, non pas quelques doutes. De nouveau, cela n'implique pas que la foi n'est pas cognitive, mais que son degré n'est pas fonction de celui de la croyance qu'elle comprend.

2. La foi est une attitude fiduciaire.

Si la foi implique une disposition à croire que Dieu existe, elle ne consiste pas uniquement à avoir cette croyance. Qu'elle soit séculière ou

religieuse, la foi comprend une attitude fiduciaire à l'égard d'une personne, homme ou Dieu, ou à l'égard d'un état de chose, par exemple la guérison d'un ami. L'enfant qui apprend à nager avec sa mère a confiance en elle. Elle le soutient là où il n'a pas pied ; il croit que, sans elle, il se noierait. Avoir foi en quelqu'un est incompatible avec la croyance que la personne en laquelle on a confiance n'existe pas, mais bien sûr elle ne se limite pas à cela. La foi est une attitude de confiance survenant sur une disposition doxastique. Cette disposition pourrait à l'occasion devenir une croyance verbalement explicitée, mais rien n'y oblige. Elle dépend et co-varie avec une croyance ; elle n'existerait pas sans elle, mais elle n'y est pas réductible.

Comment la foi, si elle est cognitive, peut-elle aussi être une attitude fiduciaire ? Comment la froideur intellectualiste de la connaissance est-elle compatible avec la chaleur affective de la confiance ? C'est que la foi, en tant que cognitive, est surtout incompatible avec l'*in*croyance. On peut alors suggérer trois remarques :

a) Même ferme, la foi s'accommode d'une croyance épistémiquement modeste, de l'ordre de la simple présomption. La foi, comme confiance, n'exige pas d'ignorer ses propres doutes par une sorte d'aveuglement volontaire.

b) Que la croyance soit nécessaire, mais non suffisante se comprend alors mieux. Les démons *croient* que Dieu existe, mais ils n'ont justement pas eu confiance ; et ils n'ont pas la foi.

c) Deux personnes pourraient avoir exactement la même croyance, sans partager la même foi.

3. La foi est (ou peut être) rationnelle.

Une autre distinction essentielle à la compréhension de la foi est celle entre rationalité et justification. La justification est un critère de légitimité des croyances, par exemple celui énoncé dans (EV). La rationalité concerne des personnes. Les normes de la rationalité ne sont pas celles de la

justification. Premièrement, une personne irrationnelle peut avoir des croyances justifiées. Par exemple, elle a fait de bonnes études et a des connaissances en physique, donc des croyances légitimes et justifiées. Mais elle croit en la métempsycose et ne passe jamais sous une échelle ; elle considère que tout sera un jour expliqué par la science (scientisme) ; elle a des croyances politiques irrationnelles. Deuxièmement, une personne rationnelle peut avoir des croyances pour lesquelles elle n’est pas capable de donner une justification selon un critère évidentialiste. Par exemple, elle croit que si elle met un sucre dans du café chaud, il va fondre. Cependant, si on lui demande pourquoi, elle sera conduite à dire : « C’est toujours ainsi. » Un évidentialiste pourrait lui répliquer que cette confiance inductive est insuffisante pour justifier sa croyance et la rendre légitime, et que si le sucre fond ce n’est pas parce qu’il a toujours fondu.

Cependant, même si les croyances sur lesquelles la foi survient ne sont pas justifiées selon le critère de l’évidentialiste, cela ne les rend pas épistémologiquement irrationnelles. La foi serait irrationnelle si les croyances dont elle dépend, sans s’y réduire, étaient systématiquement illégitimes. Mais rien n’oblige à le penser. Dès lors, ce qui fait la rationalité de la foi est une attitude intellectuelle générale qui n’est pas fonction de la justification des croyances en termes évidentialistes.

4. La foi est volontaire.

Que la foi soit volontaire, c’est là sa grande différence avec la croyance. Nous ne croyons pas à volonté ; nous ne pouvons pas décider de croire ou de ne pas croire. Pour pouvoir croire à volonté, il faudrait décider de croire exactement ce qu’on ne croit pas – ce qui est absurde. En revanche, la foi est volontaire en ce qu’elle est un assentiment et un appétit pour le bien. C’est aussi pourquoi elle est certaine, même quand la croyance sur laquelle elle survient est modérée ou faible. Qu’elle soit volontaire signifie que nous la demandons et la désirons. Volontaire, elle peut alors aussi être méritoire.

Croyance et argumentation.

On pourrait objecter que la foi ne peut pas être *prima facie* rationnelle sans preuve de l'existence de Dieu. Mais après tout, ne disposons-nous pas d'arguments solides en faveur de la proposition « Dieu existe » ? Certains philosophes et théologiens ont proposé des arguments a priori ontologiques (comme saint Anselme), ou a posteriori, par exemple un argument cosmologique, en utilisant (comme Leibniz) le principe de raison suffisante, ou encore de façon inductive ou probabiliste (comme, plus récemment, Richard Swinburne). C'est la grande tradition de la théologie naturelle ou rationnelle.

Cependant, la valeur démonstrative des arguments en faveur du théisme ne sera pas abordée ici, même si l'opinion répandue selon laquelle ces arguments seraient aisément réfutables ne résiste pas à leur étude sérieuse. Les efforts de bons logiciens pour montrer en quoi ces arguments échouent n'ont jamais été pleinement couronnés de succès. Nous poserons en revanche deux questions : celle du rôle que des arguments peuvent jouer dans la formation de nos croyances et celle de leur fonction dans la foi religieuse.

Soit le *modus ponens*, une inférence logique élémentaire qui fait passer des deux prémisses, p et si p alors q, à la conclusion q. La pluie tombe ; si la pluie tombe, alors le sol est mouillé ; donc le sol est mouillé. Or, nous pouvons croire que le sol est mouillé sans faire un raisonnement, par exemple parce que nous le voyons mouillé. Nous pouvons aussi, tout en faisant ce raisonnement, ne pas croire que le sol soit mouillé, parce qu'il ne nous semble pas évident qu'il pleuve. Ainsi, nous acceptons la conclusion d'un argument, s'il est correct, mais cela ne veut pas dire que nous croyons la proposition exprimée par cette conclusion. Croire, c'est autre chose. Mais quoi ?

Premièrement, croire est une disposition à agir d'une certaine façon ou à répondre positivement à une question : prendre notre parapluie parce qu'on

croit qu'il pleut, ou répondre qu'il pleut quand la question du temps qu'il fait nous est posée. Deuxièmement, la croyance est quelque chose qui nous arrive ; elle est passive. Il faut la distinguer de l'acceptation qui est active. J'accepte ce que me dit le professeur de physique, les formules qu'il me donne, afin de pouvoir résoudre les problèmes dont il attend les réponses. Accepter est une stratégie qui ne suppose ni n'implique la croyance.

Or, la conclusion d'un argument est acceptée et n'est pas nécessairement crue, même par l'auteur de l'argument. On comprend alors qu'elle puisse nous laisser froid, qu'elle ne nous fasse pas agir ou répondre quand nous sommes interrogés. « Je connais de bons arguments en faveur de l'existence de Dieu », pourrait dire quelqu'un. « Ah, tu crois que Dieu existe ? » lui demanderait-on. « Non, pas vraiment, mais j'ai de bons arguments. »

Dès lors, qu'il y ait ou non des arguments probants en faveur de l'existence de Dieu, leur fonction ne peut pas être de nous faire croire en son existence. Pourtant, pour le croyant, qu'il y ait des arguments sérieux en faveur de l'existence de Dieu n'est en rien négligeable, comme on peut le montrer maintenant.

Credo ut intelligam.

Saint Augustin, saint Anselme et saint Thomas n'ont jamais prétendu que nous pourrions croire sur la base d'arguments. En revanche, chacun à sa façon entre dans la tradition épistémologique dans laquelle la croyance permet de comprendre. Elle s'appuie sur un passage du livre d'Isaïe (7, 9) : *Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas.*

Croire pour comprendre ? L'ordre épistémique correct n'en est-il pas inversé ? Ne faut-il pas comprendre pour ensuite croire, à condition que les raisons soient suffisantes ? C'est ce que dit l'évidentialiste. La raison justifie la croyance ; la croyance ne peut donc constituer l'amorce d'une

justification rationnelle. Ne faut-il pas dire, avec Locke, que les propositions de foi doivent être fondées sur la raison pour être objectivement vraies et raisonnables ? Il est nécessaire d'expliquer d'abord à quelle tradition épistémologique se rattache la conception du *credo ut intelligam*, puis de montrer comment cette conception découle de cette tradition épistémologique.

1) La tradition évidentialiste et celle du *credo ut intelligam* accordent des statuts épistémologiques différents à la croyance. Dans la première, la croyance attend sa justification d'une opération de contrôle épistémique. On est supposé lui appliquer des critères de justification. Si la croyance est fondée sur une évidence suffisante, dans ce cas-là on la conserve, sinon il convient d'y renoncer. L'évidentialisme appartient à la tradition déontologique en épistémologie, celle qui insiste sur l'idée d'un devoir épistémologique du croyant consistant à suivre des règles épistémiques données préalablement. Ce qui suppose encore deux thèses. Premièrement, l'internalisme : nous avons accès à nos contenus mentaux (croyances, désirs, souhaits) par un examen mental intérieur, dans lequel l'esprit observe ses propres objets internes – comme chez Descartes. Deuxièmement, le volontarisme doxastique : nous décidons de croire ou de ne pas croire. Ces deux thèses sont discutables et très discutées dans l'épistémologie contemporaine. L'introspection consiste-t-elle vraiment dans le repérage et l'évaluation épistémique de contenus mentaux conçus comme des objets internes ? Cela supposerait que nous observions nos états mentaux comme on observe des objets externes, et que nous leur appliquions des règles épistémiques. Le volontarisme doxastique peut être mis en question : on ne peut décider de croire quelque chose ou de ne pas croire quelque chose. Par exemple, une personne peut-elle décider de croire qu'elle est en chewing-gum ou qu'elle a dix ans de moins que son âge ? Elle peut seulement faire semblant. Comment décider de croire ou de ne pas croire quelque chose à l'issue d'un contrôle épistémique ?

Si l’épistémologie déontologique insiste sur des critères, des règles, des principes épistémiques que les croyances devraient satisfaire ou respecter, en revanche, l’épistémologie fiabiliste affirme qu’une croyance est garantie pour peu qu’elle soit issue d’un processus fiable. Pour une personne S, la fiabilité du processus d’acquisition de ses croyances correspond à la satisfaction simultanée des quatre conditions suivantes :

(i) Les facultés sensibles et cognitives de S fonctionnent correctement.

(ii) S se trouve dans un contexte approprié au développement de croyances vraies.

(iii) S recherche la vérité. (La motivation épistémologique n’est pas pratique – notre bien-être social ou psychologique – mais aléthique.)

(iv) S est fait pour parvenir à la vérité ou au moins à avoir des croyances garanties.

Dans une épistémologie fiabiliste, si nous sommes faits pour avoir, sous certaines conditions, des croyances vraies, dès lors, elles sont garanties *prima facie*. Tant qu’une bonne raison d’y renoncer n’a pas été présentée, aucune raison de rejeter ou de suspendre une croyance ne peut être émise.

Supposons que S croit que Jésus-Christ est ressuscité. Cette croyance est acquise sur la base du témoignage, d’abord celui du milieu dans lequel il a été élevé, et, au-delà, celui du Nouveau Testament dans lequel la résurrection du Christ est affirmée. Croire que p parce que cela a été dit par des personnes auxquelles vous n’avez aucune raison de refuser votre confiance est une façon d’acquérir une croyance qui satisfait les conditions (i)-(iv). C’est la façon dont nous avons acquis la plupart de nos croyances, y compris nos croyances dans le domaine scientifique. Dès lors, il est légitime de croire que Jésus-Christ est ressuscité.

Comparée à l’épistémologie déontologique, l’épistémologie fiabiliste semble inverser la charge de la preuve. Pourquoi le croyant devrait-il justifier sa croyance ? N’est-elle pas garantie *prima facie* par la satisfaction

des conditions (i)-(iv) ? Tant qu’il peut résister aux objections qui lui sont faites, sa croyance est légitime.

Distinguons alors deux éthiques des croyances. L’une est évidentialiste et déontologique : elle part du principe que nos croyances sont épistémologiquement illégitimes tant qu’elles ne sont pas justifiées. L’autre est fiabiliste : elle part, au contraire, de la différence entre justification des croyances et croyance garantie. Nos croyances sont garanties du seul fait que nous les avons, tant qu’il n’existe pas de raisons dirimantes de ne pas les avoir. Les conditions (i)-(iv) n’impliquent nullement une activité réflexive sur nos croyances, ni leur justification au terme d’une démarche volontaire et fondationnelle. Ce qui vaut pour des croyances perceptives – voir l’arbre dans la cour ne suppose en rien de justifier notre perception de l’arbre dans la cour – s’applique aussi aux croyances religieuses.

Dans une épistémologie déontologique prévaut la défiance de principe à l’égard des croyances. En revanche, dans une épistémologie fiabiliste, tout part de la confiance. La confiance en nous-mêmes et dans les autres a non seulement une grande importance épistémologique, mais aussi une signification métaphysique. Car cette confiance est finalement liée à la sorte d’être que nous sommes. Que nos croyances soient garanties *prima facie* suppose que nous soyons faits pour connaître la vérité et la dire aux autres, et que nous réalisions ainsi notre nature humaine rationnelle. L’idée que nous nous faisons de ce qu’est un être humain détermine nos normes de rationalité. Croire que l’homme est fait pour la connaissance encourage à penser que le fonctionnement correct de ses facultés cognitives dans un contexte social approprié et l’amour de la vérité garantissent la légitimité de ses croyances.

2) La tradition du *credo ut intelligam* suppose que dans leur formation leurs croyances sont garanties, et qu’ainsi elles rendent possible la compréhension du monde. On ne comprendra pas si on ne croit pas. Au lieu de placer la croyance en position d’accusée épistémologique, la tradition du

credo ut intelligam lui accorde un crédit épistémique, inimaginable dans le cadre d'une épistémologie évidentialiste et déontologique. Comme dit saint Anselme : « Car celui qui n'aura pas cru, n'aura pas l'expérience ; et celui qui n'aura pas l'expérience, ne connaîtra pas. Autant l'expérience, en effet surpasse l'audition de la chose, autant la science de qui a l'expérience l'emporte sur la connaissance de qui a l'audition. »

La croyance ne constitue cependant pas une première étape, en attente d'une rationalisation ultérieure grâce à une justification. Si la foi cherche son intellection *(fides quaerens intellectum)*, ce n'est pas qu'elle requière un fondement rationnel. Mais sans la foi, il n'y aurait aucune compréhension. La foi rend possible la compréhension en perfectionnant l'intellect, et aussi toute la personne. La foi est ainsi ce par quoi se réalise pleinement notre nature humaine rationnelle.

Les croyances religieuses sont-elles des croyances de base ? (Alvin Plantinga).

La thèse selon laquelle on doit croire pour comprendre modifie le projet de la théologie naturelle et la transforme en théologie philosophique ; il ne s'agit plus de justifier les croyances religieuses à partir de croyances non religieuses, mais d'assumer la rationalité immédiate des croyances religieuses, sans justification extérieure à la religion ou à la révélation.

Supposons en effet que l'assemblage des croyances d'une personne S, plus les relations logiques et épistémiques que ses croyances entretiennent, forme la base F (Plantinga parle de « structure noétique ») de la pensée de S. Une croyance c sera rationnellement acceptable pour S si c est compatible avec F. L'existence de Dieu est-elle compatible avec F ? La théologie naturelle tente de justifier une réponse positive. Mais la croyance en l'existence de Dieu ne pourrait-elle pas appartenir à F, c'est-à-dire être une croyance de base ? Pour Plantinga, de même que certaines de nos

croyances de base sont issues de nos facultés perceptives (par exemple, la croyance qu'il y a un écran d'ordinateur devant moi), ou de nos facultés rationnelles (par exemple, la croyance que 6 + 4 = 10), « il y a une sorte de faculté ou de mécanisme cognitif, ce que Calvin appelle un *sensus divinitatis*, ou un sens du divin, qui produit en nous, dans une large variété de circonstances, des croyances au sujet de Dieu ». On ne choisit pas d'avoir ces croyances. Mais on n'a aucune raison de les considérer comme illégitimes : croire de cette façon ne fait violer aucun devoir épistémique, ne rend en rien épistémologiquement irresponsable. Le *sensus divinitatis* n'est pas différent des autres facultés ou mécanismes qui produisent des croyances, la perception, la mémoire et l'évidence a priori. Dès lors, les croyances religieuses sont des croyances de base. Selon Plantinga, il n'est aucunement nécessaire qu'elles soient justifiées à partir d'autres croyances.

Personne ne doute de ses croyances perceptives sauf dans des cas très particuliers : conduite dans un brouillard épais, ingestion d'un psychotrope, ou en simulation du doute à des fins d'argumentation philosophique. Si les croyances religieuses sont des croyances de base au même titre que les croyances perceptives, pourquoi tout le monde ne croit-il pas alors en l'existence de Dieu ? Plantinga reprend une réponse chrétienne traditionnelle : la connaissance naturelle de Dieu a été compromise par les effets noétiques (sur l'esprit) du péché originel. Il y a des maladies cognitives : la cécité, la surdité, l'incapacité à distinguer le bien et le mal, la folie. La même pathologie existe dans le fonctionnement du *sensus divinitatis*. Freud a pu interpréter les croyances religieuses comme des réactions épistémiques malsaines à des circonstances psychologiques dans l'enfance, et Marx comme des réactions épistémiques aliénantes à des circonstances sociales. Mais ne serait-ce pas l'incroyant qui témoigne d'un dysfonctionnement épistémique du *sensus divinitatis* ? L'incapacité de croire, l'agnosticisme, l'athéisme ne témoigneraient-ils pas d'une inquiétante irrationalité ?

Une objection souvent faite à la thèse de Plantinga au sujet des croyances de base religieuses, c'est qu'elle autoriserait n'importe quelle croyance, même la plus irrationnelle. Soit la croyance que la Grande Citrouille *(The Great Pumpkin)* revient tous les ans au mois de novembre. Suffirait-il d'y croire pour qu'elle soit garantie et rationnelle ? Cette objection ne fait-elle pas fausse route ? Si quelqu'un pense que la terre est sur le dos d'une tortue, qui est elle-même sur le dos d'une tortue, qui est elle-même sur le dos d'une tortue, et ainsi de suite, en quoi cette croyance ne pourrait-elle pas aussi être garantie, surtout si tout le monde finalement l'accepte ? L'épistémologie de Plantinga ne serait-elle pas laxiste, voire relativiste ? Cependant, que certaines croyances soient garanties *prima facie* n'implique nullement que n'importe laquelle le soit. Il reste nécessaire que les chrétiens puissent répondre aux objections susceptibles de leur être faites. Ce à quoi Plantinga s'emploie lui-même ardemment. Pour autant, répondre aux objections ne consistera pas à justifier les croyances religieuses à partir de croyances non religieuses, comme dans la théologie naturelle.

L'apologétique de Plantinga est négative ; c'est une défense contre les objections anti-théistes. Il reste qu'à le suivre, il semble bien que plusieurs ensembles contradictoires de croyances puissent être garantis. Plantinga affirme qu'il cherche simplement à montrer « comment des chrétiens peuvent avec profit comprendre et concevoir la garantie de leurs croyances chrétiennes ». Il ne prétend pas fournir un critère général permettant de déterminer quelles croyances sont justifiées, mais défendre la rationalité de la foi chrétienne comme croyance de base.

En revanche, on peut se demander si Plantinga a raison de penser que les croyances religieuses sont des croyances de base. Supposons que S tente de justifier sa croyance que q auprès de T. S explique à T que la croyance que p justifie q. Mais cela ne suffit pas. Car il faut aussi que les prémisses d'un argument, ici p, soient mieux connues que la conclusion, ici q. C'est

pourquoi ma croyance que la Nouvelle-Zélande existe est une croyance de base. Rien de ce qui peut la justifier ne me semble finalement « mieux connu », pour reprendre la formule d'Aristote. Je pourrais dire : « Mon ami Jean-Marc y est allé », « Le fils de Mike y habite », « Il y a là-bas une équipe de rugby très célèbre », « Je peux vous montrer sa situation sur une mappemonde ». Mais rien de tout cela n'est mieux connu que ma croyance que la Nouvelle-Zélande existe. Épistémiquement, une croyance de base est une croyance qui s'impose. Je peux seulement faire semblant d'y renoncer, non pas y renoncer réellement. Elle est constitutive de mon intellect (ou de ma structure noétique). La question est alors de savoir si la croyance que Dieu existe peut toujours s'imposer. Supposons que je ne croie plus à l'existence de Dieu, cela aura un effet dans ma vie. Cependant, ma structure noétique ne s'en écroulera pas pour autant. Si bouleversement il y a, il sera existentiel, non pas épistémique. Les croyances religieuses, aussi importantes soient-elles, ne sont pas irrésistibles. Et dès lors, ce ne sont pas des croyances de base – de ces croyances qui nous viennent du seul fait que nos facultés, sensibles et cognitives fonctionnent correctement, présupposées dans toutes nos justifications et dès lors, en ce sens, injustifiables.

Croyances religieuses et épistémologie des vertus.

Si les croyances religieuses ne sont pas des croyances de base, convient-il alors d'en revenir à une éthique déontologique des croyances ? Je ne le crois pas. Depuis une trentaine d'années, le modèle évidentialiste en épistémologie est concurrencé par un autre, l'épistémologie (dite) des vertus, inspirée d'Aristote et de saint Thomas. Le modèle évidentialiste fait porter sur les croyances religieuses le soupçon d'illégitimité ; mais dans l'épistémologie des vertus ce soupçon disparaît. Cela ne veut pas dire que

les défenseurs de ce modèle épistémologique sont nécessairement chrétiens, mais que ce modèle est plus accueillant aux croyances religieuses.

Qu’est-ce que l’épistémologie des vertus ? Elle concerne moins les croyances que les personnes, les « croyants ». L’épistémologie déontologique demande quels sont les critères (les règles, les impératifs, les normes, les principes) d’une croyance justifiée, comme on l’a vu avec le principe de Clifford. L’épistémologie des vertus examine quelles qualités de caractère une personne doit posséder si ses croyances sont garanties. En passant de l’épistémologie déontologiste à l’épistémologie des vertus, on change d’objet : on va des croyances aux personnes. Certains sont tentés de dire qu’on quitte alors l’épistémologie, définie comme une réponse au défi sceptique à propos de la justification des croyances. Mais l’épistémologie n’a-t-elle pas une portée plus grande, une portée qu’une éthique des vertus en termes de vertus épistémiques permet de mieux apprécier ?

Dans une épistémologie des vertus, la garantie des croyances ne résulte pas de la satisfaction d’un impératif catégorique épistémologique. Ce qui nous conduit à créditer une personne d’une croyance vraie n’est pas le contrôle interne de ses croyances, mais ses qualités de caractère intellectuel : l’ouverture d’esprit, la fermeté, l’attention, l’honnêteté ou la prudence intellectuelles. Il s’agit là de vertus intellectuelles (ou épistémiques) qui s’opposent à des vices intellectuels, comme la dispersion intellectuelle, l’absence de toute curiosité, l’inattention, la malhonnêteté, le manque de considération pour la vérité. La thèse centrale de l’épistémologie des vertus est que, dans l’ensemble des facteurs causaux dont résulte une croyance vraie, le caractère intellectuel d’une personne est décisif. Une personne intellectuellement vertueuse aura des croyances garanties.

Que sont les vertus épistémiques ? (1) Ce sont des dispositions acquises sur la base d’une capacité naturelle. (2) Elles nous font exceller intellectuellement en réalisant ce pour quoi nous sommes faits selon notre nature rationnelle, ce que les Grecs appelaient *eudaimonia*

(l'épanouissement humain). (3) Elles nous motivent dans la recherche de la vérité. (4) Autant que possible, elles assurent notre succès dans la découverte de la vérité.

Une épistémologie arétique (une épistémologie des vertus) rompt avec l'épistémologie déontologique en changeant le programme de l'enquête épistémologique. Il ne s'agit plus de parvenir à des principes épistémologiques s'appliquant aux croyances. Le programme d'une épistémologie fondée sur les vertus consiste en revanche à décrire les qualités intellectuelles, les comportements et les émotions épistémiques des vertueux épistémiques (joie de trouver, crainte de se tromper, patience dans la recherche, goût du détail, etc.). Le vertueux, selon Aristote, fait ce qu'il convient, au moment où il faut et dans les circonstances appropriées. Il agit bien parce qu'il est bon. Il n'applique pas une norme préalable à ses actions, un impératif qui définit la règle de son action ; il est la norme incarnée. Ses qualités intellectuelles ou vertus épistémiques garantissent la valeur épistémique de ses croyances.

Dans une éthique des vertus, l'échelle d'évaluation morale n'est pas chaque acte, mais la vie morale complète. De même, l'échelle d'évaluation épistémique n'est pas chaque croyance, susceptible de satisfaire un impératif à la manière de Clifford, mais la vie intellectuelle complète. Ce qui importe est de décrire comment, tout au long de sa vie, une personne aura témoigné de vertus intellectuelles ou, au contraire, aura été épistémiquement vicieuse. D'où l'importance, dans l'épistémologie des vertus, de l'étude de modèles épistémiques. Ils nous sont donnés par certains penseurs, philosophes, hommes de science, mais aussi par d'humbles professeurs ou des personnes de notre entourage dont nous admirons le comportement épistémique – ce qu'on appelait autrefois la sagesse. Ils sont la norme vivante de ce que doit être notre vie intellectuelle.

La question posée dans l'éthique des croyances n'est donc plus : « Les croyances religieuses sont-elles légitimes ? », car la question

épistémologique ne porte plus sur la croyance elle-même, mais sur la personne du croyant. La question est maintenant : « La vie épistémique du croyant est-elle intellectuellement vertueuse ou vicieuse ? » Par exemple, croire en la résurrection de Jésus-Christ, est-ce vivre dans le vice intellectuel ? Oui, dira l'évidentialiste. Car qui peut prétendre avoir une évidence suffisante à cet égard ? Ceux qui ont vu le tombeau vide ? Rien ne prouve pour autant que Jésus-Christ soit ressuscité ! Quant à nous, ce sont des témoignages rapportés dans les évangiles et l'autorité de l'Église auxquels nous devons faire confiance. Peut-on jamais être intellectuellement vertueux, tout en croyant, en s'appuyant sur le Nouveau Testament, que le Christ est ressuscité ? Une éthique des croyances peut-elle donner une valeur épistémique positive au témoignage, surtout lorsqu'il porte sur un miracle ?

CROYANCE, TÉMOIGNAGE ET TRADITION.

Généralement, et sauf (bonne) raison contraire, nous croyons celui qui nous dit qu'il n'y a plus de lait dans le réfrigérateur. Nous croyons le site Internet de la SNCF qui indique les heures de départ des trains. Le témoignage n'est-il légitime qu'en s'accompagnant de raisons non testimoniales ? Une réponse positive condamnerait toute croyance à la résurrection du Christ : nous ne la connaissons que par le témoignage biblique. Mais doit-on être réductionniste en épistémologie du témoignage, défendre la thèse qu'un témoignage doit être validé par des raisons non testimoniales ?

On peut d'abord douter que le réductionnisme permette jamais de rendre justice à la contribution essentielle du témoignage dans notre vie épistémique. En contestant la validité épistémologique immédiate de la source testimoniale, n'élimine-t-on pas la principale origine de nos croyances et de nos connaissances ? Si, en tant que réductionniste, on

vérifie le contenu de l’information apporté par une lettre, la question se pose de savoir où l’on a appris ce qu’est une lettre, sinon par un témoignage. Et d’où sait-on ce que veut dire « vérifier » ? On peut alors se proposer de vérifier *un* témoignage. On ne peut pas suspendre *le* témoignage ou *tout* témoignage. C’est finalement une source irréductible de toute notre vie intellectuelle, au même titre que la perception ou la mémoire. Remarquons que le principe selon lequel il convient de contrôler les témoignages est lui-même acquis par témoignage. C’est un bien commun épistémique reçu de nos parents et de nos maîtres. Et remarquons encore que, sans la connaissance testimoniale, il ne saurait y avoir de témoignage trompeur. C’est pourquoi la plupart de nos croyances sont irréductiblement testimoniales. Les suspendre tant qu’elles n’ont pas été contrôlées serait moins prudent qu’absurde.

Toutefois, le réductionniste pourrait alors proposer de distinguer la mise en cause de principe *(de jure)* de la valeur épistémique du témoignage et sa mise en cause ponctuelle, au sujet d’un témoignage particulier *(de facto)*. Il aurait raison, mais on peut douter qu’il s’agisse encore de réductionnisme. Il serait juste de parler de prudence, véritable vertu intellectuelle et même la principale, selon saint Thomas.

Décidément, la croyance dans le témoignage biblique au sujet de la résurrection de Jésus-Christ n’a rien en son principe d’épistémologiquement illégitime. Cette croyance peut être mise en cause à partir d’arguments factuels signalant que le témoignage biblique n’est pas fiable. Mais comme pour les miracles, une défense de la valeur historique et épistémologique du témoignage biblique semble possible. Ce témoignage-là n’est finalement pas moins crédible que la plupart de ceux que nous avons sur des événements historiques, par exemple l’assassinat de César.

Cependant, on pourrait objecter que c’est le caractère très particulier du témoignage à propos d’un miracle, comme l’est une résurrection, qui devrait empêcher de lui accorder le moindre crédit. « Aucun témoignage ne

peut avoir assez de force pour prouver un miracle », dit Hume. Pour lui, nous croyons qu'une cause entraîne un certain effet si nous avons toujours vu les deux événements se succéder. C'est aussi pourquoi nous croyons dans la vérité d'un témoignage. Nous avons souvent vu le témoignage et la vérité aller ensemble. Autrement dit, nous ne croyons dans un témoignage que si, la plupart du temps, ce que nous a dit le témoin est vrai. Notre croyance en l'induction est la norme de notre croyance dans le témoignage. On peut douter que cette norme puisse jamais être satisfaite dans le cas du miracle.

Toutefois, cette conception humienne se heurte à plusieurs difficultés. Premièrement, dans une certaine mesure, ce lien habituel entre témoignage et induction, c'est le témoignage lui-même qui nous l'apprend, non pas seulement notre expérience individuelle. Hume ne voit pas que le monde du témoignage est bien plus large que le monde de la relation inductive. Le second suppose le premier ; il ne peut dès lors pouvoir en constituer la norme épistémologique. Autrement dit, c'est par le témoignage qu'on apprend combien la relation inductive, que Hume traite en termes d'habitude, est importante. Ce que refuse Hume est de tenir le témoignage comme une source à part entière de connaissance.

Deuxièmement, ce qui conduit à douter d'un témoignage, ce sont des raisons de penser que le témoin n'est pas fiable, ou qu'il cherche à tromper. Cependant, on ne peut prétendre qu'il se trompe ou ment simplement en invoquant le principe selon lequel la crédibilité d'un témoignage dépend de son alignement sur ce que disent généralement les témoignages qui jusqu'alors se sont avérés exacts. Car cela reviendrait à dire que tout témoin démentant radicalement ce qu'on a dit avant lui, et qu'on a cru vrai, n'est pas crédible. Les premiers témoignages sur les camps de concentration n'auraient pas résisté à ce traitement épistémologique, pas plus que l'annonce, le 21 juillet 1969, que l'homme a marché sur la lune. La doctrine humienne conduirait à refuser tout témoignage ne disant pas ce que nous

serions prêts à croire sans lui. C’est bien le cas de la résurrection de Jésus-Christ. C’est à cause du témoignage biblique que certains y croient. Qu’il soit « incroyable » et miraculeux qu’une personne ressuscite ne change rien à cela. Cela rend en revanche le témoignage indispensable. C’est ce qu’un chrétien appelle la « Bonne Nouvelle ».

Mais alors, dit l’objecteur, cela signifie-t-il qu’on peut (doit) accepter tout témoignage ? Comment la croyance en un témoignage, surtout dans le cas de la résurrection, peut-elle ne pas constituer ce que nous appelons péjorativement de la crédulité ?

Les vertus épistémiques peuvent jouer un rôle de norme épistémique non évidentialiste dans le cas des croyances en général. Elles peuvent aussi jouer ce rôle de norme épistémique non réductionniste en épistémologie du témoignage. Ce qui garantit nos croyances, c’est (i) qu’elles résultent d’un processus fiable et (ii) que le croyant (au sens général de celui qui croit quelque chose, qu’il s’agisse de religion ou non), soit épistémiquement vertueux. Or, les témoignages en général sont des éléments dans un processus fiable, même s’il n’est pas infaillible, d’acquisition des croyances. Cela nous permet de donner une précision au sujet de (ii). C’est la valeur épistémique du croyant qui détermine la valeur épistémique du témoignage, et non le contraire. Dès lors, au sujet de la résurrection de Jésus-Christ, il convient de demander si la croyance dans le témoignage qui nous l’a fait connaître est incompatible avec l’exercice des vertus épistémiques. On ne voit pas pourquoi ce serait le cas.

Si cette analyse est correcte, le fait que les croyances religieuses soient avant tout testimoniales n’implique pas que l’éthique des croyances doive les considérer avec suspicion. Cela a une conséquence importante au sujet de la relation entre croyance et tradition. L’évidentialiste et le réductionniste affirment que le témoignage est un pis-aller épistémologique. Il faut bien accepter des témoignages, mais le mieux serait de tout croire pour de bonnes raisons non testimoniales résultant d’un contrôle épistémique

préalable à tout assentiment. Dans cette conception, croire à la résurrection du Christ, à la Bonne Nouvelle, apparaît alors épistémologiquement irresponsable et coupable. Autrement dit, une tradition ne nous apprendrait presque rien. La vie intellectuelle, foncièrement individuelle, se limiterait à nos propres forces de contrôle épistémique. L'épistémologie des vertus encourage une tout autre perspective. Si des vérités fondamentales pour l'humanité trouvent leur source dans le témoignage, en l'occurrence dans le témoignage biblique, cela n'a rien d'épistémologiquement inadmissible. Au lieu que les sources individuelles de contrôle des croyances constituent le critère dernier et suprême de la valeur épistémique d'une croyance, c'est au contraire la source commune, le témoignage transmis, qui possède une valeur épistémique. Saint Paul dit : *Je vous ai transmis ce que j'ai moi-même reçu* (1 Co 15, 3). Nous ne parvenons pas à la vérité par un effort d'autonomie épistémique, mais à la suite d'une tradition. Ce qui valide le savoir n'est pas le contrôle individuel mais l'exercice de nos vertus épistémiques dans la réception de cette tradition. Et c'est aussi dans une tradition, quand elle sait les promouvoir, que les vertus épistémiques sont acquises.

CROYANCE ET RÉVÉLATION.

Dans la tradition chrétienne, nous accédons aux vérités essentielles par la révélation. Mais croire en ce qui nous est révélé pourra-t-il jamais être épistémologiquement vertueux ?

L'épistémologie des vertus affirme en effet : S a une croyance légitime au sujet de p si et seulement si elle résulte de l'exercice de ses vertus intellectuelles.

Sous cette condition, les croyances religieuses sont légitimes, même si elles ne satisfont pas le modèle évidentialiste en épistémologie. L'éthique des croyances ne saurait les condamner. Cependant, cette conception de la

légitimité épistémologique des croyances est-elle compatible avec la notion chrétienne de révélation ? Une réponse négative pourrait se prévaloir de l’argument suivant :

(1) Selon le modèle arétique en épistémologie, la croyance de S que p est légitime si elle résulte de l’exercice de ses vertus épistémiques et constitue dès lors pour S un mérite épistémique.

(2) La révélation divine sous la forme du témoignage (ou d’une expérience du divin) trouve son origine dans la grâce divine.

(3) La grâce divine (la révélation divine) élimine tout mérite épistémique humain. (La grâce reçue par S ne peut jamais être mise au crédit épistémique de S.)

(4) La croyance révélée sous la forme du témoignage (ou d’une expérience du divin) (a) ne résulte pas de l’exercice des vertus épistémiques et (b) n’est pas épistémologiquement légitime.

Sur le chemin de Damas, Paul de Tarse entend une voix qui lui demande : *Pourquoi me persécutes-tu ?* (Ac 26, 12-18). Dieu parle à Jeanne d’Arc par l’intermédiaire de sainte Catherine, de sainte Marguerite et de l’archange Gabriel. L’Écriture sainte est la Parole divine. Mais croire par révélation, est-ce croire à l’issue d’un processus cognitif fiable et de l’exercice des vertus épistémiques ? Paul, Jeanne d’Arc, ou n’importe quel chrétien qui croit en la révélation est-il dans son bon droit épistémique ? Ne s’agit-il pas alors de croyances « créées » en nous sans qu’elles résultent de l’exercice des vertus intellectuelles ? Comparons avec la connaissance mathématique. Si S devine la solution d’un problème de mathématiques, sa croyance ne résulte en rien de l’exercice de ses vertus intellectuelles. On ne dira pas qu’il a de bonnes raisons de croire que c’est la solution. Ce serait la même chose dans le cas de la révélation. Si Dieu fait tout le travail, en quoi l’exercice de nos vertus épistémiques est-il même simplement concerné ? Quel mérite avons-nous ? Quelle responsabilité épistémique exerçons-nous ?

Cependant, pour John Greco, la grâce n'élimine pas le mérite (crédit) si les capacités intellectuelles de S continuent de jouer un rôle important dans la formation de la croyance. La prémisse (3) serait donc discutable : l'examen d'un passage de la *Somme théologique*, IIa-IIae, Q. 2, a. 9, de saint Thomas permet de comprendre pourquoi. L'Aquinate y demande si l'acte de foi est méritoire. L'objection 3 de cet article peut être reformulée ainsi :

(1) S a ou non une raison suffisante de croire.

(2) Si S a une raison de croire, il n'a aucun mérite, puisqu'il n'est plus libre de croire ou non.

(3) Si S n'a pas de raison de croire, cela montre sa légèreté épistémique et qu'il est intellectuellement vicieux. Ce qui n'est en rien méritoire.

Cette objection conduit à refuser tout mérite à quelque connaissance et croyance que ce soit, qu'elle repose sur une raison ou non.

Thomas répond : « Celui qui croit a un motif suffisant pour l'induire à croire. Il y est induit en effet par l'autorité de l'enseignement divin que des miracles ont confirmé et, qui plus est, par l'inspiration intérieure de Dieu qui invite à croire. Il ne croit donc pas à la légère. » Thomas refuse (3). La croyance religieuse repose sur la meilleure raison possible : la révélation. Pourtant elle est méritoire aussi, si l'on considère que « croire à la légère », c'est justement croire sans mérite.

En effet, nous aurions tort de penser que si la foi résulte de l'inspiration intérieure du Saint-Esprit (foi infuse), le croyant n'y est pour rien. Car, pour saint Thomas, dans la foi, le croyant donne son assentiment. Celui-ci a une double cause. La première est extérieure : un miracle ou l'action persuasive d'un homme qui exhorte à la foi. Mais cela ne suffit pas, car « parmi ceux qui voient un même miracle et qui entendent la même prédication, les uns croient et les autres ne croient pas », précise saint Thomas. C'est une cause nécessaire mais non suffisante. Il faut une autre cause que Thomas dit « intérieure ». Il ne s'agit pas d'une forme de réflexivité, d'un retour sur soi,

mais de l’exercice de nos vertus épistémiques. « Intérieur » voudrait dire ici : ce dont le croyant peut être crédité, ses propres vertus épistémiques, sa disponibilité intellectuelle à la révélation divine. On se souvient du début de la prière eucharistique : *« Sursum corda »*, « Élevons notre cœur », dit le prêtre. – « Nous le tournons vers le Seigneur », répondent les fidèles. L’élévation du cœur est à la fois un mouvement intellectuel et émotionnel. Le cœur ne s’oppose pas ici à la raison ; il désigne une motivation intellectuelle d’entendre la Parole divine, et les émotions qui l’accompagnent.

Supposons qu’un myope se réveille un beau matin avec une vision parfaite. Auparavant, toutes ses croyances perceptives quand il ne portait pas ses lunettes étaient illégitimes, puisque le processus grâce auquel il les acquérait n’était pas fiable. Sa guérison soudaine change tout ; ses croyances perceptives sans lunettes sont maintenant légitimes. Or, ses nouvelles croyances peuvent lui être créditées ; elles sont légitimes si elles sont acquises selon un processus fiable et dans l’exercice de ses vertus intellectuelles. Cela vaut même si la modification de sa vision est inexplicable autrement que par une intervention extérieure, peut-être miraculeuse, et qu’elle ne peut lui être créditée. Sa croyance de voir correctement toute chose devant lui résulte de l’exercice de ses facultés sensibles et intellectuelles et de ses vertus épistémiques, même s’il ne s’est évidemment pas guéri lui-même. Le raisonnement de saint Thomas semble similaire tout en portant sur des croyances révélées. Contrairement à ce que dit (3), la grâce n’est nullement incompatible avec le mérite épistémique humain du vertueux épistémique. Et si (3) est discutable, alors (4) ne s’impose plus.

Nous n’aurions pas la foi sans don divin. Sans la révélation, nous n’aurions pas accès à certaines vérités fondamentales : Dieu est un en trois personnes, Jésus est le Christ et le Fils de Dieu, nous ressusciterons le jour du Jugement dernier. Cependant, si la croyance est un assentiment qui

suppose l’exercice de nos vertus, il n’est alors nullement dépourvu de mérite épistémique et illégitime de croire en ces vérités qui, pour un chrétien, nous sauvent.

L’éthique des croyants.

Contrairement à la doctrine philosophique moderne, héritée du déontologisme épistémologique, ce n’est pas un tort de croire sans évidence suffisante. Si cette doctrine était correcte, il n’y aurait que bien peu de nos croyances dont nous ne serions pas épistémologiquement coupables. Notre vie intellectuelle quotidienne devrait nous faire profondément honte. C’est ce que certains sceptiques pensent, en nous encourageant à suspendre nos croyances ou en tâchant de nous convaincre, aussi paradoxal que ce soit, que nous ne savons rien. Adoptant une épistémologie des vertus, nous dirons plutôt que seuls les vices épistémiques – par exemple l’étroitesse d’esprit, la partialité, la rigidité mentale – nous rendent intellectuellement coupables. Dès lors nos croyances religieuses ne sont nullement épistémologiquement illégitimes par principe. Contrairement à ce qui pourrait bien être l’un des préjugés les plus tenaces de la pensée contemporaine, le croyant n’est pas épistémologiquement vicieux. Si pour comprendre il faut croire, le perfectionnement intellectuel pourrait alors supposer la foi chrétienne.

Roger Pouivet.

→ Agnosticisme. Autorité. Conviction. Foi. Pluralisme. Raison. Relativisme. Scepticisme. Vérité. Volonté.

Bibliographie.

G. E. M. Anscombe, « What Is It to Believe Someone ? », dans M. Geach et L. Gormally (éd.), Faith in a Hard Ground, Exter, Imprint Academic, 2008, p 1-10. – W. K. Clifford, « The Ethics of Belief » (1877), dans E. Stump et M. J. Murray (éd.), Philosophy of Religion : The Big Questions, Oxford, Blackwell, 1999, p. 269-273. – P. Engel, « Faut-il croire ce qu'on nous dit ? », Le Témoignage, Philosophie, n° 88, 2005, p. 58-71. – C. S. Evans, The Historical Christ & The Jesus of Faith, Oxford, Clarendon Press, 1996. – A. Plantinga, Warranted Christian Belief, Oxford, Oxford University Press, 2000. – R. Pouivet, « L'épistémologie du témoignage et les vertus », Le Témoignage, Philosophie, n° 88, 2005 ; Qu'est-ce que croire ?, Paris, Vrin, 2006[2]. – R. Pouivet et B. Gnassounou (dir.), Les Normes de la croyance religieuse, Revue de théologie et de philosophie, vol. 143, 2002/II-III. – B. Williams, « Deciding to Believe », dans Problems of the Self, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1973.

CULPABILITÉ

Le terme « culpabilité » s'emploie dans trois domaines, celui du droit, de la psychologie (individuelle ou sociale) et de la morale.

En droit, la culpabilité est une composante du verdict concluant le jugement d'un fait délictueux.

En psychologie, la culpabilité est un sentiment qui induit des comportements soit concernant des personnes soit concernant des groupes sociaux.

De toute façon elle relève de l’expérience humaine de la faute et c’est donc cette expérience qu’il nous faut situer dans un premier temps.

L’expérience humaine de la faute.

Lorsque l’on parle de faute, dans le langage courant, on pense immédiatement à des comportements, des attitudes qui sont de l’ordre de l’agir volontaire et sur lesquels on porte un jugement moral. C’est sur ce registre du bien et du mal que se situent, en effet, un certain nombre de nos actes. Mais la psychanalyse, dont Freud a ouvert les voies, invite à être attentif à un autre registre : celui de l’inconscient. Cela conduit à distinguer deux réalités, très liées dans le concret des actes, mais cependant bien différentes : d’une part, la « conscience de la faute » et, d’autre part, le « sentiment de culpabilité » qui relève des manifestations de l’inconscient.

La conscience de la faute.

L’expérience humaine de la faute est liée à la perception d’un écart entre une donnée de référence et l’agir vécu. Or, dans la prise de conscience, deux réalités différentes peuvent jouer le rôle de donnée de référence : soit la loi extérieure, soit ce que l’on appelle dans le langage courant « la voix de la conscience ». De ce fait, la conscience de la faute peut prendre deux formes différentes qu’il est important de distinguer.

1. La conscience de l’infraction.

L’écart est ici simplement perçu par rapport à une loi extérieure, indication purement matérielle de ce qui doit se faire ou ne pas se faire. À ce niveau, la culpabilité reconnue se paie par une sanction prévue par la loi.

2. La conscience morale de la faute.

À un niveau plus profond, ce par rapport à quoi est perçu l’écart est la loi intériorisée de mon idéal. Nous sommes ici dans le domaine du

« jugement moral », c'est-à-dire du discernement des raisons qui permettent d'élucider dans quelle mesure un acte ou une situation, renvoyant à la liberté du sujet – et donc à sa responsabilité –, sont conformes ou non à des valeurs de référence (bonté, justice, beauté, etc.). C'est à ce niveau que va se poser, pour le croyant, la question du péché (même si on ne peut absolument pas faire équivaloir faute morale et péché). Encore faut-il reconnaître la dimension morale de l'existence humaine.

La dimension morale de l'existence humaine et ses conditions de possibilité.

Deux données sont ici particulièrement importantes :

1. Une liberté à conquérir.

Il est important de reconnaître, d'emblée, que la liberté ne constitue pas, pour l'être humain, un point de départ. Il n'y a rien de plus conditionné qu'un nouveau-né : il l'est par ses données généalogiques (non seulement les gènes, mais toute l'histoire de ses parents) et par des mécanismes élémentaires comme ceux de l'alimentation (le ventre vide, il crie, le ventre plein, il dort). Cependant, dès les premiers moments de son existence, se manifestent les signes d'une liberté inchoative : chaque bébé a ses réactions propres par rapport à son environnement ; l'interaction mère-enfant joue ici un rôle majeur. Tout être humain est capable de développer sa liberté si les occasions et les instruments de cette libération lui sont donnés. Favoriser cette émergence de la liberté est l'une des tâches primordiales de toute éducation authentique.

Reconnaître ainsi à l'homme une capacité de liberté – où d'ailleurs progressions et régressions sont possibles – implique, en même temps, qu'on lui reconnaisse, dans la même mesure, une capacité et un devoir de responsabilité, c'est-à-dire la possibilité et la nécessité d'assumer comme siens les actes qu'il a posés ou les situations qu'il a choisies, à proportion de

la liberté effectivement exercée. La reconnaissance des écarts par rapport aux normes sociales va donner lieu à l'évaluation d'une responsabilité et à la mise en évidence d'une culpabilité.

2. La relation aux personnes et aux choses.

Qu'il le veuille ou non, l'homme est amené à se situer concrètement par rapport aux personnes et aux choses. Cette situation va être le lieu d'explicitation des repères de l'agir bon et de l'agir mauvais, c'est-à-dire des raisons plus ou moins adéquates de trouver un acte ou une situation valable ou répréhensible.

Il faut souligner le caractère inévitable de l'élaboration de repères de ce genre, mais aussi l'ambivalence dont ils sont nécessairement marqués et leurs conditionnements culturels. Ici se situe le discernement malaisé entre le juridique et le moral, l'observance stricte d'une loi ne constituant pas, en elle-même, un critère de moralité ni même, parfois, d'équité.

On peut faire à ce sujet deux genres de remarques :

a) Outre le fait qu'il peut exister des lois injustes, on sait également que l'application stricte d'une loi juste peut mener à un certain nombre d'actions moralement répréhensibles. C'est tout l'art de certains conseillers juridiques que de faire tourner au profit de leur client telle ou telle disposition légale qui, dans l'esprit du législateur, avait un tout autre but…

b) L'élaboration des repères du bien et du mal est tributaire du contexte et du conditionnement culturel. Comme on l'a dit souvent, ce qui est considéré comme bon en deçà des Pyrénées ne l'est pas nécessairement au-delà et réciproquement. À ce conditionnement géographique s'ajoute également, dans chaque culture, un conditionnement historique non moins réel qui rend compte de l'évolution des repères.

De ce point de vue, on ne peut éviter de se poser la question des *rapports entre la foi et la morale*.

Foi et morale font partie de ces couples qui ont une histoire mouvementée et qui ont du mal à trouver leur équilibre.

Dans un premier type de situation, la religion cautionne la morale. La religion (en fait, la foi en un Dieu juge des méchants et des bons) est alors prise comme caution et force d'appui pour rendre la morale obligatoire.

Dans un second type de situation, la morale absorbe la religion. C'est le cas, par exemple, des parents qui envoient leurs enfants dans les écoles catholiques parce qu'on y enseigne « les bons principes » ; mais sans, pour autant, s'intéresser le moins du monde à la foi.

Dans un troisième type de situation, la morale se libère de la religion. C'est le cas de la position « laïque » assez typique de la société française dans la ligne de la philosophie des Lumières. La religion étant alors considérée comme aliénante, la dignité et la liberté de l'homme supposent et exigent le rejet de toute référence religieuse.

Cependant, dans l'expérience judéo-chrétienne, un quatrième type de situation peut se vivre : celle où la foi, comme rencontre de Dieu et de l'homme, va « animer » la morale de l'intérieur (à la fois comme instance critique et comme orientation fondamentale).

Le sentiment de culpabilité.

Le « sentiment de culpabilité » a été particulièrement mis en lumière par le développement de la psychologie clinique. Dans la névrose obsessionnelle, par exemple, il se manifeste sous la forme des autoreproches, des idées obsédantes contre lesquelles le sujet lutte parce qu'elles lui apparaissent répréhensibles. Pour des philosophes comme Jean Lacroix ou Emmanuel Mounier, ce sentiment pathologique étudié par les psychiatres n'est que la maladie d'une réalité « non seulement saine, mais morale et profonde, expression de ce “je” qui est en nous un véritable pouvoir d'examen, de jugement, de décision » (Lacroix, 1977, p. 23).

La genèse du sentiment de culpabilité.

Les travaux en psychopathologie ont mis en lumière que la genèse du sentiment de culpabilité était liée, en particulier, à l'identification aux parents ou, plus exactement à l'image que s'en fait l'enfant, faite d'amour et d'interdiction. Ce processus aboutit à la constitution de ce que la psychanalyse a appelé le surmoi. Pour Freud, le sentiment de culpabilité est issu d'un phénomène de refoulement. L'angoisse devant l'autorité parentale contraint l'enfant à renoncer à ses pulsions incestueuses et meurtrières pour ne pas perdre l'amour de ses parents. Et le sentiment de la faute naît en dépit du renoncement accompli. La genèse du sentiment de culpabilité aurait ainsi partie liée avec l'interdit posé sur la vie pulsionnelle. Le point de départ de toute culpabilité étant à situer dans l'expérience d'impuissance du nourrisson face au désir de toute-puissance qui l'habite.

Freud, dans *Totem et tabou*, constate dans le sentiment de culpabilité une sévérité hors de proportion avec la réalité, comme si quelque chose, dans l'intensité de ce sentiment, venait d'ailleurs. Pour Alice Miller, ce qui « vient d'ailleurs », cette faute inconnue, c'est, en fait, ce qu'autrui a fait subir jadis au sujet et se trouve interdit d'accès à la vie consciente parce que la vie de désir, la haine et la révolte sont interdites d'expression. Dans ces conditions, le sujet, à son insu, est amené à prendre en charge cette faute d'autrui. C'est ainsi que les enfants se sentent coupables du divorce de leurs parents, par exemple.

Les expressions du sentiment de culpabilité.

• Les scrupules

Le sentiment de culpabilité s'exprime souvent par des scrupules concernant des points auxquels le scrupuleux accorde la valeur d'une faute grave, alors qu'il s'agit de points tout à fait bénins… mais ils lui servent d'alibi, en quelque sorte, pour fuir une culpabilité qu'il ne pourrait

supporter. Le scrupule relève des mécanismes inconscients où la bonne foi du scrupuleux n’est pas en cause. L’attitude du scrupuleux est, en fait, une revendication d’innocence et une requête d’amour adressée à ses interlocuteurs.

• Le remords

C’est une des manifestations typiques du sentiment de culpabilité. Il ne faut pas le confondre avec le repentir ou ce que la théologie appelle la contrition. Le remords est une conduite d’autopunition qui conduit à ressasser indéfiniment le passé, vécu comme une condamnation, une accusation de la personne. L’expression qui vient aux lèvres de celui qui en est atteint, c’est : « Je me le reprocherai toujours. » Le repentir ou la contrition sont des conduites bien différentes, non pas tournées vers le passé, mais orientées vers l’avenir. Certes, elles expriment une reconnaissance de la culpabilité, mais ne se limitent pas à cela. Elles comportent toujours une démarche positive, de l’ordre de la décision et de l’action (voir, dans l’évangile de Luc, le cas de Zachée [Lc 19, 8]).

• Les conduites d’autojustification

À l’opposé du remords, une culpabilité trop intense pour être supportée peut donner lieu à des conduites d’autojustification. C’est le cas des affirmations trop claironnantes et exhibitionnistes d’une sexualité « libérée », avec toutes les surenchères sur les exploits amoureux.

• Les rites de déculpabilisation

Nous avons ici affaire à des manifestations du sentiment de culpabilité qui trouvent dans le domaine religieux un terrain de choix ; parmi les plus typiques, citons le feu dans lequel on brûle ce qui est mauvais ; l’eau par laquelle on se purifie.

On peut encore noter toute une série de comportements que les psychologues qualifient comme des comportements « magiques » : par exemple, croire qu’il suffit d’aller trouver un tel ou de dire telle formule pour être libéré.

En tout cela, il y a fuite des responsabilités réelles et refus – inconscient – d’affronter ses limites.

Le rôle de la culpabilité dans l’intégration culturelle.

La culpabilité découle d’une non-conformité à l’image de soi vécue par l’individu avec le sentiment d’un écart par rapport aux normes du groupe social. La culpabilité est ainsi l’une des manières qui assurent l’institutionnalisation, c’est-à-dire la généralisation et la permanence des modèles de comportement. Certes, d’autres mécanismes sont mis en jeu dans un groupe pour assurer la stabilité des comportements et des réactions : par exemple, la coercition ou la récompense sous différentes formes ; mais une liaison existe toujours entre ces différents mécanismes et celui de la culpabilité. Les études de Jean Delumeau concernant l’Église catholique sont révélatrices à ce sujet. Comme le fait remarquer Lytta Basset, « la culpabilité collective ne crée pas le mécanisme individuel de culpabilité, elle se contente de le renforcer. Mais parce que le sujet vit son sentiment de culpabilité comme une force étrangère en lui, il se le représente comme intégralement inculqué par la collectivité » (Basset, p. 53).

C’est par le sentiment d’un manquement aux autres que la culpabilisation assure sa fonction d’intégration ; mais encore faut-il que ce manquement soit perçu en termes de gestes maîtrisables. Une telle perception stimulera chez l’individu concerné un effort de réajustement qui est, normalement, efficace.

Il n’en est pas du tout de même quant à la culpabilité collective d’un groupe social. Dans le cas d’une situation collective, la stimulation individuelle à un effort de réajustement est souvent inefficace. De ce fait, la culpabilité collective est toujours insécurisante et, si elle dure, elle devient

démoralisante. Pour éviter cette démoralisation, le groupe peut s'orienter alors vers des processus de déculpabilisation. Ainsi, par exemple, la recherche d'un responsable, d'un coupable, permettra-t-elle de sortir de l'insécurité : c'est le phénomène bien connu du « bouc émissaire » ou de la « chasse aux sorcières », qui se retrouve à toutes les époques sous des formes diverses.

Pardon et sentiment de culpabilité.

En régime chrétien, le pardon intervient dans la gestion du sentiment de culpabilité. Encore faut-il bien préciser que le pardon n'est ni un acquittement ni une excuse. C'est malheureusement trop souvent avec l'une ou l'autre de ces attitudes qu'il est confondu. Il est vrai que notre requête sans cesse poursuivie – consciemment ou non – est d'être déclaré innocent du mal, en faisant reconnaître par les autres, soit qu'on ne l'a pas fait (acquittement), soit qu'on n'en est pas pleinement responsable (excuse).

Seule une attitude qui va au-delà de la faute peut donner au sujet le pouvoir de sortir de l'enfermement dans lequel ses actes et l'attitude de son entourage l'ont conduit. Seul un tel accueil peut ouvrir une brèche dans l'enfermement de la culpabilité en révélant à celui qui se reconnaît fautif qu'il n'est pas pour autant radicalement indigne de l'amour de l'autre.

Devant Dieu, nous apaiserons notre cœur, si notre cœur venait à nous condamner, car Dieu est plus grand que notre cœur (1 Jn 3, 20).

Bernard Marliangeas.

→ Conscience. Grâce. Péché/Pardon. Psychanalyse. Responsabilité.

Bibliographie.

L. Basset, Culpabilité, paralysie du cœur, Genève, Labor et Fides, 2003. – J. Delumeau, Le Péché et la Peur, Paris, Fayard, 1983. – N. Jeammet, Les Destins de la culpabilité, Paris, PUF, 1993. – J. Lacroix, Philosophie de la culpabilité, Paris, PUF, 1977. – B. Marliangeas, Culpabilité, péché, pardon, Paris, Éd. du Cerf, 2005. – A. Miller, La Souffrance muette de l'enfant. L'expression du refoulement dans l'art et la politique, Paris, Aubier, 1990. – Ch. H. Nodet, Psychanalyse et expérience humaine, Paris, Éd. du Cerf, 1982. – P. Ricœur, Philosophie de la volonté, t. II : Finitude et culpabilité, Paris, Aubier, 1950, rééd. 1988. – A. Vergote, Dette et désir. Deux axes chrétiens de la dérive pathologique, Paris, Éd. du Seuil, 1978.

CULTURE

L'éthique chrétienne entretient des contacts de réflexion et de recherche avec un large éventail de réalités culturelles. Pour proposer une synthèse de ces rencontres, il n'y a pas un modèle unique qui s'impose. C'est pourquoi il sera plus utile de retracer les différentes articulations des questions conceptuelles qui concernent à la fois l'éthique et la culture afin d'arriver à un positionnement raisonné d'une approche éthique qui assume délibérément sa propre dimension culturelle. Grâce à l'acceptation de cette coexistence solidaire, l'éthique peut renoncer à son rôle moralisateur et son attitude de juge omniscient pour mieux reconstruire la spécificité de ce que l'éthique contribue à la compréhension du monde contemporain si profondément caractérisé par la pluralité des styles culturels et des valeurs morales. Le chemin proposé passe par une analyse de quelques dichotomies traditionnelles qui structurent l'interprétation des phénomènes culturels.

PROBLÈMES CONCEPTUELS.

Le mot « culture » est lié à des champs sémantiques très diversifiés. Presque tous les aspects d'une vie humaine et des structures de la société peuvent être regardés d'un point de vue culturel. Mais c'est justement l'omniprésence de la culture qui rend les définitions difficiles. Il s'agit d'une notion désagréablement polyvalente et pourtant indispensable pour caractériser une dimension importante de la vie individuelle et en société (EAGLETON, 2000). Pratiquement tous les thèmes de l'éthique en tant que réflexion sur les valeurs et les normes peuvent être abordés dans une perspective culturelle. On pourrait même formuler comme hypothèse de départ que l'éthique est elle-même une pratique culturelle, une démarche qui participe à l'analyse et à la création de valeurs en interaction avec d'autres partenaires qui agissent dans la sphère culturelle. L'éthique aide à comprendre, à structurer, à critiquer et à transformer ce contexte tout en acceptant d'être marquée et questionnée par des paramètres culturels qui ne relèvent pas uniquement de la compétence de l'éthique. Nous sommes donc confrontés à un cycle de compréhension qui caractérise toute réflexion sur les rapports entre éthique et culture comme un projet profondément herméneutique.

Ce geste herméneutique se traduit en de nombreux couples conceptuels qui ont été développés tout au long de l'histoire des débats sur une définition adéquate de la culture. La dichotomie la plus connue est celle de la différence entre culture et nature. Nous assumons culturellement une responsabilité pour tout ce qui n'est pas simplement inné, généré ou donné par un processus naturel, mais acquis par l'inventivité de l'esprit humain qui permet la création d'artefacts, d'objets et d'idées qui ont un statut autonome par rapport à tout conditionnement naturel. Cela ne veut pas dire que nous sommes à n'importe quel moment les concepteurs et les constructeurs souverains de notre monde. Comme dans le cas de la nature et son évolution, il y a toute une histoire culturelle qui précède la vie

individuelle et nous propose un cadre qui ne peut pas être modifié arbitrairement. Dans une perspective de longue durée, le culturel s'approche du naturel parce que dans les deux cas nous sommes confrontés à un apprentissage des éléments qui déterminent et enrichissent une vie humaine : culturellement et naturellement. D'autre part, ce rapprochement des deux sphères dans une socialisation complexe donne à la perception de la nature une connotation culturelle. Notre façon de voir ce que nous appelons nature dépend des outils culturels qui sont à notre disposition pour analyser et comprendre les fondements naturels. Il n'y a donc pas de nature à l'état pur, mais toujours une nature aménagée, transformée, perçue et interprétée culturellement. De la même manière, la création culturelle ne peut pas être complètement déconnectée des fondements biologiques du fonctionnement humain. Selon l'anthropologie philosophique d'Arnold Gehlen, nous sommes « par nature » des êtres de la culture. Dans une tradition éthique comme celle du catholicisme, la polarité conceptuelle entre nature et culture reste une tension fructueuse si elle aide à stimuler des débats passionnants au lieu de les étouffer par le rappel de la doctrine classique du droit naturel. La culture n'aura jamais le dernier mot face à la productivité illimitée de la nature. Mais la nature n'aura pas non plus la force ultime pour déterminer complètement une vie humaine – sauf dans l'événement de la mort qui reste elle-même ouverte à des interprétations culturelles.

Étymologiquement, le mot « culture » témoigne du statut transitoire entre facticité naturelle qui ne dépend pas de notre volonté et transformation culturelle dont nous sommes coresponsables. La culture (du latin *cultura*) se réfère d'abord à l'action de cultiver la terre et de travailler avec la nature et de s'en servir pour le bien-être de l'humanité. Le culturisme (souvent remplacé par l'anglicisme « bodybuilding ») indique également cette volonté du développement et du dépassement de la nature par des pratiques d'entraînement. Peu d'acteurs culturels accepteraient aujourd'hui d'être

comparés à des spécialistes agricoles ou des adeptes de l'éducation physique. Le voisinage sémantique étonnant confirme la difficulté d'une définition appropriée de la culture qui semble être condamnée à être accompagnée conceptuellement par le renvoi à une nature qui est aussi difficile à saisir et qui disparaît de plus en plus dans des milieux de vie marqués par l'urbanisation (SIMMEL [1919], 1993).

Le problème de ne pas disposer de catégories univoques se reflète aussi dans une dichotomie connue pour des nuances qui dépendent partiellement de contextes nationaux qui ont mené à des sensibilités très différentes. Il s'agit de la différenciation parfois peu convaincante, mais souvent revitalisée entre « culture » et « civilisation », évoquée surtout par des auteurs allemands. Dans cette optique, la culture est préférentiellement considérée comme l'expression de l'esprit qui s'incarne dans des œuvres d'art et dans les valeurs religieuses et morales. Cette sphère, valorisée comme supérieure, s'oppose aux réalités plus terrestres des structures politiques et économiques et des réalisations de la science et la technique. Un pont construit sur la base des idées géniales des ingénieurs serait donc admiré comme un exemple du haut niveau de la civilisation technique et beaucoup moins comme un événement culturel. Selon cette notion étroite de la civilisation, l'aspect fonctionnel semble souffrir d'un manque de noblesse parce que le niveau plus élevé de la création reste réservé aux inspirations d'une culture qui serait une sorte de couronnement du processus de la civilisation. En français et en anglais, le mot « civilisation » peut facilement inclure les particularités qui sont artificiellement isolées dès qu'on insiste sur un contraste un peu exagéré entre culture et civilisation (ELIAS, 1991 ; FERRY, 2001). La stratégie sémantique derrière une telle mise en relief est évidente : valoriser la sphère de l'esprit, de l'art et de la religion au détriment de ce qui serait seulement une rationalité fonctionnelle qui génère aussi des œuvres merveilleuses sans avoir la profondeur de l'être

humain : une profondeur qui dépasserait les contraintes matérielles et qui serait uniquement motivée par la quête du bien, du beau et du vrai.

Le vieux débat entre les positions idéologiques ne mériterait pas d'être mentionné s'il n'était pas une illustration révélatrice d'un autre conflit typique de toute controverse autour de la culture. La culture n'est pas seulement une source d'inspiration morale et religieuse ; elle est aussi influencée par les convictions morales et religieuses des acteurs culturels et par le contexte sociétal. La tradition marxiste a proposé de réduire les capacités de la création culturelle aux fondements socio-économiques dont la culture ne serait qu'un reflet. L'édifice *(Überbau)* de la culture s'explique par les forces qui sont à l'œuvre à la base de toute société : les dures réalités de l'économie qui vont dicter leurs règles aussi à la sphère de la production culturelle qui n'échappe pas à l'impact de structures potentiellement injustes qui favorisent certaines expressions de la culture et rendent impossibles d'autres. C'est ainsi que les gens cherchent à se distinguer des autres par le choix des préférences esthétiques et par l'accumulation d'un capital culturel bien précis (BOURDIEU, 1979). Ce que la critique marxiste peut dire par exemple à propos des goûts de l'aristocratie ou des thèmes et styles d'une littérature bourgeoise s'applique de la même manière aux idéaux moraux et religieux d'une époque. Ces constructions idéalisées nous donnent l'illusion d'une liberté qui fait abstraction des conditions d'émergence de la morale et de la religion. Le réductionnisme stipulé par la doctrine marxiste orthodoxe est loin d'être partagé par des mouvements réformateurs d'un marxisme qui a progressivement reconnu l'autonomie de la culture qui dépasse le schéma d'une simple déduction de l'édifice spirituel d'une base matérielle et qui représente une force transformatrice de la société. La question de l'esprit et de la dynamique des idées ne se pose donc pas seulement par rapport à l'étroitesse d'une théorie radicalement matérialiste. Nous retrouvons ici l'autre débat sur les liens entre culture et nature qui témoigne aussi de la difficulté de toute explication unilatérale.

Qui voudrait nier l'ancrage de notre agir à la fois dans des prédispositions naturelles et dans des conditions socio-économiques ? Les liens entre ces aspects sont évidents. La question est plutôt de savoir comment il faut pondérer toutes ces influences qui contribuent à la complexité d'un tissu culturel dont on peut seulement rendre compte par une description dense et intense grâce à l'utilisation d'un maximum de paramètres (GEERTZ, 1973).

Ce qui se présente comme deux options exclusives – l'analyse d'une culture (au sens idéaliste du terme) d'un côté, l'analyse d'une civilisation (dans un sens réaliste et pragmatique) de l'autre côté – n'échappe pas aux contradictions des interprétations poussées à l'extrême et donc involontairement caricaturales. La culture qui se veut tellement opposée à la nature conserve dans le mot la trace d'un travail dans le cadre rural de la nature. La civilisation qui serait plutôt marquée par une approche fonctionnaliste et calculatrice renvoie au niveau du vocabulaire aussi à une dimension de citoyenneté et de civisme. Le fait d'être civilisé implique beaucoup plus que la maîtrise technique de la nature. Culture et civilisation sont deux concepts si étroitement entrelacés que leur opposition rigoureuse ne fait pas vraiment avancer la compréhension. Que ce soit dans un processus de civilisation ou dans une visée culturelle plus spécifique, il s'agit dans les deux cas d'un travail d'humanisation qui permet aux humains de s'opposer à la barbarie et à tout ce qui est le contraire d'un agir réfléchi et responsable. Si nous acceptons cette hypothèse, la réflexion sur la culture se rapproche considérablement des recherches sur la pertinence de l'humanisme tellement décrié par les uns et célébré par les autres. L'être humain qui est capable des plus belles performances culturelles est aussi capable de commettre les crimes les plus atroces. Autrement dit : la réflexion sur la culture implique un regard critique sur les idéalisations d'une philosophie de l'histoire parce que nous n'avons pas de garantie d'aller automatiquement vers un progrès en humanité. Malgré les meilleurs efforts de gens motivés et responsables, toute culture reste une structure

fragile qui peut basculer vers l'anarchie, le chaos ou la barbarie (Freud [1930], 2004).

Les remarques préliminaires soulignent la dimension normative qui est déjà inhérente à la plupart des théories de la culture. La diversité des choix conceptuels montre que chaque tentative d'une définition précise est confrontée à des phénomènes culturels qui ne nous laissent pas indifférents parce qu'ils sont porteurs de valeurs, de sens et de communication. Nous pouvons les conserver, enregistrer, critiquer, rejeter, transformer ou relativiser. Dans toutes ces pratiques, nous restons conscients d'une réalité culturelle qui nous interpelle et qui représente un terrain privilégié de l'expression de notre liberté d'agir et de créer. La culture est une source d'humanisation, une mémoire vive, un espace d'interaction et un lieu de formation d'identités individuelles et collectives. À cause de ces multiples fonctions, elle est susceptible d'engendrer des conflits qui devraient être analysés avec la rigueur propre aux recherches scientifiques pertinentes dans ce domaine.

Approches multidisciplinaires.

Sur le plan de l'organisation du savoir et de la répartition des compétences, la recherche sur la culture est un problème majeur de l'Université moderne qui fait l'expérience de mal maîtriser l'énorme richesse d'un phénomène qui couvre beaucoup de secteurs du savoir et qui implique beaucoup de choix méthodologiques qui évoluent avec le temps et mènent ainsi à des restructurations des rapports de force entre les disciplines hautement différenciées et spécialisées. La compréhension de la culture est souvent présentée comme ce qui est propre aux « sciences de l'esprit » *(Geisteswissenschaften)* qui se distinguent de la rationalité strictement scientifique (Cassirer, 1991). Les sciences de la nature cherchent à expliquer le monde tel qu'il est, tandis que les sciences de la

culture (ou de l'esprit) sont appelées à comprendre ce qui est devenu historiquement et qui est l'objet d'évaluations controversées. Le vieux clivage entre nature et culture se reproduit donc encore une fois au niveau des disciplines universitaires qui ont en effet créé deux univers épistémologiquement tellement différents que la communication entre les deux s'avère difficile. Aux yeux de beaucoup de scientifiques, l'approche culturelle reste floue et fantaisiste et pourrait à la limite être remplacée par une explication scientifique de type évolutionniste. Pour les sciences humaines, une telle récupération hégémoniste est trop réductrice pour être prise en considération.

Les choses se sont compliquées à l'occasion de nombreux conflits épistémologiques à l'intérieur du secteur des sciences humaines qui regroupe une telle diversité thématique et méthodologique que des scissions s'imposent. À la fin du XIXe siècle il y avait notamment l'événement majeur de l'émergence des sciences sociales qui ont considérablement contribué à notre compréhension de la culture avec des recherches parfois plus proches de l'empirisme des sciences que de l'herméneutique des « sciences de l'esprit ». Les questions sociales, politiques et économiques ont donné lieu à des recherches à la fois quantitatives et qualitatives qui ont fait évoluer la recherche en sciences humaines, même en ce qui concerne l'art, la culture, la religion et la philosophie. Une vision trop classique des œuvres de l'esprit se coupe des moyens fournis par les sciences sociales qui ont également un mot à dire sur la production littéraire, sur l'histoire et sur l'art. Nous assistons aujourd'hui à des combinaisons inédites de questions de recherche et de méthodes de travail qui ne s'excluent pas du tout et qui enrichissent plutôt la compréhension de la culture. On peut bien sûr opter pour une approche purement esthétique de la culture. Mais avec l'exclusivité d'un tel choix on risquerait de perdre de vue d'autres dimensions qui ne sont pas moins importantes.

Le débat sur les spécificités des « sciences de la culture » a ses origines au début de la sociologie et connaît un renouveau remarquable avec le succès des *cultural studies,* un courant introduit en Grande-Bretagne dans les années 1960 et qui continue d'avoir un impact sur les transformations des sciences humaines sur le plan international (HALL, 2008). Les *cultural studies* se distinguent des disciplines plus classiques par la volonté d'établir une analyse sans tabous de toutes les expressions culturelles en privilégiant les pratiques non reconnues par les institutions officielles de la culture et en dehors d'une esthétique idéaliste. Cette nouvelle manière de s'intéresser à la culture a le mérite de mettre en évidence les problèmes des jugements de valeur qui ont conduit à une forte stratification des pratiques selon le statut social des acteurs culturels. Il y a des pratiques considérées comme légitimes, nobles, prestigieuses et intellectuellement dignes de figurer parmi les thèmes d'une recherche universitaire. Et il y a d'autres pratiques labellisées comme populaires, esthétiquement moins raffinées, éphémères et de toute façon hors du canon officiel des œuvres d'une véritable création culturelle. Les outils des *cultural studies* nous aident à mieux comprendre que ce que nous considérons comme la haute culture dans un contexte précis est une configuration contingente qui dépend des rapports de force entre ceux qui définissent les critères de la reconnaissance culturelle.

Suite à l'élargissement de l'attention à la diversité des expressions culturelles, on a même parlé d'un « tournant culturel » *(cultural turn)* qui aurait transformé l'ensemble des sciences humaines qui ont désormais un autre regard sur l'importance de la culture qui est toujours plus que le simple reflet de structures fondamentales de la société ou des structures psychiques d'une personne. La culture est aussi plus qu'un accessoire de luxe dont on pourrait se débarrasser sans problème. La culture reste une référence vitale parce qu'elle dit quelque chose sur l'ensemble du monde dans lequel nous vivons. C'est elle qui donne forme à nos habitudes, nos inquiétudes, notre quête de sens, notre vie quotidienne. Elle n'est pas

exclusivement analysée par des intellectuels. Elle n’est pas non plus conservée uniquement dans les bibliothèques et les musées. Elle n’a pas seulement lieu dans les lieux les plus prestigieux de la musique. Grâce aux techniques de reproduction et grâce aux médias de notre époque, elle est accessible partout. Et chacun est potentiellement un acteur culturel même s’il n’a pas de prétentions artistiques.

La diversification du champ culturel (CERTEAU, 1993) ne facilite pas le travail de l’éthique qui aurait préféré le contact avec quelques interlocuteurs bien ciblés. L’omniprésence d’une culture qui n’a plus de contours précis risque de compromettre le projet d’une rencontre fructueuse entre culture et éthique. Mais la pluralisation et l’élargissement entraînent aussi des conséquences bénéfiques. L’éthique contemporaine a la chance de retrouver son propre parcours de modernisation dans les transformations du champ culturel et d’établir des contacts avec des lieux de la vie quotidienne qui ne seraient pas visités si l’éthique se contentait des partenaires classiques pour ne parler que de quelques enjeux culturels bien choisis. Si la culture au sens le plus large du terme est vraiment le contexte approprié des questions de valeurs et de sens, elle est aussi le terrain prioritaire de toute recherche éthique. L’éthique s’inscrit ainsi de manière interdisciplinaire aux réseaux de recherche qui visent à comprendre la logique de notre créativité et de notre fragilité morales.

MONOCULTURE ET MULTICULTURALISME.

Avant de passer à la situation actuelle marquée par une pluralité de modèles culturels et par les débats autour du multiculturalisme, il est important de ne pas perdre de vue que la culture a tendance à être articulée au singulier dans le sens d’un système unique et harmonieux de valeurs qui forment un ensemble cohérent. Le processus de l’éducation mènerait idéalement à l’appropriation d’un seul modèle culturel qualifié de supérieur

à d'autres options possibles et porteur d'une identité collective qui garantit le lien social entre tous les gens qui partagent cette même culture avec une langue commune, une histoire et un patrimoine artistique. Ce rôle unificateur de la culture a servi de référence dans l'histoire des nationalismes européens qui ont politiquement renforcé certaines sciences de la culture, notamment l'histoire et la philologie, comme pôles d'attraction et de réflexion. Le point problématique d'une telle construction identitaire est la tentation de tout synthétiser dans une seule culture qui aurait la charge démesurée d'incarner un idéal communautaire considéré faussement comme universel. La systématisation de l'ensemble des activités culturelles sous le toit d'une seule grande culture de caractère national risque d'être intolérante dès qu'elle fait disparaître la richesse d'une diversité qui ne trouve pas sa place dans le cadre d'une unité fictive et exclusive.

Comme dans l'agriculture, les choix d'une monoculture sont régulièrement mis en difficulté par les contacts avec d'autres cultures à l'intérieur et à l'extérieur de l'espace pris en considération et conduisent très vite à des confrontations douloureuses dès que le monopole d'une culture ne va plus de soi. L'affirmation fière d'une identité culturelle est trop souvent liée à l'exclusion des autres, des étrangers considérés dans le pire des cas comme des barbares qui ne sont pas dignes d'être respectés culturellement. L'histoire du colonialisme est pleine d'exemples des excès d'un sentiment de supériorité de la part des colonisateurs et du plus grand mépris pour les sociétés jugées culturellement incompatibles avec les valeurs de la modernité et du progrès.

Le contact pacifique et enrichissant entre personnes de cultures différentes est au centre du projet d'un multiculturalisme qui prône depuis les années 1980 une meilleure appréciation de l'altérité, un respect mutuel et la reconnaissance de la diversité. Le postulat éthique d'une politique de la reconnaissance de l'autre se concrétise dans la création d'instruments qui

favorisent les échanges et la formulation de règles qui protègent juridiquement des cultures minoritaires. Pour le multiculturalisme dans sa version la plus radicale, toutes les cultures se valent. Il n'y a pas de raisons d'aller vers une discrimination de personnes ou de groupes au nom d'une homogénéité culturelle qui serait menacée par la présence d'une pluralité d'identités parce que ces identités ne doivent pas forcément s'exclure ou se combattre de manière violente. Élevé au rang d'un programme politique dans plusieurs pays, le multiculturalisme a connu des périodes de dynamisme prometteur et des périodes de crise, de scepticisme et de repli identitaire. La transformation multiculturelle d'une société jusqu'à présent relativement homogène se fait rarement sans rencontrer des résistances parfois très violentes. Une politique d'immigration qui ne tient pas compte dès le début des aspects culturels de la cohabitation des personnes qui viennent de contextes très différents est condamnée à l'échec. Si une politique de la reconnaissance de l'altérité se limite à une simple juxtaposition des communautés, les contacts quotidiens entre les gens seront difficilement améliorés. L'idéal multiculturel reste abstrait s'il manque de lieux d'échange et de communication. Il est donc inséparable de la mise à disposition d'espaces et de moyens de rencontre. La reconnaissance de l'autre sur la base de ce qui nous sépare doit toujours être accompagnée de l'identification des qualités qui nous réunissent en tant qu'êtres humains capables de parler des mêmes espoirs et des mêmes souffrances. Le lien entre les cultures est la parole partagée, la capacité de se faire comprendre linguistiquement par l'apprentissage de la langue de l'autre ou bien, si le plurilinguisme touche à des limites pratiques, par l'outil de la traduction (Ost, 2009). De toute façon, le multiculturalisme ne peut pas faire abstraction de la dimension culturelle la plus fondamentale : celle de la communication qui précède anthropologiquement toutes les autres performances et qui reste le meilleur investissement dans l'avenir d'une société ouverte et accueillante.

Le contexte de la mondialisation montre définitivement que nous habitons un seul espace commun qui se construit économiquement à l'échelle planétaire et qui serait définitivement voué à l'échec s'il n'y avait pas la bonne volonté de travailler ensemble pour domestiquer les conflits entre sensibilités différentes et pour créer des terrains d'entente qui fonctionnent aussi grâce au dynamisme culturel pluraliste. Il est donc éthiquement souhaitable d'encourager des compétences plurilingues et multiculturelles. De telles expériences ne vont pas diminuer l'estime qu'on peut légitimement avoir pour sa propre culture d'origine ou d'adoption ; elles permettront plutôt de la redécouvrir sous un autre angle qui inclut la capacité de tisser des liens avec d'autres possibilités d'une vie authentiquement humaine.

L'évaluation éthique de la pluralité des cultures dépend largement de l'expérience personnelle avec le dépassement de son propre milieu de vie. Il vaut mieux ne pas minimiser les soucis des gens qui ont rarement l'occasion de changer complètement de perspective et de regarder leur petit monde de l'extérieur. Si ces expériences d'ouverture manquent, tout ce qui est étranger fera éventuellement peur et sera analysé avec précaution et sans le moindre enthousiasme. Si les échanges se multiplient, une ouverture sera de plus en plus probable sans tomber dans l'autre extrême d'un culte naïf de l'altérité. Une culture étrangère ne doit pas être respectée parce qu'elle est une culture étrangère. Des étrangers méritent notre respect parce qu'ils sont des personnes qui ont des projets de vie, des rêves, des soucis, des compétences, des défauts et des limites qui ne se distinguent pas fondamentalement des nôtres. L'obligation morale qui résulte de cette affinité est celle du respect. Mais il n'est pas toujours facile à déterminer jusqu'à quel point une réalité culturelle mérite d'être protégée et préservée inconditionnellement. D'un point de vue historique, nous constatons que des cultures ont disparu parce qu'elles étaient incapables de s'adapter aux nouvelles réalités.

Culture religieuse et culture laïque.

La religion a toujours occupé une place spéciale dans l’analyse culturelle. La pratique religieuse est intimement liée à l’ensemble de la sphère culturelle et y contribue par des créations artistiques, littéraires et architecturales qui enrichissent la culture de toute une société, même aux yeux des gens qui n’adhèrent pas à une tradition religieuse. La richesse symbolique du christianisme a rendu possibles un vocabulaire et des styles qu’on ne peut pas ignorer si on veut comprendre les formes et les contenus de l’héritage culturel. En même temps, la religion insiste sur son indépendance à l’égard de toute culture particulière parce qu’elle ne souhaite pas être réduite à une seule expression culturelle parmi beaucoup d’autres. Entre religion et culture il y a donc une certaine rivalité quant à la force de structurer une société et d’interagir avec les gens à la recherche d’une orientation. Une religion comme le christianisme qui a fait l’expérience extraordinaire d’une expansion à travers le monde entier doit se poser la question de l’inculturation dans des milieux différents – géographiquement quand il s’agit de sociétés étrangères et sociologiquement quand il s’agit de la différenciation des styles de vie dans notre propre société, par exemple dans le cas de la culture des jeunes qui crée ses propres modes d’expression spirituelle (Lefebvre, 2009). Si le message chrétien était inséparable d’un seul modèle culturel, il ne pourrait jamais convaincre en dehors de cette forme déterminée et difficilement traduisible. Une religion active partout dans le monde est confrontée à la tâche délicate de se donner un profil attractif et une identité claire sans manquer de respect dans le contact avec d’autres sensibilités culturelles. C’est un projet d’équilibre pas toujours évident qui a provoqué à la fois des crises et des formes de syncrétisme qui font naître des synthèses originales ou des ruptures compliquées.

Aujourd’hui le *cultural turn* a pleinement atteint les sciences des religions et même les théologies confessionnelles qui ne peuvent plus

fermer les yeux à l'égard du facteur culturel. Sur la base des expériences interculturelles tout au long de l'histoire, les religions profitent de la conjoncture actuelle d'un culturalisme qui est plutôt favorable à la reconnaissance d'une pluralité de styles culturels et religieux. Malgré l'affirmation théorique de cette pluralité, les religions n'ont pas toujours fait leur deuil d'une époque nettement moins pluraliste et encore marquée par la dominance d'une tradition religieuse capable de formater pratiquement toutes les manifestations d'une société : dans un système d'éducation assez uniforme, dans une pratique liturgique peu contestée, dans une culture profondément marquée par les symboles et les convictions d'un message religieux reconnu comme une doctrine officielle. Sous l'impression de la sécularisation des sociétés occidentales, on peut difficilement imaginer le retour d'une culture chrétienne qui exigerait encore une fois le monopole en matière de culture publique et qui n'accepterait pas l'expression libre d'autres convictions. Mais la nouvelle situation n'exclut pas du tout que des personnes qui s'identifient à une religion dans la sphère privée manifestent leurs préférences thématiques et stylistiques aussi en public et deviennent ainsi des représentants d'un courant culturel qui peut atteindre un certain degré de visibilité et d'attractivité. La liberté religieuse est un droit de l'homme très précieux, peut-être même le droit qui montre le plus clairement le degré de civilité d'une société et le bon fonctionnement de ses institutions politiques.

Les liens étroits entre culture et religion font du développement historique de ce couple compliqué un lieu intéressant d'observation du processus de la modernisation d'une société qui ne doit pas impliquer nécessairement une déchristianisation, mais une coexistence toujours plus nuancée entre christianisme et culture qui ouvre des possibilités pour l'avenir. L'art religieux réalisé par des artistes croyants, financé par le mécénat de l'Église et apprécié par les fidèles gardera toute sa légitimité. Un tel succès au sein d'une communauté n'exclut pas que des non-croyants

s’intéressent également à cet art pour ses qualités esthétiques remarquables et pour un témoignage spirituel qui fait réfléchir. Et on peut également saluer la possibilité que la vie culturelle de l’Église s’inspire des œuvres de non-croyants qui ont parfois plus à dire sur des questions de sens et de spiritualité que tout ce qui émane trop directement d’une certitude trop peu autocritique. Il y a de multiples exemples pour illustrer la symbiose stimulante de la tradition religieuse et du monde sécularisé. La théologie peut privilégier les échanges avec une « philosophie chrétienne » qui aborde directement des thèmes de la foi. Mais on trouve souvent des perspectives plus enrichissantes dans la rencontre avec une philosophie « laïque » qui s’intéresse aux mêmes questions que la théologie sans affirmer l’hypothèse de l’existence de Dieu. Les rencontres entre cultures religieuses et cultures laïques partagent structurellement la même logique qui est à l’œuvre dans le domaine de l’interculturel. Tout dépend de la volonté de partager des lieux d’échange et de ne pas s’enfermer dans des idéologies d’une autosuffisance arrogante.

Religion et culture se rencontrent sur le terrain de la communication et de l’éthique. Elles partagent les mêmes moyens d’expression et se retrouvent face aux mêmes problèmes éthiques. Une si grande proximité n’est jamais sans ambiguïtés. Le risque de l’indifférenciation de deux sphères autonomes doit être pris au sérieux et demande une grande souplesse de la part des deux partenaires. La religion ne se réduit pas à la culture et la culture ne privilégie pas une vérité religieuse exclusive. Entre ces deux affirmations, les marges de manœuvre sont suffisamment larges pour établir des contacts respectueux. Le thème des rapports entre religion et culture pourrait servir de point de départ d’une reconstruction des théories de la modernisation, de la sécularisation et de la postmodernité. À titre d’exemple, on va découvrir seulement quelques moments qui montrent les possibilités et les difficultés d’une corrélation entre les sphères.

À la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, le protestantisme allemand a connu un courant auquel les adversaires ont donné le nom de « protestantisme culturel » *(Kulturprotestantismus)*. Il ne s'agit pas d'une école homogène, mais d'une tendance qu'on peut retracer jusqu'à Schleiermacher qui avait déjà lancé l'idée d'un christianisme qui garde sa vitalité à cause d'une forte interaction avec la culture de son époque. Ce contact se fonde moins sur la proclamation d'une vérité doctrinale que sur les références éthiques partagées par les gens à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église. Dans ce sens, il est possible de moderniser le profil d'une religion qui se comprend prioritairement à partir de son profil moral. Aux yeux des critiques d'une telle option, l'acceptation de la modernité culturelle n'était rien d'autre qu'une perte d'identité et un manque de conviction ferme et militante. Un christianisme qui a peur de marquer sa spécificité n'aurait pas trop de chances de survivre en cas de conflit et de mise en question radicale du message chrétien. Si la fonction éthico-théologique du protestantisme se contente d'une présence purement culturelle dans le monde moderne, il est probable que se perdent le goût de la contestation et l'esprit critique à l'égard des effets pervers d'une idéologie du progrès. Le phénomène religieux se caractérise nécessairement par cette dimension de rupture et de critique à l'égard d'une harmonisation illusoire.

Paul Tillich a repris le projet d'une théologie de la culture sans imiter naïvement les thèmes inaugurés par le protestantisme culturel (TILLICH, 1990). Son texte programmatique qui date de 1919 (qui est aussi l'année de la première édition de l'*Épître aux Romains* de Karl Barth) a été écrit sous l'impression des horreurs de la Première Guerre mondiale. Il contient un programme de travail qui concerne les années jusqu'au début du régime nazi, date de l'interdiction de continuer ses activités académiques à Francfort et le choix de l'exil aux États-Unis. La contribution de Tillich est remarquable sur le plan éthique parce que l'auteur s'y intéresse à la notion de l'autonomie qu'il développe par rapport à la situation culturelle de son

époque. Une culture radicalement libérée de toute autorité traditionnelle n'accepte plus de se considérer comme la servante d'une religion. L'aspect positif de la sécularisation est la fin de toute hétéronomie et de toute tentative de mettre les acteurs culturels sous la tutelle d'une doctrine. Dans ce sens, une théologie respectueuse de cette liberté peut être conçue comme une « science de la culture » qui découvre dans le contexte contemporain les formes autonomes d'un monde qui reste ouvert à la quête existentielle et qui n'est pas du tout un univers matérialiste sans âme. L'autonomie de la forme est à mettre en relation avec le contenu du message chrétien qui représente une connotation « théonome » lorsqu'un questionnement radical et existentiel fait irruption dans le monde profane. Mais ces contenus restent toujours liés aux formes qui n'ont rien de supranaturel. Le programme théologique du début du XX^e^ siècle garde toute son actualité dans le monde d'aujourd'hui. Malgré cet intérêt important du projet de Tillich, nous devons malheureusement aussi constater que l'affirmation optimiste de la culture n'a pas fonctionné comme une barrière contre la barbarie en Allemagne. Cela ne suffit pas comme argument contre l'idée initiale de Tillich. Mais l'histoire montre les faiblesses d'une perception trop optimiste de la culture et donne partiellement raison au profil radical de la théologie « dialectique ». D'un point de vue éthique, l'analyse des rapports entre culture et religion aura toujours une place privilégiée dans la recherche théologique.

Dans le monde catholique, c'est le concile Vatican II qui a accordé une place inhabituellement importante à la culture. Dans la constitution pastorale *Gaudium et spes* de 1965, il y a tout un chapitre (*GS* 53-62) qui fait appel à l'engagement urgent des chrétiens dans le domaine de la culture qui est explicitement mise en valeur comme une sphère autonome. L'activité culturelle mérite le plus grand respect si elle ne prend pas l'attitude d'un humanisme hostile à la religion. Globalement, la culture est

vue d’une façon très positive et optimiste, même si la pleine reconnaissance de son autonomie restera vague et controversée après le Concile.

Le regard sur quelques modèles de la coexistence et de la stimulation mutuelle entre culture et religion renvoie nécessairement au cadre sociétal et politique dans lequel les rencontres ont lieu. Dans le cas d’un État de droit libéral, on peut envisager la plus grande neutralité de l’État qui favorise en même temps la liberté d’expression de tous les citoyens. Selon une interprétation plutôt communautarienne et exclusiviste, il y a des identités culturelles et religieuses qui doivent être protégées, si nécessaire, contre l’influence d’autres cultures et d’autres religions. Une théologie de la culture qui veut être à la hauteur des problèmes actuels ne doit pas avoir peur des conflits d’interprétation et des conflits de reconnaissance dans la sphère publique. Dès qu’on aborde un sujet tellement délicat comme l’autonomie des activités culturelles par rapport aux exigences religieuses, le débat est ouvert. Une religion ne mérite pas notre respect parce qu’elle est une religion. Toutes les religions – sur le plan des fidèles et dans les structures institutionnelles – sont appelées à faire preuve de leurs capacités de paix et de civilité, de communication et d’équité dans la gestion des conflits inévitables.

Sources de normativité.

La culture n’est pas une sphère purement accessoire qui pourrait être négligée dans la structuration de l’espace public sans passer sous silence des éléments décisifs de la genèse et de la mise en œuvre des valeurs et des normes. Elle représente au contraire une force parfois redoutable qui attire l’attention des décideurs politiques même dans une finalité de propagande. La culture influence les choix politiques. Et la politique cherche à stimuler la culture : dans le meilleur cas tout simplement pour faciliter l’accès démocratique à cette dimension de la vie, dans des scénarios plus

problématiques avec l’intention de contrôle et d’instrumentalisation. Contrairement à ce que l’on pourrait imaginer à partir d’une vision idéaliste, la culture est rarement libre de querelles normatives. Elle suscite le conflit des interprétations et des évaluations controversées et implique par ce biais un effet de pluralisation. Pour des religions habituées à des orientations claires et indiscutables sur le plan de la doctrine, la culture au pluriel est un défi sérieux et inévitable parce que c’est sur ce terrain-là que se jouent la plupart des débats sur les normes et les valeurs. La culture nous fournit des modèles de la compréhension de la morale en ouvrant un large éventail de possibilités. La dimension normative de la culture est à l’œuvre à plusieurs niveaux.

Au niveau le plus fondamental, la culture est une référence élémentaire de l’anthropologie. La culture est ce qui fait de nous des êtres humains au-delà des déterminations par la nature. Grâce à la culture, nous échappons à une programmation totale parce que nous avons la possibilité de créer un monde selon des critères que nous maîtrisons parfaitement ou de toute façon partiellement. Notre environnement à la fois naturel et culturel est marqué par des actes de liberté qui créent un tissu dense de relations et d’interdépendances. C’est dans ce tissu que nous apprenons à nous orienter. C’est pourquoi une approche éthique de la culture est méthodologiquement proche de l’herméneutique sans écarter des analyses empiriques.

Avant de passer à l’évaluation et aux modifications de la texture culturelle, nous traversons une période d’analyse et de description dense et précise de ce tissu. Lors de cette exploration, nous découvrons que de nombreuses régulations sont déjà effectives et influencent chaque rapport individuel à la culture sur le plan politique, sur le plan juridique, dans les institutions de l’éducation et au niveau des mécanismes économiques. L’éthique n’entre pas en scène avec une compétence parfaitement indépendante dans l’application de ses paramètres. Elle est issue de cette texture, même si elle ne s’en rend pas compte. Selon ses propres filiations,

elle argumente différemment si elle favorise une culture participative et ouverte ou une culture élitiste. L'éthique qui veut se faire une idée de ses propres coordonnées doit s'intéresser impérativement aux sciences de la culture dont les sciences religieuses font partie.

Le piège du culturalisme contemporain est la perte de critères de jugement dans la simple reconnaissance de la pluralité des cultures (le multiculturel) et dans la pratique des contacts entre cultures (l'interculturel). Ce qui manque pourtant et ce qui semble être le défi auquel l'éthique devra de plus en plus répondre dans l'avenir, c'est la construction d'un lieu transculturel qui est l'utopie d'une culture commune. La finalité des échanges et des métissages est la création d'espaces communs habitables par des gens qui souhaitent coopérer. Autrement dit : une éthique de la culture vit de la tension entre le particulier et l'universel. Si on perd de vue la visée universaliste, la description des expériences locales reste sans perspectives. L'avenir de l'universalisme se jouera sur le terrain de la pratique culturelle qui honore la diversité, mais qui aide aussi à dédramatiser des conflits culturels qui se servent de la référence culturelle comme un camouflage pour ne pas expliciter des conflits d'intérêts. L'éthique chrétienne ne serait plus crédible si elle n'était pas un partenaire hautement motivé par le projet de cultiver et de civiliser le potentiel de l'humanité. Une éthique de la culture deviendra ainsi un lieu privilégié où la curiosité intellectuelle et la rigueur argumentative s'associent pour explorer la dynamique, les promesses et les ambiguïtés des plus belles capacités humaines qui fleurissent là où la liberté d'expression et la liberté de conscience se stimulent réciproquement.

WALTER LESCH.

→ Art/Esthétique. Communication. Éthique et littérature. Identité morale. Modernité/Postmodernité. Mondialisation. Nature. Pluralisme. Sécularisation. Technique. Valeurs.

Bibliographie.

P. Bourdieu, La Distinction. Critique sociale du jugement, Paris, Éd. de Minuit, 1979. – E. Cassirer, Logique des sciences de la culture, trad. de J. Carro et J. Gaubert, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1991. – M. de Certeau, La Culture au pluriel, Paris, Éd. du Seuil, 1993. – T. Eagleton, The Idea of Culture, Oxford, Blackwell, 2000. – N. Elias, La Civilisation des mœurs, Paris, Calmann-Lévy, 1991. – J.-M. Ferry, De la civilisation. Civilité, légalité, publicité, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 2001. – S. Freud, Le Malaise dans la culture (1930), Paris, PUF, 2004. – Cl. Geertz, The Interpretation of Cultures, New York, Basic Books, 1973. – S. Hall, Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies, Paris, Éd. Amsterdam, 2008. – S. Lefebvre, Cultures et spiritualités des jeunes, Montréal, Bellarmin, 2009. – Fr. Ost, Traduire. Défense et illustration du multilinguisme, Paris, Fayard, 2009. – G. Simmel, La Tragédie de la culture et autres essais (1919), Paris, Rivages, 1993. – P. Tillich, La Dimension religieuse de la culture. Les écrits du premier enseignement (1919-1926), Paris, Éd. du Cerf, 1990.

1. TROELTSCH, 1991 « Calvinisme et luthéranisme » (1909), p. 9-27.

2. J.-L. LEUBA, dans S. PINCKAERS et L. RUMPF (éd.), *Loi et Évangile. Héritages confessionnels et interpellations contemporaines*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 5, 1981, p. 101.

3. Pour une critique plus large de cette tendance à l'hagiographie, voir MÜLLER, 1999.

4. Dans *Communauté chrétienne et communauté civile* (1946), Barth ne cesse de distinguer ce qui relève de la création et ce qui relève de l'alliance, mais il insiste fortement sur l'unité ultime contenue dans le Règne de Jésus-Christ lui-même.

5. Dans ses *Leçons* de 1826-1827 sur la morale chrétienne, Schleiermacher signalait d'entrée de jeu le rôle joué par Lambert Daneau ainsi que par Georges Calixte dans le processus de séparation de l'éthique et de la dogmatique ; voir Fr. SCHLEIERMACHER, *Die christliche Sittenlehre : Einleitung*, d'après les notes de J. E. Erdmann, éd. critique de H. PEITER, Berlin - Stuttgart, Kohlhammer, 1983, p. 3.

6. O. FATIO, *Méthode et théologie. Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée*, Genève, Droz, 1976, p. 180.

7. Troeltsch a eu une conscience vive de cette dimension « matérialiste » du rapport entre les idées et l'histoire, ce qui l'a conduit à remettre en question le mécanisme explicatif par trop idéel de son ami et collègue Weber, voir J.-L. GASSE, « Religion et modernité : le point de vue de Ernst Troeltsch », dans GROUPE DE RECHERCHE SUR LA CULTURE DE WEIMAR, *L'Éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Philia », 1997, p. 146-157, ici p. 152.

8. E. TROELTSCH, *Vernunft und Offenbarung bei Gerhard und Melanchthon*, diss. Göttingen, 1891.

9. Selon la formulation de H. Heimpel, citée par L. SCHORN-SCHÜTTE, « Ernst Troeltsch *Soziallehren* und die gegenwärtige Frühneuzeitforschung. Zur Diskussion um die Bedeutung von Luthertum und Calvinismus für die Entstehung der modernen Welt », dans F. W. GRAF, Tr. RENDTORFF (éd.), *Ernst Troeltschs « Soziallehren ». Studien zu ihrer Interpretation*, Gütersloh, Gerd Mohn, Troeltsch-Studien 6, 1993, p. 133-151, ici p. 135.

10. Voir la critique systématique et approfondie de la thèse de Weber chez A. DISSELKAMP, *L'Éthique protestante de Max Weber*, Paris, PUF, 1994.

11. M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, t. I : *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

12. É. FUCHS, *Le Désir et la Tendresse*, Genève, Labor et Fides, 1978 (nombreuses rééditions).

13. Voir mes remarques récentes à ce sujet : D. MÜLLER, « Agapè comme relève d'Éros ? Les dangers d'un amour sans désir », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 360, 2010/3, p. 69-80.

14. Voir à ce sujet mon article « Actualité et limites d'une éthique calvinienne », *Études théologiques et religieuses* 2009/3, p. 401-409.

15. HURTUBISE, 2005, p. 13-14 et notes. À moins d'indications contraires, le contenu du présent article est tiré de l'ouvrage en question.

16. Tout ce qui précède est emprunté pour l'essentiel à JONSEN, TOULMIN, 1988, p. 47-121.

17. S. BOARINI, art. « Casuistique contemporaine », dans M. CANTO-SPERBER, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004[4], p. 260-266.

18. J.-M. AUBERT, art. « Morale », dans *Catholicisme*, t. IX, col. 723-724.

19. J. FUCHS, *Le Renouveau de la théologie morale selon Vatican II*, Tournai, Desclée, 1968, p. 7-36.

20. Selon l'expression de L. HELL, « Catholicisme », dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 211.

21. D. HERVIEU-LÉGER, « Le catholicisme comme culture », dans V. ZUBER (éd.), *Émile Poulat. Un objet de science, le catholicisme*, Paris, Bayard, 2001, p. 87.

22. É. POULAT, « Le catholicisme comme culture. Ses assises, ses agents », dans *Modernistica. Horizons, physionomies, débats*, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1982, p. 58-77.

23. Y. CONGAR, « L'Église une, sainte, catholique et apostolique », dans D. FEINER, D.-M. LÖHRER, *Mysterium salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, Paris, Éd. du Cerf, 1969, p. 168 s.

24. Voir É. FOUILLOUX, « Pourquoi canoniser les papes ? », *Lumière et Vie*, n° 288, octobre-décembre 2010, p. 21-29 ; p. 26.

25. http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/audiences/1970/documents/hf_p-vi_aud_19700812_it.html

26. K. RAHNER, *Sendung und Gnade*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1966[4], p. 36. Voir M. DENEKEN, « La mission comme nouvelle évangélisation », *Revue des sciences religieuses* 308, n° 2, avril 2003, p. 217-131 ; p. 131.

27. H. J. POTTMEYER, « Kontextualität und Pluralität. Die Bischofssynode von 1974 », *Theologie und Glaube* 86, 1996, p. 167-180 ; p. 167.

28. Sur ce concept d'exculturation, voir D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme. La fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

29. J.-A. MÖHLER, « Recension de *Die Kirchenrechtslehre* de Johann Theodor Katerkamp », dans *Theologische Quartalschrift* 5 (1823), p. 497.

30. Y. CONGAR, « Le diaconat dans la théologie des ministères », dans P. WINNINGER, Y. CONGAR, *Le Diacre dans l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Unam Sanctam » 59, 1966, p. 126-128.

31. Y. CONGAR, *Le Concile Vatican II. Son Église, peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique » 71, 1984, p. 102 s.

32. G. MARTELET, « La signification de l'encyclique *Humanae vitae* », dans *Paul VI et la modernité dans l'Église. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome* (Rome, 2-4 juin 1983), Paris, De Boccard, 1984, p. 399-415 ; p. 399 s.

33. J. GUITTON, *Le Catholicisme hier, aujourd'hui et demain*, Paris, DDB, 1971, p. 27.

34. Voir H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Éd. du Cerf, 2003^2.

35. Voir I. HYUN, « The Bioethics of Stem Cell Research and Therapy », *The Journal of Clinical Investigation* 120 (1), 2010, p. 71-75.

36. Pour une critique de la notion de préembryon voir W. C. KISCHER, « The Big Lie in Human Embryology : The Case of the Preembryo », *The Linacre Quarterly* 64 (4), 1997, p. 53-61.

37. THE PRESIDENT'S COUNCIL ON BIOETHICS, *Human Cloning and Human Dignity : An Ethical Inquiry*, juillet 2002, chap. VI : « The Ethics of Cloning-for-Biomedical-Research », p. 135 (c'est nous qui traduisons).

38. G. Q. DALEY, « Stem Cells : Roadmap to the Clinic », *Journal of Clinical Investigation* 120 (1), 2010, p. 8-10.

39. A. C. BRIGNIER et A. M. GEWIRTZ, « Embryonic and Adult Stem Cell Therapy », *Journal Allergy Clinical Immunology* 125 (2, Suppl. 2), 2010, p. 336-344.

40. Pour la discussion du côté protestant, voir J.-M. THÉVOZ, *Entre nos mains l'embryon. Recherche bioéthique*, Genève, Labor et Fides, 1990 et le bref résumé des positions au sein du protestantisme par D. MÜLLER, « Le débat sur le statut et la protection de l'embryon en éthique protestante », dans Br. FEUILLET-LE MINTIER (dir.), *L'Embryon humain. Approche multidisciplinaire*, Paris, Economica, CRJO, 1996, p. 303-311.

41. L. FULLAM et W. R. O'NEILL, « Bioethics and Public Policy », *Theological Studies* 71 (1), 2010, p. 168-189.

42. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, instruction *Dignitas personae* sur certaines questions de bioéthique, 20 juin 2008, n° 30.

43. Voir J.-M. THÉVOZ, *Entre nos mains l'embryon* ; D. MÜLLER, « Le débat sur le statut et la protection de l'embryon en éthique protestante ».

44. Nous reprenons certains éléments développés par D. MÜLLER, « Jouer à Dieu en se jouant de l'homme. Les illusions symboliques et religieuses du désir de cloner », dans MÜLLER, POLTIER (dir.), 2005, p. 302-322.

45. J. LEDERBERG, « Experimental Genetics and Human Evolution », *American Naturalist* 100, 1966, p. 519-531.

46. Voir A. R. JONSEN, *The Birth of Bioethics*, New York - Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 42 s. (Fletcher), p. 47 s. (Ramsey) et p. 306-307 (sur le clonage).

47. P. RAMSEY, *Fabricated Man : The Ethics of Genetic Control*, New Haven, Yale University Press, 1970, p. 78.

48. J. FLETCHER, *Ethics of Genetic Control : Ending Reproductive Roulette*, Garden City, Anchor Press, 1974.

49. Sur les rapports entre utilitarisme et christianisme, voir D. MÜLLER, *Les Passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves*, Fribourg (Suisse) - Paris, Éditions universitaires - Éd. du Cerf, 2000, p. 69-80.

50. Dans le même sens, voir le livre souvent cité de l'éthicien anglican O. O'DONOVAN, *Begotten or Made*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

51. On en trouvera aussi des formulations en partie identiques dans les contributions de J.-Fr. COLLANGE et de B. KEATING, dans MÜLLER, POLTIER (dir.), 2005, p. 214-221 et 167-194.

52. Voir l'analyse des positions romaines par B. KEATING, dans MÜLLER, POLTIER (dir.), 2005, p. 167-194.

53. Ce point a été fort bien vu par R. L. SHINN, dans R. COLE-TURNER (éd.), *Human Cloning : Religious Responses*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1997, p. 115 : *« The moral problem of cloning is not that it will produce replicas ; it is that the desire for replication is itself suspect and, yes, irreverent. »* La question centrale n'est pas celle de la gémellité des clonés à venir, mais du désir même de se cloner.

54. Fr. PRIOUX, *Vivre en couple, se marier, se séparer : contrastes européens*, *Population et sociétés*, n° 422, avril 2006.

55. Source : Insee, enquêtes Emploi du 1er au 4e trimestre 2007.

56. L. TOULEMON, « La cohabitation hors mariage s'installe dans la durée », *Population*, n° 3, 1996, p. 675-716, ici p. 694.

57. B. DUBELLOY, M. LÉVY, art. « Cohabitation juvénile », *Encyclopaedia Universalis*, 2005.

58. Voir Fr. DE SINGLY, *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Nathan Université, coll. « 128 », 1993.

59. Source : Insee, Données détaillées des statistiques d'état civil sur les naissances en 2008.

60. M.-L. LÉVY, *Du mariage*, *Populations et Sociétés*, n° 210, février 1987, p. 2.

61. M. SEGALEN, *Sociologie de la famille*, Paris, Armand Colin, 1996[4], p. 8.

62. A. Burguière, Chr. Klapisch-Zuber, M. Segalen et Fr. Zonabend (dir.), *Histoire de la famille*, t. III : *Le Choc des modernités*, Paris, Armand Colin, coll. « Livre de poche » 422, p. 172.

63. *Ibid.*

64. Voir l'article « Calvinisme » de ce dictionnaire, p. 347-357.

65. Voir l'article « Déontologie » de ce dictionnaire, p. 564-571.

66. Voir l'article « Contrat » de ce dictionnaire, p. 463-466.

67. Voir l'article « Bien commun » de ce dictionnaire, p. 300-308.

68. Voir l'article « Mondialisation » de ce dictionnaire, p. 1330-1335, et pour la doctrine catholique : Conseil pontifical « Justice et Paix », *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n° 364.

69. Voir aussi Jean-Paul II, Discours à l'Académie pontificale des sciences sociales : « Ne pas se laisser happer par la mondialisation », 20 avril 2001.

70. M. Walzer, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité* (1983), trad. de P. Engel, Paris, Éd. du Seuil, coll. « La couleur des idées », 1997.

71. H. Jonas, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), trad. de J. Greisch, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1990.

72. La position catholique est clairement explicitée dans les déclarations du Saint-Siège à l'OMC, en particulier en septembre 2003 par Mgr Fr. J. Dewane : « Organiser le commerce au profit de tous ».

73. Voir l'article « Don/Dette » de ce dictionnaire, p. 623-632.

74. Voir A. Maalouf, *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.

75. K. Lehmann, *Valeurs éthiques consensuelles en Europe : orientations apportées par les Églises*, *Documents épiscopat*, n° 18, décembre 1997, p. 4.

76. L. Boltanski, L. Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 1991, p. 337-407.

77. Fr. Rollin, « Éthique, société pluraliste et compromis », *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale* 186, septembre-octobre 1993, p. 9.

78. Congrégation pour la doctrine de la foi, « Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique », *La Documentation catholique* 2285, février 2003, p. 130-138.

79. Voir des éléments de ce débat dans Valadier, 2010, p. 197 s.

80. R. Grimm, « Le compromis comme catégorie éthique », dans *L'Institution du mariage. Essai d'éthique fondamentale*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Recherches morales » 8, 1984, p. 261.

81. Nota bene de la lettre confidentielle du cardinal Ratzinger adressée au cardinal McCarrick (rendue publique en juillet 2004) ; http://www.priestsforlife.org/magisterium/bishops/04-07ratzingerommunion.htm (visité le 18 octobre 2012).

82. P. Knauer, « La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet », *Nouvelle Revue théologique* 87 (1965), p. 356-376.

83. Dans une interview donnée à l'hebdomadaire *La Vie*, 23 novembre 2010.

84. Benoît XVI, *Lumière du monde*, Paris, Bayard, 2010, p. 160.

85. A. You, *La Loi de gradualité. Une nouveauté en morale ?*, Paris, Lethielleux, coll. « Le Sycomore », 1991.

86. H. Thielicke, *Theologische Ethik*, I, *Prinzipienlehre*, Tübingen, Mohr, 1958.

87. Fr.-J. Thonnard, « La notion de concupiscence chez saint Augustin », *Recherches augustiniennes* 3, 1965, p. 59-105, ici p. 95.

88. H. de Lubac, *Surnaturel* (1946), Paris, DDB, 1991 et *Le Mystère du surnaturel*, Paris, 1965, nouvelle édition dans *Œuvres complètes*, t. XII, Paris, Éd. du Cerf, 1999 ; commenté par M. Figura, « Convoitise et désir de Dieu », *Décalogue* IX-X, *Communio*, t. 25, 2000, p. 27-38, ici p. 34 s.

89. Voir S. Kierkegaard, *Traité du désespoir* (1849), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1990, p. 175.

90. Voir É. Balibar, art. « Conscience », dans B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Éd. du Seuil - Le Robert, 2004, p. 260-274.

91. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 394.

92. G. Ebeling « Theologische Erwägungen über das Gewissen », dans *Wort und Glaube* I, Tübingen, Mohr Siebeck, 1960, p. 433.

93. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 212.

94. La morale est essentiellement dans une perspective déontologique (devoir).

95. P. Ricœur, « Éthique et morale », *Revue de l'Institut catholique de Paris*, n° 34, avril-juin 1990, p. 131-142.

96. J.-Cl. Quesnel, « Penser la différence de l'enfant », *Le Débat : histoire, politique, société*, n° 132, novembre-décembre 2004, p. 5-26, ici p. 12.

97. Voir M.-J. Thiel, « La dignité humaine. Perspectives éthiques et théologiques », dans G. Vincent (éd.), *Le Corps, le sensible et le sens*, Strasbourg, PUS, 2004, p. 131-164.

98. Voir A. R. Damasio, *Le Sentiment même de soi*, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 15-16.

99. Voir en particulier G. EDELMAN, *Biologie de la conscience*, Paris, Odile Jacob, 1992 ; *Plus vaste que le ciel*, Paris, Odile Jacob, 2004.

100. G. EDELMAN, *Biologie de la conscience*, p. 154 s. pour la première, et p. 165 s. pour la seconde.

101. Par exemple la forme/couleur de tel animal est identifiée comme une valeur-proie.

102. B. FELTZ, « Neurosciences et anthropologie », dans M. DELSOL, B. FELTZ, M.-C. GROESSENS (éd.), *Intelligence animale, intelligence humaine*, Paris, Vrin, 2008, p. 7-40.

103. J. R. SEARLE, *Le Mystère de la conscience*, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 58.

104. Voir l'article « Santé » de ce dictionnaire, p. 1811-1822.

105. Voir Fr. TINLAND, *La Différence anthropologique*, Paris, Aubier, 1977.

106. É. BALIBAR, art. « Conscience », dans B. CASSIN (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, p. 264.

107. *Ibid.*, p. 266.

108. « La conscience est la façon dont un homme perçoit ce qui (se) passe dans son propre *mind* » (cité par É. BALIBAR, *ibid.*, p. 267).

109. P. BAYLE, *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale de l'histoire du calvinisme*, t. I, Lettre IX, 17.

110. E. KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793), IV, 4.

111. Voir l'article « Autonomie » de ce dictionnaire, p. 233-248.

112. Voir S. FREUD, *Malaise dans la civilisation* (1929), Paris, PUF, 1989.

113. E. KANT, *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*, dans *Œuvres philosophiques*, t. II, éd. F. ALQUIÉ, Paris, Gallimard, 1985, p. 209.

114. Mais cela pourrait être aussi le déni de culpabilité car ce sentiment si décisif pour la conscience est également bien complexe, dépendant des structurations psychiques comme l'a bien montré Jean-Jacques KRESS dans deux contributions : « Le sentiment de culpabilité. Aperçus psychanalytiques à partir de quelques tableaux cliniques », *Souffles*, numéro spécial sur la culpabilité, n° 120, janvier 1991, p. 9-13 ; « Usage et mésusage de la notion de culpabilité en psychiatrie », *Psychiatrie française*, numéro spécial, 2001, p. 32-41.

115. D. LOCHAK, « For intérieur et liberté de conscience », dans CENTRE UNIVERSI TAIRE DE RECHERCHES ADMINISTRATIVES ET POLITIQUES DE PICARDIE (éd.), *Le For intérieur*, p. 183.

116. H. LECLERC, « L'intime conviction du juge : norme démocratique de la preuve », dans CENTRE UNIVERSITAIRE DE RECHERCHES ADMINISTRATIVES ET POLITIQUES DE PICARDIE (éd.), *Le For intérieur*, p. 211. L'article 353 du Code de procédure pénale ne concerne cependant que les cours d'assises (qui jugent les crimes).

117. Benoît XVI, allocution « La conscience chrétienne en soutien du droit à la vie » à l'Assemblée générale de l'Académie pontificale pour la vie, 24 février 2007, dans *La Loi naturelle et la conscience chrétienne*, Paris, Téqui, 2007, p. 18.

118. J. Piaget, *Le Jugement moral chez l'enfant*, Paris, PUF, 1985.

119. L. Kohlberg, « A Current Statement on Some Theoretical Issues », dans S. Modgi l, C. Modgil (éd.), *Lawrence Kohlberg, Consensus and Controversy*, Philadelphie, Falmer Press, 1986, p. 485-546.

120. On rapprochera de ce point précis le rôle du « modèle » en éthique : voir Thiel, Thévenot, 1999, p. 166.

121. Chr. Le Scanff, *La Conscience modifiée*, Paris, Payot et Rivages, 1995.

122. Nous reprenons ici la lecture de Kittsteiner, 1997, p. 125 s. et 317.

123. Paul VI, Discours aux Équipes Notre-Dame, dans *La Documentation catholique* 67, 1970, p. 502-506, n° 13 ; cité dans A. You, *La Loi de gradualité : une nouveauté en morale ?*, Paris, Lethielleux, coll. « Le Sycomore », 1991, p. 26.

124. Card. C. M. Martini, « Église, société et politique », *Études*, vol. 384, n° 5, 1996, p. 657-663, ici p. 662.

125. A. Rouet, Extrait de l'émission « Parole à notre évêque », Radio Accords, 20 mars 2009. Source : http://www.diocese-poitiers.com.fr/communication/Actuindex.html

126. Concile Vatican II, décret *Unitatis redintegratio*, 21 novembre 1964, n° 11.

127. W. Kasper, *La Théologie et l'Église*, trad. de J. Hoffmann, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 158, 1990, p. 421. Voir l'ensemble de ce chapitre consacré à l'herméneutique des affirmations du Concile (p. 411 s.).

128. Voir R. M. Mfitzsche, *Éthique et démographie dans les conférences épiscopales des cinq continents (1950-2000)*, Paris, L'Harmattan, 2008.

129. Pour ce qui suit, nous reprenons, en substance, notre article : « Amour humain et fécondité. La morale entre tradition et renouveau », *Revue théologique de Louvain*, t. 39, 2008, p. 358-368. On y trouvera une abondante bibliographie.

130. Benoît XVI, « Être responsable à l'égard de la vie », *La Documentation catholique*, t. 105, n° 2411, 2008, p. 934-936.

131. C. Labrusse-Riou, « Biotechnologies et droit », *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale* 177, juin 1991, p. 117-130, ici p. 124.

132. Ph. Delhaye, « Quelques thèmes majeurs du synode 1980 sur la famille », *Esprit et Vie*, t. 101, 1981, p. 341, n. 37.

133. Voir Ph. DELHAYE, M. GUÉRET, P. TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance, Index verborum, Listes de fréquences. Tables comparatives*, Louvain-la-Neuve, CETEDOC (Centre électronique de traitement des documents), 1974.

134. Voir le dossier rassemblé par Ph. DELHAYE, J. GROOTAERS et G. THILS, *Pour relire « Humanae vitae ». Déclarations épiscopales du monde entier*. Voir aussi M. SEVEGRAND, *Les Enfants du bon Dieu. Les catholiques français et la procréation au XX^e siècle*, Paris, Albin Michel, coll. « Histoire », 1995. Nous soulignons l'intérêt de cet ouvrage appuyé sur une impressionnante documentation publique et privée. Il se signale, en outre, par la reproduction, en annexe, d'une lettre inédite et confidentielle adressée le 28 octobre 1968 par le père Yves Congar à propos d'*Humanae vitae* au Secrétariat général de l'épiscopat français et ici publiée avec les autorisations de l'un et l'autre. Elle frappe par sa sévérité quant au contenu et à la forme de l'encyclique et par sa clairvoyance quant à ses suites sur « une certaine autorité ou un certain exercice du Magistère » (p. 373-377). Le point de vue présenté ici diffère des affirmations récurrentes de Jean-Paul II sur la continuité doctrinale entre les enseignements de Vatican II et d'*Humanae vitae*. En théologie catholique, quelques auteurs ont cependant tenté d'établir une filiation entre les deux orientations évoquées. Citons, en langue française, A. MATTHEEUWS, *Union et procréation. Développements de la doctrine des fins du mariage*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Recherches morales », 1989, rééd. 2006 ; M. SEGUIN, *La Contraception et l'Église. Bilan et prospective*, Paris, Médiaspaul, 1994 ; M. AUPETIT, *Contraception. La réponse de l'Église*, Paris, Téqui, 1999 ; G. BEDOUELLE, J.-L. BRUGUÈS et Ph. BECQUART, *L'Église et la sexualité. Repères historiques et regards actuels*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Histoire du christianisme », 2006 ; O. BONNEWIJN, *Éthique sexuelle et familiale*, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2006. Dans un registre différent mais connexe, là où il traite du lien entre l'amour des époux et la fécondité (n° 2360-2373), le *Catéchisme de l'Église catholique* aligne *équivalemment* les citations de paragraphes empruntés à *Gaudium et spes*, 47-52 et à *Humanae vitae*. Il ressort de cette observation qu'entre moralistes catholiques, la discussion reste ouverte sur notre sujet. Par ailleurs, la Fédération internationale d'action familiale (FIDAF) rassemble et coordonne l'action de tous les groupements travaillant à la promotion des méthodes naturelles ; elle bénéficie des encouragements de la Curie romaine.

135. Voici le texte du modus concernant la formule *« ex personae eiusdemque actuum natura desumptis »* : *« quibus verbis asseritur etiam actus diiudicandos esse non secundum aspectum mere biologicum, sed quatenus illi ad personam humanam integre et adaequate considerandam pertinent »* (Fr. G. HELLIN, *Constitutionis pastoralis Gaudium et spes synopsis historica. De dignitate matrimonii et familiae fovenda*, II Pars, Caput I, Pampelune, Éd. de l'Université de Navarre, 1982, p. 113). Plus largement, sur les journées de grande tension de fin novembre - début décembre 1965, qui ont abouti à la formulation du texte conciliaire (*GS* 47-52), voir le dossier établi par J. GROOTAERS et J. JANS, *La Régulation des naissances à Vatican II : une semaine de crise*, Louvain, Peeters, coll. « Annua Nuntia Lovaniensia » 43, 2002.

136. Lors du vote final, le 7 décembre 1965, le texte sur le mariage et la famille a recueilli 2 047 *placet* et 155 *non placet*.

137. Voir D. MÜLLER, « Pour une articulation dialectique du monde séculier et du théologique. Discussion critique avec W.Cavanaugh », *Recherches de science religieuse*, 2012, 100/2, p. 255-270.

138. *Homo sacer*, I. *Le Pouvoir souverain et la vie nue* (1995), Paris, Éd. du Seuil, 1997.

139. Voir D. J. HARAWAY, *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature* (1991), Paris, J. Chambon, 2009, ou *Manifeste cyborg et autres essais*, Paris, Exils, 2007.

140. Ainsi, parmi bien d'autres, N. BOSTROM, *L'Augmentation de l'homme*, Oxford, Oxford University Press, 2009 ; pour une présentation plus générale : J.-M. BESNIER, *Demain les posthumains*, Paris, Hachette, 2009.

141. Voir P. BOYER, *Et l'homme créa les dieux*, Paris, Gallimard, 2001.

142. P. RICŒUR, J.-P. CHANGEUX, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 25 et 54.

143. Voir J. KAEMPFER, Ph. KAENEL, A. BOILLAT, P. GISEL (éd.) *Points de vue sur Jésus au XXe siècle*, *Études de lettres*, Université de Lausanne, 2008/2.

144. J. BUTLER, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »* (1993), Paris, Éd. Amsterdam, 2009, ou *Le récit de soi* (2005), Paris, PUF, 2007.

145. E. H. KANTOROWICZ, *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge* (1957), Paris, Gallimard, 1989 ; voir M. GAUCHET, « Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique », *Le Débat* 14, 1981, p. 133-157.

146. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Le Corps du pape* (1994), trad. de C. Delarun Mitrovitsa, Paris, Éd. du Seuil, 1997.

147. Chr. THEOBALD, *Le Christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 260, 2007, p. 149 s., 167 s. et 171 pour le second point, tout au long pour le premier.

148. G. AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire. Homo sacer II, 2* (2007), Paris, Éd. du Seuil, 2008.

149. D. VASSE, *Le Temps du désir. Essai sur le corps et la parole*, Paris, Éd. du Seuil, 1969, p. 19.

150. Pour un dossier, voir S. MANCINI (éd.), *La Fabrication du psychisme. Pratiques rituelles au carrefour des sciences humaines et des sciences de la vie*, Paris, La Découverte, 2006.

151. H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (1948), Paris, Aubier, 1949[2].

152. M. DE CERTEAU, *La Fable mystique. XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982.

153. M. FOUCAULT, *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1011.

154. Voir à ce propos J. JOUBERT, *Le Corps sauvé*, et, hors théologie chrétienne, L. IRIGARAY, « Le crucifié. Épître aux derniers chrétiens », dans *Amante marine. De Friedrich Nietzsche*, Paris, Éd. de Minuit, 1980.

155. Voir E. Leites, *La Passion du bonheur. Conscience puritaine et sexualité moderne* (1986), trad. de S. Courtine-Denamy, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1988.

156. J. Moingt et M. de Certeau l'ont souligné, *Recherches de science religieuse* 75/2-3, 1987, fin de l'« Avant-propos ».

157. Voir, socio-anthropologiquement, de S. Agacinski, *Corps en miettes*, Paris, Flammarion, 2009 ; pour un débat de fond, incluant rupture et excès : S. Margel, *Aliénation. Antonin Artaud. Les généalogies hybrides*, Paris, Galilée, 2008 ; pour des reprises à un plan plus théologique : D. Vasse, *La Chair envisagée. La génération symbolique*, Paris, Éd. du Seuil, 1988, et J.-D. Causse, *Figures de la filiation*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2008.

158. Voir sur ces points P. Sloterdijk, *La Mobilisation infinie* (1989), Paris, Bourgois, 2000 ; sur une même pente critique, plusieurs travaux de Slavoj Žižek.

D

DÉCISION

L'AUDACE ET L'HÉSITATION.

La vie humaine est une aventure, une audace, une exposition à l'événement. L'homme est un être *tactuel*, capable d'un environnement, dans sa manière d'entendre, de voir, de sentir, de toucher et de goûter. Il manifeste un *croire* originaire en son entourage actuel tout en pressentant l'avenir, dans le fait même de toucher, mais aussi de goûter, impliquant le tact intérieur, une forme de *cénesthésie*.

Toutefois, l'aventure doit devenir une *expérience* pour être humaine. Or dès qu'il s'agit de se frayer une voie vers un objet, une fin, la vérité, la vie ou le salut, je puis manifester une hésitation, me montrer *indécis*. Non parce que la finalité serait floue, mais parce que le chemin qui y conduit semble parfois s'effacer au fur et à mesure. Je peux vouloir la loi, mais comment y accéder ? Je vois bien le château qui surplombe le village, mais comment y parvenir, comment y entrer ? Suffit-il de se dire arpenteur ?

L'hésitation est souvent prise dans une acception péjorative, notamment lorsqu'elle est associée à l'incurie, la pusillanimité ou aux faiblesses de l'âge. L'hésitation est connotée par le défaut de fermeté, la timidité, le manque de cœur, et s'oppose à l'esprit de résolution, à la hardiesse de la décision, à la responsabilité. Or elle intervient aussi de manière féconde dans les différents champs de l'action humaine. Elle peut faire le sujet d'un roman kafkaïen et même de l'acte poétique hésitant entre le son et le sens.

Elle recèle une forte dimension éthique, car hésiter, c'est aussi manifester une conscience morale ou sapientiale, consulter autrui, des institutions représentatives, ne pas vouloir agir sans prendre conseil.

À moins que l'on ne veuille identifier l'éthique à un traumatisme où je me sens obligé avant la question de conscience et le rapport au tiers. Mais y a-t-il encore un acte moral sans la rationalité propre à la volonté libre dont la souveraineté ne se réduit pas à une question de conscience et dont la relation doit excéder *immédiatement* la dualité pour surmonter la jalousie envieuse (pourquoi est-il choisi plutôt que moi) ? Il s'agit de se lier immédiatement à un autre pour, ensemble, servir ou aimer le tiers.

L'hésitation, ce peut être aussi une manière d'exercer son jugement face à un esprit de décision exposé à l'aveuglement, susceptible de manifester sa violence (serait-ce par le biais de métaphores guerrières), son dépassement invoqué de l'humain, sa face abrupte, aussi spirituelle soit-elle, développant de fausses prémisses ou de contestables convictions. Jugement qui ne peut donc être réduit à la réaction sensible ou censée plus utile, ni à l'argumentation intellectuelle, ni à une dramatique de la relation, pas plus qu'à une pure décision de la volonté libre, même si tout ce processus contribue à l'arbitrage, au discernement.

L'hésitation peut être fondée aussi dans certaines inclinations insensibles ou censures tacites qui se mêlent imperceptiblement à nos jugements, comme dans la mémoire vive des plaies, des souffrances, des épreuves antérieures. Mémoire susceptible de paralyser, mais également d'humaniser. Il y a quelque chose d'inhumain dans la capacité affichée de toujours rebondir malgré tout, envers et contre tout. Cette résilience arrogante peut être aussi très dure à vivre pour l'entourage exposé à cet héroïsme affiché, notamment chez les enfants confrontés aux échecs, à la douleur, à la maladie ou à la mort, et qui tendent à ne plus jamais s'autoriser le découragement, la vulnérabilité, voire les larmes. Victimes peut-être, mais toujours censées bondir par-dessus le bourreau ! Il faudrait que les

rires pointent quasi immédiatement au sein des larmes de tristesse ou d'effroi.

L'hésitation n'est pas un doute et même peut-être le contraire du doute. Hésiter, ce n'est pas avoir l'esprit divisé ou adversaire de lui-même. Si l'on va au fond des choses, l'hésitation est une frayeur face à la mort ou ses lieutenances. Elle oscille entre l'esquive de la mort (ce qui est encore une manière de lui obéir, mais d'une manière servile), et la décision de l'affronter. Sans doute personne ne peut y échapper, et en cela elle ne relève pas d'un véritable choix, mais je puis l'anticiper ou consentir à son anticipation suivant telle ou telle motivation : promouvoir le bien commun ou manifester une fraternité qui entend aller jusqu'au bout.

La décision est souvent assimilée à une césure, suivant en cela son étymologie, à une coupure douloureuse, voire tragique. S'il est vrai qu'il ne convient pas d'identifier toujours la décision et le choix, s'il existe des situations tragiques, paradoxales ou sans issue, la décision peut être une délivrance : la sortie bienfaisante de l'hésitation, du marécage, du choix douloureux ; un soulagement, une respiration, face à une impasse, comme une prière ! En outre, le vouloir consent volontiers à l'espèce de contrainte, à cette plaisante astreinte, cette quasi-absence de choix éprouvée par la passion pour l'autre sexe. Quasi *non-choix* qui concerne non seulement la vie sexuelle différenciée, mais le milieu social : finalement le sociologue constate que les mésalliances sont plutôt rares.

Ce qui n'est pas une manière de nier les situations dramatiques, le choix impossible, voire le double lien pathologique, au contraire. Lorsqu'une Antigone désire enterrer le frère rebelle et contrevenir ainsi à la loi qui le condamne à la *damnatio memoriae*, il se passe une confrontation non seulement entre l'usage immémorial du soin des corps défunts et une loi positive ou un impératif politique, mais entre deux formes d'acte dont la gravité est sacrale : l'acte de l'ensevelissement lié au travail de deuil et l'acte qui prend soin du corps social. De part et d'autre, le soin est le refus

de l’*acédie*, de l’incurie, de l’insouciance irresponsable et des morts et des vivants.

La décision n’est donc jamais le simple fruit d’une délibération. Même si l’identité tragique n’est pas suffisamment affermie pour pouvoir parler d’une véritable décision de prendre soin, et si la perversion divine, poussant l’homme au dépassement des limites, joue un rôle dans l’action dramatique ; il ne s’agit pas non plus d’un simple coup de tête. La résistance épique est encore plus nette sur ce point, intrigue où la tonalité est celle de l’endurance, de la longueur de temps qui fait plus que force ni que rage. Pénélope ne délibère pas durant tout le temps où elle défait, par ruse face aux prétendants légitimement pressés, la toile qui doit servir à ensevelir son époux disparu, tissée le jour, détissée la nuit, car il reste toujours, au plus bas de l’espérance, un espoir de prendre soin de lui, le corps d’Ulysse restant encore disparu dans l’aventure !

Sans doute, suivant l’approche traditionnelle qui s’enracine dans la tradition philosophique aristotélicienne, le processus idéal de l’acte comprend la délibération, la décision et l’exécution. Même la tradition évangélique invite celui qui veut construire une tour ou mener une guerre à s’asseoir et à délibérer ! Toutefois, cela suppose la durée de l’élaboration architecturale et polémique : au point qu’il reste du temps pour espionner et, face aux forces supérieures, pour envoyer une ambassade, d’éventuelles propositions de paix. Qu’en va-t-il toutefois lorsque le temps tourne court ? Et d’une manière plus radicale, la vivacité de l’esprit humain n’a-t-elle pas la propension à devancer tout calcul, à risquer l’entreprise, voire à l’imprudence ?

Il est fréquent depuis la critique bergsonienne et sartrienne de contester la préséance de la délibération. Mais est-ce pour autant l’expression d’un continuum, d’un élan vital ou une sorte de coup de tête venant de celui qui existe avant sa nature, son essence ? Une manière de réagir non plus avec tact, mais du tac au tac, avec une pointe d’irascibilité au sein même de

l’euphorie ? Une façon de s’engager soudain dans une action, un livre, un roman, et de laisser le processus inachevé ? D’ailleurs, le retour du refoulé risque d’être singulièrement paralysant, suivant la formule provocatrice de Poil de Carotte : « Je décide, ensuite je délibère » (Jules Renard, 1894). Ce qui constitue la formule de la ruse propre à l’orphelin, au souffre-douleur, à l’enfant marginalisé ! Ce qui expose à détruire non seulement l’épopée, mais la cohérence d’une action, d’une personne, de laminer l’intrigue jusqu’à la paralysie tant redoutée, la stérilité menaçante ou le mutisme agreste, la mauvaise humeur, voire la mélancolie. À moins que le cynisme ne tienne lieu d’amour de la vérité dans un environnement destructuré.

Mais ce qui dérange le plus, est-ce bien la seule démarche intellectualiste, ou le fait qu’une délibération véritable implique de se trouver à plusieurs et non insolemment solitaire ou, à tout le moins, de se référer à une norme universalisable ? N’est-ce pas aussi la lenteur d’un processus contesté par l’emphase de la vitesse, de la prise rapide de décision, une audace portée à l’arrogance, à la parole rapide jusqu’à la logorrhée ou la tachypsychie ? La décision n’est-elle point, par excellence, l’exercice d’une volonté libre, quasi insomniaque, même et justement lorsque le choix est trop douloureux ou impossible ? La décision n’est-elle pas la manifestation de la liberté en ce qu’elle tranche le nœud tragique à défaut de le dénouer ? N’est-elle pas une cassure décisive du rythme naturel *noctidien*, corporel ou cosmique ? N’est-elle pas aussi, contre le verbalisme démagogique ou l’éloquence tribunitienne, l’expression de la souveraineté désireuse de surmonter l’enlisement, la démocratie verbale ou le parlementarisme bourgeois ?

Se décider.

Se décider, est-ce là une action réflexive qui nous sépare du monde naturel ? L’indécision serait alors, en un sens, moins une incapacité morale

que l’ordre des choses. Le domaine de l’indécidable, ce serait celui de tout ce qui n’impliquerait pas au premier chef la liberté.

Sans doute, se décider, c’est ce qui implique une crise, une situation difficile, critique. Cela peut susciter soit une réponse mimétique, de masse, répliquant à ce qui se décide pour la foule, soit une réponse plus incisive, plus personnelle. Il s’agit alors de refuser que la vie se décide à ma place. C’est exercer un travail sur soi, mais cette réflexivité exige une prise de distance. Une approche de la volonté libre ou de sa capacité à se décider implique que je ne sois pas propriétaire de moi-même ou *causa sui*. Il faut alors distinguer la volonté libre de la volonté propriétaire, qui se comporte comme si j’avais un droit juridique sur ma libre vie. Certes, je n’ai pas seulement un rapport d’usage *de fait* à moi-même, pas plus qu’une jouissance absolue de soi. J’ai un rapport libre à ma liberté. Elle n’est pas un principe comme une *cause* dont je serais l’effet, ou une origine dont je serais le produit ou le résultat subséquent.

Se décider, c’est aussi comme si je voulais la volonté d’un autre : je peux vouloir que sa volonté soit faite non pas seulement de son côté, mais du mien. Ce qui implique que l’événement devienne une expérience habitée. Si délibération il y a, elle appelle une conversation et non un monologue ; une décision où cela ne se décide pas sans moi ni discernement d’autrui. Se décider, ce n’est pas le cours des choses ou la vie qui décide à ma place. Elle est un acte qui ne se décourage pas aux premiers écueils et qui réclame une vérification des fruits de l’action ainsi engagée. Le côté incisif de l’acte doit consoner avec une certaine persévérance : non comme morale apathique, mais comme puissance d’unification des actes, des différents moments de l’action. Ce qui implique aussi de s’affronter jusqu’à la déception, à cette forme de dessaisissement ou d’expropriation. La décision s’expose donc à la possibilité d’aménager notre engagement dans la durée, sans exclure la dessaisie voire la décision difficile d’une franche bifurcation.

Mais si je me décide, c’est aussi parce que je suis décidé à tel ou tel projet, en fonction de motivations complexes : de certaines pulsions, de mobiles obscurs, de certaines émotions fugaces, de passions plus tenaces, mais encore de sentiments plus durables, configurés culturellement, ou verbalisés intimement. Se décider, c’est aussi pratiquer une césure : et pas seulement avec sa propre volonté. Un véritable vouloir s’expose à une certaine contrainte, une certaine pression, même si elle n’est pas d’abord morale. Autrement, je pourrais m’imaginer vouloir dans une pure *continuité* avec moi-même, en annulant la vie et la différence des sexes, serait-ce en envahissant tout le champ sexuel par mon désir de neutralisation, ce qui revient à annuler son propre sexe, et non à le privilégier, tel qu’on l’imagine parfois dans un certain discours homosexuel. Ou bien, au contraire, je pourrais m’imaginer vouloir absolument dans une pure *discontinuité* avec autrui, dans un rapport d’agressivité perverse, sadique par excellence ! Dans ce cas, au lieu d’éliminer la contrainte, je suis obligé de ne plus vouloir que ce qui m’oblige, que ce à quoi je suis poussé, à voir ma terreur de la mort dans le regard de l’autre marginalisé, humilié et offensé.

N’oublions pas ici l’importance des axiomes de l’action, de ces pensées – et pas seulement des pulsions, émotions ou inclinations imperceptibles – qui nous habitent et qui déterminent pour une part notre comportement, nos réactions aux événements, aux différents projets possibles, à telles ou telles attitudes, expressions verbales, faciales ou corporelles, tels silences, gestes ou telles démarches de nos interlocuteurs. L’axiome de pensée peut relever de l’envie, de l’arrogance décisionnelle ou de l’insouciance irresponsable, d’une forme d’*acédie* régulatrice des angoisses, du rapport à l’ambition professionnelle ou spirituelle, à la mort, à l’environnement, à autrui ou à Dieu.

Si je me décide, c’est aussi en fonction de certaines forces facilitatrices ou inhibitrices, des habitudes. La décision n’est pas seulement portée ni entravée par les habitudes. Si je me décide, c’est aussi en fonction d’une

naturalité très résistante : le caractère et le corps, ce qui suscite *effort* et douleur. Je ne suis libre que si je suis conditionné, les conditions étant des potentialités de l’action complexe mais effective ou déterminée. Ce qui implique le vecteur cérébral, à tel point que je ne puis découvrir aussitôt la décision libre dans le chemin qui va de l’influx nerveux initial jusqu’à sa réalisation, mais en quelque sorte a posteriori en remontant de l’acte à l’influx, par ce sentiment endossé que je suis responsable de cet acte, y compris de la négation de la liberté de cet acte, le cas échéant. Néanmoins, la qualité de la décision est aussi vérifiée par ses effets et par l’expérience acquise ; celle qui permet non pas de recommencer à l’identique, mais de suivre un parcours élucidé par des critères adjoints ou renouvelés de discernement. Cette expérience acquise peut nous aider à prendre une décision dans l’urgence, dans une situation grave ou conflictuelle qui réclame une réponse rapide. Ce qui enrôle encore à bas bruit le projet sous-jacent et sa durée.

Si je me décide, c’est aussi parce que je me tourne vers ce qui vient, va se décider, une nouveauté qui ne serait pas seulement l’effet d’une action, mais un surcroît. Ce qui peut susciter une résistance à la destinée ou, au contraire, un alibi pour laisser les événements se décider sans moi et que je nomme le destin, l’influence astrale, les déterminismes physiologiques, sociaux ou éducatifs, voire proprement intellectuels.

LE MOTEUR MAJEUR DE LA DÉCISION.

Même si le dynamisme propre de la volonté ne vient pas de l’appétit naturel, ni de la finalité du vouloir connue par l’intellect, où elle se soumettrait à une fin éclairée par l’intelligence, cela ne signifie pas que l’objet de la volonté soit une simple cause sine qua non et que la volonté soit la seule cause efficiente de l’acte de volition.

Cela, c’est la position volontariste qui, s’arrêtant à l’intensité du vouloir, s’expose à la perversion, celle qui est symbolisée par la confusion de son objet, de la mouche et de Dieu, comme l’a bien critiquée Duns Scot. Peu importerait à cette volonté que je veuille une mouche, la musique ou l’infini, du moment que l’autodétermination de la volonté s’éprouve dans son intensité.

Un tel volontarisme est complice du naturalisme (au sens où la volonté n’aurait aucun égard pour l’intervention d’autrui ou de Dieu) mais encore de l’intellectualisme : celui qui ne connaît pas de moments favorables mais se précipite immédiatement sur l’objet élucidé par l’intellect intemporel, comme le moucheron sur la lumière ou sur le lampadaire. Excès de vitesse qui confine la volonté à ne vouloir tout bien qu’en fonction de la fin nécessaire, en l’occurrence le bien parfait ou universel.

Dès lors, *ne pas vouloir* n’est pas identifiable aux différents degrés de l’involontaire, mais en outre, il peut être un véritable *vouloir ne pas,* une forme d’*acte positif* de la volonté. Non seulement lorsqu’il ne veut pas le mal ou ce qui est seulement imparfait, mais lorsqu’il suspend son vouloir fasciné du bien parfait ou d’un bien en raison d’une telle perfection. Ce *suspens* n’est pas une *indécision* mais ce qui est intime à la volonté libre : une forme de décision, laquelle n’est pas aussitôt héroïque ! C’est une puissance de vouloir librement le bien, qu’il soit fini ou infini, et pas seulement le bien fini en fonction du bien infini. La finitude positive apparaît dès lors pleinement en lumière à partir de la liberté même de la volonté.

À tel point qu’elle est capable de *suspendre* son refus du mal : ce qui n’est pas désirer le mal pour le mal. Toutefois, la volonté, même si elle ne veut pas le mal sous l’aspect du mal, peut se révéler atteinte par la méchanceté, sans que cela suppose qu’elle se détourne nécessairement du bien en profondeur. La méchanceté implique la liberté en ce sens qu’elle n’est alors déterminée ni par l’appétit sensitif (par impuissance) ni par une

errance de la raison (par ignorance). C’est seulement la volonté libre qui conduit à décider et à opérer le mal. C’est véritablement une méchanceté spirituelle, un péché contre l’esprit !

La culpabilité véritablement humaine n’apparaît donc qu’à partir du moment où l’autodétermination décisive de la volonté est éprouvée dans son innocence première. Elle n’est qu’une conséquence – et non la raison – d’une affirmation de la puissance de suspendre son vouloir du bien comme de suspendre son refus du mal.

En outre, même si la volonté ne peut sans perversion nier sa volonté de bonheur ou vouloir le malheur, elle peut suspendre sa volonté de bonheur, s’abstenir de refuser le malheur. C’est le suspens du citoyen ou du saint qui expose sa vie pour le bien commun. C’est le suspens du pur amour qui n’est incliné ni par un appétit sensitif ou affectif, ni par une délibération. C’est un amour vraiment spirituel et donc irréductible au nécessaire, serait-ce une nécessité lumineuse ou conceptuelle, et par là, *plus rationnel que l’acte intellectuel.*

C’est aussi un amour dont la puissance est absolue. Puissance qui n’est pas le propre de l’infini mais également de la finitude humaine. Ce qui offre une alternative, de manière décisive, non seulement à la force qui conduirait la volonté à l’adéquation euphorique à la mort (par une sorte de plasticité hystérique qui colle à la loi de l’autre), mais à la résignation au destin de ce monde-ci, par une sorte de jugement immanent qui me séparerait de moi-même de manière épileptoïde.

Le risque, c’est de réduire le dynamisme de la volonté libre à un refrènement du désir naturel et de l’appétit intellectuel, à une patience stoïcienne – voire à un refrènement leibnizien de la nécessité rationnelle – et de manquer ainsi la présence joyeuse au monde, à la vérité et à la bonté, malgré le passage par la maladie, le mensonge, l’ingratitude et la mort ; ce qui participe au *transitus,* au passage vers la réconciliation d’une joie véritable et d’une joie affective. Par contre, l’endurance stoïcienne confond

la puissance du pouvoir et la puissance du vouloir. Or je peux pouvoir certaines choses sans nécessairement les vouloir. Et tout ce que je ne peux pas n'appelle pas nécessairement mon consentement, car je ne suis pas sans cesse assuré de ce qui est en mon pouvoir et de ce qui ne l'est pas.

La volonté libre, sa puissance de décision, voilà qui peut être considéré comme une puissance absolue de la volonté finie ou infinie, car c'est une puissance spirituelle, toujours capable de produire l'alternative, de rompre avec la nécessité de l'être, du vrai ou du bien, avant même les contraintes du néant, de l'erreur, du mensonge ou du mal. Non pas seulement de *substituer* une chose à une autre qui se présenterait de manière indifférente et déjà produite ou constituée (au plan synchronique, celui d'une illusoire liberté d'indifférence), ni de faire élection d'un événement *succédant* à un autre (au plan diachronique), mais de *fissurer l'instant lui-même* – rupture et non simple modalité du temps mouvementé comme un moment. Cet instant serait-il le plus dense, comme le fragment baroque ou la *monade* susceptibles de refléter le tout à partir de son propre point de vue imprenable.

Une telle puissance décisive est plus rationnelle en tant que spirituelle que la connaissance intellectuelle fascinée par la nécessité ou par le lien nécessaire entre les choses ou les événements. C'est une puissance effective – et non simplement logique ou *de jure* – qui est capable d'introduire de la nouveauté, de faire toutes choses nouvelles, d'introduire de la justice dans l'injustice du sort. Or la justice ne peut se réduire au droit pas plus qu'à l'égalité abstraite ou à la diversité sensitive.

Autrement dit, la puissance décisive est capable de produire de l'exception (la grâce pour celui que le droit commun condamne) et de la contingence ou de nouveaux possibles. Non simplement comme ce qui ne serait ni nécessaire ni hasardeux, mais comme ce qui est l'effet d'une volonté libre. La contingence n'est pas une réalité en soi, mais un événement qui dépend d'une décision de la produire, d'un mode décisif de

production. En ce sens, la contingence *inhabite* la puissance décisive elle-même, de même que la discontinuité des actes au cœur du processus de l'action ! Ce qui éclaire pourquoi une délibération ne précède ni ne succède jamais exactement une décision, une exécution, une vérification des effets, une répétition expérimentée ou une bifurcation avertie.

La puissance de décision.

La décision, aussi libre soit-elle ne peut être qu'une détermination de la puissance en tant que libre puissance. Car une vraie puissance ne peut être que libre, autrement elle serait contrainte à l'alternative de la nécessité ou de l'aveuglement. La puissance serait encombrée par elle-même et finalement stérile. La puissance de décision n'est pourtant réductible ni au droit ni à la vie naturelle dont dépendent encore les besoins limités, les demandes indéfinies et même le désir illimité qui ouvre le corps individuel à la clarté et à l'universalisation propre au langage. Mais elle donne forme à la vie : une forme qui donne sens et orientation à la vie, dans la mesure où elle s'éprouve libre vis-à-vis d'elle-même comme être et comme avoir. Et surtout, une forme qui *individue* plus intensément que la matière ou même que la chair qui déjà sépare pourtant de la terre !

La puissance de décision qui s'éprouve comme un abîme, ce qui ne peut se déduire d'un principe ou d'un fondement, permet à l'être de prendre distance face à sa propre spontanéité, à son bon gré lui-même, autant qu'à son dynamisme optatif, à son souhait ou à sa demande plus ou moins imaginaire. Mais encore par rapport au choix. Nous l'avons vu, je suis capable de décider sans vraiment choisir ni même avoir le choix ! Et cela, non pas seulement dans un contexte tragique, confronté au destin, à une force hétérogène qui me pousse malignement à dépasser mes limites, mais également dans le contexte amoureux qui me pousse sagement et à

m’accomplir dans ses limites et à m’outrepasser en lançant des ponts, des liens par-delà ses limites identifiées, reconnues et assumées.

La puissance de décision permet non seulement de s’émanciper de la spontanéité de l’être et de l’élan optatif ou du dynamisme électif – du moins celui qui se limiterait à une relation duelle ou spéculaire pour aussitôt se dépasser vers le tiers qui garantit contre la jalousie qui préfère son être, sa vérité et son bien à ceux de l’autre –, mais d’oser l’expropriation ! Autrement dit, à cette hardiesse spirituelle qui consiste à l’*abdication de l’avoir :* ce qui permet d’entretenir une relation très différente avec la nature et ses éléments, avec la lumière, avec les astres proches et les plus lointains, avec l’air, l’eau, la terre, et le feu, dans leur *franchise* ou leur fraîcheur native, leur spontanéité propre.

Ce qui permet plus encore cette audace spirituelle qui consiste à abdiquer le *pouvoir*. La puissance s’identifie alors du côté de l’autorité qui autorise, augmente ce qu’elle provoque au jour. Cette abdication révèle plus que jamais la vie comme fraternité, renouvellement du lien social affranchi de la hiérarchie car tous les êtres gardent un lien équidistant à la source même de la puissance, libre cause de la contingence et de ses possibles. Ce rapport à une vie dans sa franchise ou son être *sponte sua* ne signifie pas un retour à la vie sauvage, au contraire : bien plutôt à une forme de vie, même si cette forme ne peut être inféodée à la distinction du fait et du droit, à la forme légale. Forme de vie qui n’entend pas d’abord se conformer à la glose juridique ni à la forme logique, mais s’éprouve toujours en surcroît par rapport à l’adéquation entre l’expérience et le projet, l’intuition et l’intentionnalité langagière.

L’audace de la puissance de décision va jusqu’à pouvoir prendre librement distance par rapport à sa volonté comme volonté propre, comme si je n’étais pas propriétaire de moi-même, et donc comme si je n’étais pas simplement assujetti au *dominium* que constitue mon libre arbitre ou la capacité de distinguer le bien du mal, le mien du tien, par rapport à ma

liberté ! Soit que le moi se déploie aux dimensions d'un monde, serait-il étriqué, limité au miroir, au spéculaire *paranoïaque*. Soit que le monde se replie complètement sur le moi *catatonique*.

Ce qui permet de reconnaître à quel point chaque être veut être reconnu pour lui-même, même s'il apparaît qu'il n'est plus qu'une *volonté diastolique émoussée dans son étirement, ou une liberté systolique, ensommeillée dans sa contraction*. Si je ne sais plus bien dominer mon comportement extérieur et mon intention intime, si mon comportement s'animalise et si je ne sais plus bien distinguer le bien du mal, comme le *mien* du *tien*. Ainsi lors d'un délire pathologique ou d'une phase morbide ou confuse de mon existence.

La question de l'*eugénisme* ou de l'euthanasie ne porte donc plus d'abord sur la question de savoir si j'ai le courage de donner la mort ou le courage de la demander, et si ce courage-là définit la dignité humaine. Il s'agit bien plutôt de reconnaître si, d'un côté, nous n'avons qu'un être embryonnaire (au patrimoine génétique propre), une simple personne potentielle (capable de devenir enfant et adulte) ou, plus justement, une *personne humaine croissante*, ce qui exige un respect croissant : l'ovule fécondé, le *foetus informis*, n'est pas respectable au même degré qu'un *foetus formatus* ou qu'un nouveau-né. Il n'est pas considéré comme une personne accomplie, sans pour autant que l'embryon soit assimilé à un simple matériau biologique ou à l'embryon animal, vu son origine et sa forme symbolique sociale. Nous décidons la croissance du respect en fonction de la croissance du respectable, de la *forme* de vie *(forma vitae)* telle qu'elle s'est configurée ou révélée.

D'un autre côté, celle de la *demande d'euthanasie* et de la décision qu'elle provoque, il s'agit bien plutôt d'être confronté à l'interrogation que pose à l'entourage la seule présence affaiblie de la libre puissance émoussée, ensommeillée ou dépravée. La *forme de cette présence* pourra être jugée tantôt encore trop forte pour mettre fin à son usage factuel de la

vie, tantôt trop faible pour que la forme légale ne décide la mort douce, passive ou active. Dans un cas comme dans l'autre la césure souveraine de la décision ne peut être évitée qu'au prix d'une insouciance irresponsable. Pas plus qu'on ne peut sans cesse esquiver la vérité à dire au malade et à son proche entourage au regard de la gravité de sa maladie ou de la proximité de sa mort. Même s'il ne s'agit pas de tomber dans le *vérisme*, lequel ne tient pas compte d'un élément essentiel de la vérité humaine : le degré de *réceptivité* d'une vérité ! Sans quoi ce n'est plus une vérité proprement recevable, humaine, mais une information exacte, proprement *in-signifiante* ou cruelle. La vérité ne peut être une information sans rencontre ni hospitalité.

RATIONALITÉ DES DÉCISIONS OPÉRATOIRES.

La décision, aussi libre soit-elle, ne peut être qu'une détermination de la libre puissance éclairée, conforme à la droite raison. C'est la rationalité propre de la volonté, laquelle ne se limite pas à se montrer raisonnable. Rationalité de la volonté en tant qu'elle est conforme à la vérité pratique entendue comme ce pour quoi on est fait, comme vérité de l'être ou de l'action présente. Ce qui pose non seulement la question de l'option entre le bien et le mal, celle du consentement initial ou du jugement terminal, mais du choix difficile et de l'avenir incertain.

Certes, la rationalité de la décision ne dépend pas simplement de la rationalité de la volonté libre du décideur ni de la capacité du décideur à nommer de manière souveraine l'adversaire ou le partenaire, même si l'autorité du langage nominaliste est une expression de la rationalité décisionnelle. Elle dépend aussi de la rationalité du *processus* même de décision impliquant notamment la phase d'information, de formulation des voies possibles, de la sélection d'un mode d'action et d'une phase d'évaluation. Elle dépend du *type même d'opération* qui est engagée, d'une

opération stratégique, d’agrégation (votation), d’échanges, de réseaux, ou du champ d’opération, qu’il s’agisse d’un système plus ou moins certain (celui du consommateur ou du producteur), voire franchement aléatoire.

Toutefois, la rationalité d’une décision peut-elle lever cette difficulté singulière du choix ou de la sélection, et du contexte plus ou moins turbulent ou incertain ? L’*argument du pari* est l’occasion d’un argument qui devait permettre non seulement d’éviter de blesser la raison risquant l’erreur lorsqu’on engage la connaissance à choisir entre le bien et le mal, mais d’éviter simultanément de blesser la volonté tendue vers le bonheur, risquant la misère. Argument pascalien qui ne vise pas à proposer un argument décisif de l’existence de Dieu, mais un argument logique ou dialectique qui ne blesse ni la raison ni la volonté si l’on gage que Dieu est, même si sa probabilité n’est que d’une chance sur l’infini. Car si nous gageons qu’il est, soit nous gagnons tout, si nous gagnons, et nous ne perdons rien, si nous perdons. La réfutation par l’engagement existentiel du choix et de ses pertes éventuelles en cas d’inexistence est donc inadéquate.

Cet argument du pari implique le calcul des probabilités et sera un vecteur de la théorie des jeux et du développement des modélisations mathématiques du processus de décision, des modèles prescriptifs mais également descriptifs. Ce qui aidera dans la négociation ou la stratégie, les choix de gestion et d’investissement, mais également dans la description des *décideurs* inscrits dans tels ou tels systèmes plus ou moins turbulents, stables, incertains ou risqués, mais encore face à des décisions d’acteurs ayant des objectifs différents ou contrariants. Acteurs qui rendent la communication impossible, possible et garantie par les lois, possible encore, mais sans garantie contractuelle. Acteurs qui peuvent s’agréger en fonction de préférences communes et décider par votation.

La rationalité par le désir du plus utile ou du plus rentable peut être un critère de rationalité de la décision, mais je peux me décider inlassablement à jouer au loto (autrement dit à la loterie, impliquant le *lot* ou le *sort*, et

donc paradoxalement le sortilège ou le destin), alors que le gain probable équivaut à zéro ! En outre, les effets d'une suite d'actions possibles ne peuvent pas se réduire à une échelle unique de préférence. Ce qui se manifeste particulièrement dans le jeu politique et ses motivations eschatologiques.

Finalement, la *mathématisation* de la décision s'en tient surtout aux vecteurs cognitifs et lucratifs, opératoires ou techniques d'un processus. Elle s'en tient à proposer une multiplicité de modèles formels, mais n'atteint jamais la décision elle-même non seulement dans sa complexité mais surtout dans sa simplicité décisive et son projet profond, sans parler de son désir de bonheur direct ou provisoirement en *suspens*, pour soi ou sa communauté – foyer de reconnaissance de la décision, de l'engagement, de *sa* foi qui permet la démarche ultérieure, irréductible à un *optimum*.

LA DÉCISION SOUVERAINE.

La décision peut s'appuyer aussi sur le droit, les contrats, le recours aux lois pour assurer la situation ou la communication entre les décideurs. C'est une forme de rationalisation juridique de l'action qui doit s'accompagner également de la protection légale des plus faibles. Et cela, même si elle ne suffit pas à réduire l'injustice, et si elle ne remplace pas la justice ni une forme de vie affranchie et libérale.

La décision, au plan juridique, peut toutefois se penser en rapport à l'exception, à l'extrême nécessité et, par là, rejoindre un trait événementiel de la vie. Du point de vue du droit, l'exception n'a pas en soi de contenu. Elle reste une exception formelle. Elle limite le droit commun, mais elle décide néanmoins du sens de l'événement factuel : du vol d'un pain lorsque j'ai faim ! Elle rejoint en cela l'initiative nominaliste qui met en relief le droit du langage par rapport au réel, et sa portée performative face à une injustice criante. En outre, l'exception reste qualifiée par le droit. Ce n'est

pas un fait purement réifié ou une vie anarchique : c’est un ordre identifié comme n’étant pas de droit. Même le droit d’usage n’est pas un pur *usus facti,* mais reste un droit comme le fait qui se détermine à partir du droit *(de jure)* ou de l’*usus iuris*. La puissance libre reste toutefois irréductible à cette détermination comme le demeure une forme de vie par rapport à une règle juridique voire à une dispense ou un réseau de dispenses par rapport à cette régulation.

Il reste que la décision, au plan politique, donne un contenu à la forme de l’exception : c’est la situation d’urgence, elle-même entendue comme *conflits*. La décision souveraine décide lors de la situation exceptionnelle. En outre, si la politique est le regroupement décisif, c’est parce qu’elle départage les amis et les ennemis, et par là même les groupes insurrectionnels ou les impératifs de la guerre civile et interétatique. En ce sens, la décision souveraine décide *de* l’urgence, même s’il ne faut pas exagérer cette traduction nominaliste du rapport à la chose urgente ou exceptionnelle. D’autant plus que lors d’une situation insurrectionnelle ou dans une situation de crise le risque majeur est de prendre une décision mimétique, allant dans le sens d’un mot d’ordre de lynchage (« Sus au traître ! ») ou, subitement, dans un autre, plus civil : « Tous à l’hôtel de ville ! »

Le discours de décision souveraine reconnaît lui-même réagir en fonction des nécessités liées aux circonstances. Ainsi que nous pouvons l’entendre dans le discours gaulliste face au pouvoir insurrectionnel qui s’est établi en Algérie au printemps 1961. Il nomme le *pronunciamiento* militaire, le désignant par cela seul comme une déclaration étrangère et hostile, tout en discriminant par cela simultanément, l’être et le néant, la réalité et le paraître : l’*apparence* de ce pouvoir (le *quarteron* de généraux en retraite), sa *réalité* (le groupe *fanatique,* sa *frénésie*) ! Nomination effectuée, comme il apparaît dans le discours, à partir d’une suite de « j’ordonne, je dis, j’interdis » et d’une décision déjà mise en œuvre, mais

encore dans l’aujourd’hui pour le lendemain : « Devant le malheur […] ayant pris l’avis officiel du Conseil constitutionnel […] *J’ai décidé* […] À partir d’aujourd’hui, je prendrai, au besoin directement, les mesures qui paraîtront exigées par les circonstances. Par là même, *je m’affirme* pour aujourd’hui et pour demain en la légitimité française […]. » Malgré la performance du discours décisionnel et souverain, l’effondrement du putsch après trois jours, la décision préalable et le « je m’affirme » subséquent se prolongent encore cinq mois, jusqu’à l’automne, risquant ainsi de devenir la norme légitime !

La paix et la guerre ne sont plus alors un prolongement de la politique par d’autres moyens, mais le cœur du politique. La paix comme la guerre ne sont plus seulement des moyens, mais manifestent ainsi le fond et la fin des choses. L’exception de la guerre tend à devenir la règle ou la norme révélatrice de la vie politique.

Ce qui pose le paradoxe de l’exception : confirme-t-elle seulement la règle ou est-elle condamnée mélancoliquement à devenir la règle ? Ainsi, le réformateur qui veut aller pieds nus – exception face à la forme civilisée ou chaussée – pour retrouver l’être en tant qu’être et l’avoir exproprié, a tendance à transformer cette exception de nudité en norme et même en ordre des Déchaux.

Mais cet oxymore de l’exception pose le paradoxe de la décision souveraine. Est-elle durable sans devenir sinon tyrannique, une négation de l’exception, voire une vision mélancolique du devenir historique et politique ? D’autant plus que l’amitié ou l’inimitié dont il s’agit dans la décision politique ne relèvent ni de la sympathie ou de la rivalité conjoncturelle, ni de l’antipathie ou d’un différend personnel. Le politique implique l’amitié ou l’inimitié publique (hostilité) dans un sens ancien, désignant l’amitié et l’inimitié citoyennes ! Ce qui risque de contester la différenciation bourgeoise libérale séparant société civile neutre et vie politique (réduite illusoirement à l’État utile). L’amitié citoyenne inclut des

services réciproques potentiels et des espaces communs distincts des associations d'affaires, comprenant aussi une dimension intellectuelle ou celle de famille d'esprit, d'écoles de pensée avec leurs lieux emblématiques (l'Académie, le Lycée…). Amitié citoyenne qui distinguait traditionnellement la démocratie grecque par rapport à la tyrannie perse.

Il reste que la politique intensifie la tension entre l'ami et l'ennemi (*hostis* et pas seulement *inimicus*) préexistant socialement, au point de faire reculer la guerre ancienne (héroïque, aristocratique ou étatique), sans apporter la paix perpétuelle rêvée par les rationalistes, mais bien plutôt la guerre totale (fusionnant étroitement vie civile et politique), produisant des partisans ou des terroristes comme on le voit clairement de nos jours. La décision politique apparaît comme le lieu majeur de la tension entre la réalité (le groupe fanatique) et l'apparence (le quarteron en retraite), le vrai et le faux, le bien et le mal, le beau et le laid, l'utile et le nuisible, le rentable et le non-lucratif, les moyens et la fin, l'usage et la fruition.

Ce ne sont donc plus là de simples catégories ontologiques ou des idées métaphysiques, symptômes du logocentrisme viriliste séparant le multiple et l'un, le sensible et l'intelligible, la femme et l'homme *(vir)*, la copie et le modèle *(homo)*, la perversion (user de l'infini alors qu'il faut en jouir absolument, jouir du fini alors qu'il faut seulement en user relativement) et la saine capacité de plusieurs normes. Ces disjonctions se rapportent désormais avant tout à la décision et, en l'occurrence, à la souveraineté politique qui se manifeste dans sa capacité à décider *en état* d'urgence, en cas de conflits, mais peut-être aussi dans son aptitude à décider *de* l'urgence, du conflit lui-même.

Le passage de l'ami proche à l'ami public effectué par le virtuose politique ou le charisme de la décision souveraine, voilà qui peut se repérer dans la stratégie sociale de différents mouvements religieux nés dans l'après-guerre (Emmaüs, Aide à toute détresse, Taizé), ou signifier le passage fameux d'une éthique de conviction à une politique responsable,

mais encore l'importance décisive de la rétroaction du sens éthique sur le sens politique. Autrement dit, la portée de la répercussion de l'amitié personnelle et spirituelle sur l'amitié citoyenne et politique, sans succomber à la soumission de la cité aux groupes charismatiques et à leur despotisme rampant.

Il reste capital de se décider pour ou contre un virtuose : pour un seul homme et le style de communauté qu'il provoque, sa forme de vie inspirée par un esprit responsable et rénovateur : *ad renovandam Christi vitam in mundo*. Rénovation ouverte dans un monde disponible à l'avenir, comme compagnon du monde, auprès des êtres et des choses ! Décision individuante pour un seul qui affranchit de la contrainte conjointe de l'individualisme sans inspiration et du genre universel ou de la finalité, serait-ce la cité du bonheur *algophobique,* nous menaçant tous d'anesthésie ! Décision qui suppose les avances de la grâce et qui nous affranchit ainsi de la pression du moment favorable ou du signe des temps, de l'empressement eschatologique nous faisant risquer le pire au nom de l'*optimum*.

BERNARD FORTHOMME.

→ Acédie. Accompagnement spirituel. Acte/Action. Autonomie. Bien et mal. Casuistique. Compromis. Éthique biomédicale. Éthique clinique. Liberté. Option fondamentale. Raison. Responsabilité. Sujet et personne. Volonté.

Bibliographie.

L. CASSIERS, Ni ange ni bête. Essai sur l'éthique de l'homme ordinaire, Paris, Éd. du Cerf, 2010. – Jean DUNS SCOT, La Cause du vouloir, suivi de L'Objet de la jouissance, trad., présentation et notes de F. Loiret, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Sagesses médiévales », 2009. – B. FORTHOMME, Les

Aventures de la volonté perverse, Bruxelles, Lessius, 2010. – P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté, t. I : Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Aubier, 1950 ; rééd. 1988. – C. SCHMITT, *Théologie politique*, trad. et présentation de J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, rééd. 2008. – H. SIMON, *Models of Bounded Rationality, vol. 3 : Empirically Grounded Economic Reason*, Cambridge (MA), MIT Press, 1997.

DÉIFICATION

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES.

La notion de déification, appelée aussi divinisation, est l'expression latine de la notion grecque de *théosis* utilisée par les Pères orientaux de l'Église pour exprimer la dignité et la vocation ultime de l'homme, c'est-à-dire sa « ressemblance » avec Dieu, découverte par l'incarnation rédemptrice du Verbe ou Fils de Dieu et accomplie par l'œuvre de la grâce du Saint-Esprit.

Même s'il ne s'agit pas d'une notion biblique, étant empruntée à la philosophie antique, elle a acquis à la longue un contenu normatif pour l'ensemble de la théologie et de la spiritualité chrétiennes, jusqu'au XII^e siècle, lorsque la théologie chrétienne occidentale s'est concentrée davantage sur une doctrine de la grâce, en marginalisant et parfois en interprétant de façon différente la théologie de la déification de la période de l'Église indivise.

Avant que cette notion ne devienne normative pour la vie spirituelle de tous les chrétiens, son contenu théologique transparaît des œuvres de plusieurs Pères de l'Église et écrivains ecclésiastiques. Saint Irénée de

Lyon, par exemple, affirmait que « le Verbe de Dieu s’est fait homme et celui qui est Fils de Dieu s’est fait fils de l’homme, uni au Verbe de Dieu, pour que l’homme reçût l’adoption et devînt fils de Dieu » (*Dictionnaire*, 1957, col. 1377). Saint Clément d’Alexandrie s’exprime de façon encore plus claire dans ce sens : « Le Verbe de Dieu s’est fait homme pour que tu apprennes d’un homme comment l’homme peut devenir dieu » (*ibid.*, col. 1378).

Celui qui élabora une véritable théologie de la déification fut saint Athanase le Grand. Dans sa vision, le fondement de la déification humaine est représenté par l’acte même de l’incarnation du Fils de Dieu, à travers lequel la nature humaine a été restaurée ; ainsi chaque personne humaine peut-elle devenir, par la grâce, le fils de Dieu à travers le Fils.

Dans son traité contre les ariens, saint Athanase affirmait : « Si le Verbe était une simple créature, la réparation de l’humanité n’aurait pas été possible […] La vérité montre que le Verbe n’est point du nombre des choses créées, mais qu’il en est au contraire le Créateur. C’est ainsi qu’il a pris le corps créé et humain, afin que l’ayant renouvelé comme Créateur, il le divinisât en lui et nous introduisît ainsi tous dans le Royaume des cieux, selon notre similitude avec Lui » (*ibid.*, col. 1381).

On peut remarquer dans ce texte que la « déification » n’est pas une identification de l’homme avec Dieu, mais un acte d’« adoption » du premier à travers l’incarnation du Fils afin qu’il puisse de nouveau ressembler à Dieu dans l’amour, la justice et la sainteté. Et saint Athanase écrit encore : « Un seul est Fils par nature. Nous autres, nous devenons également fils, non toutefois comme lui par nature et en vérité, mais selon la grâce de celui qui nous appelle. Tout en étant des hommes terrestres, nous sommes appelés dieux, non pas comme le Dieu véritable ou son Verbe, mais comme l’a voulu Dieu qui nous a conféré cette grâce » (*Contra Arianos*, 3, 19, *PG* 26, col. 361c-364a).

En empruntant cette dimension christologique de la déification, les Pères cappadociens l’ont approfondie à travers une réflexion théologique sur sa dimension pneumatologique. « Le Saint-Esprit, écrivait saint Basile le Grand, a raison de forme, en tant qu’il perfectionne les êtres raisonnables en parachevant leur excellence. De fait, on donne le nom de spirituel à celui qui ne vit plus selon la chair mais qui est sous la motion de l’Esprit de Dieu, appelé fils de Dieu et devenu conforme à l’image du Fils de Dieu » (*Dictionnaire de spiritualité*, 1957, col. 1382).

La dimension pneumatologique de la déification se retrouve également chez saint Cyrille d’Alexandrie qui la complète par une réflexion théologique sur sa dimension ecclésiale et sacramentelle, en insistant sur le rôle du sacrement eucharistique dans le processus existentiel et progressif de la déification du chrétien.

Avec saint Cyrille, la théologie de la déification touche à son apogée. Les siècles suivants développeront, sur le plan anthropologique, une éthique et une mystique de la déification en étroite liaison avec sa dimension tripartite, christologique, pneumatologique et ecclésiale-sacramentelle, soulignée plus haut.

C’est saint Maxime le Confesseur qui a mis en valeur tout spécialement la dimension éthique de la déification ; il réalisa au VII^e siècle une synthèse théologique normative concernant la déification de l’homme, à partir de la réflexion théologique de ses prédécesseurs et en insistant sur l’idée que la déification de l’homme a été le but de l’incarnation du Fils de Dieu. Il écrivait dans son ouvrage *Ambigua* « que Dieu et l’homme se servent mutuellement de modèle, et que Dieu s’humanise pour l’homme dans son amour de l’homme, dans la mesure même où l’homme, fortifié par la charité, se transpose pour Dieu en dieu » (*ibid.*, col. 1388).

La déification comme expérience ecclésiale.

L'Église est la maison de Dieu.

L'Église est appelée la « maison de Dieu » par le saint apôtre Paul. Dans la première épître à Timothée, il s'adresse à Timothée de la façon suivante : *Je t'écris ces choses […] afin que tu saches comment il faut se conduire dans la maison de Dieu, qui est l'assemblée du Dieu vivant* (1 Tm 3, 14-15).

Dans la même épître, saint Paul nomme Dieu *le roi de ceux qui règnent et le Seigneur de ceux qui dominent, lui qui seul possède l'immortalité, qui habite la lumière inaccessible, qu'aucun des hommes n'a vu, ni ne peut voir, à qui soient honneur et force éternelle ! Amen* (1 Tm 6, 15-16).

On sait que ce verset est une hymne liturgique qui était récitée dans les « églises » depuis les temps apostoliques et qu'il a été inspiré par la tradition judaïque, dont le culte chrétien a emprunté d'autres éléments aussi.

À la table pascale judaïque, qui avait lieu le soir, on disait : « Béni soit notre Dieu. Béni sois-tu, Roi de l'univers. »

Dieu est donc le Roi de l'univers, il habite la lumière inaccessible, mais en même temps, il découvre sa gloire dans un temps bien précis, le temps liturgique, et dans un espace précis, l'espace sacré.

La Genèse parle d'un tel espace, planté par Dieu même dans l'Éden, du côté de l'orient, où il a mis l'homme *qu'il avait formé* (Gn 2, 8). Cet espace, Dieu le *parcourait vers le soir*.

Se servant d'une méthode d'interprétation spécifique, la méthode « typologique » (BÜHLER [éd.], 1996, p. 235), les saints Pères ont vu dans le jardin planté dans l'Éden une préfiguration de l'Église en tant qu'endroit sanctifié par la présence de Dieu. Au milieu du jardin, l'arbre de la vie préfigure le Christ et les quatre fleuves préfigurent les quatre évangiles[1].

En dehors du jardin de l'Éden, les Pères de l'Église se sont arrêtés sur d'autres préfigurations de l'Église, en tant qu'espace sacré, telles que l'arche de Noé, la sainte tente, le temple de Salomon, et, enfin, l'église

chrétienne qui représente avant tout un espace organisé et « consacré » à Dieu-la Trinité.

Si pour les juifs, le Temple était le seul endroit où se montrait la gloire de Dieu, et c'était la raison pour laquelle chaque juif devait aller en pèlerinage au Temple, l'Église ne sera plus délimitée du point de vue géographique, mais seulement du point de vue spatial. Chaque espace « consacré » et sanctifié par l'invocation du Saint-Esprit deviendra église, lieu de la présence du Christ et de la communion avec Lui. C'est ce que le Christ précise dans son dialogue avec la Samaritaine : *Femme, crois-moi : l'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père […]. Mais l'heure vient et elle est là, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité ; car tels sont les adorateurs que cherche le Père* (Jn 4, 21-23). Les églises chrétiennes ne sont donc pas des centres géographiques, mais des centres spirituels, des icônes du cosmos transfiguré et du royaume eschatologique du Dieu-la Trinité.

Dans la tradition chrétienne, ce n'est pas le Temple, mais le Golgotha qui représente le centre liturgique de la création, puisque, selon Origène, la croix a été dressée sur l'endroit où il y avait le tombeau d'Adam (ORIGÈNE, *Matt.*, *PG* 13, col. 1777, cité dans EVDOKIMOV, 1965, p. 211).

Dans l'église, le Golgotha est représenté par l'autel sur lequel se trouve en permanence le Christ en tant qu'offrande sous la forme du pain et du vin eucharistiques. Au centre du sanctuaire, l'autel repose sur les reliques des saints, qui anticipent, dans le temps, les corps spiritualisés des Pâques futures. Cette idée est empruntée à l'Apocalypse. Lorsque l'agneau immolé, c'est-à-dire le Christ en tant qu'offrande, a ouvert le cinquième sceau, l'ange vit *sous l'autel les âmes de ceux qui avaient été égorgés pour la parole de Dieu et pour le témoignage qu'ils avaient rendu* (Ap 6, 9).

À partir de cette image, Nicolas Cabasilas allait affirmer que le véritable autel n'est pas représenté par la pierre, mais par les reliques des saints.

C’est la raison pour laquelle, sans les reliques des saints, on ne peut pas consacrer d’autels dans l’Orthodoxie et on ne peut pas célébrer l’eucharistie. Cela ne veut pas dire que l’eucharistie est dépendante des saints, mais que les saints sont devenus saints par l’eucharistie.

L’eucharistie est donc le sacrement qui représente fondamentalement l’Église et à travers elle la communauté des fidèles en tant qu’Église.

La communauté ecclésiale en tant qu’Église.

Il est évident que l’église vue comme « maison de Dieu » ne peut jamais être séparée de la communauté des fidèles qui s’y rassemblent. La communauté des fidèles réunie autour du calice pendant la divine liturgie représente l’Église même. Le terme grec *ekklesia* employé par les premiers chrétiens pour définir leur communauté exprime assez clairement cela. *Ekklesia* vient du verbe *ekkalein* qui veut dire « appeler, convoquer ».

Par conséquent, dans son acception d’assemblée des fidèles, l’Église n’est pas une simple assemblée sociologique, une collectivité avec un credo religieux, mais une assemblée convoquée par le Christ, dans sa maison, pour participer à la Cène mystique. Le Christ même s’offre aux fidèles en tant que nourriture et boisson et la communauté eucharistique devient ainsi un peuple de Dieu, *une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte* (1 P 2, 9).

La communauté eucharistique de l’Église était déjà préfigurée dans l’Ancien Testament par la communauté rituelle d’Israël. L’équivalent hébreu du mot grec *ekklesia* était *qahal*, qui voulait dire l’assemblée du peuple d’Israël, constituée par l’appel de Dieu et qui faisait du peuple élu une unité organique.

La même chose sera valable, dans un autre plan, pour la communauté chrétienne. Personne ne peut être chrétien par soi-même, en tant qu’individu isolé, mais seulement « incorporé » dans la communauté

ecclésiale. Au départ, cette communauté s’identifiait à la communauté des apôtres. C’est pour cela que la communion avec les apôtres était fondamentale pour l’Église primitive, parce qu’ils représentaient à la fois les douze tribus d’Israël et l’image du Nouvel Israël, la communauté chrétienne.

La communauté chrétienne est une communauté « christophore » et « pneumatophore », constituée par les sacrements d’« initiation » : le baptême, la confirmation et l’eucharistie, mais en même temps, c’est une communauté orientée du point de vue eschatologique vers le Royaume de Dieu. Par conséquent, sa constitution ne peut se faire que dans la « maison » où le Christ est présent en tant qu’offrande pure.

La présence du Christ dans la communauté ecclésiale et dans l’édifice de l’église, tout comme l’orientation eschatologique, est suggérée dans l’Orthodoxie tant par l’architecture et la peinture de l’église que par les actes liturgiques accomplis dans son espace.

Chaque homme qui naît comme hypostase « biologique » dans une famille chrétienne « renaît » comme hypostase « ecclésiale » dans l’église, vue en tant qu’édifice pour la prière, mais aussi comme communauté eucharistique réunie autour du Christ par le Saint-Esprit.

Dans la tradition sacramentelle de l’Orthodoxie, le sacrement de la confirmation est inclus dans le sacrement du baptême, ceci voulant souligner la liaison et l’unité profonde qui existent entre l’œuvre du Christ et celle du Saint-Esprit dans l’Église, ou bien, en d’autres mots, entre la christologie et la pneumatologie. Ces deux premiers sacrements sont célébrés dans le vestibule de l’église, qui symbolise le monde terrestre, le temps et l’espace créés où nous sommes inscrits en tant qu’êtres biologiques et spirituels. C’est la raison pour laquelle dans le vestibule de l’église est peint, selon les manuels iconographiques byzantins, le calendrier, afin de mettre en évidence le temps liturgique, qui commence au

mois de septembre (Nativité de la Mère de Dieu) et finit avec le mois d’août (Décollation de saint Jean Baptiste).

La célébration du baptême et de la confirmation dans le vestibule signifie donc tant notre naissance que notre renaissance dans un temps marqué déjà par les icônes de tous les saints et orienté du point de vue eschatologique vers le Royaume de Dieu, en tant que royaume de la communion parfaite.

Après la célébration de ces deux sacrements, le nouveau baptisé est amené par les parrains (ses parents spirituels) vers le sanctuaire, en traversant le narthex et la nef de l’église. Le narthex signifie le temps historique de l’Église, mais aussi le temps du devenir du chrétien, et c’est pour cela qu’il est peint avec des scènes de l’histoire de l’Église. La nef symbolise la sanctification du temps historique par son ouverture vers l’éon eschatologique. C’est pour cela que sur la voûte de la nef de l’église est peint le Sauveur qui bénit le monde.

Dans le sanctuaire on entre par deux portes latérales sur lesquelles sont peints les deux archanges Michel et Gabriel, le premier armé d’un glaive de feu, pour suggérer le paradis perdu à cause du péché et le deuxième, des fleurs de lis à la main, pour symboliser le paradis retrouvé dans le Christ.

L’entrée centrale dans le sanctuaire, par les portes royales au-dessus desquelles est peinte l’icône de l’Annonciation, suggère le fait que c’est par la Mère de Dieu que les portes du nouveau paradis où nous attend le Christ se sont rouvertes.

L’enfant qui vient d’être baptisé reçoit la communion avec le corps et le sang du Christ devant les portes royales, en prégoûtant dès maintenant, du temps historique, la joie de la communion eschatologique, et le chemin parcouru du vestibule, où s’accomplissent les sacrements du baptême et de la confirmation, vers le sanctuaire symbolise son ascension du temps et de l’espace historiques vers la déification. Cette ascension est suggérée aussi par le fait que dans les églises orthodoxes on monte, d’habitude, du

vestibule, par des marches, vers l’autel sur lequel il y a en permanence le Christ eucharistique.

Au fur et à mesure que les fidèles avancent dans leur vie spirituelle vers la déification, du fait de se trouver dans l’église, ils vivent l’expérience de se retrouver en même temps à l’intérieur de la croix du Christ ou du Christ sacrifié qui nous serre tous dans ses bras, ou du Christ qui – même ressuscité – refait toujours pour nous le chemin de sa mise à mort ou le chemin de sa croix vers la Résurrection.

La liturgie de l’Église et la déification personnelle des chrétiens.

Comme nous l’avons souligné jusqu’ici, l’église, dans son acception de « maison de Dieu le Roi » est l’endroit où est présent de façon mystique le Christ et d’où jaillit en permanence son amour à l’égard de la communauté ecclésiale. C’est pour cela que les Pères de l’Église ont beaucoup insisté sur la relation profonde qui doit exister entre la liturgie célébrée dans l’église et sa continuité dans la vie concrète de la communauté ecclésiale et de chacun des fidèles.

La liturgie eucharistique est une mystagogie de la foi, qui oriente la communauté des fidèles vers l’avenir eschatologique de la communion avec Dieu, tout en la préparant concrètement pour cela, en l’orientant vers ce que saint Jean Chrysostome appelait au IVe siècle « la liturgie du frère, où la communion avec le prochain ».

C’est pour cela que l’autel eucharistique est une source de puissance divinisatrice pour toute l’existence chrétienne. Ce sont saint Marc l’Ascète et saint Maxime le Confesseur qui en font référence dans leurs écrits. Les deux affirment qu’à partir du baptême, le Christ siège à l’intérieur du « cœur » du chrétien, comme il se trouve de façon mystique sur l’autel de l’église et dans les cœurs des autres fidèles. Le cœur devient ainsi un

« cœur-église », et le prêtre de cette église doit être l’esprit, qui dépose sur son autel toutes les pensées pures, comme une offrande apportée au Christ. Ceux qui ont fait l’expérience de cette voie et ont actualisé la qualité d’église de leur propre être christophore ont été les grands conseillers spirituels des communautés chrétiennes. En connaissant fort bien le royaume, parfois rempli d’ombres, de l’âme humaine, ils ont établi aussi les conditions nécessaires pour l’actualisation de la qualité d’église de leur propre être porteur du Christ, devenant de la sorte des personnes ouvertes en permanence vers la déification, c’est-à-dire vers la communion avec Dieu et les autres.

Les conditions éthiques et existentielles de la déification.

L’expérience ascétique.

La notion d’ascèse provient du nom grec *askèsis* et signifie au départ le fait de travailler des matériaux bruts afin de les transformer en objets utiles ou des œuvres d’art. Donc, du point de vue étymologique, cette notion ne signifie ni privation ni austérité, mais renvoie d’abord à un acte créateur qui réclame de l’homme de l’effort et de la persévérance (Lalande, 1932, p. 67).

Origène et ensuite Clément d’Alexandrie ont été les premiers à conférer à la notion d’ascèse un sens et un contenu chrétiens, en nommant ascètes tous ceux qui pratiquaient l’abstinence et menaient une vie austère en vue du perfectionnement moral et de la déification (Pourrat, 1931, p. 54).

Petit à petit, le terme « ascèse » tout comme celui d’ascète ont reçu dans l’Orient chrétien une nuance monastique. Les monastères s’appelaient *askètèria*, et les ascètes étaient les moines qui se retiraient du monde et

s'appliquaient en permanence, en respectant les commandements du Sauveur, à se purifier de leurs péchés, vus comme formes de l'absence de la liberté et à s'élever vers une communion des plus parfaites avec Dieu par la pratique des vertus menant à la déification.

À partir des affirmations précédentes, on peut dire que, dans l'horizon de la vie chrétienne, la notion de déification n'est pas seulement comprise comme un simple effort volontariste de l'homme, ou comme une simple pratique spirituelle fondée sur certaines techniques de spiritualisation, mais comme une réalité existentielle qui s'insère dans l'espace mystique de la rencontre avec le Christ dans son Église.

Plus précisément, dans la vie chrétienne, la déification veut dire une réponse libre et consciente à l'appel et à l'amour sacrificatoire du Christ et non pas le fait de respecter des règles formelles et contraignantes. C'est pour cela qu'elle ne s'accomplit pas à l'intérieur d'un système de pensée logique et discursive, mais dans le dynamisme d'une existence historique élevée au niveau d'un « lieu » de la rencontre avec le Christ dans le Saint-Esprit.

Ce dynamisme spirituel est centré sur toute la richesse et la beauté comprises dans la notion biblique de « cœur ». Dans le sens biblique et théologique, le cœur ne correspond pas au centre émotionnel de la psychologie moderne, mais représente le centre métaphysique de la personne humaine ouverte vers la communion avec Dieu. C'est dans ce sens que saint Maxime le Confesseur affirme que « Dieu a placé dans le cœur de l'homme le désir de le retrouver » (EVDOKIMOV, 1964, p. 114 ; 1965, p. 23).

Dans l'expérience de la déification, le cœur dont parlent les Pères de l'Église, en parfait accord avec les Écritures, est une réalité qui concerne toutes les facultés de l'âme : la pensée, la volonté et le sentiment, et la déification deviennent de la sorte un acte de conversion *(métanoia)* de l'être humain tout entier, afin que la présence du Christ dans le monde se fasse

ressentir à travers elle : « Si parler de Dieu est une grande chose, se purifier pour Dieu est une chose encore plus grande » (Grégoire de Nazianze, *Oratio*, XXXII, *PG* 36, col. 180C, cité dans Evdokimov, 1965, p. 33). C'est pour cela que le commencement de la déification ne consiste pas en un simple renoncement éthique, mais en un changement ontologique qui se produit à l'intérieur de l'être du chrétien par sa participation mystique à la mort et à la résurrection du Christ. Ce changement a lieu de façon virtuelle au moment du sacrement du baptême.

Par le baptême, le chrétien devient un homme nouveau selon l'image du Christ ressuscité. Cela veut dire qu'il n'est plus l'esclave du péché, mais qu'il a reçu la force de le vaincre par un effort personnel. L'apôtre Paul insiste beaucoup sur cet aspect. D'un côté, il affirme que le Christ habite en nous, que *le vieil homme a été crucifié avec le Christ* et, de l'autre, il nous exhorte à *dépouiller le vieil homme et à nous revêtir dans notre Seigneur Jésus-Christ* (Ga 3, 27 ; Rm 8, 10 ; 2 Co 13, 14 ; Ep 4, 24 ; Col 3, 10). En d'autres mots, le péché est mort en nous par le baptême, mais nous aussi nous devons mourir au péché par un effort personnel. Vue dans cette perspective, la déification signifie une actualisation permanente du sacrement du baptême, une « épiclèse consciente » (Evdokimov, 1965, p. 23), qui transforme l'homme progressivement en christophore.

Cela veut dire que la déification en tant qu'expérience personnelle ne suppose pas seulement une réglementation du comportement éthique, en soumettant la volonté aux impératifs moraux, mais elle suppose tout d'abord un dynamisme intégral de l'être humain déclenché par le sentiment extrêmement puissant de la présence de Dieu. Évidemment, l'effort volontaire est nécessaire et il appartient au chrétien, mais il ne désigne pas seulement des actions morales, volontaristes, afin d'améliorer un aspect de surface de l'âme. Il réclame une confiance totale dans le Christ qui, par amour infini pour l'homme, a accepté la mort, la séparation et l'enfer.

La mort, la séparation et l’enfer sont des conséquences du péché, de l’éloignement de l’homme par rapport à Dieu. Le fait qu’ils aient été assumés par le Christ, le Fils de Dieu, par son sacrifice sur la croix, a créé une brèche dans l’autonomie infernale de l’homme, lui ouvrant la voie douloureuse de sa déification. Ainsi la croix du Christ est-elle devenue le paradigme de l’effort vers la déification dans la vie chrétienne, qui peut être résumé par les mots du Christ : *Si quelqu’un veut venir après moi, qu’il renonce à lui-même, qu’il se charge chaque jour de sa croix et qu’il me suive* (Lc 9, 23 ; Mt 16, 24 ; Mc 8, 34).

L’ascèse du corps.

Le corps représente un élément constitutif de l’être humain et c’est pour cela qu’on ne peut pas l’ignorer au niveau de l’expérience de la déification. Même si c’est un élément qui tient naturellement de ce monde, qui s’inscrit dans les lois du temps et de l’espace, il ne représente toutefois pas pour l’homme un simple élément naturel, car il ne peut jamais être objectivé de façon absolue, comme les autres éléments qui lui sont extérieurs. Le corps est un médiateur entre l’homme et le monde. À travers lui, l’homme se découvre soi-même en tant qu’être individuel, qui existe dans le monde et c’est toujours à travers lui que la nature tout entière est assimilée à une existence humaine. Grâce à l’unité réelle entre l’âme et le corps, l’homme se sent vivre dans le monde, non pour y être assimilé, mais afin de le dépasser. Dans la vie chrétienne, cela est possible par l’expérience de la déification.

La première réalité à laquelle l’homme est lié par ses cinq sens du corps et dont il garde les impressions dans son âme est, certes, la réalité sensible. Dans la situation où l’homme ne parvient pas à dépasser cette réalité sensible, celle-ci risque de devenir son centre exclusif de préoccupations, une réalité non transparente en soi, unilatérale et pauvre, un simple objet de

consommation. L’homme se jette dessus comme sur une proie, en la séparant de toute économie du don de Dieu. C’est à partir de là qu’a commencé et commence le drame spirituel de l’homme, le drame du péché. C’est pour cela que certains Pères de l’Église ont interprété le péché d’Adam en termes de gourmandise, la gourmandise du ventre étant la première passion du corps et la source de toutes les autres passions qui « vampirisent » la création de Dieu, selon l’expression d’un théologien français contemporain (Clément, 1969, p. 210).

Les Pères de l’Église considèrent que pour que l’homme dépasse cette orientation unilatérale au milieu de la création et pour qu’il s’oriente vers la déification, il a nécessairement besoin d’une ascèse du corps, qui se manifeste concrètement par le jeûne. Dans la tradition ascétique de l’Orient orthodoxe, le jeûne occupe une place très bien définie.

Étant une expression de l’ascèse du corps, le jeûne assumé périodiquement signifie le dépassement d’une attitude possessive et agressive à l’égard du monde (Clément, 1976, p. 74). Par le renoncement qu’il suppose aux éléments nutritifs qui sont des éléments symboliques liés aux sources mêmes de la vie, la pratique du jeûne représente un permanent souvenir du fait que notre vie tout comme la création entière ne nous appartiennent pas complètement. Ce sont des dons de Dieu et elles s’insèrent dans un horizon ouvert vers la communion avec lui. À travers cette expérience fondamentale, assumée consciemment, le chrétien est à l’abri du danger de confondre la création avec le Créateur, tout comme du danger de surestimer les besoins biologiques au détriment des besoins et des valeurs spirituels.

Les Pères de l’Église, et notamment saint Maxime le Confesseur, ont fait une analyse subtile de l’expérience ascétique manifestée au niveau du corps. Ils ont souligné le fait que l’ascèse du corps doit être vécue en tant que participation au sacrifice du Christ.

Tout comme la croix du Christ n’est pas une négation du corps, mais la voie douloureuse de sa transfiguration, de la même façon l’ascèse n’est pas une négation des passions irréprochables de la nature, tels l’appétit et le plaisir qui en découle, la peur de la douleur et de la mort, certaines manifestations de l’instinct de conservation du corps, etc., mais une conversion et leur transfiguration dans la perspective d’une joie profonde, issue de la participation au sacrifice et à la résurrection du Christ et de l’attente de la rencontre finale avec lui.

L’ascèse de l’âme.

Selon l’enseignement des Pères de l’Église, l’âme humaine, unique dans son essence, a trois facultés principales : l’esprit *(nous)* en tant que source de tous les actes de la connaissance et de la réflexion ; le désir *(épithumia)* en tant que source des désirs et des aspirations ; et la colère *(orgè)*, en tant que source des actes de courage.

Néanmoins, nous devons souligner le fait que même si les Pères de l’Église repoussent l’idée platonicienne de la séparation entre l’esprit et l’âme, c’est-à-dire l’idée de la préexistence de l’esprit, ils admettent toutefois une distinction essentielle entre l’esprit et les autres facultés de l’âme. L’esprit représente, d’après eux, la partie rationnelle de l’âme, tandis que le désir et la colère représentent avec d’autres fonctions vitales la partie irrationnelle qui doit se soumettre à la partie rationnelle. Ces distinctions sont présentées par saint Jean Damascène de la façon suivante : « On doit savoir que c’est le côté rationnel qui conduit, naturellement, le côté irrationnel. Les pouvoirs de l’âme se divisent en pouvoir rationnel et pouvoir irrationnel. Le pouvoir irrationnel a deux côtés : un qui n’obéit pas à la raison, c’est-à-dire qui ne se soumet pas à la raison, et un autre qui lui obéit et s’y soumet. Le côté qui ne se soumet pas à la raison se divise en : la fonction vitale qui s’appelle le pouls, la fonction séminale, de naissance et

la fonction végétative et nutritive. Celle-ci obéit à la nature et non pas à la raison. Le côté qui obéit et qui s'appuie sur la raison se divise en colère et en désir[2]. »

Cette manière de comprendre la nature humaine n'est pas en contradiction avec la psychologie et la psychanalyse modernes qui parlent de l'existence de l'inconscient et du subconscient humain où se déposent les souvenirs et se cachent de nombreuses forces et aspirations que nous ignorons.

L'éthique chrétienne n'exclut pas de ses préoccupations la réalité du conscient et du subconscient, où se refoulent toutes les pensées remplies de lumière et toutes les pensées sombres qui engendrent les ressorts des passions négatives ; mais, en dehors de cette zone du subconscient, elle en accepte une autre, celle du transconscient ou du surconscient appelé par les Pères de l'Église « les profondeurs de l'esprit », où siège la grâce du Saint-Esprit reçue au baptême.

Lorsque l'oubli de Dieu s'empare de l'âme ou bien lorsque la foi en son existence s'affaiblit, ces profondeurs de l'esprit se ferment, la communion avec Dieu est interrompue, la mémoire ontologique s'estompe, l'attention se relâche et l'âme reçoit facilement des influences et des suggestions négatives. Celles-ci commencent à s'y installer. C'est la raison pour laquelle tous les grands Pères spirituels ont souligné le fait que l'ascèse de l'âme suppose tout d'abord la vigilance de l'esprit et sa défense contre les mauvaises pensées, les images et les fausses représentations à l'égard du monde. Ceci à cause du fait que le monde, avec toute la variété de ses réalités sensibles, représente pour l'homme une source permanente d'attraction. L'âme entre en relation avec le monde par les sens du corps qui offrent à l'esprit la représentation des choses sensibles et cherchent à le retenir dans leur horizon. Si l'esprit s'y arrête et ne continue pas sa voie afin de connaître les raisons et les sens des réalités sensibles, des pensées vicieuses y surgissent, en pervertissant les idées ou les raisons des choses

sensibles. Les pensées vicieuses représentent une limitation de l'horizon noétique, un façonnement de l'esprit selon des images et des représentations fausses, qui éloignent l'homme de la vraie connaissance et l'aident à s'ériger en maître égoïste et manipulateur de la création de Dieu.

Le fait de dépasser cet horizon fermé et de s'ouvrir vers la déification ne peut se faire, selon les Pères de l'Église, que par l'ascèse, qui situe l'âme dans un état de kénose, d'humilité, par le renoncement à l'esprit égoïste et égocentrique et par son ouverture vers Dieu, ayant comme modèle et source de force le Christ même, le Fils de Dieu.

La prière est l'expression la plus concrète de l'ascèse de l'âme. C'est pour cela que les Pères de l'Église considèrent que l'on ne peut s'approcher de Dieu que par la prière incessante. Saint Marc l'Ascète, par exemple, nous conseille de faire un autel de notre cœur, où l'on offre au Christ non pas les choses extérieures, mais des pensées pures, qui engendrent ensuite l'accomplissement de toutes nos actions extérieures. La prière est donc une liturgie intérieure au moyen de laquelle l'âme se garde pure, en ressentant la présence du Christ en elle, et l'homme devient de la sorte christophore ou théophore, c'est-à-dire un homme déifié par la grâce du Saint-Esprit.

EN GUISE DE CONCLUSIONS.

De tout ce que nous avons écrit jusqu'ici pourrait surgir dans l'esprit de celui qui considère avec beaucoup de détachement l'expérience de la déification la question suivante : étant préoccupé par la rencontre avec Dieu par la déification, le chrétien ne risque-t-il pas de ne plus s'intéresser au monde et aux autres ? Ceci ne serait-il pas une autre forme d'égoïsme ? C'est pour cela que s'imposent quelques conclusions finales.

1. La déification est une réalité fondamentale dans la vie chrétienne et elle suppose une œuvre commune de la part de l'homme et de Dieu, à

laquelle participent tant le corps que l'âme avec ses trois facultés essentielles : la pensée, la volonté et le sentiment.

2. La déification suppose le renoncement de l'homme à son moi égoïste, la prise en charge de sa croix, c'est-à-dire la mise en pratique de ses qualités créatrices et le fait de suivre le Christ, autrement dit la concrétisation en actions de l'amour à l'égard de Dieu et du monde.

3. La vertu de l'amour à l'égard de Dieu et des autres constitue le sommet vers lequel tend l'expérience de la déification, car dans l'éthique chrétienne l'amour relève du mystère de la communion interpersonnelle entre l'homme et Dieu, entre l'homme et les autres humains. L'amour découvre l'absolu de la personne, car il engendre la nostalgie de la sauver de la mort.

4. Par conséquent, la déification chrétienne suppose une expérience personnelle et communautaire. Si Dieu est Trinité, alors il est amour et l'homme ne peut se connaître soi-même et ne peut connaître son sens dans ce monde qu'en étant amour. « Choisir une personne dans la profondeur et l'authenticité de son être veut dire accepter l'amour en tant que valeur suprême » (DUMAS, 1962, p. 301). Cette voie pourrait s'avérer libératrice pour l'homme contemporain, si profondément marqué par les grands réductionnistes du XIX^e^ et du XX^e^ siècle. Sa prise de conscience et son actualisation constituent une responsabilité éthique de tous les chrétiens, appelés à la déification par une œuvre humble et sacrificatoire dans l'Église du Christ, par la grâce du Saint-Esprit.

GHEORGHE POPA.

→ Alliance. Ascèse. Augustinisme. Création. Église. Eschatologie. Grâce. Histoire des doctrines éthiques chrétiennes. Hommes/Femmes. Orthodoxie. Salut. Spiritualité(s). Thomisme.

Bibliographie.

P. Bühler (éd.), Les « Clairs-obscurs » de l'Écriture. Un dossier interdisciplinaire d'herméneutique biblique, Études théologiques et religieuses 71/2, 1996, p. 161-263. – O. Clément, Dialogues avec le patriarche Athénagoras, Paris, Fayard, 1969 ; Questions sur l'homme, Paris, Stock, 1976. – Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, t. III : Doctrine et histoire, Paris, Beauchesne, 1957. – N. Dumas, dans A. M. Henry et al., L'Annonce de l'Évangile aujourd'hui, Paris, Éd. du Cerf, 1962. – P. Evdokimov, Les Âges de la vie spirituelle des Pères du désert à nos jours, Paris, DDB, 1964 ; L'Orthodoxie, Paris, YMCA Press, 1965. – A. Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, 1932. – H. de Lubac, Catholicisme, Paris, Éd. du Cerf, 1952. – P. Pourrat, La Spiritualité chrétienne, vol. 1, Paris, 1931.

DÉMOCRATIE

La démocratie est plus qu'un régime politique ; elle est davantage qu'une forme de gouvernement. En tant que régime, elle se présente en effet, aujourd'hui, avec une sorte d'évidence qui en fait la forme politique « naturelle » – quand bien même la majeure partie des pays du monde n'est toujours pas organisée dans le respect des principes démocratiques. Et puis, la démocratie déborde le champ clos du politique vers d'autres types d'activités, ou bien introduit en son sein des éléments non directement politiques, comme le social. Ces phénomènes expliquent un point qui mérite d'être souligné : alors que la morale et la politique se maintiennent l'une par rapport à l'autre dans des positions de relative non- ingérence (règles des états de vie d'un côté, « raison d'État » de l'autre), il n'en va pas

de même avec la démocratie, sans doute parce que celle-ci apparaît dotée d’emblée d’un certain coefficient éthique. Le fonctionnement de la démocratie l’expose dès lors au débat, à la discussion, mais il peut aussi, paradoxalement, la soustraire à l’un et à l’autre, ses mécanismes mimant alors une argumentation absente.

LES PRINCIPES.

Revenir d’abord sur la question des régimes politiques est indispensable pour comprendre comment la démocratie a pu supplanter les autres régimes, quitte à en phagocyter certains. La démocratie cumulerait-elle le maximum d’avantages ? Ou bien les inconvénients qu’elle présente seraient-ils d’une gravité limitée ? On connaît la formule de Churchill selon laquelle ce serait le pire des régimes, à l’exclusion de tous les autres – formule par quoi l’homme d’État anglais montrait avant tout sa connaissance des classiques de la philosophie politique. Après Platon qui vitupérait la démocratie, Aristote la décrivait comme une déviation de la constitution par excellence ; mais, au regard de la tyrannie et de l’oligarchie – déviations respectivement de la royauté et de l’aristocratie –, elle lui semblait « la forme la plus supportable des trois [déviations] » (*Politique*, IV, 2, 1289b).

C’est l’occasion de dire que, pour Socrate et Platon au moins, la démocratie était un régime qu’ils avaient eu l’occasion de voir à l’œuvre : ils le critiquent en quelque sorte de l’intérieur, sur des points – la liberté, l’égalité, l’exercice de la parole – qui sont fondamentaux pour cet art de chercher la sagesse par le dialogue qu’est la philosophie. On ne peut, sous prétexte de liberté, se passer de normes ; il n’est pas expédient, sous prétexte d’égalité, de répartir des charges sans souci des compétences ; la justice en serait chaque fois dénaturée. Les maux dont souffre la démocratie en politique, ce sont précisément ceux que la philosophie cherche à soigner

par la connaissance et la pratique des vertus, au sein de la cité certes, mais aussi pour l'homme face à lui-même.

On continuera de parler de démocratie par la suite ; mais cette forme constitutionnelle ne reviendra en réalité à l'honneur qu'après une très longue éclipse, au XVIIIe siècle. Encore la démocratie instaurée par les révolutions américaine et française diffère-t-elle sensiblement de celle de Clisthène et de Périclès à Athènes. On y retrouvera cependant l'excès déjà noté du politique : la *Bill of Rights*, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen conjoignent des droits naturels aux droits politiques, dépassant ainsi les limites de l'état de nature vers l'état de société.

Si l'on fait intervenir maintenant un nouvel acteur, l'Église, et un nouveau type de discours, la théologie, on s'aperçoit que l'une et l'autre ont été confrontées à la politique, pour l'essentiel, dans un contexte où le religieux enserre le politique : tout pouvoir vient de Dieu. Souligner ce point est nécessaire pour comprendre que, de saint Thomas d'Aquin ou Guillaume d'Occam à Bossuet (comme c'est d'ailleurs le cas de Bodin à Montesquieu), la démocratie n'est évoquée que comme une hypothèse d'école, un modèle sans véritable effectuation. Saint Thomas par exemple évoque comme le meilleur régime un mélange de *regnum* (royauté), pour l'unité, d'*aristocratia*, par appel aux plus capables, et de *democratia*, qui est « le pouvoir du peuple en tant que les gouvernants *(principes)* peuvent être élus parmi les gens du peuple *(ex popularibus)* » (*Summa theologiae*, Ia-IIae, Q. 105, a. 1).

Quant aux points négatifs, on se contente de reprendre les critiques formulées par les Grecs : démagogie, désordre, satisfaction des intérêts immédiats… La vision théologico-politique (l'adjectif composé ne se rencontre pas avant le XXe s., sauf chez Spinoza) qui est celle de la chrétienté se construit donc hors de la perspective démocratique. Elle vaut pour une société officiellement chrétienne, dont le souverain, prince ou magistrat, lui-même chrétien, était censé pratiquer une politique qui ne

contredît pas l'Évangile ni les prescriptions de l'Église. La Réforme n'aura pas changé grand-chose de ce point de vue : temporel et spirituel sont des pouvoirs distincts qui s'entrecroisent et, s'il est arrivé à chacun d'empiéter sur le domaine de l'autre, ils se partagent pour l'essentiel les prérogatives plutôt que de se les disputer. Ce schéma, confirme le protestant Roger Mehl, « empêchait la naissance d'une véritable éthique de la politique » – malgré les remontrances et suppliques formulées par les autorités religieuses auprès des pouvoirs civils. Toujours est-il que, si le modèle a disparu en tant que schéma organisateur au cours du XIXe siècle, il subsiste cependant jusqu'au siècle suivant comme une référence d'arrière-plan pour le Magistère catholique.

On peut relever une observation significative de ce point de vue à propos du concile Vatican II. La constitution pastorale *Gaudium et spes* « sur l'Église dans le monde de ce temps », au chapitre sur « la vie de la communauté politique », promeut la liberté politique et la responsabilité des citoyens, encourage leur participation active à la vie politique ; là où existe « une société de type pluraliste », les chrétiens sont invités à reconnaître comme légitimes « des manières de voir par ailleurs opposées entre elles » et à respecter « les citoyens qui, en groupe aussi, défendent honnêtement leur opinion » (*GS* 75, § 5). Tout cela sans que le mot même de démocratie soit prononcé ! Cette indication suffit à montrer dans quelle défiance la démocratie avait longtemps été tenue dans l'Église catholique romaine (des remarques du même ordre pourraient être faites concernant les droits de l'homme).

Cette suspicion, dont les traces ont donc perduré loin dans le XXe siècle, s'est exercée à l'encontre de la forme moderne de la démocratie. Si les contingences historiques l'expliquent en partie, on retiendra surtout les principes mis en cause, parce qu'ils ont trait à ce que la démocratie moderne apporte de nouveau par rapport à sa brève réalisation antique. Faire reposer dans le peuple la légitimité du pouvoir politique ne signifie

pas forcément l’arracher à Dieu, mais, du moment que ce pouvoir a pris une forme « absolue », unifiant et hiérarchisant de manière pyramidale les autres pouvoirs, son transfert dans les mains du peuple lui enlève en même temps le droit divin qui y était attaché. Bouleversement rédhibitoire ou correction nécessaire ? Sans doute les événements qui entourent la Révolution française en particulier sont-ils empreints de passions idéologiques, mais se profilent aussi les fortes contradictions que la politique moderne doit supporter.

Première de ces contradictions : le fait que la démocratie, pouvoir du peuple, s’applique pour tel peuple. Sa légitimité a beau être de portée universelle, son autorité est localisée, délimitée. Cette contradiction n’apparaissait pas dans la cité grecque, le peuple et la cité étant identifiés : l’exercice démocratique s’y produisait directement, d’homme à homme. Rousseau, inventeur au XVIII^e siècle de nombre des formules constitutionnelles de la démocratie, raisonne toujours en termes de démocratie directe (voir ses projets pour la Pologne, la Corse). Or, à l’échelle d’un ensemble de cités, d’un pays, la démocratie devient forcément indirecte, représentative. C’est ainsi que le vote porté sur des représentants et le comptage, proportionnel ou majoritaire, des suffrages sont devenus emblématiques de la démocratie. Or ces procédures impliquent en amont une administration unifiée sur le territoire, des règles de fonctionnement validées par consensus, des listes de citoyens à l’état civil vérifiable…, c’est-à-dire : un État. La remarque faite plus haut sur la hiérarchisation des pouvoirs dans la monarchie absolue implique que s’y invente l’État moderne – aux antipodes, apparemment, de la démocratie. Si les alliances et allégeances féodales se prêtaient mal à l’organisation étatique, les cités-États de la fin du Moyen Âge donnaient probablement un premier exemple du fonctionnement républicain que les États-nations allaient généraliser.

Le peuple défini comme souverain, son autorité s'exerçant par le canal de l'État, on voit se dresser la difficulté : comment tenir ensemble le peuple sujet participant du pouvoir et le peuple objet de représentation ? Le premier aspect suppose un engagement décidé dans les affaires publiques, une vision des fins poursuivies qu'on souhaite faire partager. Mais allons aux extrêmes : si la seule légitimité subsistante est celle de la volonté populaire, quel est le frein qui empêchera le « peuple » aux commandes de l'État de se constituer en totalité tyrannique gouvernant par la terreur ? Le risque, en effet, est de transformer les opposants en déviants, en « mauvais citoyens » et finalement en ennemis. La démocratie ne dépasse plus la politique, qu'elle prend en otage ; l'homme disparaît derrière le citoyen, ou bien est persécuté par lui.

Le danger vient précisément de la confusion de la volonté générale avec le pouvoir d'État, qui conduit à étouffer la liberté. « Rien n'arrête le pouvoir que le pouvoir » (*De l'esprit des lois*, XI, IV) : c'est Montesquieu qui, distinguant pouvoir du peuple et liberté du peuple, propose une première parade par la séparation du judiciaire, du législatif et de l'exécutif. La deuxième vient de la proclamation, au fondement de la démocratie, des droits de l'homme (et pas seulement du citoyen), en sorte que le droit naturel précède et encadre l'organisation civile. C'est sur ce fond que se développent au XIXe siècle ces libertés qu'on appellera formelles : d'opinion, d'expression, d'association, d'entreprise, de déplacement… Il n'est pas étonnant que les libéraux qui s'en réclament le fassent parfois par réticence face à la démocratie. Mais une deuxième contradiction risque fort de se présenter ici.

Une démocratie qui s'organise dans les limites des libertés formelles ne devient-elle pas à son tour une démocratie formelle, c'est-à-dire – comprenons le sens de la critique – une démocratie sans effectivité réelle ? Les Anglais avaient bien perçu le problème : n'est un citoyen libre, un citoyen de plein droit que celui jouissant d'une certaine autonomie dans la

sécurité ; or c’est la propriété qui fournit un tel statut. Le droit de propriété sera donc un droit fondamental. De même, un citoyen doit être informé (il y a bien, en ce sens, une compétence du citoyen), ce qui implique qu’il sache lire et écrire et qu’il ait accès à l’éducation… L’économique, le social et le culturel, écartés dans la définition des libertés du citoyen, viennent réclamer leur prise en compte et, de ce fait, apparaît l’épineuse question de l’égalité, qui ne peut être laissée en suspens. La révolution de février 1848 insiste sur la question sociale ; et l’on connaît les vives critiques de Marx à l’endroit des droits formels.

La liberté est d’emblée associée à la démocratie : un peuple souverain est un peuple libre. L’égalité aussi appartient à la définition de la démocratie – « tous les hommes naissent égaux », écrivait Rousseau –, les citoyens a fortiori devront être considérés comme tels. Mais ces principes de liberté et d’égalité semblent menacés l’un par l’autre à l’intérieur même de la démocratie, et l’écartèlent comme deux polarités adverses.

Devant ces contradictions que manifeste l’établissement de la politique moderne, les Églises chrétiennes n’ont pas manqué de se prononcer. Le point le plus vif concerne sans doute la notion de peuple souverain, entendue comme se passant de toute transcendance. Les autorités catholiques y ont d’abord perçu une manifestation antireligieuse et une rébellion contre l’ordre divin. Le régime en question s’affichait sous le nom de république et non sous celui de démocratie. Pour ce qui concerne la France, l’appel au « ralliement » des catholiques au régime républicain est venu du pape Léon XIII (1892), sur la base de la distinction faite entre constitution et législation : il serait possible de renoncer à l’opposition à la constitution pour mieux défendre les intérêts religieux. L’adhésion des protestants à la république laïque fut plus facile, surtout pour la branche calviniste, qui attendait un meilleur traitement des minorités religieuses. Le sens polémique attaché à la république s’est effacé depuis et une

compréhension plus positive d'une laïcité accueillante et non exclusive a même émergé.

L'oscillation qu'on vient de décrire entre la représentation et la participation, entre la liberté et l'égalité tient à la dualité entre État et pouvoir, entre souveraineté et gouvernement. Or, le fait qu'aujourd'hui le mot « démocratie » supplante celui de république tend à montrer que l'opposition de la république à la monarchie (ou à l'empire) n'est plus un point qui fait débat et que la forme républicaine démocratique est devenue la règle. En même temps, le terme « république » était – est encore – associé au territoire, à la patrie, à la citoyenneté, c'est-à-dire à des formes d'organisation recherchant et promouvant une certaine stabilité institutionnelle. Face à cela, la démocratie apparaît du côté du mouvement, de la remise en cause – mais en vue de quoi ? C'est la question de son rapport aux fins qui est par là posée et qu'il faut aborder maintenant.

Les fins.

La constitution pastorale de Vatican II, déjà citée, sur l'Église dans le monde de ce temps affirme clairement que l'Église « ne se confond d'aucune manière avec la communauté politique et n'est liée à aucun système politique » (*GS* 76, § 2). Par la suite, à de nombreuses reprises et notamment dans l'encyclique *Centesimus annus* (1991), qui prend acte de la chute du « totalitarisme communiste », le pape Jean-Paul II affirme que « l'Église apprécie le système démocratique » (n° 46) et salue le « succès de l'idéal démocratique dans le monde, allant de pair avec une grande attention et une vive sollicitude pour les droits de l'homme » (n° 47). Après avoir rappelé les éléments constitutionnels et politiques fondamentaux de la démocratie : la réalisation des « conditions nécessaires pour la promotion des personnes » et la création de « structures de participation et de coresponsabilité » (c'est-à-dire l'État de droit et, concurremment,

l’engagement dans la vie publique), le texte s’attarde sur la question des convictions dans une société pluraliste : « On tend à affirmer aujourd’hui que l’agnosticisme et le relativisme sceptique représentent la philosophie et l’attitude fondamentales accordées aux formes démocratiques de la vie politique, et que ceux qui sont convaincus de connaître la vérité et qui lui donnent une ferme adhésion ne sont pas dignes de confiance du point de vue démocratique, parce qu’ils n’acceptent pas que la vérité soit déterminée par la majorité, ou bien qu’elle diffère selon les divers équilibres politiques. À ce propos, il faut observer que, s’il n’existe aucune vérité dernière qui guide et oriente l’action politique, les idées et les convictions peuvent être facilement exploitées au profit du pouvoir » (n° 46). Constat et critique se conjuguent dans cette déclaration : la démocratie consisterait à faire le deuil d’une vérité ultime, et donc à suspendre la poursuite de fins plénières. On entend, certes, le refus par le pape d’un laïcisme excluant par principe Dieu de la vie publique ; mais qu’en est-il de la conception du bien politique ? L’Église, écrit Jean-Paul II, n’ignore pas le danger du fanatisme ni du fondamentalisme. Il n’est pas question pour les chrétiens d’imposer une conception de la vérité et du bien sur un mode idéologique, mais de proposer, dans le dialogue, la vérité découverte et de témoigner de la liberté que cette vérité fait recouvrer.

La position exposée est complexe et il faut veiller à ne pas écraser le trait. Elle reconduit à première vue un certain souhait d’articulation du spirituel avec le temporel ; mais la prise en compte du fonctionnement démocratique déplace ce schéma et fait entrevoir une autre manière de poser les fins du politique en démocratie. En prétendant se fonder par elle-même (gouvernement du peuple pour le peuple), la démocratie n’exhibe précisément pas de réel fondement ; on serait en peine de citer une cause finale qualifiant l’excellence des décisions prises, hormis les mobiles habituels de la vie en société : sécurité, protection, coalition d’intérêts… Du même coup, le résultat d’une consultation électorale sur tel ou tel projet ne

permet certainement pas d'inférer, de la majorité numérique obtenue, la moralité ou la « vérité » dudit projet. Une loi qui change selon les majorités est bien une loi, mais on se gardera de l'identifier à une vérité morale. Il n'y a pas lieu non plus, sans doute, d'en conclure à une immoralité générale – la loi cherchant, quoi qu'il en soit, à rapprocher principes et circonstances. Le point important est que l'homme citoyen n'est pas dégagé de sa responsabilité morale par la loi.

La démocratie encourage-t-elle l'agnosticisme, le scepticisme et le relativisme ? Pour les militants et les sympathisants des partis, amertume et goût de la victoire se mêlent souvent ; l'alternance démocratique est un rude apprentissage, et on ne peut pas dire que le combat politique conduise à l'indifférence. D'où vient alors que ce qui devait signifier tolérance et respect de la diversité apparaisse comme désengagement ? Que la participation tant réclamée des citoyens ne suscite plus guère d'enthousiasme et que l'abstention progresse à toutes les élections ? La démocratie exaltée est en même temps boudée. Faut-il n'y voir que dépit face à des promesses non tenues ?

Les démocraties modernes sont des régimes qui ne vont pas très bien : c'est un fait connu. On pourrait presque dire, si on ne craignait pas le paradoxe, que c'est là un signe de santé pour elles. Des responsables politiques sont-ils traînés en justice pour quelque malversation ? Apprend-on que des dessous-de-table ont accompagné des ventes d'armes ? Scandale, scandale ! Heureux scandales en vérité : dans un régime dictatorial on n'en entendrait pas parler. La démocratie est douce-amère tant pour ceux qui y vivent que pour ceux qui la font vivre. Mais de cela, y a-t-il lieu de se plaindre ? Des auteurs comme Pascal Bruckner ou Pierre Rosanvallon ont pu aller jusqu'à inverser le sens habituel de la représentation politique, fondée sur la confiance, pour décrire le fonctionnement démocratique comme l'organisation de la défiance, avec les surveillances, contrôles et contre-pouvoirs qui accompagnent son exercice.

Vue sous cet angle, la démocratie apparaît moins qu'un projet ; ses fins sont suspendues, contestées, discutées. Plutôt qu'une production (ou autoproduction) finalisée, elle est un agir, un ensemble de pratiques publiques. Le diagnostic posant qu'il n'y a pas de vérité en démocratie est-il ainsi confirmé ? Il s'agit en réalité d'autre chose. Si la démocratie – on l'a dit en commençant – est davantage qu'une forme de gouvernement, c'est au sens où les sujets sont appelés à se gouverner autant que le régime le fait lui-même. L'extension du gouvernement aux sujets moraux ne dilate pas le bien commun politique au-delà de toute mesure : on retomberait dans les impasses tyranniques déjà dénoncées. Au contraire, le bien politique, loin des rêves de production d'entités collectives, se montre ordonné au bien des sujets.

Sans doute existe-t-il une fin politique propre, qu'on identifiera à la persévérance dans son être du pouvoir. Cette fin participe, à sa manière, du bien politique (c'était la position du père Fessard), mais ne peut prétendre l'englober. De ce point de vue, le thème « républicain » du sacrifice de l'intérêt personnel à l'intérêt général est au moins ambigu, sinon trompeur. Si l'on veut signifier que l'on ne doit pas détourner l'intérêt général à son profit, on a en vue tout simplement des malversations, tombant éventuellement sous le coup de la loi. Mais si c'est du bien commun qu'il s'agit et que celui-ci n'est pas immédiatement confondu avec l'intérêt du pouvoir en place, alors on ne voit pas comment il pourrait contredire l'intérêt propre, dont il constitue en quelque sorte la base : pour le citoyen démocrate, ce sera la liberté, la sécurité, l'égalité des chances…

Le regard jeté sur le bien politique comme fin doit donc être tourné aussi dans l'autre sens, et la fin apparaît dès lors comme un moyen au service de ceux que nous appelions les « sujets moraux ». Plusieurs passages de *Gaudium et spes*, particulièrement bien pesés, le disent avec une grande clarté : la communauté politique « existe donc pour le bien commun : elle trouve en lui sa pleine justification et c'est de lui qu'elle tire

l'origine de son droit propre. Quant au bien commun, il comprend l'ensemble des conditions de vie sociale qui permettent aux hommes, aux familles et aux groupements de s'accomplir plus complètement et plus facilement » (n° 74, § 1 ; voir aussi n° 26). Le bien commun est la fin pour laquelle existe la communauté politique, mais le bien commun lui-même est un ensemble de moyens que la politique doit faire servir à ce qui n'est pas, de soi, politique – on citera la religion, l'art, la science, la relation amoureuse…

Pour conclure sur ce point : si la démocratie déçoit, si elle engendre une sorte de méfiance institutionnelle, ce n'est peut-être pas seulement en mauvaise part. C'est aussi qu'elle n'a pas à se substituer à des sphères d'existence qu'elle a pourtant la tâche de favoriser. Que la démocratie excède la politique, ce n'est pas faux si l'on entend que le développement du peuple ne va pas sans le développement de chacun dans le peuple, et à condition de corriger immédiatement une interprétation indue : ce n'est pas à la politique, y compris en démocratie, de gérer l'excès des fins.

L'ACTION.

Une préoccupation éthique sera sans doute de savoir discerner quand une démocratie l'est véritablement, et quand elle se délite ou se pervertit. On fera attention au moment où le souci de protéger tourne à l'obsession sécuritaire stérilisante, où la liberté de construire et de se construire est ravalée sous la licence de consommer et d'abuser de soi et des autres, où le sentiment fat de sa propre excellence dresse les barrières de l'inégalité… Parce que la démocratie est tendue entre des pôles contraires, comme on l'a constaté avec la liberté et l'égalité, les avancées impliquent la possibilité des régressions ou des chocs en retour. L'aporie politique : comment se confronter démocratiquement avec le refus de la démocratie ? rejoint ce

paradoxe que les moralistes connaissent bien : comment rendre libre quelqu'un qui ne veut pas de la liberté ?

Un des points les plus difficiles à apprécier est certainement l'attelage qui s'est constitué entre le capitalisme économique et financier et la démocratie moderne, pratiquement dès le début. La puissance de certains groupes dépasse aujourd'hui largement celle de la plupart des États, et les liens militaro-industriels, les empires de presse et de communication peuvent à bon droit faire poser des questions sur l'indépendance des organes et des fonctions les plus sensibles de la démocratie. Les Églises ne se font pas faute de réagir face aux crises conjoncturelles ou structurelles qui affectent le système avec des conséquences parfois désastreuses, tant pour l'état de la planète que sur le lien social.

L'alliance dans les faits entre capitalisme libéral et démocratie se manifeste de manière particulièrement nette dans un phénomène qui n'est pas nouveau mais qui est désigné tel : la mondialisation. Comme souvent, il est difficile de le décréter bon ou mauvais. Le point important, d'un point de vue politique, est que les intérêts économiques engagés dans la mondialisation, la culture des droits de l'homme dans les organisations internationales et l'étendard brandi de la démocratie poussent de manière convergente à un effet inespéré : celui de mettre la guerre hors jeu. On peut certes stigmatiser l'érosion importante de la souveraineté des États dans le contexte actuel – car ce pouvoir qui s'effrite, où passe-t-il et qui s'en empare ? Mais que l'idée s'étende avec de plus en plus d'évidence que la guerre n'est pas un recours, même ultime, voilà qui nous montre une direction importante de la démocratie.

Car, si nous avons surtout insisté jusqu'ici sur la justification de la démocratie comme instrument de participation, il faut encore parler des moyens de son exercice, qui sont résolument pacifiques. L'unité du peuple a servi d'emblème pour un traitement des luttes intestines qui ne fût pas guerrier. L'adversaire vaincu n'est pas mis à mort, il ne subit pas non plus

cette mort sociale qu'est l'exil ; il conserve au contraire certains droits, dont celui de parole. Si cette pratique nous est devenue habituelle, souvenons-nous de ce qu'elle offre d'exceptionnel : à l'issue de la Seconde Guerre mondiale en France, après quelques procès plus ou moins bâclés et quelques exécutions expéditives, le général de Gaulle fermait le ban en expliquant à la radio qu'« il n'y a pas de mauvais Français ». On ne saurait séparer plus fermement le peuple de son passé, le couper de la remontée des haines de clan. La démocratie réalise, sous ses dehors policés, cette rupture avec la violence injuste qui est un oubli, à certains égards également, violent, injuste ; mais il est décisif. Renan le disait déjà : « L'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses. »

Il a été question à plusieurs reprises, ces derniers temps, de pardon et de repentance pour des faits collectifs qui ont eu lieu par le passé. Indépendamment du problème de l'opportunité de tels gestes, il est intéressant de les rapprocher du fonctionnement de la démocratie que nous venons de décrire. L'appel au pardon est né en contexte religieux ; mais, fait remarquer Hannah Arendt, cet aspect de la doctrine de Jésus de Nazareth relève d'une authentique expérience politique – au sens où le pardon ne concerne pas que soi et se fonde sur la présence d'autrui (*Condition de l'homme moderne*, chap. V). De plus, le pouvoir de pardonner ne vient pas de Dieu, il s'échange entre des hommes, Dieu nous traitant comme nous le faisons nous-mêmes (voir Mt 6, 14-15). Arendt rapproche ce pouvoir de recommencement d'une autre aptitude, également politique à son sens, celle de faire des promesses et donc d'insérer des repères de stabilité dans l'incertitude des temps. Pardonner, promettre : ces facultés auxquelles on donnerait volontiers une dimension religieuse et existentielle, la philosophe les assigne à l'action – l'action politique n'ayant d'autre sens que de créer un monde pleinement humain.

L’oubli et sa forme délibérée, le pardon, ne sont pas les seuls enseignements par où la démocratie rejoint l’éthique articulée dans la plus vive tradition chrétienne. L’autre lieu qui se présente était cependant marqué par une disjonction : à l’État la justice, à l’Église la charité. N’est-ce pas la logique propre à la démocratie, d’étendre une participation toujours plus large au plus grand nombre, qui aura conduit à rapprocher vigoureusement devoir de justice et devoir de charité ? Jean-Paul II appelle solidarité cette tendance, et il décèle chez Pie XI déjà l’affirmation de sa forme politique comme « charité sociale » (*Centesimus annus*, 10). Du côté de l’Église catholique, il s’agit de réaffirmer que la charité appartient au témoignage « social » de la foi, qu’elle n’est pas seulement personnelle et directe mais aussi indirecte et qu’elle passe par tous les canaux de la vie et des institutions sociales. Du côté de la démocratie politique, l’exigence de justice prétend obéir à des motifs objectifs, indépendamment des convictions philosophiques et religieuses. Mais la justice sociale ne peut être cantonnée à l’institué : y prétendent aussi les sans-abri, les sans-papiers, les sans-droits…

Ainsi justice et charité ne se répartissent pas en domaines séparés, gérés par des pouvoirs – spirituel, temporel – qui se distingueraient de cette façon. La justice, comprise selon la règle d’or : *Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux* (Mt 7, 12), n’est différente ni en son fond, ni en sa forme, du commandement de la charité : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* (Mt 22, 39). Il faut entendre en revanche que la justice risque toujours de retomber dans le calcul intéressé, qui dénature le principe de réciprocité. L’impératif, qui accompagne paradoxalement l’amour de charité, a précisément pour fonction de retenir la justice sur cette mauvaise pente, de lui rappeler qu’avant d’être un dû à réclamer, elle se présente comme un don reçu à transmettre. Réfléchissant sur ces questions, Paul Ricœur pensait qu’il fallait entériner « la fin d’un certain théologico-politique, construit sur le

seul rapport vertical domination/subordination » ; la théologie politique devait, selon lui, « s'instituer en justification du vouloir vivre ensemble dans des institutions justes » (cité dans l'avant-propos de Jean-Louis Schlegel à *Amour et justice*).

Cette remarque vaut sans doute aussi, en retour, pour les institutions ecclésiales, dans la façon dont elles conçoivent leur insertion et leur rôle. Les différentes confessions chrétiennes connaissent des formes d'organisation qui font des parts variables à la participation des fidèles, de la « base » au « sommet ». À côté des demandes de démocratisation qui s'expriment sur divers tons, on ne peut que relever, sur un mode critique, les tendances à la technocratisation qui se font jour parallèlement. L'Église habite aujourd'hui en démocratie, dans la plupart des pays ; elle en reçoit des influences qui sont elles-mêmes prometteuses ou inquiétantes et qu'il lui faudrait plutôt orienter que subir. Mais elle sait que, ce monde qui est sa paroisse, elle continue de l'habiter – suivant le verbe grec *paroikein* – comme en étrangère.

René Heyer.

→ Bien commun. Compromis. Droits de l'homme. État. Éthique de l'État. Éthique politique. Finalité de l'agir. Guerre/Paix. Justice. Politique. Pouvoir. Responsabilité.

Bibliographie.

G. Agamben, Le Règne et la Gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement. Homo sacer II, 2, Paris, Éd. du Seuil, 2008. – H. Arendt, Condition de l'homme moderne (1958), préface de P. Ricœur, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Agora », 1983. – B. Bourdin, La Médiation chrétienne en question. Les jeux de Léviathan, Paris, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2009. –

P. Bruckner, Misère de la prospérité. La religion marchande et ses ennemis, Paris, Grasset, 2002. – L'Église dans la démocratie, numéro thématique de la Revue de droit canonique 49/1 (2000). – G. Fessard, Autorité et bien commun, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Théologie », 1944. – J.-L. Nancy, Vérité de la démocratie, Paris, Galilée, 2008. – P. Ricœur, Amour et justice, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 2008. – M. Rocard, Éthique et démocratie, Genève, Labor et Fides, 1996. – J. Rollet, La Tentation relativiste ou la démocratie en danger, Paris, DDB, 2007. – P. Rosanvallon, La Contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance, Paris, Éd. du Seuil, 2006. – M. Schooyans, Démocratie et libération chrétienne, Namur - Paris, Culture et Vérité - Lethielleux, coll. « Le Sycomore », 1985.

DÉONTOLOGIE

Nous ressentons aujourd’hui très vivement qu’une décision morale exige un travail de la conscience, une délibération sincère, et souvent un effort de la volonté pour acquiescer à ce qui, avec une certaine vraisemblance, paraît bon ou juste de faire. Un détachement ou un « décollement » éventuel de la conviction de conscience et de l’agir nous est assez insupportable, voire indigne, comme une forme d’hypocrisie ou d’opportunisme. De même, nous ressentons aujourd’hui l’effectivité du principe freudien de réalité : dans chaque décision à prendre, dans tout choix d’action, nous identifions le poids de la réalité des situations, des natures, des états de fait – par exemple, les événements qui sont des contraintes et qui se produisent selon les lois de la physiologie et même de la psychologie, voire de la psychanalyse… L’ignorance, inconsciente ou orgueilleuse, de ces réalités nous gêne comme un manque de réalisme, une illusion idéaliste, un jeu dangereux et malhonnête, aux conséquences éventuellement très perverses. Comment associons-nous le sens de la réalité concrète et l’idéal de ce qui doit être ?

Un âge culturel qui met en avant la conscience individuelle dans toutes ses représentations scientifiques ou spontanées de l’agent, du choix et de l’action morale, ne peut manquer d’affronter la question des deux « voies » traditionnellement reconnues dans l’histoire de la philosophie morale : le chemin du devoir, dit déontologique, et le chemin de la vertu, parfois nommé arétique. C’est le premier chemin, celui de l’éthique ou de la morale déontologique que nous avons à évoquer ici, mais nous aurons bien évidemment à poser la question de l’unité indissociable de ces deux voies,

distinguées souvent mais mutuellement liées sans doute. Comme le terme « déontologie » couvre deux domaines associés mais distincts, nous traiterons d'abord du déontologisme qualifiant une série de théories morales, qui s'illustrent tout particulièrement, mais pas exclusivement, dans le champ de l'éthique biomédicale ; nous indiquerons ensuite plus brièvement comment se déploie le champ des déontologies professionnelles particulières à l'heure où les organisations professionnelles de soins, de service ou du secteur marchand, en appellent à des « chartes » ou des « codes » exposant clairement à chacun les responsabilités professionnelles et ce qu'on nomme souvent désormais la responsabilité sociale de l'entreprise.

Le cœur théorique des modèles déontologistes est celui-ci : des actes, des choix, des décisions sont « par eux-mêmes » obligatoires ou interdits, indépendamment de leurs conséquences concrètes, parce qu'ils respectent ou pas une réalité qui les justifie (selon les interprétations, un bien, un droit, etc.). La conscience morale se réfère à cet « ordre » universel et obligeant, qui indique à cette conscience des devoirs positifs (obligations) et négatifs (interdits). Ainsi, l'évaluation déontologiste des actes se démarque-t-elle d'une tendance devenue très habituelle à notre époque où assez naturellement, on juge les arbres à leurs fruits…, où l'on rappelle que l'enfer est pavé de bonnes intentions…, où l'on pense de façon très pragmatique que c'est le résultat qui compte (même si toute fin ne justifie pas tous les moyens, bien évidemment)…

La position déontologiste secondarise donc les « réalités » extérieures et ramène l'agir moral à une capacité fondamentale de la raison pratique d'entendre et de se conformer à un impératif qui vaut en lui-même et qui n'est pas en lien immédiat avec les contenus ou les situations attendus. Cette séparation de la justification morale d'avec la réalité mondaine répond assez clairement à une inquiétude typiquement moderne, aujourd'hui encore très vivante, que l'agir moral soit purement et

simplement déterminé naturellement, selon des causalités de lois et de faits qui régissent les événements et que, de surcroît, l’action morale soit le jouet d’un absolu relativisme, résultat de fait de la diversité des acteurs, de leurs motivations, de leurs désirs, de leurs idéaux (et de leur surmoi !). Quoi de plus changeant et de plus particulier en effet que l’économie des plaisirs et des déplaisirs, incapable donc de fonder une moralité universelle. Selon ce point de vue, la nature et les inclinations sont autant de conditions qui risquent de parasiter ce qui devrait être inconditionné et inconditionnel, le devoir moral. Dans ses *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1re section), Kant s’appuie sur « les passages de l’Écriture où il est ordonné d’aimer son prochain, même son ennemi » ; cela lui sert à distinguer entre un amour dit « pathologique », c’est-à-dire lié à notre nature en tant que passive ou sensible, et l’amour dit « pratique » lié à la bonne volonté et qui est une forme de bienveillance non immédiate et non sensible : « L’amour comme inclination ne peut pas se commander mais faire le bien précisément par devoir, alors qu’il n’y a pas d’inclination pour nous y pousser, et même qu’une aversion naturelle et invincible s’y oppose, c’est là un amour *pratique* et non *pathologique*, qui réside dans la volonté, et non dans le penchant de la sensibilité, dans des principes de l’action, et non dans une compassion amollissante ; or cet amour est le seul qui puisse être commandé. » Kant a-t-il bien fait de choisir cet exemple néotestamentaire ? Non, si le sens de la remarque est de souligner l’effort, le sens du sacrifice, l’aspect contre-intuitif et laborieux d’une démarche qui n’a rien de « naturel », au profit d’une forme de bienveillance vigilante et rigoureuse, qui rappelle curieusement le souci froid de certaines dames de charité… Cependant, l’exemple est bien choisi si la note de Kant nous invite à la folie surhumaine de la perception du « prochain » dans le premier venu, en l’homme quelconque, le pur étranger ou le trop bien connu. On peut se demander ici si la volonté bonne, seule chose « qui puisse sans restriction être tenu[e] pour bon[ne] », comme le remarque Kant dans la célèbre

première phrase des *Fondements*, n'est pas la traduction en langage philosophique kantien, de l'*agapè* paulinienne, seule chose qui compte vraiment et qui donne sens aux actions.

Kant est sans conteste le premier penseur de la raison pratique à avoir systématiquement « vidé » la morale de ses contenus traditionnels, empiriques, naïfs, égocentriques, parfois aussi illusoires ou exaltés. Dans la perspective d'une morale qui doit valoir pour tous, au-delà des différences particulières de cultures et d'époques, de tempéraments ou de traditions, dans le souci donc de l'universalité de la morale (qui répond à l'universalité de la raison humaine), Kant tente de purifier et d'isoler le cœur de la justification de tout ce qui est accessoire : reste le devoir, c'est-à-dire le respect pour la loi, sans considération pour les avantages ou les inconvénients amenés par le choix ou l'action au sujet moral ou aux autres sujets concernés.

Il y a donc bien une « extériorité », non mondaine, à la conscience morale qui se règle sur une réalité « extérieure », qu'elle perçoit d'une manière quelconque comme « obligeante », lui prescrivant son agir. L'aspect contraignant de cette régulation nous amène à utiliser le terme « morale », tandis qu'on parlera plutôt d'une éthique de la vertu, qui offre une véritable visée, à savoir le perfectionnement de l'agent, son épanouissement personnel en un bonheur qui n'a rien de nécessairement hédonique mais qui manifeste le bien-être comme être-bien. Mais, on le perçoit bien, pour peu que l'on entende la « loi » originaire (c'est-à-dire autre que les lois de la nature, qui ne porte pas sur des contenus particuliers ou relatifs, et qui contraint absolument) comme une « voix » qui en appelle à des comportements universalisables, transférables ou extrapolables en propositions universelles, vraies pour chaque être raisonnable, c'est-à-dire des parents ou des prochains en humanité, le légalisme kantien retrouve chair et os, visage et sens humains – il pourrait être une formulation d'une Bonne Nouvelle…

Ainsi donc, les théories normatives déontologiques soutiennent qu'un choix est moralement fondé, permis, obligé, quand il est posé en réponse à l'entente d'une obligation contraignante qui impose une manière de vivre ou de faire, et par là qui impose ou interdit certains contenus d'action. Rien n'est dit cependant de la manière dont le sujet moral va mettre en œuvre son agir moralement fondé. On le voit bien dans l'exemple kantien classique : l'interdit du mensonge. Je peux entendre l'obligation de dire la vérité, qui implique l'interdiction de mentir, j'entends « la voix de ma conscience », mais cela ne suffit pas : il me faudra toute l'énergie de la volonté pour ajuster mon vivre, mon penser et mon agir au commandement, c'est-à-dire l'expérience intérieure d'un « travail » – parfois même un combat intérieur souvent évoqué par la littérature (édifiante ou pas) –, un combat de résistance aux penchants et de réorientation ou de rectification de l'action. C'est le lieu de la liberté, du libre arbitre capable de détermination, car il n'est pas question, dans les modèles déontologistes, d'un enchaînement automatique des actions : c'est l'obéissance au sens fort du terme, faite d'entente (temps de passivité) et de détermination (temps d'activité), qui effectue la moralité dans une forme de « résolution ». En ce sens, l'agir moral est une espèce de processus secondaire, ni immédiat ni spontané – sauf, peut-être chez d'autres êtres que nous, tels les anges, dont la volonté suit, sinon la vision du bien à réaliser, du moins l'entente de l'obligation ou du devoir. Pour nous les hommes, l'obéissance au commandement qui s'impose n'a rien d'une nécessité ou d'un automatisme. Cela ne peut pas être une simple (bonne) habitude, ou une routine… Pas pour une question de violence, car la violence, qui n'a en soi rien de pathologique, accompagne de toute manière la plupart de nos actes vivants : désirs, décisions, gestes, etc. Mais une contrainte qui forcerait l'adhésion, sans travail de la liberté, sans ajustement de soi-même, sans consentement libre, trahirait précisément la raison humaine. Or, la force ou l'énergie ici en jeu et nécessaires à la vie morale tiennent davantage à un sentiment

d’obligation, de lien, d’engagement, qui exige la détermination, libre mais arrachée ou « achetée » au prix des efforts consentis. On comprend qu’une conscience qui, pour une raison ou une autre, échapperait complètement à toute notion de lien, de relation ou d’engagement, se trouverait effectivement hors de toute espèce d’obligation – quitte à être diagnostiquée de psychopathique.

Que dira finalement une théorie déontologique de l’agent et de son vécu ? Si l’on s’en tient à la perspective kantienne, on admettra que l’action morale ne doit rien devoir à – est autonome par rapport à – une affection, une préférence, un sentiment, une interprétation. On pourrait penser que les théories déontologiques laissent aux théories de la vertu le souci de dire quelque chose du bien-vivre, du vivre-digne, dans la jouissance d’être soi authentiquement. Selon cette interprétation, les théories déontologiques ignoreraient le vécu du sujet moral et cette ignorance ou tache aveugle serait difficilement acceptable à une époque où la subjectivité, déjà mise à mal par les maîtres du soupçon, aurait beaucoup à gagner d’une philosophie morale non pas laxiste mais ouverte au désir de reconnaissance et de bonheur, et aussi – ce n’est pas la moindre des choses – enracinée au plus profond dans le « cœur » de l’homme, là où le vouloir est imprégné de la véritable conviction personnelle, réalisé en une motivation vraie (pas de la bouche, de l’extérieur ou de la surface, mais de l’intérieur).

Il faut reconnaître que si Kant a réalisé la première théorie magistrale du déontologisme, nombreux sont les auteurs qui ont développé ensuite une version non kantienne d’une morale déontologique ; divers modèles sont discutés dans la littérature : la plupart de ces modèles, abandonnant le formalisme kantien radical qui « vide » la justification en vue de son universalisation réelle, introduisent des contenus particuliers qui s’imposent – des droits humains, ou d’autrui, qui ne sont ni négociables ni instrumentalisables, mais qui valent comme fondements des obligations et des interdits. Le prix à payer pour l’universalisation est assez clair : bien

des systèmes politiques aujourd’hui ne sont pas prêts à « entendre » ou à « reconnaître » ces contenus particuliers comme un fondement universel pour les actions. Toutes ces versions du déontologisme soutiennent que les choix ne sont aucunement justifiables par leurs conséquences, même objectivement très bonnes – a fortiori si leurs conséquences sont mauvaises mais réduites ou compensées localement par d’autres choix d’autres acteurs, ce que l’on pourra soutenir dans des modèles des actions complexes, concurrentes et conjointes (ainsi en médecine, les diverses actions entamées auprès d’un patient, et le mélange des conséquences positives et négatives qui dissimule l’unité d’intention – le soin). Pour les déontologistes, ce qui justifie moralement un choix d’action, c’est une conformité à une norme morale objective, indépendante des situations de fait. C’est le lien à un bien qui l’emporte sur le bon : un acte qui n’est pas en accord avec le bien peut amener tout le bon qu’on puisse imaginer, il n’est pas justifié moralement.

L’opposition est-elle irréductible entre déontologistes et conséquentialistes ? Ces derniers, ayant une certaine conception du bon, évaluent une intention, un choix, un acte sur la base des conséquences concrètes de cette intention, de ce choix (peut-être difficile à prendre), de cet acte (aux effets peut-être multiples) : leurs conséquences sont-elles de nature à accroître ou pas (voire à diminuer) objectivement ce bon dans l’état de choses qui sera présent après coup ? Nous croyons discerner un point commun aux deux familles de pensée : si pour certaines théories conséquentialistes, ce bon est indépendant de l’agent, et non pas relatif à lui, pour les tenants du bien indépendant de l’agent, ce bien s’impose indiscutablement (et donc pas pour des raisons sensibles à certains et pas à d’autres) comme l’effet bénéfique à obtenir et donc comme guide pour le choix et l’action. Cette « entente » univoque du moteur de l’action existe aussi chez les déontologistes. Mais la proximité se limite sans doute à ce rôle déterminant du bon qui s’impose contre des penchants ou des

préférences non justifiées par ce bon antécédent ou subséquent. Par ailleurs, comme on le sait, les conceptions du bon en question sont très variables.

Ajoutons une brève remarque historique à propos du déontologisme. Si la morale kantienne représente sans conteste le paradigme du point de vue déontologique, il faut évoquer la morale de Nicolas Malebranche, certes beaucoup moins connue que celle de Kant, mais qui se déploie comme une très remarquable morale « formelle » avant la lettre, en ce sens qu'elle est fondée sur une unique vertu – l'amour de l'ordre – principe universel, formel, clé de l'agir moralement justifié, indépendamment des sentiments, intuitions, intentions de l'agent et des conséquences de l'action. « Voici […] le principal de nos devoirs ; celui pour lequel Dieu nous a créés : l'amour duquel est la vertu mère, la vertu universelle, la vertu fondamentale : vertu qui nous rend si justes et parfaits, vertu qui nous rendra quelque jour heureux. Nous sommes raisonnables, notre vertu, notre perfection c'est d'aimer la Raison, ou plutôt c'est d'aimer l'Ordre […] À l'égard de notre bonheur, laissons-le entre les mains de Dieu, dont il dépend uniquement. Dieu est juste, il récompense nécessairement la vertu » (*Traité de morale*, I, I, § 19). Chez Kant, la loi évoque l'ordre des astres. Le respect pur de la loi n'évoque-t-il pas l'amour malebranchiste de l'ordre ontologique dont témoigne, çà et là, l'ordre cosmique ?

DÉONTOLOGIE PROFESSIONNELLE ET CODES DE DÉONTOLOGIE.

Il est assez vain de chercher à distinguer de manière rigoureusement systématique les usages des termes « éthique », « morale » et « déontologie ». Certes, on s'accordera pour reconnaître que la déontologie s'apparente au droit (et, quoique moins nettement, à la morale), en ce qu'elle se donne à connaître le plus souvent en un corpus textuel : les règles sont écrites noir sur blanc, régulièrement révisées, et une instance officielle

est chargée de juger de situations litigieuses à la lumière d'une interprétation justifiée de ces textes. Ces préceptes, règles, formules expriment en une charte ou un code l'idéal d'une bonne conduite professionnelle de certains métiers, dits libéraux, parfois organisés en un ordre professionnel qui sert à la fois les intérêts, éventuellement corporatistes, de la profession, et ses préceptes déontologiques. Ainsi, la déontologie constitue un domaine axiologique où les valeurs éthiques se cristallisent – se sédimentent, dirait Ricœur – ou s'incarnent en des règles relativement précises, auxquelles l'agent doit soumettre ses actions professionnelles. Le comportement privé est concerné lui aussi, dans la mesure où la conduite personnelle du professionnel peut mettre en cause la crédibilité de l'ensemble de la profession. Ces règles sont positives (obligation, permission, etc.) et négatives (interdictions, dissuasion, etc.) dans un équilibre variable : certains codes soulignent les choses à éviter ; d'autres rappellent davantage les valeurs et l'inspiration qui président aux bonnes pratiques.

On peut penser que la valeur ou la conduite de fond des déontologies est le « respect de l'idéal d'une profession » dans un sens un peu abstrait, entendu comme la valeur la moins chargée en contenus individuels et la plus apte à réguler l'interaction professionnelle où le bien de chacun (acteur, collègues, client, patient ou bénéficiaire) risque d'être malmené par cette action même. C'est une manière de dire le caractère foncièrement collectif de la déontologie : tous les membres d'une profession s'engagent à respecter leur partenaire ; c'est moins une clause de conscience personnelle qu'une règle qu'il faut donc intérioriser et faire sienne, d'où l'importance de la présentation et de la compréhension par les professionnels de ces codes collectifs.

À la lecture de quelques-uns de ces codes de déontologie, on perçoit aisément le cœur de la notion : à chaque fois une profession, caractérisée notamment par le côté délicat voire transgressif de ses activités – qu'il

s’agisse de métiers de la sécurité ou du soin, de l’information journalistique, du coaching – objective les limites de son activité en renouvelant l’adhésion à ses objectifs. Si la recherche de la vérité est primordiale dans le travail des journalistes, la communication juste, adéquate, importe tout autant ; mais quelle place donner au respect des personnes éventuellement mises en cause ? Comment assurer un minimum de critique de l’information ? Quelles règles suivre en matière de confidentialité, de juste discrétion, de protection des sources ? Le débat est vif actuellement dans certaines sphères professionnelles : une charte de déontologie est-elle utile en sociologie ? se demandent par exemple quelques chercheurs français. L’institution d’un ordre professionnel constitue-t-elle une garantie pour la déontologie ou bien représente-t-elle une nouvelle forme de « représentation » des professionnels, concurrente des représentations syndicales ?

Par ailleurs, le caractère révisable des préceptes déontologiques est généralement admis. C’est qu’en matière d’éthique, l’écrit vieillit rapidement. L’exemple du code rédigé en 1953 par le Conseil international des infirmières est très instructif : il a été revu à plusieurs reprises, et l’analyse chronologique des modifications révèle l’évolution de la société. En ce sens, la déontologie conçue comme « éthique professionnelle » est un objet de choix pour les études sociologiques et pour l’épistémologie des normes. Il est tout à fait remarquable que le code vise l’infirmière en tant que citoyenne et professionnelle dont on retient quatre responsabilités essentielles : « promouvoir la santé, prévenir la maladie, restaurer la santé et soulager la souffrance ». Au départ, des responsabilités très générales associées au « respect des droits de l’homme » et qui mènent à des devoirs en termes de « services de santé ». Cette activité est coordonnée « avec celles d’autres groupes qui travaillent dans des domaines connexes ». Le code cherche à couvrir l’ensemble des activités, c’est pourquoi il est divisé en quatre grands axes, nommés « volets », qui ciblent une relation fondamentale de l’infirmière avec 1) l’individu, 2) la pratique, 3) la

profession et 4) les collègues. L’impression générale à la lecture est qu’il s’agit de donner une image de professionnel autonome, éclairé, responsable, bienveillant, toujours en cours de perfectionnement. Il est curieux de constater que la collaboration avec les médecins, si souvent évoquée comme problématique dans la pratique, n’est pas mentionnée explicitement comme un « lieu » déontologique particulièrement crucial dans la pratique quotidienne.

Pour évoquer l’exemple par excellence de la déontologie professionnelle, disons un mot du Code de déontologie médicale qui, pour sa part, est beaucoup plus développé extensivement et envisage quantité d’aspects très concrets de la pratique (interdiction des certificats de complaisance ou de faire de la publicité, par exemple) et des rapports entre les acteurs de soins. L’usage répété du verbe « devoir » révèle clairement la perspective du code et aussi les enjeux de la désobéissance : ce qu’il faut faire et très souvent ne pas faire… Le serment d’Hippocrate mérite d’être relu dans cette perspective : il n’est pas inutile de rappeler que certains principes dits d’éthique ont été dégagés ou mis au jour (comme on le dit dans des fouilles archéologiques) à partir de ce texte : ainsi, le principe de non-malfaisance.

Les diverses professions chargées d’assurer la sécurité publique (y compris les sociétés privées de gardiennage) sont elles aussi soumises à une déontologie spécifique. En France par exemple, une Commission nationale de déontologie de la sécurité était chargée de veiller au respect de ces règles par les organisations professionnelles en question. En 2010, l’existence de cette commission fut remise en question au profit d’une fonction nouvellement créée sur le modèle du médiateur, personne unique, pouvant prendre le conseil d’experts. Au-delà de cette question particulière, ce débat manifeste que les organes de déontologie peuvent jouer un rôle de défense des intérêts des professionnels ou des personnes concernées par ceux-ci (patients, citoyens, justiciables, contribuables, etc.). Se pose cependant la

question importante de la réactivité et de l'efficacité générale de tels dispositifs de contrôle déontologique : ont-ils les moyens d'exercer leur fonction, et au profit de qui ? Enfin, on doit se demander qui instaure, valide et modifie un code de déontologie et dans quelles conditions. Il est de bon ton de soutenir que ce sont les professionnels eux-mêmes qui ont l'inspiration, la charge et le talent d'écrire leur propre déontologie, pour exprimer la réalité à la fois des contraintes et de l'idéal du métier. Quel est le rapport précis entre ces codes et la loi proprement dite, appliquée dans les tribunaux courants (non professionnels) ?

L'histoire de la philosophie morale nous laisse un témoignage touchant qui nous rappelle l'importance et la richesse sémantique du terme « déontologie », bien au-delà de ses usages actuels si particuliers. C'est en effet en 1834 qu'on publia un texte posthume d'un grand penseur de la morale, Jeremy Bentham : *Deontology or the Science of Morality in which the harmony and co-incidence of duty and self-interest, virtue and felicity, prudence and benevolence are explained and exemplified* (« La déontologie ou la science de moralité dans laquelle sont expliquées et données en exemple l'harmonie et la coïncidence du devoir et de l'intérêt personnel, de la vertu et de la félicité, de la prudence et de la bienveillance »).

MICHEL DUPUIS.

→ Acte/Action. Bien et mal. Décision. Devoir. Droit. Épikie. Éthique politique. Finalité de l'agir. Justice. Option fondamentale. Politique. Systèmes et méthodes d'argumentation éthique. Travail.

Bibliographie.

J. BENTHAM, J. BOWRING, Deontology or the Science of Morality in which the harmony and co-incidence of duty and self-interest, virtue and felicity, prudence and benevolence are explained and exemplified, Londres, Longman, Rees,

Orme, Browne, Green and Longman, 1834. – M. JOUAN (éd.), Psychologie morale. Autonomie, responsabilité et rationalité pratique, Paris, Vrin, 2008. – B. LAURET, Fr. REFOULÉ (éd.), Initiation à la pratique de la théologie, t. IV : Éthique, Paris, Éd. du Cerf, 1983. – H. RETHIMIOTAKI, De la déontologie médicale à la bioéthique. Étude de sociologie juridique, Lille, ANRT, s.d. – J. B. SCHNEEWIND, L'Invention de l'autonomie. Une histoire de la philosophie morale moderne (1998), trad. de J.-P. Cléro, P.-E. Dauzat et E. Meziani-Laval, Paris, Gallimard, 2001. – J.-J. WUNENBURGER, Questions d'éthique, Paris, PUF, 1993.

DÉSIR

APPROCHES PSYCHANALYTIQUES.

Le désir compose de l'intime, du plus vif en nous. Cette part de l'humain, radicale, violente, parfois encombrante et souvent secrète, donne son tempo et son sens à l'existence. La psychanalyse en a fait l'objet de sa recherche, mais elle a aussi essayé d'en imposer la figure inconsciente de façon quasi militante, parfois jusqu'à la caricature dans les années 1970 (au point d'être confondue avec elle). Mais d'autres approches existent : le désir est au centre des réflexions philosophique, éthique, esthétique, politique ou religieuse, qui tentent tour à tour de l'interroger, de l'endiguer, de l'assujettir ou de l'exalter. Le jardin d'Éden est histoire de désir. De fait, la dimension humaine, cardinale du désir, rend cette notion pratiquement intraduisible d'une langue à l'autre. En effet, la plupart des langues européennes proposent des variantes qui sont des variations plus que des

nuances… Ainsi, la langue allemande, langue de Freud, articule trois termes pour désigner le désir en français : *Wunsch*, *Lust* et *Begierde*. Le texte freudien utilise le plus communément *Wunsch*, c'est-à-dire le *wish* anglais, qui renvoie à la sémantique du vœu, du souhait contenu dans le français « désir » ; au contraire *die Begierde*, équivalent du *desire* anglais, désigne la part d'attirance physique du terme français, voire de passion sexuelle. *Lust* est généralement traduit par « envie », prototype du désir, comme le suggère l'approche kleinienne. Néanmoins, l'usage du seul terme « désir » peut sembler commode aux francophones, dans la mesure où ce terme est un bon compromis sémantique, mais à condition sans doute de se souvenir du poids d'ambiguïté inhérent à tout compromis.

L'étymologie latine propose *desideratio* dont Denis Vasse écrivait en 1988 dans une perspective lacanienne : « Désirer pourrait signifier : "chercher au-delà du voir", "chercher dans les astres, chercher dans le ciel". Selon l'étymologie, *sidus (sideris)* veut dire "constellation astrale" ; et être sidéré, c'est subir l'action funeste d'un astre qui peut immobiliser jusqu'à la paralysie. […] Désirer indique le mouvement qui délie de la sidération astrale et qui transforme son ouverture en chemin vers une rencontre. Le désir fonde l'histoire comme temps du sujet qui advient. Qui désire, donc, cherche à voir dans l'espace ou le temps ce qui ne s'y voit pas encore ou ce qui, ayant passé, ne s'y voit plus[3]. »

Mais la psychanalyse, du moins sa clinique confortée par un ensemble imposant de conclusions théoriques, n'a pas la « clé » du désir. Par définition, le désir se confond avec la liberté. Aussi Freud n'aborde-t-il cette question qu'avec prudence, se gardant, par ruse d'homme de science et de rigueur, d'en produire une approche ouvertement systématique et définitive, car nous touchons là au fondement de l'humain, c'est-à-dire à sa liberté de penser et de créer, à son envie de vivre ; ce faisant, il n'a cessé sa vie durant de se référer à la réalité du désir, de chercher par la théorie un modus vivendi avec le désir, à partir du rêve, du fantasme, de

l'hallucination, de la négation, de la perversion, de la dépression, voire de la mélancolie et aussi du transfert. Jacques Lacan en fera le fondement de la cure, un absolu, la clé de voûte de sa théorie de l'inconscient à partir de la question du sujet, du fantasme et du signifiant, sans oublier le désir de l'analyste. Mais il est des approches psychanalytiques différentes, celle de Bion, par exemple, à partir des éléments de théorie de Melanie Klein, qui sera évoquée en conclusion.

L'avenir d'un souvenir.

C'est du point de vue du rêve que s'est constituée la théorie du désir. Pour Freud, qui a peu varié sur le sujet, le rêve est la terre d'élection où « s'accomplit » le désir *(Wunscherfüllung)*. Dès les premiers écrits, il en vient à conclure au caractère primaire, essentiel, voire archaïque du désir inconscient. Il faudrait à cet égard suivre et évaluer sur le plan littéraire, dans *L'Interprétation des rêves*, le recours aux figures et aux métaphores empruntées à la mythologie, pour évoquer la question du désir. Réputés a priori indestructibles et immortels, les désirs sont ici comparés aux ombres des enfers de l'Odyssée, « qui s'éveillent à une nouvelle vie dès qu'elles ont bu du sang » (Freud, 1971, p. 471, n. 1).

Fantômes potentiels et menaçants, véritables vampires qui viennent sous le masque de l'angoisse se repaître de la vie des mortels, tels apparaissent les désirs opprimés, refoulés, prisonniers de l'Achéron, voués à faire leur réapparition d'une manière ou d'une autre dans le monde des vivants, hantant leurs rêves, leurs amours, leurs projets, leurs symptômes et leurs lapsus… La comparaison s'arrête là, car à la différence des vampires, l'inconscient ne dort pas le jour : « Ces désirs refoulés, mais toujours actifs, pour ainsi dire immortels, de notre inconscient sont, comme nous l'apprend l'étude psychologique des névroses, d'origine infantile. Ils sont comme les Titans de la légende, écrasés depuis l'origine des temps sous les lourdes

masses des montagnes que les dieux vainqueurs roulèrent sur eux : les tressaillements de leurs membres ébranlent encore aujourd'hui parfois ces montagnes. […] le désir représenté dans le rêve est nécessairement infantile » (*ibid.*, p. 471). « Tous les symptômes pathologiques […] doivent être considérés comme des accomplissements de désir inconscients » (*ibid.*, p. 484).

Comme l'énonce Joyce McDougall : « La sexualité humaine dans ses origines mêmes est essentiellement traumatique. Les multiples conflits psychiques qui surgissent du choc de la rencontre entre les pulsions internes et la force contraignante et impitoyable du monde externe commencent dès la première rencontre sensuelle du bébé avec le sein. L'indistinction entre les pulsions érotiques et sadiques inaugure l'ère de l'amour “cannibalique”[4]. »

Halluciner ?

« Le premier désirer *(Wünschen)* semble avoir été un investissement hallucinatoire du souvenir de la satisfaction »… « Investissement hallucinatoire du souvenir… » Pourquoi ?

Question de traduction.

Ainsi s'énonce le mythe : au commencement était la faim. À l'origine était le besoin *(Bedürfnis)* mais Freud ajoute que l'enfant affamé crie et se débat « de détresse » (*hilflos*[5]), que sa mère le nourrit, apaise sa faim, satisfait le besoin (*Befriedigung*, apaisement, que l'on traduit hélas par satisfaction), mais que cet apaisement n'est que provisoire. La paix est précaire. Car il y a confusion de langues déjà entre le bébé et l'adulte. Rien n'a changé en fait. *« Die Situation bleibt aber unverändert, denn die vom inneren Bedürfnis ausgehende Erregung entspricht nicht einer momentan stossenden, sondern einer kontinuerlich wirkenden Kraft. […] Die Befriedigung tritt nich ein, das Bedürfnis dauert fort*[6] », c'est-à-dire

littéralement : « Mais la situation reste inchangée, car la sensation douloureuse provenant d'un manque/besoin intérieur appelle l'action d'une force *(Kraft)* durable et non une intervention momentanée et limitée. […] La satisfaction est sans effet. Le besoin persiste. » Besoin d'une impossible continuité de soin encore une fois, prolongement d'un traumatisme de la naissance, plutôt d'un être au monde. On ne peut que saluer la finesse de l'observation réalisée ici par Freud en cette fin de XIXe siècle[7], époque où les hommes, y compris les médecins, étaient peu familiers des berceaux et des chambres d'enfants. On peut rappeler aussi la traduction psychique de la faim énoncée par Freud : la détresse, la « désaide » *(Hilflosigkeit)*, comme si la traduction psychique de la faim du bébé, la douleur du manque, pouvait rester à tout jamais expérience mémoriale, trace sensorielle du contact avec le sentiment de n'être rien, abandonné au néant de ces moments de détresse… Le bon lait du sein de la mère ne fait que distraire la souffrance traumatique : le petit enfant garde à tout jamais la mémoire sensorielle de la détresse et sa cicatrice qu'est l'angoisse, ainsi que la brûlure menaçante et reproductible dans l'avenir d'un sentiment de non-exister. Souffrance dépressive…

« Le premier désirer *(Wünschen)* semble avoir été un investissement hallucinatoire du souvenir de la satisfaction »… « Investissement hallucinatoire du souvenir… » Le désir *(Wunsch)*, pour Freud tel qu'il lui apparaît dans le rêve, est la production hallucinatoire de l'apaisement durable et reproductible du besoin, afin de parer à la sensation de néant *(Hilflosigkeit)* originaire ; à contre-courant de la psychiatrie de son temps, Freud pense que l'hallucination comme le rêve vise à maintenir des continuités de vie. Car « l'image mnésique restera associée avec la trace mémorielle de l'excitation *(Erregung)* résultant du besoin. Dès que ce besoin survient à nouveau, il se produira grâce à la liaison établie, une nouvelle impulsion *(Regung)* psychique qui investira à nouveau l'image mnésique de cette perception dans la mémoire, et provoquera à nouveau la

perception elle-même, c'est-à-dire reconstituera la situation de la première satisfaction *(Befriedigung)*. C'est ce mouvement que nous appelons désir ; la réapparition de la perception est l'accomplissement du désir et l'investissement total de la perception depuis l'excitation du besoin est le chemin le plus court vers l'accomplissement du désir » (*ibid.,* p. 481).

Voilà pourquoi le processus du désir, encore une fois tel qu'il apparaît à Freud dans le rêve, est vectorisé par le souvenir, la mémoire. Le mouvement du désir est de recherche, de retrouvailles d'une expérience antérieure, et non pas tel que l'on pourrait s'imaginer d'invention, de création de radicale nouveauté, de mouvement vers l'inouï… Le mouvement progrédient du désir, tourné vers l'avenir, est en fait réinvention inconsciente d'un passé de la sensation. D'où résulte le poids d'infantile du désir. Telle est la logique du désir dans une perspective freudienne : « La régression a lieu malgré un courant sensoriel continu dans le sens "progrédient" » (*ibid.*, p. 462). Le désir est pour Freud un processus défensif contre le processus primaire, l'angoisse qu'il faut bien qualifier de psychotique de morcellement, qui utilise l'hallucination comme principe de continuité et tentative de « guérison », en tout cas de protection, face aux attaques des objets internes régis par la logique du besoin. « La pensée n'est qu'un substitut du désir hallucinatoire. Et on comprend aisément que le rêve ne soit qu'accomplissement de désir, puisque seul le désir peut pousser au travail notre appareil psychique. Le rêve, qui réalise ses désirs par le court chemin "régrédient", ne fait là que nous conserver un exemple du mode de travail primaire de l'appareil psychique qui a été banni à cause de son inefficacité. La vie nocturne a recueilli ce qui fut autrefois notre vie éveillée, quand notre vie psychique était jeune et inhabile, un peu comme nos enfants retrouvent les armes aujourd'hui périmées de l'humanité primitive, l'arc et les flèches. Le rêve est un fragment de vie psychique qui a été supplantée. Dans les psychoses, ces modes de travail psychique anciens et réprimés

retrouvent leur force et révèlent leur impuissance à satisfaire nos besoins vis-à-vis du monde extérieur » (*ibid.*, p. 482).

FANTASMES… « HIS MAJESTY THE BABY ».

Les conditions de possibilité de l'existence de désirs passent donc, comme dans le rêve, par une manipulation de la réalité et la construction de fictions, scénarios avec le sujet comme héros et/ou victime. Ce sont les fantasmes. Fantasmes de défense selon Freud (retournement sur la personne propre, renversement dans le contraire, dénégation, projection), empruntés au rêve et articulés par le désir qu'ils mettent en scène, et qui, la plupart du temps, empruntent au visuel sa rhétorique, ses logiques dans une continuité de sens qui relève de l'imaginaire théâtral et des procédés cinématographiques. La naissance du cinéma est d'ailleurs contemporaine de celle de la psychanalyse.

Pour le profane, le désir est une question qui renvoie au corps, à l'illicite, « un quelque-chose-qui-empeste le soufre ». Le désir est souvent caché, refoulé… participe de la honte et de l'angoisse… Dans une note fameuse de *L'Interprétation des rêves*, Freud pose la question de savoir pourquoi les désirs sont souvent inconscients, c'est-à-dire refoulés, et n'apparaissent que travestis dans les rêves, les fantasmes, les symptômes ou les lapsus, comme si l'on n'en voulait fondamentalement rien savoir. C'est que le désir n'est pas nécessairement une promesse de bonheur : « L'accomplissement de désir devrait certainement être une cause de plaisir. Mais pour qui ? Pour celui, naturellement, qui a ce désir. » Et Freud de citer l'exemple du conte des *Trois Souhaits* des frères Grimm : « une bonne fée promet à deux époux miséreux la réalisation de leurs trois premiers désirs *(Wünsche)*. Heureux, ils se mettent en devoir de choisir ces trois désirs. Séduite par l'odeur de saucisse qui se dégage de la chaumière voisine, la femme est prise d'envie d'avoir une paire de saucisses. À l'instant, les

saucisses sont là : réalisation du premier désir. Furieux, l'homme souhaite voir ces saucisses pendues au nez de sa femme. Aussitôt les saucisses ne peuvent plus être détachées du nez de sa femme : réalisation du deuxième désir. […] Comme au fond l'homme et la femme ne font qu'un *(sic)*, le troisième désir doit être que les saucisses se détachent du nez de la femme. » Où l'on voit donc le caractère nécessairement et rigoureusement égoïste du désir… « La réalisation du désir de l'un peut être une source de désagrément pour l'autre » (*ibid.*, p. 493-494, n. 1). Le Moi désirant, qui occupe le devant de la scène, est lié évidemment à l'infantile intrinsèque à tout désir selon l'analyse freudienne, et à son omnipotence imaginaire. Comme dans le fantasme : « On bat un enfant[8] » et ses transformations logico-syntaxiques (un enfant est battu par le père, je suis l'enfant battu par le père, etc.), autour de la place de l'auteur du fantasme, le moi infantile, manipulateur et omnipotent. Ce qui fera dire à Lacan que le fond du désir est pervers.

La conception freudienne du désir est fondamentalement inscrite dans le processus primaire. Une éthique du désir n'est envisageable en termes freudiens, pour certains commentateurs, qu'à partir d'un équilibre des désirs sur la base du principe de réalité, que Freud aurait peu à peu tenté de mettre en œuvre dans sa conception radicale du désir. Lacan mettra en évidence que la conception de Freud n'offre au désir aucun objet dans la réalité. Il n'y a pas d'incarnation réelle de l'objet du désir chez Freud.

Jacques Lacan : l'éthique du dire.

Dès les premiers textes, le commentaire de Lacan lie le désir intrinsèquement au manque qui ne saurait donc être comblé par aucun objet réel. Reprenant les analyses de l'enfant pulsionnel freudien affamé, de *L'Interprétation des rêves*, il distingue le besoin *Not* de la *Bedürfnis* qu'il traduit par « exigence pulsionnelle ». Très justement, il note qu'aucun objet

du besoin *(Not)*, ne saurait satisfaire l’exigence pulsionnelle. Dès lors, l’objet de la pulsion susceptible d’apaiser le besoin ne saurait être que l’objet du désir lui-même : le signe réitérable de la satisfaction. La pulsion parcourant un circuit qui la ramène vers son origine, satisfaite sans atteindre son but, tel serait le principe qui ordonne le jeu pulsionnel selon Lacan. Objet, objet (petit) a, objet du désir et objet cause du désir, objet perdu, tels sont les termes dont Lacan qualifiera l’objet éternellement manquant, cause et relance perpétuelle du désir.

Dans son séminaire sur « Les formations de l’inconscient », lors de la séance du 22 janvier 1958, Lacan énonce à sa manière le mythe de l’enfant théorique freudien, bien qu’il s’agisse ici du petit Hans : « Ce que l’enfant cherche, c’est à se faire désir de désir, pouvoir satisfaire au désir de la mère, c’est-à-dire *to be or not to be* l’objet du désir de la mère. […] Pour plaire à la mère il faut et il suffit d’être le phallus[9]. » Objet a, phallus : en fait, l’enfant s’identifie à ce qu’il suppose être l’objet du désir de la mère. Supposer l’objet du désir de l’Autre, désirer incarner cet objet supposé, autant de raisons qui démontrent que le désir ne peut naître que dans et par la relation à l’Autre, condition sine qua non du désir. Avec Lacan, le désir acquiert sa véritable dimension éthique.

Reprenant la question freudienne de l’inadéquation originaire du besoin et de la satisfaction, de la confusion et de la projection de l’Autre, avec l’impossible apaisement de l’enfant à la clé, il déduit le paradoxe fondateur de l’humain à partir de la nécessaire dissymétrie originelle, par le biais de l’immaturité symbolique du petit d’homme à la naissance, comme source du langage[10].

Dès sa naissance, l’enfant voit interpréter par quelque autre les signes de ses impératifs organiques en termes de demande supposée. Ces interprétations de manifestations corporelles en termes de signes ne font sens que parce que l’autre leur en attribue un. L’enfant se trouve d’emblée placé dans un univers communicationnel d’échange : « une réponse se

constitue à quelque chose qui a d'abord été supposé être une demande. » Or, cela n'est pas prouvé du côté de l'enfant, mais évident pour la mère. En instituant l'enfant dans l'univers de discours qui est le sien, l'Autre s'y inscrit aussi comme référent symbolique, il incarne l'Autre par rapport à l'enfant. La mère qui interprète le manque de l'enfant, la faim, le fait en termes de demande. Or la demande supposée est objet et produit d'une projection : c'est la projection du désir de l'Autre, avec tous les renversements sémantiques (subjectif/objectif) qu'autorise le jeu indécidable du génitif : « désir de l'Autre… ». La « détente organique » de l'enfant repu est immédiatement interprétée, saturée de sens par l'Autre. La mère capte l'enfant par l'intermédiaire de ses signifiants, qui sont aussi les signifiants qui la relient à toute une histoire familiale et aux avatars de la transmission.

La demande ou la relecture de l'hallucination freudienne.

À la détente organique du corps de l'enfant, la mère répond par les soins, les gestes de tendresse réitérés, un « en plus » qui prolonge la satisfaction du besoin en jouissance pour l'enfant. Dès lors, à l'image de l'expérience de désir freudien, l'enfant répète dans le système symbolique auquel il a été introduit par les signifiants maternels les signes à l'adresse de l'Autre dans l'attente du retour de la satisfaction, provisoirement assumée sur le mode hallucinatoire. Ainsi se constitue par la mobilisation signifiante des manifestations corporelles une véritable demande de l'enfant, embryon de la communication symbolique avec l'Autre. Selon la formule de Lacan, le désir « s'inscrit toujours entre la demande et le besoin ». Mais là aussi, l'enfant redécouvre la dissymétrie originelle. Il va passer son enfance de sujet à espérer, à s'épuiser à demander, à reformuler sans cesse la demande des « retrouvailles » de la jouissance initiale où il n'avait rien demandé

justement. Cet Autre qui fit jouir l'enfant est à jamais introuvable, soit perdu. Et l'enfant va désirer le désir, sans parvenir à signifier de façon adéquate ce désir de désir. C'est toute la dialectique de l'innommable de la Chose *(das Ding)* : plus la demande se déploie, plus se creuse l'écart avec la Chose[11]. Le désir est donc prisonnier du langage. Et l'enfant aussi. Au terme de l'œdipe, c'est en supposant soudain le manque comme constitutif du désir de l'Autre que l'enfant abandonne la position d'objet du désir de l'Autre pour devenir lui-même sujet désirant, à jamais manquant, mais avec la possibilité de substituer métonymiquement à l'objet perdu, des objets par lui choisis. L'hallucination de désir freudienne s'est déplacée en l'occurrence en hallucination de jouissance originelle, en une problématique fantasmatique du manque façon *in illo tempore*.

EMPRISES DU DÉSIR.

S'il n'est pas possible de présenter ici une vue d'ensemble complète de la problématique lacanienne, on peut dire néanmoins que le fameux « retour à Freud » de Lacan s'effectua aussi en un long dialogue jamais interrompu avec la philosophie, et particulièrement à l'endroit du désir, dans les méandres et vertiges de la phénoménologie de l'esprit, c'est-à-dire la dialectique hégélienne ; on peut donner comme exemple ce point particulier où le sujet éprouve tragiquement « le désir d'être désiré, comme désir de désir, désir du désir de l'Autre, en opposition à une conscience désirante dont il exige d'être reconnu ». L'invention chatoyante de la pensée de Lacan, on le voit, se marie avec bonheur aux « mille et tre[12] » des miroitements du désir.

Et de fait, la question centrale du désir dans la théorie de Lacan allait devenir totalitaire. Le désir d'éthique devint une morale. Dans une perspective excessive et leurrante parfois, comme le souligne Patrick Guyomard, qui a réévalué en 1992 les conclusions du séminaire sur

« L’éthique de la psychanalyse » où brille la figure d’Antigone[13], Lacan cherche un inconditionné à partir du désir qui dévaluerait l’instance surmoïque : une sorte de « tu dois parce que tu le désires ». Dans *Kant avec Sade*, Lacan va même jusqu’à ce point ultime et catégorique : « Le désir qui s’appelle le désir suffit à faire que la vie n’ait pas de sens à faire un lâche. Et quand la loi est vraiment là, le désir ne tient pas mais c’est pour la raison que la loi et le désir refoulé sont une seule et même chose[14]. » Disons que l’univers de valeurs auquel appartient le terme « lâche » ne relève pas, par hypothèse, de l’exercice de la psychanalyse. En termes lacaniens, on pourrait dire que ce désir-là a conservé un style phallique certain. Ce que Lacan confirme un peu plus loin, en gratifiant « les droits de l’homme » d’une de ses fameuses pointes : « liberté de désirer en vain ».

« Si la maxime kantienne est : “Tu peux parce que tu le dois”, écrit Patrick Guyomard, celle de Lacan serait : “Tu dois parce que tu le désires.” » Cependant une telle maxime pourrait ne pas laisser entendre la dimension inconsciente du désir, risquerait en plus de faire croire à la toute-puissance du désir. L’insistance, la répétition et l’indestructibilité du désir ne sont pas identiques à la toute-puissance imaginaire. Or il existe des désirs – conscients ou inconscients – à jamais irréalisables pour la plupart. « Le désir – l’entité du “désir indestructible” dont parle Freud à la fin de *L’Interprétation des rêves* – se distingue “des” désirs. Lacan abstrait le désir des désirs spécifiques et l’identifie à […] l’indestructible désir d’Antigone. Indestructible désir qui la détruit et dont la question se pose de savoir s’il s’agit là de son désir ou de sa castration, de l’affirmation de sa toute-puissance par-delà la mort ou de la reconnaissance de ses limites[15]. »

Si Freud s’interrogeait prudemment sur les raisons du refoulement dans l’inconscient de désirs n’apparaissant que dans et par les rêves, avec Lacan le désir semble, in fine, éliminer l’inconscient.

L’arrogance du désir et « l’aveuglement de Freud ».

On sait que nombre de religions, de philosophies et de civilisations (Orient) prônent depuis des siècles « l'élimination » des désirs qui, tels des démons, viennent troubler l'ordre et l'harmonie du monde, voire le détruire. On peut envisager cette conception du désir aussi d'un point de vue analytique.

Sans doute la dimension du désir est-elle double, à la fois résolument vitale et inéluctablement liée à la négation, voire à la destruction de l'autre. Sa réalité est d'emprise forte. Lacan, sans toujours le mentionner, a largement emprunté les voies ouvertes par Melanie Klein dans le domaine de la psychanalyse d'enfants. On l'a vu, le désir maternel tout-puissant, l'arraisonnement violent de l'enfant par les signifiants de la mère transmué en jouissance, est pour lui la source de l'humain sous les auspices du langage et du lien à l'Autre (trésor des signifiants). L'enfant désire une protection absolue d'une mère omnipotente, capable en le nourrissant, de le protéger contre les dangers intérieurs et extérieurs. Melanie Klein avait évoqué en ce lieu précis « l'envie ». Prototype du désir, l'envie exerce sa puissance de destruction, son agressivité contre les liens de dépendance au « bon objet », au sein maternel. Ce faisant, l'enfant désire *(wishes)* être débarrassé des pulsions destructives et de l'angoisse persécutive liée à la mère présente/absente, apaisante/torturante. Même dans le cas d'enfants entourés de « sollicitude maternelle », « capables d'amour et de gratitude », « dans une relation enracinée dans le bon objet », c'est sur ce socle d'envie que s'édifie le futur de l'humain et donc le désir.

Le psychanalyste anglais, Wilfred R. Bion, évoquant la question du désir de l'analyste, à l'étonnement sans doute de nombre d'analystes français, recommande à ses confrères de se libérer du désir comme de la mémoire et de la compréhension, dans l'écoute de patients « d'un certain type ». « Les désirs peuvent être considérés comme des possessions […]. Le patient d'un certain type se sent "possédé" par l'analyste ou emprisonné "dans" l'esprit de l'analyste s'il considère que l'analyste désire quelque

chose qui se rapporte à lui – sa présence ou sa guérison, ou son bien.[…] il est dominé par le sentiment qu'il est possédé par l'analyste et contenu dans l'état d'esprit de l'analyste, à savoir l'état représenté par le terme "désir" » (Bion, 1974, p. 84-85). Il préconise un antidote au désir.

Le 25 mai 1916, Freud écrit à Lou Andreas-Salomé qu'il a besoin de s'aveugler artificiellement pour protéger son attention, s'isoler du cours du monde : « Je sais que je m'aveugle artificiellement afin de concentrer toute la lumière sur le point obscur. » On peut se dire que la qualité de son illustre correspondante n'est pas étrangère à ces confidences. Face au côté « oiseau de paradis » de son amie, prompte aux conclusions d'envergure et aux associations d'idées désinhibées, Freud affirme son éthique basique de chercheur, tel Ulysse attaché à son mât. Bion cite ce texte à ma connaissance deux fois : en 1967 dans *Cogitations*, et en 1970 dans *L'Attention et l'Interprétation*, pour mettre en évidence chez l'analyste l'importance d'un nécessaire état de liberté intérieure et de disponibilité à la surprise, gage de la rencontre avec l'inconscient : « une réalité qui diffère de ce qui est normalement connu comme la réalité », dans une écoute étale (flottante) et une observation non dirigée, dans l'oubli actif aussi des séances passées et la méfiance à l'égard du désir qui oriente nécessairement le travail vers un avenir déterminé donc contraint. « Le psychanalyste peut commencer par éviter tout désir concernant la fin de la séance (ou de la semaine ou du trimestre). Il ne doit pas laisser se développer des désirs concernant les résultats, la "guérison", voire même celui de comprendre[16]. » La conséquence directe de cette « méthode » est de situer rigoureusement le travail de l'analyse au strict niveau de la séance qui devient un tout à soi seul, comme le rêve : « Dans toute séance une évolution se produit. Quelque chose se dégage des ténèbres et de l'informe. […] Elle partage avec les rêves la qualité d'être totalement présente ou inexplicablement et soudainement absente[17]. »

La cécité de Freud suit évidemment celle d’Œdipe[18], dont on sait l’importance de la figure dans la vie de Freud. Bion en 1957 avait déjà imaginé une interprétation paradoxale du drame d’Œdipe et son désir de comprendre, « de faire éclater la vérité » ; le désir de savoir absolu du roi de Thèbes, dont tout le monde tente de le détourner, y est assimilé à l’arrogance, signe d’une catastrophe intérieure « qui relègue à la périphérie le crime sexuel ». Le désir brûlant de savoir prend la place du crime central. Une fois sa brûlure apaisée, le sang est partout dans un monde dévasté.

Pour l’éternité aveugle au monde et au désir, le roi s’est fait devin. Écho d’arrogance originelle et de perte de l’Éden : telle est la geste primordiale d’un désir qui fonde l’humanité… Pour la psychanalyse, le désir est quelque chose qui demande à être dépassé.

Croire, rêver.

On sait l’étrange malaise français quant au religieux, en parfaite contradiction avec l’éthique issue des Lumières et des penseurs républicains de la laïcité qui souhaitaient que le religieux devienne à l’école « un objet d’enseignement et de discours » ; on sait aussi que, depuis des lustres, le manteau de neutralité institutionnelle qui drape la dimension religieuse, allégeance à quelque scientisme positiviste, institue en France de facto le laïcisme – interprété comme interdit du religieux – en religion d’État. Cette négation donne aujourd’hui à penser. La psychanalyse « à la française » n’est évidemment pas exempte de ce paradoxe national.

Deux penseurs de notre temps, l’un juif et l’autre chrétien, proches en pensée et en amitié, ont repris pour ainsi dire la balle au bond et relancé la question du désir sur le plan du religieux, ouvrant les conclusions freudiennes strictement cliniques au sens médical du terme à la question de l’altérité et de l’infini : Emmanuel Levinas et Paul Ricœur. En grand herméneute, Ricœur a suivi le parcours de Freud jusque dans ses limites

ultimes en un passionnant *Essai sur Freud. De l'interprétation*, au grand dam de Lacan en son séminaire, lors de sa parution. À propos du désir, Ricœur souligne dans le texte de Freud le lien évident, malgré le rationalisme critique de celui-ci, du religieux et du désir, sous le masque de la névrose. Mais il insiste surtout, et cela va de pair, sur le rapport du religieux et du rêve via le désir. En pleine démonstration critique de l'illusion religieuse, Freud n'écrit-il pas : « Ici aussi comme dans la vie onirique le désir trouve son compte[19] » ? Et Ricœur de noter que pour Freud « ce qui est en cause, ce n'est pas la vérité du fondement, mais la fonction des représentations religieuses dans la balance des renoncements et des satisfactions par lesquels l'homme tente de rendre supportable sa *dure* vie[20] ». L'analyse clinique freudienne du désir et « l'attaque critique » portée par lui à la religion en forme d'adresse s'opèrent sur le terrain commun à la religion et au désir : l'illusion. De fait la figure individuelle du névrosé se découpe, par ce biais, sur « la figure immense des dieux », du sacré et « l'invérifiabilité » de l'objet de la foi comme dimension de l'homme.

Dans une perspective autre, à l'écart manifeste de toute interprétation et réévaluation critique du texte de Freud, Levinas fait magnifiquement du désir un élément central du voyage philosophique, dans la confrontation du même et de l'autre. Ici le désir n'est pas nostalgie, mal du retour, ordonné aux logiques du besoin, mais ouverture, intuition et cheminement vers l'altérité d'autrui, la transcendance du « véritablement autre ». « Le désir métaphysique n'aspire pas au retour, écrit Levinas, car il est désir d'un pays où nous ne naquîmes point. D'un pays étranger à toute nature, qui n'a pas été notre patrie et où nous ne nous transporterons jamais. Le désir métaphysique ne repose sur aucune parenté préalable. Désir qu'on ne saurait satisfaire. […] Le désir métaphysique a une autre intention – il désire l'au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter. Il est comme la bonté – le Désiré ne le comble pas mais le creuse[21]. » En un siècle où il fut démontré que la faim et la peur peuvent avoir raison de toute humanité,

Levinas définissait l'être homme comme « savoir qu'il en est ainsi », soit : « avoir du temps pour éviter et prévenir l'instant de l'inhumanité. C'est cet ajournement perpétuel de l'heure de la trahison – infime différence entre l'homme et le non-homme – qui suppose le désintéressement de la bonté, le désir de l'absolument Autre ou la noblesse, la dimension de la métaphysique » (*ibid.*, p. 23-24).

On conviendra que cette sagesse inquiète du désir comme « ajournement de l'inhumanité », croise en bien des lieux la spéculation freudienne.

MICHEL CRESTA.

→ Décision. Espérance. Foi. Jouissance. Liberté. Loi. Passions. Plaisir. Psychanalyse. Sujet et personne. Volonté.

Bibliographie.

W. R. BION, L'Attention et l'Interprétation. Une approche scientifique de la compréhension intuitive en psychanalyse et dans les groupes, trad. de J. Kalmanovitch, Paris, Payot, coll. « Sciences de l'homme », 1974 ; Cogitations, éd. Francesca BION, trad. de J. Poulain-Colombier, nouvelle éd. augmentée, Paris, In Press, 1994, rééd. 2005. – S. FREUD, L'Interprétation des rêves (1900), trad. de I. Meyerson revue par D. Berger, Paris, PUF, 1971² ; Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques (1911), trad. de J. Laplanche, dans Résultats, idées, problèmes, t. I, Paris, PUF, 1984 ; Introduction à la psychanalyse (1916), trad. de S. Jankélévitch, Paris, Payot & Rivages, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1972 ; La Négation (1925), trad. de J. Laplanche, dans Résultats, idées, problèmes, t. II, Paris, PUF, 1985. – J. LACAN, Écrits, Paris, Éd. du Seuil,

1966 ; Le Séminaire. Livre VII : L'Éthique de la psychanalyse (1959-1960), Paris, Éd. du Seuil, 1986 ; Le Séminaire. Livre V : Les Formations de l'inconscient (1957-1958), texte établi par J. A. Miller, Paris, Éd. du Seuil, 1988.

DÉTERMINISME

LE DÉTERMINISME : UNE MÉTHODE SCIENTIFIQUE ET UNE DOCTRINE PHILOSOPHIQUE.

Parce que la liberté est au cœur de la vie morale, le problème du déterminisme se pose nécessairement, et d'autant plus que la présence, réelle ou supposée, de déterminismes inévitables, sur le plan physique ou psychique, semble ruiner le ressort même du comportement éthique.

Il faut tout d'abord distinguer le déterminisme comme méthode scientifique et le déterminisme comme doctrine philosophique.

Comme méthode, le déterminisme est l'un des principes de la science classique, celui selon lequel tout phénomène physique est déterminé par des phénomènes antérieurs et en détermine d'autres à sa suite.

Comme doctrine ou système, le déterminisme est la thèse philosophique selon laquelle non seulement tous les phénomènes physiques, mais aussi les phénomènes psychiques, et donc également les actes humains, s'enchaînent selon une rigoureuse nécessité, ne laissant place à aucune contingence et, dès lors, à aucune liberté. La formule célèbre de Laplace exprime bien ce déterminisme scientifique érigé en système quasi métaphysique : « Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent […], embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps

de l’univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l’avenir comme le passé serait présent à ses yeux. »

Les assouplissements imposés au déterminisme par la science contemporaine.

Sur le plan même de la méthode scientifique, le déterminisme de principe de la physique classique a été amené à s’assouplir. Tout d’abord à la suite du développement de la physique quantique (du latin *quantum*, qui signifie un élément discret de quantité). En effet, au niveau des particules élémentaires de la matière et des quanta d’énergie qui leur sont liés, le principe d’incertitude, selon lequel il est impossible de déterminer simultanément la position et la vitesse d’une particule, interdit une prédiction déterministe du comportement des particules et impose une prédictibilité seulement statistique. Semblablement, les développements récents de la thermodynamique et, spécialement, l’étude des structures dites dissipatives révèlent qu’à ce niveau les phénomènes s’ouvrent, à l’intérieur d’eux-mêmes, à divers choix possibles, dont la présence interdit une prédictibilité de type strictement déterministe.

Ces nouveaux points de vue ne réfutent donc pas le déterminisme en tant que lien et cohérence des phénomènes, lequel déterminisme est indispensable à la science. Ils remettent plutôt en question le déterminisme compris sur le mode d’une mécanique élémentaire. Ce déterminisme mécanique s’applique bien quand il s’agit d’interactions macroscopiques entre corps, mais quand on descend dans les profondeurs de l’univers quantique ou lorsqu’on s’aventure dans les phénomènes complexes de la thermodynamique, l’application n’est plus possible. Que dire alors lorsque l’objet étudié est le déploiement de la vie végétale, animale et, a fortiori, humaine ?

Une conciliation nouvelle entre liberté et déterminisme.

Ces perspectives nouvelles permettent une conciliation du déterminisme et de la liberté plus subtile que celle envisagée par Kant quand il affirmait la dualité, voire la juxtaposition, entre le sujet empirique, totalement déterminé sur le plan des phénomènes, et le sujet transcendantal, doté de liberté morale sur le plan nouménal. Autre est la liberté de Dieu, autre la liberté de l'ange et autre encore celle de l'homme. De même, autre est le déterminisme de deux billes qui s'entrechoquent, autre le déterminisme de l'univers quantique, autre encore celui des structures dissipatives, celui de la croissance biologique, autre enfin celui qui conditionne l'exercice de notre liberté. Conjoindre en l'homme une liberté angélique sur le plan nouménal et un déterminisme mécanique sur le plan phénoménal n'est pas une solution adaptée à la complexité de la condition humaine.

Liberté pure et un pur déterminisme : une opposition à repenser.

Mieux vaut donc ne pas opposer abstraitement une liberté pure et un pur déterminisme, auquel cas le statut de la liberté humaine sera à jamais inintelligible. Une analyse de la structure de l'agir humain volontaire, comme celle effectuée par Ricœur, montre comment, dans sa réalité concrète, la liberté « seulement humaine » qui est la nôtre oriente le sens des motifs qui la sollicitent, s'appuie sur les involontaires corporels, tire parti des passions et des habitudes, ruse avec les nécessités et les opacités du caractère psychologique, de l'organisation biologique du corps et de l'inconscient psychanalytique. Loin d'établir un fossé infranchissable entre liberté et déterminisme, ne faut-il pas risquer cette formule, à savoir que la liberté est autodétermination et que, dans cette mesure, elle inclut les

déterminismes qu'elle transcende ? La liberté n'est-elle pas cette autodétermination qui surgit là où les déterminismes du vivant sont si souples qu'il y a place en eux pour la nouveauté imprévisible d'un choix ?

L'OPTION POUR LA LIBERTÉ : UNE NÉCESSITÉ PRATIQUE.

Mais, malgré les fortes objections théoriques de certains esprits contre la liberté, au nom d'un déterminisme primaire, ces derniers, dans la pratique, font cependant le pari de la liberté. Dès qu'il s'agit des affaires importantes de leur vie, les personnes les plus hantées par le fantasme d'un déterminisme absolu se comportent malgré tout comme si elles étaient libres, à tel point que l'hypothèse la plus plausible est qu'elles le sont effectivement, mais d'une liberté simplement humaine. Elles ressemblent un peu à Zénon développant des arguments apparemment irréfutables contre l'existence du mouvement, ce qui ne l'empêchait pas de se rendre de chez lui à l'agora pour les soutenir… Même Spinoza, qui a déployé la métaphysique la plus déterministe de l'histoire de la philosophie, ne peut entièrement renoncer dans son *Éthique* et dans sa correspondance à des expressions comme « faire effort pour que », « veiller à ce que » qui suggèrent un certain libre arbitre. Même si, sur le plan théorique, il juge que nous sommes toujours déterminés, au moins du dedans, et n'accepte de liberté qu'au sens d'une détermination immanente, par opposition à une contrainte extérieure, considérant que la croyance dans un choix non déterminé n'est qu'une illusion de l'imagination, comparable à celle qui hanterait une girouette si, devenant consciente, elle croyait qu'elle est libre en raison de la spontanéité apparente de son mouvement, il n'empêche que, sur le plan pratique, il doit bien utiliser le langage de l'effort tendu vers un but.

Une philosophie de la volonté attentive au caractère humain de la liberté.

L’effort le mieux réussi, à notre époque, pour concilier liberté et déterminisme, est celui de Ricœur dans le premier volume de sa *Philosophie de la volonté*, intitulé *Le Volontaire et l’Involontaire*. Dans ce volume, l’auteur étudie la structure de la volonté en général. Pour rejoindre ainsi l’essence pure de la volonté, la philosophie de la volonté doit bien partir du *cogito*, de la conscience, mais c’est pour s’en éloigner aussitôt. En effet, le souci de Ricœur est de montrer que la volonté humaine n’est pas pure transparence à soi, que le pôle volontaire de l’action est indissolublement lié à un pôle involontaire dont l’opacité lui résiste.

Le choix et les motifs, l’effort et ses pouvoirs, le consentement à la nécessité.

Ce décentrement de la volonté se vérifie aux trois niveaux repérables dans l’acte de vouloir. Vouloir, en effet, c’est former un projet et prendre une décision : on distingue ici l’étape du choix. C’est ensuite réaliser le projet en l’incarnant concrètement : voici l’étape de l’effort ou de la motion volontaire. C’est enfin assumer les limites qui s’imposent à notre action et échappent à l’emprise de nos efforts comme de nos choix : l’étape du consentement.

Or, pour ce qui est de la première étape, le choix volontaire, même jugé le plus libre, est toujours lié à des motifs qui légitiment l’action et par le biais desquels entrent dans le vouloir toute une série d’éléments échappant à la volonté claire, comme c’est le cas pour les motivations issues de l’involontaire corporel : la faim, la soif, la recherche du plaisir, la fuite de la douleur. Ainsi, même au niveau lucide du choix, le volontaire humain (qui

n’est pas celui de Dieu ou de l’ange) est organiquement lié à de l’involontaire.

Le problème se complexifie quand on passe de l’étape du choix à celle de la motion réalisatrice : à nouveau, l’effort volontaire ne va pas sans les pouvoirs involontaires qui nous sont offerts par le corps et possèdent une sorte d’organisation autonome. Comment agir librement sans l’appui de l’usage spontané du corps, sans l’élan affectif fourni par les émotions, sans le secours des habitudes qui soutiennent nos efforts ? Et pourtant l’origine de nos savoir-faire ni de nos passions ne peut nous être attribuée. Quant à nos habitudes, même si la répétition les a créées, elles finissent, en tant qu’habitudes stéréotypées, par nous échapper largement. Ainsi donc, la libre réalisation du projet est, elle aussi, portée par un involontaire qui la déborde.

Le poids de l’involontaire est encore plus grand au niveau du consentement requis par les conditions qui s’imposent absolument à notre action, telles que notre caractère, l’organisation biologique de notre corps et surtout notre inconscient. Dans ce consentement à la nécessité, la volonté fait encore preuve d’initiative, mais c’est seulement l’initiative de la patience face à la situation qu’il faut assumer. Je n’ai pas de prise directe sur mon tempérament, le cours biologique de mon existence m’échappe largement de la naissance à la mort, l’inconscient qui alimente mes pensées est, par définition, hors du champ lumineux de ma liberté ; et pourtant je ne suis ce que je suis qu’à travers l’équation personnelle de mon caractère, porté par une vie que je contrôle à peine, habité par un inconscient rebelle à la clarté de l’introspection. Qu’il s’agisse du choix et des motifs, de l’effort et des pouvoirs, du consentement et de la nécessité, une liberté seulement humaine est donc paradoxale : elle se fait en accueillant ce qu’elle ne fait pas, elle est conjointement initiative et réceptivité.

La permanence de la liberté au cœur des déterminismes de l'action.

Mais, en vertu de la même relation réciproque entre le volontaire et l'involontaire humains, cette liberté seulement humaine est aussi une liberté réelle. Car, inversement, les motifs ne déterminent pas nos choix à la manière d'une cause. Celle-ci agit sur nous par sa puissance physique et elle est intelligible en elle-même, indépendamment de l'effet qu'elle produit, comme lorsque la poussée que quelqu'un exerce dans mon dos cause ma chute. Le motif, au contraire, agit sur moi en sollicitant mon choix par sa signification et cette signification n'est pas un en-soi purement objectif, mais, précisément, un sens relatif à ma conscience et à ses dispositions.

Semblablement, les pouvoirs involontaires demeurent référés à l'initiative de nos efforts. Nous pouvons élaborer en stratégies complexes nos modestes savoir-faire préformés. Il nous est loisible de canaliser nos émotions, de gouverner nos passions et de secouer nos habitudes.

De même, sur le plan des nécessités qui appellent notre humble consentement, le caractère, tout en déterminant notre équation personnelle, c'est-à-dire le style original, la forme personnelle de notre agir, n'en détermine pas le contenu. Je pourrai être véridique ou menteur, lâche ou courageux, mais je le serai librement selon cette formule que je n'ai pas choisie et qui fixe mon tempérament : je serai l'un ou l'autre, librement, mais de manière flegmatique ou passionnée, selon le caractère déterminé qui est le mien. Même la vie biologique, malgré ses contraintes, porte l'empreinte de nos choix et de nos réalisations. Je suis, pour une part, responsable de ma santé. Mon visage et ma démarche finissent par porter la marque de mes options de vie. La vie m'échappe, mais, en même temps, elle est bien « ma vie ». Quant à l'inconscient, ses déterminismes sont particulièrement contraignants puisqu'ils ne se déroulent pas sur la scène de la conscience et ne peuvent être démêlés par un effort d'introspection. Cependant la doctrine freudienne de la sublimation ne permet pas de penser

que les valeurs librement visées par la conscience morale ne seraient rien d'autre qu'une transposition subtile des énergies obscures de la libido. Le mécanisme de la sublimation peut bien expliquer l'origine pulsionnelle de ma visée des valeurs esthétiques, morales et religieuses les plus hautes, elles ne préjugent pas de leur sens propre. Un peu comme, sur un autre registre, l'éducation, réussie ou lamentable, explique la manière dont certaines valeurs ou antivaleurs ont été véhiculées jusqu'à nous, sans que cela détermine pour autant leur sens propre. Ainsi, par exemple, il est assez clair que la visée de Dieu comme Père a quelque chose à voir avec le complexe d'Œdipe et la sublimation du rapport enfantin au père, mais cette origine psychologique de la figure paternelle de Dieu laisse entière la question métaphysique et théologique de savoir si, en tant que Créateur et, tout spécialement, en tant que source transcendante de l'existence du monde et de l'homme, Dieu ne mérite pas objectivement d'être appelé Père. Le déterminisme énergétique et symbolique de l'inconscient n'empêche donc pas la libre visée des valeurs supérieures de la conscience.

Pourvu donc que les déterminismes affectant notre agir ne soient pas compris de manière abstraite, voire mécanique, ils ne sont pas incompatibles avec la liberté essentielle à la morale, à la condition que la liberté non plus ne soit pas comprise sur le modèle d'une autonomie abstraite, mais comme une liberté finie et ouverte.

ANDRÉ MUTIEN LÉONARD.

→ Acte/Action. Autonomie. Décision. Liberté. Passions. Psychanalyse.

Bibliographie.

A. LÉONARD, Le Fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique générale, Paris, Éd. du Cerf, 1991, rééd. 1999. – P. RICŒUR, Philosophie de la volonté, t. I : Le

Volontaire et l'Involontaire, Paris, Aubier, 1950 ; rééd. 1988.

DEVOIR

L'anthropologie nous apprend qu'au commencement de la culture et donc de l'humanité, est l'*interdit*. Cet interdit se déploie dans la complémentarité du permis et du défendu. La loi est instaurée, indispensable à toute vie sociale pour cet animal humain qui, sans elle, redevient une bête sauvage, ce que généralement il refuse d'être. Elle existe déjà à l'état de nature, mais sauf à tomber dans l'anthropomorphisme, elle se confond avec la nécessité de l'instinct qui dicte des comportements stéréotypés. À l'homme seul, qui n'a pas ou peu d'instincts mais des pulsions polymorphes, et qui est capable de réfléchir et de raisonner, la loi prescrit des *devoirs*. Là est la naissance de la morale.

Le devoir se rattache à la notion d'impératif. « Je dois » signifie couramment « j'ai à… », « il faut que je… ». Je dois dormir davantage, je dois aller chez le dentiste, je dois payer mes impôts, je dois rendre cette invitation, je dois préférer la justice à l'injustice et la vérité au mensonge quoi qu'il m'en coûte… Cet impératif se décline sous trois formes : la nécessité, la contrainte et l'obligation. La distinction est immédiatement sensible entre le « il faut » impersonnel des nécessités objectives naturelles (mais aussi sociales[22]), le « tu dois » d'une autorité extérieure à laquelle on ne peut se soustraire sans risques, et le « je dois » de qui, se sachant responsable, s'impose à lui-même un devoir, fût-ce celui d'être hors la loi.

LE DEVOIR OU L'APPARENCE D'UNE PURE NÉCESSITÉ.

Même si le verbe marque le caractère inéluctable d’un événement – « arrive ce qui doit arriver », « cela devait être ainsi », etc., personne ne confond le devoir avec une pure nécessité de nature qui s’impose absolument. Mourir est inéluctable ; ce n’est jamais, en ce sens, un devoir. Dormir ou boire sont des nécessités vitales auxquelles il est difficile de résister longtemps et qui, empêchées de l’extérieur, torturent et entraînent la mort. Vient un moment où il faut dormir : qu’on le veuille ou non, il est impossible de faire autrement. Manger, dont le besoin est moins immédiat, est plus problématique : on peut se faire un devoir délibéré et tout à fait volontaire de s’opposer à la nature par le jeûne. Une grève de la faim peut aller jusqu’à la mort. C’est aussi le risque que court l’anorexique qu’il est difficile et le plus souvent inutile de vouloir convaincre du « devoir » de s’alimenter (comme c’est généralement le cas dans l’approche « morale » d’une pathologie).

Pourtant le devoir s’approche de très près de la pure nécessité, et sous sa forme sociale en prend l’apparence. N’est-il pas d’abord le fait de la vie en société ? « Le souvenir du fruit défendu est ce qu’il y a de plus ancien dans la mémoire de chacun d’entre nous, comme dans celle de l’humanité. […] Que n’eût pas été notre enfance si l’on nous avait laissé faire ! Nous aurions volé de plaisirs en plaisirs. Mais voici qu’un obstacle surgissait […] : une interdiction. Pourquoi obéissions-nous ? La question ne se posait guère ; nous avions pris l’habitude d’écouter nos parents et nos maîtres. Toutefois nous sentions bien que c’était parce qu’ils étaient nos parents, parce qu’ils étaient nos maîtres. Donc, à nos yeux, leur autorité leur venait moins d’eux-mêmes que de leur situation par rapport à nous. Ils occupaient une certaine place : c’est de là que partait, avec une force de pénétration qu’il n’aurait pas eue s’il avait été lancé d’ailleurs, le commandement. En d’autres termes, parents et maîtres semblaient agir par délégation. Nous ne nous en rendions pas nettement compte, mais derrière nos parents et nos maîtres nous devinions quelque chose d’énorme ou plutôt d’indéfini, qui pesait sur

nous de toute sa masse par leur intermédiaire. Nous dirions plus tard que c'est la société. » BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1963, p. 98.

La société dresse ou éduque les individus à obéir à diverses formes de contraintes qu'elle appelle devoirs tant qu'ils ne sont pas devenus des habitudes. Le devoir suscite une résistance, à la différence de l'habitude dont l'automatisme devenu naturel opère par réflexes conditionnés[23]. Freud[24] voit dans cette seconde nature une instance morale inconsciente, un surmoi totalement intériorisé qui détermine le sujet de façon hétéronome. Il en souligne la parenté contraignante avec le principe de réalité quand il écrit que le moi est triplement asservi, pauvre créature écartelée entre le principe de réalité, les pulsions du ça et la sévérité du surmoi. De son côté, Bergson souligne que si « autre chose est un organisme soumis à des lois nécessaires, autre chose une société constituée par des volontés libres, [pourtant] du moment que ces volontés sont organisées, elles imitent un organisme ; et […] l'habitude joue le même rôle que la nécessité » (BERGSON, 1963, p. 981-982 ; voir p. 981-993). « Les lois qu'elle [la société] édicte, et qui maintiennent l'ordre social, ressemblent d'ailleurs par certains côtés aux lois de la nature. Je veux bien que la différence soit radicale aux yeux du philosophe. Autre chose est la loi qui constate, autre chose celle qui ordonne. À celle-ci l'on peut se soustraire ; elle oblige, mais ne nécessite pas. Celle-là est au contraire inéluctable […] – Sans doute ; mais il s'en faut que la distinction soit aussi nette pour la plupart des hommes. […] un impératif qui s'adresse à tout le monde se présente un peu à nous comme une loi de la nature » (*ibid.*, p. 983-984), surtout pour ceux qui le subissent sans savoir ou pouvoir l'infléchir.

DE LA NORME À LA VALEUR.

La conscience morale coïncide d'abord avec le moi social, mais quelle valeur peut avoir une morale fondée sur la peur du gendarme ou sur le conformisme social ? L'expression « homme (ou femme) de devoir » ne va pas sans ambiguïté. Un comportement irréprochable à l'égard des exigences sociales produit des Monsieur Prudhomme[25], bons citoyens, bons pères, bons époux, mais sans que l'intérieur de l'être soit touché (voir les sépulcres blanchis de l'Évangile). Tout est dans l'apparence d'un rôle joué à la perfection. Pharisaïsme[26] et tartufferie des braves gens et des bien-pensants, cette moralité-là[27], cette « adhérence de l'individu à la société » (BERGSON, 1963, p. 989 ; voir p. 989-991) ne fait pas l'être moral, mais un personnage public attentif à ce que lui commande sa situation sociale. De lui, Bernanos disait qu'il « est rarement celui avec lequel une pauvre femme couche tous les soirs, ou celui que Dieu jugera[28] ». Bien des normes de la société ne sont pas en tant que telles des valeurs éthiques, mais de pures conventions requises par le jeu social[29]. Être tenu à quelque chose par les convenances, le « comme il faut », le « cela ne se fait pas », les bonnes mœurs, la bienséance et la décence (à quoi on pourrait ajouter la vanité, l'amour-propre et le sens particulier de l'honneur qui s'y rattache) entraîne des « devoirs », mais le devoir véritable en est absent. Surtout dus aux plus proches, aux gens du même monde, ces devoirs caractérisent des sociétés conservatrices et fermées sur elles-mêmes, que Bergson appelle « closes ». Et gare à la bonne conscience de celui qui, ayant fait son devoir, est un être satisfait.

Cependant l'intérêt moral des conventions est indéniable car l'obéissance du moi social aux normes prévient les faiblesses de l'âme. Les habitudes morales et le conformisme sont des garde-fous. Il suffit de se représenter un individu dégagé de toute vie sociale, comme dans *Sa Majesté des mouches*[30] ou dans plusieurs films récents, pour constater un retour à la barbarie. « Ceux que les circonstances condamnent pour un temps à la solitude, et qui ne trouvent pas en eux-mêmes les ressources de la vie

intérieure profonde, savent ce qu'il en coûte de se laisser aller, c'est-à-dire de ne pas fixer le moi individuel au niveau prescrit par le moi social. Ils auront donc soin d'entretenir celui-ci, pour qu'il ne se relâche en rien de sa sévérité à l'égard de l'autre. Au besoin, ils chercheront un point d'appui matériel et artificiel. On se rappelle le garde forestier dont parle Kipling, seul dans sa maisonnette au milieu d'une forêt de l'Inde. Tous les soirs il se met en habit noir pour dîner, "afin de ne pas perdre, dans son isolement, le respect de lui-même" » (BERGSON, 1963, p. 987-988).

LE DEVOIR COMME OBLIGATION MORALE.

Il est utile et plutôt rassurant de pouvoir s'appuyer sur un système social que l'on accepte, et qui précise les devoirs[31] d'une fonction, d'un métier, d'une profession, sa déontologie. Le serment d'Hippocrate pour un médecin encore aujourd'hui, le devoir de réserve des juges et des militaires, bref le devoir d'état tel que l'ont défendu les épîtres pastorales de Paul[32] est nécessaire s'il n'est pas suffisant. Il arrive d'ailleurs, et c'est le plus heureux, que dans le pacte social la valeur et la norme coïncident. Le bien public est reconnu comme devant l'emporter sur les biens individuels, la volonté générale sur les volontés particulières. Les contraintes sociales n'en sont plus, elles relèvent alors de l'obligation. Cette obligation est personnelle : je n'obéis pas, je suis d'accord pour payer mes impôts, respecter la loi (le code de la route par exemple), etc. Je ne m'y sens aucunement « forcé » puisque « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté[33] ». Quand bien même rien ni personne ne me l'imposerait, et dans une sorte de dédoublement du moi individuel et du moi social, raisonnablement, je me dois à moi-même de ne pas me dérober à mes devoirs de citoyen[34]. « C'est un devoir *pour moi* », « il est de *mon* devoir » « je *me* fais un devoir »… ce devoir en première personne assure ma responsabilité.

Cela n'empêche pas que le vrai devoir implique encore une sorte de résistance d'une part de soi-même, ce qui se voit dans la réflexion, l'hésitation, la délibération et la décision[35]. Il faut ériger « en maxime pratique que l'obéissance au devoir est une résistance à soi-même » (BERGSON, 1963, p. 991). Quoi qu'il en soit de cet aspect contraignant, le devoir d'un être libre et raisonnable est et doit être essentiellement une obligation[36]. Ce qui implique qu'il est toujours possible de s'y soustraire et que le sujet l'assume comme expression de sa propre liberté. On passe du « tu dois » au « je dois » (ou encore au « tu dois » adressé à soi-même). Comme le soulignait Descartes, la volonté est ici infinie. Elle peut toujours dire non et, quoi qu'il en coûte, s'opposer au devoir social ou collectif au nom d'un devoir supérieur. L'élément contraignant est comme absorbé dans le choix libre qui en est fait. Le devoir peut être « austère », « sévère », « terrible », comme pour les héros du théâtre classique, surtout chez Corneille (Polyeucte) mais encore chez Racine (Bérénice) ; il peut horriblement s'imposer en devoirs contradictoires (le Cid, Horace et tant d'autres) ; il demeure néanmoins un lieu de liberté, probablement même le lieu de la plus haute liberté, quand il apparaît préférable de perdre la vie plutôt que ses raisons de vivre. À ce titre, il faut exclure du devoir et du champ de la moralité les situations proprement inextricables où le choix n'est qu'apparence illusoire et double contrainte *(double bind)*, de sorte que finalement la seule échappatoire est la folie *(Le Choix de Sophie* de W. Styron*)*. Le devoir requiert la possibilité réelle d'un choix sensé.

La question devient alors celle du discernement d'une volonté « éclairée » (Descartes) qui choisit le bien et non le mal[37]. Le devoir, obligation qu'un être rationnel et raisonnable s'impose à lui-même, relèverait donc d'un exercice de la raison. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant[38] a soutenu cette thèse d'un devoir absolument rationnel. Pour lui, seule la raison est capable de surmonter l'antagonisme entre l'autonomie d'un sujet (qui ne reçoit d'ordre que de lui-

même), et la faiblesse de la subjectivité (qui se donne volontiers des excuses pour s'affranchir de la loi), parce qu'elle fait du devoir un impératif catégorique, c'est-à-dire a priori, universel et nécessaire. Parce que nous ne sommes pas des saints, et que notre volonté ne se confond pas spontanément avec la loi morale, le devoir s'adresse à nous sous la forme d'un impératif qui nous contraindrait s'il n'était rationnel. Ayant une origine transcendantale, il n'est contaminé par aucune considération empirique qui risquerait de le dénaturer. Le « tu dois » que je m'adresse à moi-même est absolu. Il exclut que je considère les circonstances, les intentions ou les conséquences. Tel est le formalisme kantien : la valeur de l'acte n'y vient pas de l'acte lui-même, mais du respect de la loi morale qui l'inspire. Tel est le beau rêve d'une morale purement rationnelle. On échappe certes au relativisme des situations comme aux excès de la casuistique, mais on tombe dans le formalisme dangereux d'un devoir inconditionné, aveugle à la complexité du réel où se prennent les décisions morales[39]. Est-ce d'ailleurs la seule loi morale qui en fait la vertu ou la satisfaction secrète d'avoir fait son devoir quoi qu'il arrive ? Le rigorisme kantien soupçonne la satisfaction du devoir accompli d'obérer la pureté de l'intention, car cette satisfaction pourrait être la finalité profonde de notre action. Il faut l'effort, la peine et la douleur pour nous assurer de la moralité de notre action. Comment ne pas soupçonner à notre tour ici une ruse de la bonne conscience ? Par ailleurs, une morale déontologique de l'obligation considérée en elle-même, indépendamment de son application particulière, abolit la raison qu'elle exaltait : le devoir pour le devoir est la caricature de ce qui fait la grandeur d'un « être de devoir ». Son caractère absolu risque d'en faire une entité abstraite monstrueuse, un Moloch inflexible et aveugle, sans complaisance mais aussi sans indulgence ni miséricorde. La vraie vertu ne connaît pas le Devoir, elle a le sens de ses devoirs, elle en connaît aussi les conflits et tient à les ordonner. La conscience aiguë du « il faut » n'empêche pas qu'on réfléchisse aux « dégâts collatéraux » : c'est toute la

différence entre l’obéissance aux ordres, prétendu alibi des accusés du procès de Nuremberg, ou un bel exemple de vertu romaine[40].

Devoir moral et injonction éthique 1 : la « morale ouverte » de Bergson.

Ni les multiples habitudes qui satisfont aux exigences de la vie sociale, ni l’obéissance aux prescriptions ou aux interdictions qui valent pourtant par elles-mêmes puisqu’elles visent la conservation ou le bien-être de la société, ni même l’impératif catégorique kantien ne font d’un individu quelconque un héros ou un saint, c’est-à-dire un modèle éthique exemplaire[41]. Dans ce cas, il faut bien constater que « l’essence de l’obligation est autre chose qu’une exigence de la raison » (Bergson, 1963, p. 994-995) – elle relève de l’émotion (ou de l’affect) –, et procède tout autrement.

La morale que Bergson qualifie de « close » nous attache aux plus proches et fait un devoir de la guerre ; « une autre morale », « un autre genre d’obligation », prône l’amour de l’humanité – c’est alors que « l’obligation s’irradie, se diffuse, et vien[t] même s’absorber en quelqu’autre chose qui la transfigure » (Bergson, 1963, p. 1003). « Tandis que la première est d’autant plus pure et plus parfaite qu’elle se ramène mieux à des formules impersonnelles, la seconde, […] doit s’incarner dans une personnalité privilégiée qui devient un exemple. La généralité de l’une tient à l’universelle acceptation d’une loi, celle de l’autre à la commune imitation d’un modèle. / Pourquoi les saints ont-ils ainsi des imitateurs, et pourquoi les grands hommes de bien ont-ils entraîné derrière eux des foules ? Ils ne demandent rien et pourtant ils obtiennent. Ils n’ont pas besoin d’exhorter ; ils n’ont qu’à exister ; leur existence est un appel. Car tel est bien le caractère de cette autre morale. Tandis que l’obligation

naturelle [ou sociale] est pression ou poussée, dans la morale complète et parfaite, il y a un appel » (*ibid.*, p. 1003).

À quel appel Antigone ou Jehanne à Rouen obéissaient-elles ? À quel impératif catégorique, ou plutôt à quel élément mystique ? Quelle émotion, quel sentiment peuvent « inciter l'intelligence à entreprendre et la volonté à persévérer[42] » (*ibid.*, p. 1011) jusqu'au martyre ? Il n'est pas sans intérêt de noter, sur ce point comme sur d'autres, la convergence de vue entre Henri Bergson et Paul Ricœur. Pour l'un qui se défend de proposer une « morale de sentiment », seule l'émotion au sens le plus profond peut ainsi animer des hommes : « aucune spéculation ne créera une obligation, ou rien qui y ressemble ; peu m'importe la beauté de la théorie, je pourrai toujours dire que je ne l'accepte pas ; et, même si je l'accepte, je prétendrai rester libre de me conduire à ma guise. Mais si l'atmosphère d'émotion est là, si je l'ai respirée, si l'émotion me pénètre, j'agirai selon elle, soulevé par elle. Non pas contraint ou par nécessité, mais en vertu d'une inclination à laquelle je ne voudrais pas résister[43] » (*ibid.*, p. 1015). Le second tient « à souligner la part que prennent les sentiments – qui sont en dernier ressort des affections – dans la sollicitude. Ce que la souffrance de l'autre, autant que l'injonction morale issue de l'autre, descelle dans le soi, ce sont des sentiments spontanément dirigés vers autrui. » Il y a comme une « […] union intime entre la visée éthique […] et la chair affective des sentiments » (RICŒUR, *Soi-même comme un autre,* 1996, p. 224) : c'est ainsi que la sollicitude ne se réduira pas à un morne devoir (*ibid.*, p. 226).

Quand un héros ou un saint se découvre obligé, c'est qu'il ressent un appel, un élan, une aspiration. Alors que la contrainte sociale était une pression pour se conformer à la loi (que nul n'est censé ignorer), l'obligation est ici le fruit d'une conversion qui ouvre à de nouvelles valeurs, dans un refus des « choses comme elles vont » qui apparaissent tout à coup inacceptables, insupportables, intolérables. Peut-on encore parler de devoir ? Sinon en un sens si radicalement nouveau qu'il faut un

autre mot : appel, vocation, injonction ? En effet, ce devoir qui va jusqu'à contester la loi établie ne se réfère plus à aucune appartenance sociale mais à une autre loi, et se tourne vers un futur prophétique. De fait il s'agit toujours d'une interpellation (ou d'une vocation) – le héros ou le saint s'entend appelé par son nom propre –, suivie d'une décision personnelle. Il s'agit de lui et pas d'un autre. Pour autant, le moi ainsi interpellé n'est jamais maître de la loi[44] qu'il reçoit d'un autre. Mais cet autre n'est pas la société ou le pouvoir politique qui la représente et dont l'autorité prescriptrice est récusée au nom d'une autre loi. Il y a donc deux régimes de loi : l'un est légal mais illégitime, l'autre est légitime même s'il est (temporairement) illégal : Devoir contre devoir, Antigone contre Créon, Thomas Becket contre Henri II ou Thomas More contre Henri VIII. Tous disent qu'ils ne peuvent servir Dieu et leur roi[45]. Nul ne peut servir deux maîtres… À Créon qui l'accuse d'avoir « osé passer outre à [sa] loi », Antigone répond : « […] ce n'est pas Zeus qui l'avait proclamée ! Ce n'est pas la Justice, […] ; non, ce ne sont pas là les lois qu'ils ont jamais fixées aux hommes, et je ne pensais pas que tes défenses à toi fussent assez puissantes pour permettre à un mortel de passer outre à d'autres lois, aux lois non écrites, inébranlables, des dieux[46]. » Cette subversion de la loi est créatrice de valeur. Parce qu'un individu exemplaire propose, en les vivant jusqu'au bout, des valeurs si nouvelles qu'elles entrent en conflit avec les normes sociales existantes, comme par exemple passer d'une logique de la tribu à une logique universaliste, ou bien passer « de la logique de la guerre à la mystique de la paix[47] », la société close qui vivait sur une morale conservatrice et figée peut accepter d'être bousculée et ainsi s'ouvrir pour entrer dans un progrès moral. Le clos et l'ouvert ne sont, de l'aveu même de Bergson, que des concepts méthodologiques pour signifier les deux pôles extrêmes de l'obligation et donc du vivre-ensemble.

DEVOIR MORAL ET INJONCTION ÉTHIQUE 2 : LA « PETITE ÉTHIQUE » DE PAUL RICŒUR.

Cette opposition bergsonienne du clos et de l'ouvert est implicitement reprise par Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre* (1990, Études 7, 8, 9, p. 199-346)quand il distingue la morale et l'éthique. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit moins de séparer que de distinguer pour mieux articuler et hiérarchiser le clos et l'ouvert, la morale et l'éthique, la norme et l'appel. Par convention[48], Ricœur réserve « le terme d'éthique pour la visée d'une vie accomplie et celui de morale pour l'articulation de cette visée dans des normes caractérisées à la fois par la prétention à l'universalité et par un effet de contrainte[49] ». Il propose d'articuler la morale (déontologique) et l'éthique (téléologique) en fonction de ces trois hypothèses : 1) l'éthique a primauté sur la morale ; 2) mais il est nécessaire que la visée éthique passe par le crible de la norme ; 3) en retour, le recours de la norme à la visée éthique est légitime lorsque la norme conduit à des impasses pratiques. « Autrement dit, […] la morale ne constitue […] qu'une effectuation limitée, quoique légitime et même indispensable, de la visée éthique, et l'éthique en ce sens enveloppe […] la morale » (RICŒUR, 1990, p. 200-201) qu'elle complète et surtout dynamise. La morale dit ce qui est obligatoire ; elle dicte des devoirs. L'éthique dit ce qui est bon. À la première correspond le respect de soi, à la seconde l'estime de soi. On notera que « lorsqu'aucune norme certaine n'offre plus de guide sûr pour l'exercice hic et nunc du respect », « l'estime de soi n'apparaît pas seulement comme la source mais comme le recours du respect » (*ibid.*, p. 201). Ce point est essentiel qui se vérifie effectivement avec Antigone et ses pairs.

Il s'agit fondamentalement de « viser à la vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes » (*ibid.*, p. 202). On ne retiendra ici que la visée de la vie bonne : elle « est ce qui doit être nommé en premier parce que c'est l'objet même de la visée éthique. Quelle que soit l'image que chacun se fait d'une vie accomplie, ce couronnement est la fin ultime de son

action » (*ibid.*, p. 203). Ricœur s’interroge avec Aristote sur ce que signifie ici le mot « vie » ; il s’agit bien de la vie personnelle de chacun, de ce qu’il veut (ou doit) en faire, c’est son affaire, sa tâche, son *ergon* (Aristote), son « plan de vie » (MacIntyre) en tant qu’être humain et en tant que personne singulière. Cette « vie bonne » est pour chacun ce en vue de quoi tendent ces actions dont nous avons dit pourtant qu’elles ont leur fin en elles-mêmes. Elle assume « l’unité de l’homme tout entier, en tant qu’il jette sur lui-même le regard de l’appréciation » (*ibid.*, p. 209). Tout se passe donc comme si une sorte de finalité supérieure intérieure à l’agir humain ne cessait de critiquer et d’ouvrir notre assujettissement à des habitudes, des devoirs, des pratiques parcellaires[50]. « Mais cette finalité dans la finalité […], cette ouverture, qui fracture des pratiques qu’on aurait dites closes sur elles-mêmes, lorsque le doute nous saisit concernant l’orientation de notre vie, maintient une tension, le plus souvent discrète et tacite, entre le clos et l’ouvert dans la structure globale de la *praxis* » (*ibid.*, p. 210). Contre Kant et fidèle au *kairos* aristotélicien, « l’homme de jugement sage détermine en même temps la règle et le cas, en saisissant la situation dans sa pleine singularité » (*ibid.*, p. 206). C’est là, « dans des situations singulières inédites » qu’il faut « un mouvement de retour de la norme morale à la visée éthique » (*ibid.*, p. 206). Et Ricœur d’en appeler de nouveau à Antigone dans l’interlude intitulé « Le tragique de l’action ». Tel est le primat de l’éthique sur la morale : « il est possible de creuser sous la couche de l’obligation et de rejoindre un sens éthique qui n’est pas à ce point enfoui sous les normes qu’il ne puisse être évoqué comme recours lorsque ces normes deviennent à leur tour muettes face à des cas de conscience indécidables » (Ricœur, 1990, p. 222).

L’intentionnalité du devoir.

La notion de « plan de vie » (MacIntyre), le « projet existentiel » (Sartre), renvoient par une remarquable correspondance à un sens particulier mais décisif du verbe « devoir » : le devoir-être. Avec le *futurum esse* du latin, l'analyse s'ouvre alors à un devoir-être qui transcende en les absorbant tous les devoirs particuliers qui ne le contredisent pas. Le théologien fera le lien avec le dessein ou la volonté de Dieu. Car si les dieux grecs obéissaient à la Nécessité, plus puissante que le plus puissant d'entre eux, le Dieu de la Bible, le plus personnel de tous les dieux, a créé l'homme à sa ressemblance, libre et responsable dans sa vocation de fils dans le Fils. L'homme est libre de se déterminer, aucun destin contraignant ne lui est imposé de l'extérieur. Mais Dieu ne se désintéresse pas de ce qu'il a voulu et maintient pour chacun une invitation à accomplir son dessein en partageant sa vie. L'histoire du salut a montré à quel point il y veille, jusqu'à assurer ce salut dans l'Incarnation de son Fils. Dans son Dessein d'amour, modèle absolu de tout projet parental sur ses enfants, il prescrit une finalité qui est par excellence la vie bonne. Chacun est libre de ses devoirs puisqu'il est libre de choisir le chemin qui est le sien dans la direction que le Christ, les prophètes et les saints ont montrée. Suivre Jésus dans l'immense cortège de tous les saints… parfois de loin, de très loin, en prenant aussi des chemins de traverse, comme le fils prodigue, d'errance et même de perdition, comme la brebis perdue. On est donc loin ici de la liste contraignante des devoirs tels que ceux que les pharisaïsmes de tous les temps ont voulu imposer. Qu'on relise ici la lettre de Paul aux Romains : Christ nous a libérés de la Loi. Comme le sabbat est fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat, telle est la Loi. Cependant, nous devons prendre garde à notre extrême fragilité et ne pas succomber à la présomption. Comme des enfants ou un accidenté qu'on rééduque, nous pouvons et nous devons prendre appui, chaque fois que c'est nécessaire, sur les commandements de Dieu (et de l'Église), balises dans la tempête, garde-fous dans les temps de vertige. Combien d'entre nous n'auront,

heureusement, jamais recours au « Tu ne tueras pas » ? La *phronèsis* du chrétien lui conseille de ne pas trop compter sur ses forces morales ; il sait qu'il lui faut s'appuyer sur plus grand que lui et être devant Dieu à de certains moments « comme un petit enfant ». Il reconnaît que ce dessein qui l'appelle à un devoir-être de grâce et de liberté sans présumer de ses forces – *mon joug est facile à porter et mon fardeau léger* (Mt 11, 30) – donne sens à son existence. Nous ne sommes pas là pour rien, dans l'absurde. Et s'il est vrai que l'on ne parle plus de devoir quand il y a contrainte – quel devoir pour les Danaïdes, Tantale ou Sisyphe et les damnés de tous les temps ? – et que les jeux sont faits, c'est bien dans la perspective chrétienne que le devoir prend le mieux la forme du *futurum esse*, c'est-à-dire d'un devoir-être, de ce à quoi chacun est appelé, sa vocation. Ce devoir-être assure le caractère vectoriel de chaque existence quelles que soient sa durée et son importance aux yeux des hommes, et jusque dans l'horizon eschatologique. C'est un devoir-être dans la foi, l'espérance et la charité.

Dans le jeu de la liberté humaine avec la volonté divine, se dessine jour après jour le devoir de vivre en homme créé par Dieu à son image, et appelé à vivre de la vie du Fils. Ce devoir doit prendre corps dans une foule de devoirs que chacun doit déterminer lui-même jour après jour dans le contexte qui est le sien. L'Évangile nous donne à plusieurs reprises le mode d'emploi de ces devoirs d'application du devoir-être filial. Pour conclure, n'en retenons que deux : déjà l'Enfant parmi les docteurs signifiait à ses parents chagrinés la conscience précoce qu'il avait d'un devoir supérieur : *Ne saviez-vous pas que je dois être aux affaires de mon Père* et pourtant pendant toutes les années qui suivirent avant sa vie publique il *leur était soumis* et *grandissait en âge et en sagesse auprès de Dieu et auprès des hommes* (Lc 2, 41-52 ; cf. la même structuration *du* et *des* devoirs dans le tribut à César, Mt 22, 15-22 ; Mc 12, 13-17 ; Lc 20, 20-26). Le deuxième exemple montre comment la myriade d'interdits et de préceptes qui avait peu à peu constitué la Loi se rassemble autour de son centre dans la réponse

du Christ à la question de savoir quel est le plus grand commandement (Mt 22, 34-39 ; Mc 12, 28-34 ; Lc 10, 25-28) : *Apprenant qu'il avait fermé la bouche aux Sadducéens, les Pharisiens se réunirent. Et l'un d'eux, un légiste, lui demanda pour lui tendre un piège : « Maître, quel le grand commandement dans la loi ? » Jésus lui déclara : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée. C'est là le grand, le premier commandement. Un second est aussi important : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. De ces deux commandements dépendent toute la Loi et les Prophètes »* (Mt 22, 34-40). Chaque chrétien est responsable[51] de la façon dont il appliquera cette règle d'or dans le quotidien des jours et la singularité de chaque instant, car, « dès lors qu'il est compris comme un devoir d'amour – un amour qu'on éprouve comme un don de grâce (au sens le plus large du terme) – le devoir perd tout caractère extérieur et légaliste[52] ». Aussi saint Augustin pouvait-il transcrire cette règle d'or dans une formule lapidaire sur laquelle il ne faut pas se méprendre : « Aime, et ce que tu veux, fais-le[53]… »

GENEVIÈVE HÉBERT.

→ Acte/Action. Autonomie. Bien et mal. Bonheur. Déontologie. Finalité de l'agir. Kantisme. Responsabilité.

Bibliographie.

H. BERGSON, Les Deux Sources de la morale et de la religion, édition du centenaire, Paris, PUF, 1963, chap. premier : « L'obligation morale ». – S. FREUD, Au-delà du principe de plaisir (1920), trad. de J. Laplanche et J.-B. Pontalis, dans Essais de psychanalyse, Paris, Payot, 1981 ; Psychologie des foules et analyse du moi (1921), trad. de P. Cotet, A. et O. Bourguignon, J. Altounian, A. Rauzy, dans Essais de psychanalyse, Paris, Payot, 1981 ; Psychologie des masses

et analyse du moi (1921), trad. coll. dans Œuvres complètes, XVI, Paris, PUF, 1991 ; Le Moi et le ça (1922/1923), trad. de J. Laplanche, dans Essais de psychanalyse, Paris, Payot, 1981 ; trad. coll. dans Œuvres complètes, XVI, Paris, PUF, 1991 ; Malaise dans la civilisation (1929), trad. de Ch. et J. Odier, Paris, PUF, 1979. – Saint JEAN, Première épître. – E. KANT, Fondements de la métaphysique des mœurs (1785), Paris, Vrin, 1981. – Saint PAUL, Épître aux Romains ; Première épître à Timothée ; Épître à Tite. – P. RICŒUR, Soi-même comme un autre, Paris, Éd. du Seuil, 1990, 7e, 8e, 9e études. – L. K. SOSOE, art. « Devoir », dans M. CANTO-SPERBER (dir.), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Paris, PUF, 1996, p. 429-438, 2004[4], vol. I, p.510-521.

DIGNITÉ

La notion de dignité humaine est fondamentale mais paradoxale. Elle n'a jamais été aussi présente qu'aujourd'hui dans le discours ambiant mais son contenu reste extrêmement imprécis : avons-nous affaire à un concept métaphysico-éthique ou bien à un terme idéologique ? Introduit dans le nom de diverses associations très actives (Association pour le droit de mourir dans la dignité) et de labels connus *(Made in Dignity)*, le mot apparaît en tête des déclarations officielles, dans les préambules ou les premiers articles, à la manière d'un fondamental incontournable. Ces textes évoquent autant qu'ils invoquent une dignité humaine comme si elle était une réalité évidente qui s'impose, que chacun comprend, qui saute aux yeux. La Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 constitue un exemple très parlant de ce recours à la dignité même si l'on sait les efforts consentis par les divers signataires pour réussir à rédiger un texte qui fasse un minimum d'unité autour de lui, face à tant de traditions politiques, religieuses, culturelles et juridiques fort différentes, sinon totalement opposées. Ces diverses traditions abritent des hiérarchies de valeurs différentes, des perceptions variées de ce qui est vraiment urgent, de ce qui doit changer impérativement, de ce qui est fondamental, de ce qui est insoutenable. Malgré cela, la Déclaration universelle des droits de l'homme semble adresser à l'ensemble de l'humanité un seul message, clair et net : « Humains, de toutes races, de toutes cultures, de toutes langues, unissez-vous pour défendre votre égale dignité ! » Comment la mise au point de ce texte a-t-elle été possible ? Grâce à une stratégie pragmatique évitant le recours explicite à des théories philosophiques ou religieuses sur la nature

humaine, les auteurs ont choisi de viser des objectifs très pratiques en déterminant des lignes d'action pour favoriser la mise en œuvre concrète de quelques droits fondamentaux. Certes, on voit bien que pour les habiles rédacteurs de la Déclaration, c'est tout de même le caractère humain de l'humain – donc une certaine nature humaine – qui constitue le fondement de la dignité. À lire les documents préparatoires, on perçoit l'intensité des discussions, mais c'est finalement un point de vue « personnaliste-communautaire » qui a fait le consensus : l'être humain est un être vivant collectif et personnel, conscient et responsable de lui-même et de ses proches. Sa dignité est le fondement des libertés et des droits fondamentaux : droits personnels, droits des rapports dans les groupes (droit à fonder une famille, par exemple), droits politiques et religieux, droits économiques et sociaux, etc. Si la Déclaration est souvent mise en cause par certains acteurs politiques et sociaux comme trop occidentale, trop libérale, trop crypto-chrétienne, etc., il n'en reste pas moins que ce texte continue à exprimer, à sa façon, une conviction énigmatique : malgré toutes les apparences et à travers toutes les époques et toutes les épreuves, riches et pauvres humains sont égaux en une chose non visible : la dignité.

Il est permis de penser que la dignité humaine constitue aujourd'hui la clé de voûte de l'éthique générale et du droit, et qu'on s'en réjouisse ou s'en agace, la formule de Proudhon vaut plus que jamais : « Toute la morale humaine dépend de ce principe unique : respect égal et réciproque de la dignité humaine » (1858). Si, comme on vient de le voir, la dignité est un concept opératoire central qui justifie, aux yeux de certains penseurs, l'ensemble des droits humains universels, le recours à ce concept peut en agacer d'autres dans la mesure où la dignité échappe manifestement à une définition univoque. Les conséquences de ce fait sont particulièrement claires dans un domaine où la notion joue actuellement un rôle central : la bioéthique. En effet, on peut se référer à la dignité humaine pour justifier des décisions exactement opposées : les débats sur l'autorisation ou

l’interdiction de l’euthanasie ou du clonage en sont des exemples frappants. Comment un tel flou conceptuel est-il possible alors que la dignité de la personne humaine constitue sans aucun doute l’un des plus vénérables concepts de l’anthropologie et de l’éthique classiques ? En effet, l’invention ou la découverte de la dignité ne sont pas récentes : en témoignent les premières traces de réflexion anthropologique, notamment dans les traditions mythiques et les œuvres d’art. Les écoles philosophiques de l’Antiquité en ont abondamment traité. L’intuition du concept et son rôle crucial ne sont pas l’apanage d’une culture particulière et encore moins le fruit de la philosophie moderne occidentale. La reconnaissance de la dignité spécifiquement humaine traverse les âges et les genres culturels, au point que certains croiront y déceler une erreur typique de l’espèce humaine, orgueilleusement et dangereusement anthropocentrique.

Tantôt soupçonnée d’importer des « présupposés idéalistes et même spiritualistes, relevant de conceptions essentialistes, fondationnaliste[s], anti-évolutionnistes et anti-matérialistes » (HOTTOIS, 2009, p. 11), tantôt reconnue comme instaurant une conception métaphysique et substantielle de la nature humaine ou, au minimum, une certaine vision de l’homme (BAERTSCHI, 2005), la dignité, malgré ou à cause de son succès, mérite un examen philosophique minutieux. Si l’on veut éviter un usage dogmatique ou idéologique grossier de la notion, il importe de faire un état des lieux aussi complet et différencié que possible. Cet inventaire mettra en évidence certes la grande diversité d’usages et de compréhensions du concept, mais non pas un pur chaos sémantique. Il faut pour cela se donner la peine de chercher à distinguer un peu clairement les sources de la dignité (un Dieu créateur, l’évolution des espèces, etc.), ses contenus (une supériorité ontologique, un devoir spécifique, une fatalité, etc.) et ses conséquences (les capacités, droits, devoirs, responsabilités divers). On s’aperçoit alors que les diverses acceptions (qui amènent effectivement, comme on l’a dit, à des décisions concrètes et à des comportements à l’opposé les uns des

autres) obéissent à une ligne de force sémantique qui régule cet apparent désordre : que la dignité soit entendue comme la pure liberté du vouloir humain ou comme l'appel au devoir de rejoindre un idéal d'humanité, cette liberté et ce devoir sont pareillement spécifiquement humains, impérieux, agissant comme une idée régulatrice qui manifeste le caractère unique de l'être humain au cœur du cosmos.

S'il en est ainsi, on pourra penser, à la manière de Quine, que l'« indétermination radicale » de la dignité est autre chose qu'un vilain défaut logique. Et si, comme chez Pic de La Mirandole, ce caractère insaisissable était positif, la créature partageant avec son créateur ce côté énigmatique, mystérieux, plein de sens, irréductible ? Notons d'ailleurs que pour certains commentateurs sévères envers la notion, l'indétermination globale du contenu doit être au bout du compte préservée si l'on veut éviter une absorption complète de la liberté par un concept normatif absolu. Enfin, la conception utilitariste de la dignité esquissée par Hume est suggestive pour beaucoup de nos contemporains : fondant cette dignité sur elle-même et non sur une vision cosmo-théologique, Hume indique qu'il y a simplement plus d'intérêt à défendre cette dignité qu'à la nier.

« Situation » de la dignité.

On peut commencer par l'évocation d'un problème tout à fait exemplaire et qui a fait l'objet de longues discussions, particulièrement en France, durant les années 1990 : l'acceptabilité éthique et juridique du « lancer de nains », cette curieuse activité ludique (?) qui consiste donc à lancer (jeter ?) le plus loin possible une personne naine, protégée par un équipement muni d'une poignée de lancement. Interdite au nom de la protection de l'ordre public et de la dignité des personnes, mais constituant une activité rentable qui assure à ces mêmes personnes un minimum de conditions de survie, cette attraction de foire condense plusieurs aspects de

la question. Peut-on en effet contraindre la liberté des personnes qui décident (librement, disent-elles) d'y participer, et cela au nom de leur propre dignité dont elles estiment disposer autrement ? S'opposant aux autorités qui prétendaient pourtant défendre leur dignité, ces personnes naines ont fait valoir que c'était justement l'interdiction qui portait atteinte à leur dignité, notamment en les empêchant d'exercer leur travail alors que tant d'autres activités bien plus violentes et agressives sont tolérées. L'analyse juridique de ce cas révèle que la dignité, à un moment culturel donné, peut être comprise de manière opposée. Qu'en est-il alors au fil du temps et de l'histoire ?

Au cœur de la diversité synchronique et diachronique des contextes culturels, la dignité est pourtant vécue et saisie selon un invariant qui structure les réalisations concrètes assez variables. Il importe de ne pas surestimer cet invariant car ce faisant, on trahirait l'historicité et la variabilité de la réalité vécue ; il faut donc être capable de tenir ensemble l'universel commun (pas forcément abstrait) et le particulier variable, si l'on veut reconnaître l'insistance du concept de dignité tout au long de l'histoire humaine – insistance qui prit à certaines époques la forme d'une véhémente protestation. Les analyses historico-culturelles identifient un certain nombre de ces contextes. Lebech (2009) en distingue quatre en Occident : classique, médiéval, moderne et postmoderne. Chacun de ces contextes déploie un certain nombre de discours ou de registres (scientifique, philosophique, religieux, juridique, etc.) dont les perspectives croisées constituent une conception particulière de la dignité. Au sein de chaque contexte, le changement historique est amorcé par des voix discordantes, celles des marginalisés ou des exclus (les esclaves et les femmes, en particulier). C'est précisément le jeu alterné d'établissement et d'affaiblissement successifs des stratifications historico-culturelles imposant un ordre social et un jeu de primautés et de secondarités, qui

permet de viser un fond commun à tous, antérieur et plus fondamental que les rôles et les différenciations hiérarchiques instituées.

La dignité selon l'Antiquité.

L'étymologie du mot et l'histoire culturelle des relations hiérarchiques constituent le fond de la dignité : elle est ce qui se voit et est apprécié comme le savoir-vivre (la *praestantia* chez Cicéron), la noblesse, la grandeur d'âme et la force de caractère du *mégalopsuchos*. Elle est aussi l'honneur conféré à une personne qui le mérite par ses qualités (le valeureux, par exemple) ou par son rang social (parmi les *dignitates* conférées, on trouve un titre honorifique, une récompense matérielle, une charge, etc.). Pascal discutera encore de ces questions d'ordres éthiques et sociaux. L'association de la dignité à une supériorité dans le mérite amène logiquement à une manifestation extérieure – à un *decorum* au sens du décor externe – de cette dignité : une dimension esthétique s'ajoute à la dimension éthique et ainsi, la laideur témoignera d'un défaut de dignité. C'est une « conception décorative » de la dignité (Marcel, 1964).

Cependant, les attitudes dignes et visibles qui valent ces prix et ces honneurs renvoient à une vie, une tenue et une retenue invisibles directement. C'est pourtant ce vécu qui contient la dignité véritable, condition des comportements, qui ne se voit pas mais qui fait le prix hors de prix, le caractère irremplaçable de la personne au-delà des apparences. Cette reconnaissance de la dignité intérieure ira jusqu'à contester le message des apparences devenues trompeuses : dans la faiblesse et la non-valeur du *micropsuchos*, il s'agira de percevoir l'authentique dignité humaine, intrinsèque et indépendante des performances physiques ou mentales que l'individu en question est capable de réaliser.

On comprend que dans l'histoire, une acception du type « honneur rendu à quelqu'un pour son rang ou ses hautes qualités morales » et une

acception du type « valeur intrinsèque ou acquise par le contrôle de soi » se sont entrechoquées vigoureusement.

De manière générale, la dignité ancienne est l'art de faire ce qui convient (*decus* au sens de ce qui est bien). Elle comporte une réelle dimension de conformisme : l'attitude digne est « celle qui convient » à la situation, elle découle d'un contrôle ou d'un respect des circonstances plutôt que de soi ; c'est par cette convenance qu'elle mérite le respect en retour. On trouve ici une nouvelle manifestation de la dignité réalisée comme retenue plutôt que comme expansion *(brutalitas).* La question reste cependant entière de savoir à quoi il faut se conformer : aux usages, aux devoirs, aux ordres reçus… ? Cet aspect de conformité est gênant car il vise l'adéquation conformiste aux circonstances ou au contexte (le respect des usages, qu'ils soient considérés comme bons ou pas) et aucunement la protestation ou la révolte, l'indignation même, qui incarnent la volonté forte de correspondre à un appel, à une finalité, à un devoir – effort qui conduit éventuellement à un comportement d'audace ou de résistance, pas simplement ou pas du tout conformiste.

Plus spécifiquement, la dignité manifeste la supériorité de l'individu au sein du groupe ou de l'espèce. Traditionnellement en nos sociétés, c'est la raison, l'intelligence, la capacité de connaissance qui méritent cette dignité, d'où la mise en retrait sinon l'exclusion des humains qui en paraissent dépourvus (la liste de ceux-ci est remarquablement variable : groupes sociaux, personnes âgées ou handicapées, femmes, etc.). Après Augustin, on associa parfois les facultés d'intelligence, de volonté et de mémoire à une espèce de triple dignité saisie à l'image des trois personnes de la Trinité. Cette tripartition des facultés a l'intérêt de relativiser le pôle de l'intelligence mais elle n'eut pas de postérité chez des auteurs modernes qui rattachèrent la dignité à l'unique raison humaine.

La dignité selon les humanistes.

Un traité signé du futur Innocent III et consacré à la misère de l'être humain avait marqué les esprits et provoqué des réponses théologiques et philosophiques de la part des humanistes moins pessimistes qui soutiennent la grandeur, la noblesse, la dignité de l'homme (Bracciolini, Landino, Manetti, Facio…). Ce fait est révélateur : la pensée humaniste s'élève sur un fond d'inquiétude et de reconnaissance de la brutalité des humains. Quand Érasme célèbre la dignité de l'homme, il est parfaitement conscient du chemin d'humanisation qui reste à parcourir alors que les conflits les plus cruels trouvent leur source dans les sentiments les plus hauts – les guerres dites de religion lui donneront raison. La dignité humaine telle que la perçoivent les humanistes n'est donc pas de l'ordre du constat mais un idéal qu'il faut réaliser en soi et chez les autres. Cette dimension de conquête militante apparaîtra clairement grâce à la lecture parallèle de deux auteurs contemporains – Pic de La Mirandole (1463-1494) et Las Casas (1474-1566). L'un et l'autre en effet mettent en évidence deux éléments fondamentaux de la dignité humaniste, qui se conditionnent mutuellement : la liberté (dans sa dimension anthropologique et morale) et la justice (dans sa dimension sociale et politique).

Quand il rédige en 1486 son célèbre *Discours sur la dignité de l'homme*, Pic de La Mirandole reprend à nouveaux frais un thème bien établi par la tradition. Il prend acte du double discours anthropologique déjà classique, tenu à propos, d'une part, de la petitesse physique et morale de l'homme dans le cosmos, et, d'autre part, de sa grandeur unique parmi les autres créatures non rationnelles. Sans du tout contester la prééminence dont jouit l'homme grâce à sa nature essentiellement raisonnable ou intellectuelle, Pic de La Mirandole insiste sur deux éléments tout à fait originaux. Premièrement, la raison ou l'intellect n'ont de sens anthropologique qu'en eux-mêmes, et non pas selon leur performance et leurs manifestations (notamment dans le domaine des arts et de la rhétorique) ; en elle-même, la rationalité est le « cœur » de la nature

humaine, le verbe intérieur, la parole inscrite au fond et même dans le secret. Il ne faut donc pas s'y tromper : l'aspect extérieur plus ou moins réussi de l'homme cultivé ou lettré ne compte pour rien. Cette conception du « cœur » (certes rationnel, chez Pic de La Mirandole) distinct de l'apparence et des comportements reviendra dans les anthropologies ultérieures, en particulier quand ces dernières auront à juger de la dignité des individus humains déviants, anormaux ou marginaux. Deuxièmement, Pic de La Mirandole définit également un caractère « négatif » de la dignité : à la différence des autres créatures, l'être humain a été voulu par Dieu « sans forme », c'est-à-dire qu'il est créé à la fois libre du déterminisme naturel (qui lie les animaux, par exemple) mais n'atteignant pas la perfection (qui lie les anges) – appelé par conséquent soit à assumer la « différence anthropologique » en rupture avec le reste de la création (PIC DE LA MIRANDOLE, éd. Hersant, 1993), soit, en termes plus classiques, à s'établir par lui-même au juste échelon de la hiérarchie des êtres (PIC DE LA MIRANDOLE, éd. Boulnois, 1993). La dignité, c'est la liberté et c'est en cela que l'homme, image d'un Dieu libre, est digne, et qu'il aura à cheminer pour assurer une relative ressemblance avec le même Dieu parfait. L'enjeu est de saisir précisément le lien entre la dignité et la liberté, la première étant à la fois la condition et la norme de la seconde – pas du tout son opposé ou son obstacle, comme le soutiennent certains auteurs (par exemple : « Introduite en alliance avec la liberté, [la notion de dignité] se révèle liberticide » [HOTTOIS, 2009, p. 28]). La dignité est conçue comme orientation et moteur de la décision libre, sur un mode tantôt positif (une invitation et pas nécessairement une obligation), tantôt négatif (une interdiction ou juste un scrupule). Pic de La Mirandole emprunte à la tradition l'image d'un « caméléon » qui doit choisir non la conformité à un ordre quelconque mais se faire adéquat à lui-même. Cette paradoxale supériorité de l'absence de forme conditionne une nature ou une essence radicalement indéterminée et indéterminable – indistincte, indéfinie, etc.

Chez Pic de La Mirandole, la dignité comporte en elle-même cette indétermination comme une propriété positive (« c’est son indéfinité même qui justifie qu’il [l’homme] ait une nature », commente Olivier Boulnois [1993, p. 311]). Cette nature gênera sans doute les philosophes postmodernes mais c’est elle qui engage les comportements concrets : en effet, l’être humain sera toujours mystérieusement plus que lui-même, ses faiblesses appelant au soin et à la solidarité. Une dignité sensible au cœur (Mattéi, dans De Koninck, 2005, p. 172) : l’intuition juste face au prochain ne procède d’aucune déduction, elle perçoit directement dans l’humain défiguré un appel à la compassion concrète, au service et au travail en raison. La dignité de l’humain se manifeste ainsi dans les formes les plus basses de la « dignité mondaine » et en appelle au travail et au soutien, fût-ce obscurément et dans une espèce de foi qui n’attend pas de confirmation de la part d’un autrui sidéré, incapable d’un contre-don de dignité. Au-delà du thème classique de la dignité « potentielle » que l’individu aurait la responsabilité d’actualiser en soi-même au risque de tomber dans la faute et la damnation, la dignité devient l’objet d’un « entretien » intersubjectif, et peut-être réciproque. Elle exige encore à voix basse le respect des conditions extérieures qui la définissent – d’où les idées de mourir, produire, travailler ou vivre dans la dignité.

Pour Las Casas, homme de conviction mais au départ colonisateur sans scrupule du Nouveau Monde, la question n’est ni rhétorique ni théorique : se pose à lui la question du statut de ces Indiens d’Amérique récemment découverts, déjà réduits en esclavage – et que d’ailleurs Las Casas possède lui-même. Dans quelles conditions peut-on accepter l’esclavage ? Ces Indiens sont-ils aptes à recevoir la foi catholique ? Au fond, sont-ils des humains ? Durant les quelque cinquante années qui le mèneront à Valladolid en 1550-1551 pour défendre sa thèse de l’humanité des Indiens et de l’antiesclavagisme lors de la célèbre controverse, Las Casas devra lui-même cheminer et se faire sa propre opinion : au départ, en toute bonne foi,

il ne voit pas d’objection à ce que les conquérants fassent des esclaves. Ensuite, il refusera l’esclavage pour les Indiens mais pas pour les Africains emmenés par les Portugais. Et puis, il changera encore d’avis et le souvenir qu’il ait pu soutenir cette indigne discrimination le fera souffrir : il le confessera jusqu’à la fin de sa vie. Il sera alors définitivement convaincu que « ces gens sont des hommes ».

C’est bien plus tôt pourtant, en 1511, que Las Casas avait entendu le sermon d’un dominicain : « Ne sont-ils pas des hommes ? N’ont-ils pas une raison et une âme ? N’êtes-vous pas tenus de les aimer comme vous-mêmes ? » Plus tard, en 1537, la bulle *Veritas ipsa* (nommée aussi *Sublimis Deus*) de Paul III avait provoqué un agacement certain à la cour de Charles Quint car elle rappelait le droit à la liberté de tout homme : « Ces Indiens, en tant que véritables êtres humains, ne sont pas seulement aptes à la foi chrétienne, mais encore, d’après ce que Nous avons appris, accourent avec hâte vers cette foi. » Les Nouvelles Lois impériales de 1542 iront dans ce sens mais n’empêcheront pas le chrétien conservateur Sepulveda de défendre des thèses esclavagistes. Le débat entre Las Casas et Sepulveda reste l’emblème de la lutte contre l’esclavagisme et pour la reconnaissance de l’unité du genre humain. Las Casas connaît alors ce qu’il nomme sa « conversion » – lui qui était pourtant déjà baptisé et ordonné prêtre catholique ! Contre l’idée aristotélicienne d’une « nature de serf » et dans la ligne de Cicéron qui soutient l’unité foncière de l’humanité rationnelle, Las Casas reconnaît l’éminente dignité de tout être humain. Cela porte à conséquence : d’une part, la dignité exige le soin, les droits humains (dont le droit à l’évangélisation) sur fond de liberté personnelle et d’autre part, elle interdit les mauvais traitements – par exemple l’esclavage ou la prostitution. Las Casas dénonce aussi que certains soient amenés à vendre des membres de leur propre famille. Cette question du commerce restera très aiguë bien après le XVI^{e} siècle : la traite des personnes humaines n’a guère cessé et aujourd’hui, la commercialisation du corps humain ou de ses

parties constitue un nouvel avatar de cette question : la pauvreté justifie-t-elle ce type de comportement ? Pour Las Casas en tout cas, les choses sont claires : éveillé par une compassion, elle-même suscitée par la perception qu'il existe effectivement une et une seule « famille humaine », son combat est pour la justice qui oriente le chemin de la reconnaissance de l'humanité de chacun. De nos jours, de Hannah Arendt à Axel Honneth, nombreux sont les penseurs critiques, secrètement inspirés des humanistes, qui cherchent à concevoir une communauté où soit possible une effective reconnaissance de l'humanité de chacun et un habiter individuel et collectif.

De la dignité classique à la dignité moderne.

La magnanimité classique trouve chez Descartes une incarnation déterminante : c'est la générosité qui garde le souvenir de la dignité cicéronienne : il s'agit de se comporter en *homo liberalis* en étant convenant, adéquat dans ses relations à soi et aux autres. L'homme, malgré ses erreurs et l'inconstance de son attention, peut faire l'expérience de qui il est réellement en reconnaissant en lui les capacités de la liberté et de la volonté, capacités qui le définissent spécifiquement et qui lui permettent d'exécuter ses projets souverainement, pour le bien ou pour le mal. Pour Descartes, cette reconnaissance de ces capacités en soi est une reconnaissance de soi et de son « rang » élevé au cœur de la création. Rang élevé qui ne tient pourtant qu'à cela : puissance paradoxale de la liberté et de la volonté par comparaison avec la force ou les pouvoirs brutaux de tant de réalités mondaines. Sur ce point, nous ne sommes pas loin de Pascal. Certes, l'estime de soi cartésienne n'a pas le caractère dramatique que lui attribuent les *Pensées*, mais la fragilité et la vulnérabilité sont bien identifiées par les deux penseurs.

À première vue, Pascal assimile dignité humaine et capacité de pensée, au moment où la différence anthropologique réside justement dans la

capacité de penser la puissance aveugle et inconsciente de l’univers, lequel est incapable de penser son pouvoir. L’homme est « fait pour penser » (Br. 146) mais la grandeur de la pensée n’est pas le tout de l’être de l’homme ni de sa dignité. La découverte pascalienne de la problématique du « cœur » et des types de « raison » ouvre à une compréhension moins rationaliste, moins cognitive, plus dramatique ou plus tragique, de la dignité. La « grandeur » de l’homme s’éloigne de la générosité cartésienne à mesure que l’analyse de la condition humaine s’approfondit et dégage le tableau de la chute, de la déchéance de l’humanité. Si grandeur il y a encore, c’est dans la rédemption capable, à son tour, de rétablir l’humain dans son statut véritable : la parfaite égalité entre les hommes, malgré les différences instituées entre les « états » ou les « charges », et, en cette égalité, la grandeur du pouvoir de la pensée. Ainsi, la dignité se donne comme intrinsèque et se détache de la fluctuation d’une qualité extérieure : si elle n’est qu’une valeur non constante liée, par exemple, à la reconnaissance des compétences de l’individu dans un système social donné, et à la capacité de cet individu à se hausser sur l’échelle sociale, la dignité est fluctuante comme la réalisation de tout objet naturel, plus ou moins abouti, plus ou moins réussi (référentiel foncièrement inégalitaire). En tant que particularité de l’espèce humaine, la dignité s’inscrit de façon indélébile dans un référentiel où chacun vaut « également » au-delà de tout prix.

Il est éclairant de lire conjointement les fragments de Pascal et les analyses de Kant sur la dignité. Chez l’un et l’autre en effet, la saisie d’une certaine « nature rationnelle » amène à considérer que, quelles que soient les circonstances extérieures ou contingentes, l’humain vaut en soi comme dignité. On connaît le célèbre passage de la deuxième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « L’humanité est elle-même une dignité : en effet, l’homme ne peut être utilisé par aucun homme (ni par d’autres, ni même par lui-même) simplement comme moyen, mais doit

toujours être traité en même temps comme fin et c'est en cela que consiste précisément sa dignité (la personnalité), grâce à laquelle il s'élève au-dessus de tous les êtres du monde qui ne sont point des hommes et peuvent donc être utilisés, s'élevant par conséquent au-dessus de toutes choses. » Ainsi, la dignité, de trait fondamental qu'elle était, devient pratiquement le trait définitoire spécifique de l'être humain, comme si l'on retrouvait la tradition médiévale selon laquelle une personne est précisément un sujet distingué par sa dignité, capable d'aller vers le bien par lui-même et non par quelque chose d'autre (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, Q. 29 et *Commentaire de la lettre aux Romains*, voir LEBECH, 2009, p. 75-77) : pour Kant, l'être humain peut se reconnaître comme être raisonnable qui est une fin en soi et qui peut se laisser guider par la loi. Le lien entre dignité et autonomie devient explicitement déterminant, même si le contenu précis des deux notions va beaucoup fluctuer. On y rattachera le couple fin/moyen et la formule célèbre, quoique souvent mal citée : « Agis toujours de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen. » Éclairant lui aussi, le couple prix/dignité : le prix est une importance ou une valeur relatives, tenant à une situation ou à un « marché », tandis que la dignité est incomparable et inconditionnelle, absolue, ne tenant pas aux circonstances.

Le thème kantien est fondamental : la dignité de l'humain, c'est concrètement le fait que personne ne peut utiliser un être humain, considérer un être humain comme un outil ou un accessoire. D'un côté, les instruments ; de l'autre, l'humain. Et même si l'humain peut être utilisé çà et là, il ne peut jamais être réduit à l'outil : jamais pur moyen, l'homme est toujours avant tout le but, l'objectif, la fin. Dans l'histoire occidentale, cette vision a pris du temps à se déployer – dans le domaine de l'éthique du travail ouvrier, notamment. Un être humain n'est pas un esclave qui ne serait, au fond, qu'une chose. Aujourd'hui on appliquera l'idée kantienne à

un tout autre domaine – celui de la recherche biomédicale et des soins de santé, où vaut le même principe : la dignité de l'être humain, c'est de rester toujours la fin et de ne pas être simplement le moyen – d'un soin, d'une recherche, d'une expérimentation… Le théologien et bioéthicien belge E. Boné avait une formule remarquable pour redire cette idée fondamentale : « L'humanitude est le bien propre et exclusif des membres de la famille humaine : partageant tous ce même fondamental privilège, ils sont tous dignes de respect, puisque ce qui est alors respecté en eux est précisément cette propriété inhérente à tous, indépendante des situations concrètes de naissance, de fortune, de développement des uns et des autres. »

La dignité chrétienne : faiblesse et capacité.

L'influence des écoles stoïciennes est majeure dans l'histoire du concept de dignité et il importe de réévaluer cette influence dans la conception chrétienne. Certes, une dimension subjective et un aspect volontariste et élitiste conviennent sans doute bien à la conception d'une dignité qui marque la différence anthropologique avec les autres êtres vivants et, éventuellement, avec certains êtres humains incapables, par exemple, de se contrôler ou d'avoir un comportement à la hauteur de l'ordre humain. Sur ce point, la morale de Malebranche, qui a jusqu'ici trop peu retenu l'attention des historiens, soutient dès l'âge classique une vive résistance à l'influence stoïcienne en dévoilant en celle-ci un rationalisme orgueilleux, une vanité oublieuse de la misère de l'homme et de la nécessité de la grâce divine issue de l'unique cause opérante. De nos jours, dans un registre sans doute assez différent, la bioéthique au sens le plus large, incluant donc l'éthique biomédicale et l'éthique de la relation de soin *(care)* dans toutes ses dimensions, est le lieu par excellence de mise à l'épreuve de la dignité qu'on reconnaît et qu'on entretient. À rebours des conceptions classiques de

l'excellence, de la force, du mérite, des compétences, la bioéthique vise des situations de fragilité légère ou extrême, ces moments où l'on « n'est plus rien » (SOPHOCLE, *Œdipe à Colone*) et où l'on est plus que jamais un être humain. Curieuse intuition, répétée chez les tragédiens, d'une dignité inaltérée par la situation présente (la maladie, l'accident, le vieillissement, etc.) ou par les actions passées, même mauvaises et absolument condamnables.

Et pourtant, il faut davantage que la simple vision du spectacle « tragique » de la misère pour révéler la dignité de l'homme : les humains dans leur misère ordinaire, tels que nous les présentent les médias, ne manifestent pas sans médiation leur grandeur et notre regard aurait plutôt tendance à n'y discerner que laideur et déshumanisation et matière. Sans doute, tout chroniqueur n'est pas Sophocle, capable d'éveiller ou de réveiller une compassion éclairée, une pitié qui décèle une dignité.

Ce n'est pas un hasard si nos intuitions de la dignité s'éveillent tout particulièrement quand celle-ci est bafouée dans des actes de maltraitance privée ou publique, clandestine ou officielle et même légale. La prise de conscience qui a suivi les horreurs systématiques de la Shoah avait évidemment marqué les esprits des rédacteurs de la Déclaration de 1948. C'est que la dignité est liée à une capacité d'*indignation* face à des événements inacceptables, perpétrés par des êtres humains à d'autres êtres humains – la question ne se pose pas face à une catastrophe naturelle. La dignité des victimes n'est mise en cause que dans le rapport à d'autres humains qui aident ou qui devraient aider ces victimes. Il faudrait peut-être compléter une formule de Paul Ricœur à propos de la dignité : « Quelque chose est dû à l'être humain du seul fait qu'il est humain » certes, mais le débiteur de la dette, de ce dû, est un autre être humain et pas la nature ou le monde par exemple.

DIGNITÉ : RESSEMBLANCE SUR FOND DE DISSEMBLANCES.

Les cultures traditionnelles ont thématisé l'histoire de l'être humain qui ressemble imparfaitement aux dieux, eux-mêmes étant ou pas, selon les traditions religieuses, modèles de perfection. En régime judéo-chrétien, la création de l'homme par Dieu comprend une caractéristique ontologique fondamentale : la créature est créée à l'image et à la ressemblance du créateur. Ce trait nécessaire ne saurait être contredit par aucune circonstance contingente : le comportement de l'être individuel et particulier, quelque mauvais qu'il soit par exemple, n'entame en rien cette réalité ontologique, essentielle ou naturelle (au sens métaphysique) et donc universelle, trans-historique et trans-culturelle. D'autant moins pertinents donc, son niveau particulier de conscience ou de santé, son origine ethnique ou sa richesse matérielle. Ce trait ontologique en appelle à un programme de vie qui le manifeste : comme la dignité humaine trouve sa source dans cette caractéristique ontologique et caractérise la « nature » ou l'« essence » de l'homme, de sa *conditio ad imaginem Dei*, elle charge l'être humain simultanément d'une exigence à respecter et d'un pouvoir sur la nature (mais pas sur ses semblables) qu'il doit exercer avec sagesse.

VATICAN II ET LA DIGNITÉ HUMAINE.

Parmi les textes fondamentaux du concile Vatican II, la constitution *Gaudium et spes* représente un texte clé dans la doctrine chrétienne de la dignité humaine. Le chapitre premier développe une anthropologie théologique et spirituelle de cette dignité, constamment rattachée à la personne humaine. La condition véritable de l'être humain est une lutte dramatique entre le bien et le mal, son existence mêlant faiblesses, sublime vocation, réponses, profonde misère, etc. Il s'agit de saisir dans « le fond secret du cœur humain » (VATICAN II, 1967, p. 192) à la fois le projet et l'appel de Dieu et la réponse concrète dont l'homme est capable. Assez classiquement, l'intelligence et la conscience morale sont les deux lieux

privilégiés de manifestation de la dignité et c'est assez logiquement que la dignité exige de l'homme « qu'il agisse selon un choix conscient et libre, mû et déterminé par une conviction personnelle et non sous le seul effet de poussées instinctives ou d'une contrainte extérieure » (p. 188). Cette idée que « l'aspect le plus sublime de la dignité humaine se trouve dans cette vocation de l'homme à communier avec Dieu » (p. 189) est plus originale par rapport à la tradition philosophique rationaliste.

Par ailleurs, il est remarquable que la déclaration sur la liberté religieuse soit nommée par les premiers mots latins du texte *« Dignitatis personae »*. Le début du texte constitue une excellente position de départ : « La dignité de la personne humaine est, en notre temps, l'objet d'une conscience toujours plus vive ; toujours plus nombreux sont ceux qui revendiquent pour l'homme la possibilité d'agir en vertu de ses propres options et en toute libre responsabilité ; non pas sous la pression d'une contrainte mais guidé par la conscience de son devoir » (p. 557).

N'étant pas une réalité morte et fixée, la dignité est appelée à se développer collectivement ou individuellement. Ainsi, la présence chrétienne au monde, en particulier dans les pays pauvres, est faite d'attitudes et de réalisations. Ce « témoignage » vivant et concret comporte les actions de développement, et parmi elles l'éducation, « service de très haute valeur pour les hommes » qui a pour effet d'« élever la dignité humaine » (p. 448). De même, l'obéissance aux règles de la vie religieuse « loin de diminuer la dignité de la personne humaine, la conduit à la maturité en faisant grandir la liberté des enfants de Dieu » (p. 384). Plus globalement, la dignité de l'homme « trouve en Dieu Lui-même ce qui la fonde et ce qui l'achève » (VATICAN II, 1967, p. 191). Il faut pouvoir reconnaître qu'une société athée risque de troubler la compréhension de la vie terrestre et que dès lors la dignité s'en trouve affectée ; les Pères conciliaires soutiennent que « lorsque manquent le support divin et l'espérance de la vie éternelle, la dignité de l'homme subit une très grave

blessure, comme on le voit souvent aujourd'hui, et l'énigme de la vie et de la mort, de la faute et de la souffrance reste sans solution » (p. 191), d'où le désespoir. Mais que signifie cette blessure ? Plus largement, il se peut que les circonstances matérielles et culturelles de pauvreté, par exemple, empêchent chez les humains une prise de conscience de la dignité et donc les empêchent de correspondre à une forme d'appel qu'ils ne perçoivent pas (p. 201). Comme le droit universel à l'éducation, le droit à la liberté religieuse est fondé sur la dignité que font connaître d'une part la révélation qui « découvre dans toute son ampleur la dignité de la personne humaine » (p. 564) et d'autre part la raison. Comme on l'a noté plus haut, c'est dans le temps que la dignité manifeste son appel ; pour le Concile, « le ferment évangélique a longtemps travaillé dans l'esprit des hommes et beaucoup contribué à faire reconnaître plus largement, au cours du temps, la dignité de la personne humaine » (p. 567). C'est ainsi que l'appel de Dieu « oblige l'homme en conscience » (p. 565) mais ne le contraint pas car Dieu « tient compte de la dignité de la personne humaine ». Cette dignité est un fondement normatif qui guide le chemin des réalisations concrètes, par exemple dans l'application du droit à la culture (p. 235) et cette force normative lui vient d'un lien tout particulier entre la conscience individuelle et la loi divine inscrite en chacun. Ce qui suit n'est pas un détail : le paternalisme éventuel des actions caritatives n'est pas adéquat dans la mesure où « la liberté et la dignité de la personne humaine secourue doivent être respectées avec la plus grande délicatesse » (p. 405-406).

À propos de l'ordre temporel des choses (biens matériels, culture, réalités économiques, institutions, etc.), les Pères rappellent le caractère positif de ces objets, leur « valeur propre », leur « bonté naturelle » qui d'ailleurs « reçoit une dignité particulière en raison de leur relation avec la personne humaine au service de laquelle ils ont été créés » (p. 403). Dignité transitive, en quelque sorte… qui passe de l'humain aux choses de l'homme. Ceci serait à analyser de près, en songeant notamment aux

objections de « spécisme » adressées à la notion de dignité inexplicablement réservée aux « animaux humains » (Singer) : l'irréductible dignité de l'être humain n'a pas pour conséquence l'asservissement ou la néantisation des autres vivants ou de la planète en général, car l'ensemble de la création a la dignité de créature voulue et estimée bonne par son créateur.

Deux documents postconciliaires.

Les instructions *Donum vitae* (1987) et *Dignitas personae* (2008) constituent sans conteste des documents essentiels pour comprendre la position officielle du Magistère catholique dans le domaine de la bioéthique et en particulier dans les problèmes de début de vie. On ne les analysera pas ici mais il est important de noter que le fond des arguments qui amènent à interdire la plupart des pratiques scientifiques autour de la procréation et des embryons réside dans le respect de la dignité : « Derrière chaque "non" se reflète, dans l'effort de discerner entre le bien et le mal, un grand "oui" à la reconnaissance de la dignité et de la valeur inaliénables de chaque être humain, particulier et unique, appelé à l'existence » (*Dignitas personae*, 37).

Pour conclure, demandons-nous s'il nous est possible d'apprendre à penser moins la dignité individuelle de tel ou tel être humain plongé dans telle ou telle circonstance, que la dignité des personnes qui tient à leur appartenance à la communauté des humains : une dignité qui trouve et sa source et son entretien dans la communauté, dans la fraternité de la vie. Il faut pour cela réinterpréter la « valeur intrinsèque » kantienne, qui, en devenant communautaire, n'en devient pas pour autant « relative », la communauté des humains étant une communauté d'irremplaçables, de non-équivalents, d'incomparables… appelés à se reconnaître uniques, c'est-à-dire foncièrement résistants à la saisie et, paradoxalement, accessibles pour

autant que nous passions par nous-mêmes, reconnaissant en nous cet appel à l'humanité que nous respecterons chez autrui.

Si nous reconnaissons que la dignité est à la fois définitivement inhérente à l'individu humain mais toujours à entretenir et à développer, nous retrouvons un thème anthropologique majeur, celui de la perfectibilité de l'homme. Alors, il n'y a pas de contradiction entre les deux dimensions de la dignité : sa normativité et son inventivité. C'est que l'homme est créé-appelé à l'existence, selon l'intuition de Pic de La Mirandole dont bien des auteurs peuvent aujourd'hui entendre le message non dogmatique mais résolu. Chez l'homme cocréateur et non seul créateur de soi et des affaires humaines, la dignité humaine suppose le partage inouï de l'invention de la vie – très au-delà d'une quelconque technophobie conservatrice, mais opposée frontalement à un usage sauvage des techniques. La dignité des hommes leur est confiée : elle est à la fois don, promesse, tâche à accomplir, appel et fruit de l'action.

MICHEL DUPUIS.

→ Corps. Droits de l'homme. Éthique biomédicale. Éthique clinique. Hommes/Femmes. Justice. Loi naturelle. Nature. Sujet et personne. Torture. Vertus.

Bibliographie.

R. ANDORNO, La Bioéthique et la dignité de la personne, Paris, PUF, 2006. – B. BAERTSCHI, Enquête philosophique sur la dignité, Genève, Labor et Fides, 2005. – H. R. BAUZON, La Personne biojuridique, Paris, PUF, 2006. – Th. DE KONINCK, De la dignité humaine, Paris, PUF, 1995 ; La Dignité humaine : philosophie, droit, politique, économie, médecine, Paris, PUF, 2005. – A. HOLDEREGGER, R. IMBACH, R. SUAREZ DE MIGUEL (éd.), De dignitate hominis.

Mélanges offerts à C.-J. Pinto de Oliveira, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1987. – G. HOTTOIS, *Dignité et diversité des hommes*, Paris, Vrin, 2009. – D. KRETZMER, E. KLEIN, *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, La Haye, Kluwer, 2002. – M. LEBECH, *On the Problem of Human Dignity*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009. – G. MARCEL, *La Dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier, 1964. – J. PIC DE LA MIRANDOLE, *Œuvres philosophiques*, éd., trad. et commentaires de O. Boulnois, Paris, PUF, 1993. – G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De la dignité de l'homme*, éd. et trad. de Y. Hersant, Paris, Éd. de l'Éclat, 1993. – *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, Montréal, Fides, 1967.

DISCIPLINE ET SURVEILLANCE

Dans la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*[54], Diderot écrit que le regard, la surveillance transforment l'attitude de l'aveugle. Elle crée en lui la haine du vol car « ceux qui voient » peuvent l'apercevoir quand il vole. La surveillance moralise donc l'aveugle, elle le discipline. Mais, en même temps, elle crée en lui des obligations purement artificielles. Elle suscite des normes qui emprisonnent l'aveugle dans des conventions inutiles. Ainsi, par exemple, elle engendre la pudeur, vertu non naturelle. Le fait de cacher une partie du corps plutôt qu'une autre semble une habitude anormale à Diderot.

La surveillance se définit à la fois comme l'acte de contrôler et le contrôle lui-même comme le résultat de cette action. Elle suppose une observation de la part de celui qui surveille et une visibilité de celui qui est surveillé. La discipline est un ensemble de règles de conduite que les

hommes s’imposent pour vivre ensemble, sous peine de sanction en cas de transgression de celles-ci. Elle est là pour créer un ordre. Elle est un élément essentiel de l’éducation et de la relation éducateur/éduqué. Elle est un moyen pour l’éducateur d’obtenir un résultat, une fin qu’il a prévue. Ici se pose la question de la liberté de l’homme, du rôle du regard et de l’obligation dans la formation de la personnalité humaine. La discipline a-t-elle pour but, par l’intermédiaire de la surveillance, de faire advenir l’homme lui-même ou n’est-elle que normalisation, qu’aliénation de la liberté humaine ?

La discipline, une libération de l’homme.

La sortie de l’animalité.

La discipline se définit en premier lieu comme une instance négative. Elle n’est ainsi qu’un des deux principes de l’éducation comme le note Kant dans les *Propos de pédagogie*. Toute éducation comporte deux aspects : la discipline et l’instruction. L’instruction est apport de connaissances qui sortent l’homme de son état inculte, de sa grossièreté. En revanche, la discipline se définit par son instance négative. Elle dresse devant lui des interdits, des obligations. Elle fait sentir à l’enfant la contrainte des lois, conduit le petit homme hors de la sauvagerie, hors de la violence. Elle s’oppose à la discorde, à l’irréflexion. Ainsi, l’enfant n’est pas d’emblée un être raisonnable. Il naît « à l’état brut ». La discipline crée en lui l’habitude de se plier aux prescriptions de la raison. Elle transforme l’animalité de l’homme en humanité. Selon Kant, elle permet ainsi à l’homme de répondre à sa finalité. Elle le préserve d’écarts éventuels vis-à-vis de sa destination. La loi a ici un rôle essentiel : elle institue l’humanité de l’homme en tant qu’être de raison. La négligence de la discipline est plus grave que le

manque d’instruction. La violence, l’inhumanité sont plus destructrices que le caractère inculte, grossier.

La discipline est ici une violence, une négation mais elle permet d’advenir au soi. La culture est ici opposition à soi, comme l’écrit Hegel dans la *Phénoménologie de l’esprit*. Elle n’est pas simple croissance organique. La pédagogie hégélienne se distingue de toute pédagogie rationaliste ou humaniste : par la discipline, la culture, le soi devient étranger à lui-même, mais ce moment est nécessaire pour conquérir son universalité. La discipline est le moment de l’honnête homme, de celui qui aliène son soi naturel pour gagner la substance universelle. Elle est le moment de la conscience noble qui se sacrifie par héroïsme, par vertu et qui acquiert une valeur essentielle. Elle est le moment du renoncement à la jouissance pour accéder à l’humanité.

La surveillance qui contrôle l’enfant, outil indispensable de la discipline, semble alors essentielle à l’advenue de la liberté, à la sortie de l’animalité. Notons tout de même que Kant reconnaît dans les *Propos de pédagogie* une limite de la discipline et par là de la surveillance. En effet, celles-ci ne garantissent pas le développement de la moralité. La culture morale est le fait des maximes, non de la discipline. La sainteté de la morale, son caractère sublime ne peuvent être le résultat de la seule discipline.

Regard de surveillance/regard de supplication.

La moralité advient ainsi par un regard, mais par le regard de l’autre, non par un regard de surveillance. En effet, comme le note Emmanuel Levinas dans *Humanisme de l’autre homme*, le regard de l’autre peut être à l’origine de l’exigence éthique, de la responsabilité, très différent en cela du regard de surveillance, le plus souvent muet. Le regard de l’autre est lié à une parole : la visitation du visage d’autrui est écoute d’une parole, d’un

ordre : *Tu ne tueras pas*. Le regard de surveillance est un œil qui fixe, qui essaie de percer l'identité. Le regard de l'Autre est dénudé, nu : il est dépassement de toute forme. Synonyme de domination, de réquisition, le regard de surveillance est celui du docteur Itard sur le petit Victor, qui note chacun de ses progrès, l'étudie comme un être incivilisé. Dans l'avant-propos du *Rapport sur les nouveaux développements de Victor de l'Aveyron*, il écrit : « Vous ne verrez pas sans satisfaction, Monseigneur, dans les diverses expériences que j'ai tentées, dans les nombreuses observations que j'ai recueillies une collection de faits à éclairer […] l'étude de l'homme incivilisé[55]. » Le regard de l'autre est supplication, humilité. Bien plus, le regard de surveillance peut être exercice de la violence, peut exprimer l'inhumanité. Ainsi, dans *La Nuit*, Élie Wiesel dit que le regard du surveillant tsigane se transforme en déchaînement de violence sur son père lorsque celui-ci lui adresse la parole, lui pose une question, ne respecte plus en tout point la discipline donnée[56]. Le regard de l'autre est à l'origine de mon humanité, de ma responsabilité. Face à lui, je me désigne comme « me voici ». On découvre alors le lien entre le regard, la discipline et la normalisation des individus.

SURVEILLANCE ET NORMALISATION.

Une nouvelle définition de la discipline.

La surveillance et la discipline, comme l'écrit Michel Foucault dans *Surveiller et punir*, sont des facteurs de normalisation. La discipline, dans la pensée foucaldienne, perd son sens général et désigne une figure historique particulière qui apparaît au XVIII^e^ siècle. Elle se distingue de l'esclavage car elle ne cherche pas à s'approprier le corps d'autrui. Elle ne s'institue pas comme un rapport de propriété entre le *dominus* et l'esclave considéré

comme un bien. Elle se distingue de la domesticité car elle n'est pas un rapport de domination constant, global et massif. Elle ne se définit pas comme un caprice, une sujétion arbitraire, une volonté singulière du maître. Elle est différente du lien de vassalité car elle n'obéit pas aux mêmes codes, à la même ritualisation. Ici, pas de marque d'allégeance. Enfin, il ne faut pas la confondre avec l'ascétisme et les disciplines au sens monastique. La discipline du XVIII^{e} siècle, à la différence des exercices monastiques, ne repose pas sur le renoncement mais, au contraire, elle essaie d'engendrer l'utilité.

Le moment historique de la discipline est alors, selon Michel Foucault, celui où apparaît un art du corps humain, une fabrication du corps soumis, docile, rentable, pour en majorer les forces, pour le rendre utile. Ce moment n'est pas advenu de manière brutale, soudaine, mais résulte d'une multiplicité de processus souvent mineurs, dans des lieux différents (les collèges, l'hôpital, l'armée, les prisons). Foucault se propose de mettre en évidence une généalogie de toutes ces pratiques.

La réalisation d'un espace.

La surveillance discipline l'homme par la création d'un type d'espace avec des caractéristiques contradictoires. C'est un espace hétérogène à tous les autres, séparé des autres lieux et du reste de la société par une clôture, une délimitation, une limite nette. Il est homogène en lui-même : c'est un lieu monotone qui obéit en tout point aux mêmes règles de fonctionnement.

La surveillance crée un espace quadrillé, engendre une localisation élémentaire : à chaque individu sa place, à chaque place un individu. Elle fabrique un espace atomisé, facteur d'identification et produit un espace analytique, facteur de connaissance.

Elle crée un espace utile défini par son pouvoir de contrôle sur l'attitude, les gestes de chacun et par là le travail de tous. Elle fabrique un

espace sériel, crée des rangs où tous les individus sont interchangeables, peuvent circuler d'une place à l'autre. Ainsi, dans les collèges de Jean-Baptiste de La Salle, la surveillance répartit les élèves en différents rangs. Ceux-ci se déplacent sans cesse d'une place à l'autre ; ils suivent un mouvement perpétuel. La surveillance crée alors un espace à la fois fonctionnel et hiérarchique : ils occupent telle ou telle place dans le rang selon leurs résultats scolaires.

La création d'une architecture.

La surveillance discipline l'individu car elle produit un type d'architecture. C'est le cas par exemple d'un camp militaire de l'infanterie prussienne au XVIII^{e} siècle où les surveillances hiérarchiques sont emboîtées les unes dans les autres. Elles s'encastrent les unes aux autres. Le camp crée une visibilité totale à l'intérieur de lui-même, grâce au calcul des ouvertures, des vides, des pleins. Cette architecture obéit à quatre impératifs : un impératif de santé (il faut créer des corps vigoureux), un impératif de qualification (il faut obtenir des officiers compétents), un impératif politique (il faut former des militaires obéissants) et un impératif de moralité (il faut empêcher la débauche et l'homosexualité).

Il en est de même de l'architecture du panoptique imaginé par Bentham. Celle-ci crée un espace transparent avec une totale luminosité. Chacun doit être vu, pris dans la lumière mais ne doit pas avoir de contact avec les autres. Le panoptique de Bentham crée une asymétrie. Chacun doit être vu mais ne voit pas. Cette architecture permet de passer de la foule à l'individualité. Chacun doit avoir la conscience d'être constamment visible. L'architecture crée alors une certaine qualité du regard.

Une certaine qualité du regard.

La surveillance discipline l'individu car elle produit un certain type de regard : un regard continu et unique. Le panoptique crée un point central à la fois source de lumière et lieu de convergence de tout ce qui doit être vu. Elle produit un œil parfait pour répondre à une double exigence : il doit être complet, doit pouvoir tout saisir mais rester discret et ne pas se montrer quand il s'exerce. Le pouvoir est ici invisible, invérifiable et perceptible à tout instant. Le détenu ne doit jamais savoir s'il est regardé mais doit avoir devant les yeux la silhouette de la tour de surveillance. Le pouvoir, comme l'écrit Michel Foucault dans *Surveiller et punir,* tend à l'incorporel. De plus, il ne s'adresse pas qu'aux seuls détenus mais il se multiplie et s'applique à chaque individu présent dans le panoptique. Le directeur d'une fabrique peut épier ses employés, les juger continuellement, peut modifier leur conduite. Le regard devient ici un regard anonyme. N'importe qui peut exercer cette fonction et celui qui dirige n'a pas besoin d'être là en permanence : le panoptique est alors un édifice où le pouvoir peut être exercé par la société tout entière.

La surveillance, au XVIII^e^ siècle, a transformé le regard. Traditionnellement, le pouvoir est ce qui se montre, se manifeste, se déploie sur « des hommes infâmes » qui doivent demeurer dans l'ombre. Lors du supplice de Damiens, le pouvoir du monarque se manifeste par l'éclat, par la violence de l'exécution et par sa mise en scène. Désormais, le fonctionnement du pouvoir a totalement changé : le pouvoir disciplinaire est invisible et ceux qui lui sont soumis doivent en revanche devenir visibles ; ils sont soumis à un principe de visibilité obligatoire.

Cette transformation est à l'origine de la discipline car elle apporte quatre améliorations. D'abord, elle réduit le nombre de ceux qui l'exercent et multiplie le nombre de ceux sur qui elle s'exerce. De plus, l'individu est perçu à chaque instant, avant même d'avoir commis une faute. Ensuite, le pouvoir est une force qui s'exerce sans bruit ; c'est un mécanisme dont les

effets s’enchaînent sur les individus. Enfin, la discipline crée une véritable action sur les individus et les modifie réellement.

L’objectivation des individus.

La surveillance maintient donc l’individu dans un assujettissement, dans un contrôle permanent, le transforme en objet. Elle le dresse en fonction de ses propres critères. L’analyse de Foucault est ici proche de la pensée de Nietzsche. Ainsi, dans *Le Crépuscule des idoles*[57], Nietzsche compare la discipline, le désir d’améliorer l’homme à un dressage ou à un élevage, deux attributs zoologiques. L’homme qui cherche à discipliner un autre homme le dresse comme un animal, l’affaiblit, le rend dangereux par l’effet déprimant de la peur, par la douleur, par les blessures. La discipline comme le dressage, selon Nietzsche, affaiblit l’individu ; elle le rend malade.

De même, la discipline, selon Michel Foucault dans *Surveiller et punir*, transforme l’homme en objet descriptible, manipulable. Cette manipulation est un dressage du corps qui le transforme en machine. On est proche de la théorie de l’animal-machine développée par La Mettrie : celui-ci propose une conception matérialiste de l’âme et une théorie générale du dressage. La discipline apprend une docilité au corps dans le moindre de ses gestes comme le montre la discipline militaire. Michel Foucault illustre ce fait à partir des règlements de l’infanterie prussienne repris dans toute l’Europe après les victoires de Frédéric II. La discipline ne traite pas le corps comme une masse, une unité indissociable mais exerce sur lui une coercition précise, lui apprend certains gestes, certains mouvements, une docilité dans le moindre détail.

Elle le dresse selon un principe d’utilité, d’économie. La contrainte obéit à un principe d’efficacité, de rentabilité. Il en est ainsi de la discipline militaire, des programmes scolaires, des règles hospitalières dont les finalités ne sont pas de réduire les forces de l’homme comme le faisait la

mortification monastique. Mais la conception foucaldienne de la discipline n'est pas en tout point semblable à la pensée nietzschéenne du dressage. Celle-ci, comme on peut le voir dans *Le Crépuscule des idoles,* est affaiblissement, détérioration alors que, selon Foucault, la discipline compose, multiplie les forces. Elle n'est pas un amoindrissement mais elle obéit à une économie positive en rentabilisant, par exemple, chaque instant du temps. Elle essaie d'avoir une emprise totale sur le temps, par trois moyens. Premier moyen : elle enseigne une gestion du corps. Celui-ci se définit par sa capacité à réaliser tel ou tel geste. La discipline impose la meilleure relation entre un geste et une attitude globale du corps ; on veut trouver le geste le plus approprié, le plus rentable et la meilleure façon de le réaliser. Deuxième moyen : la discipline crée une corrélation adéquate entre le corps et l'objet ; elle définit chacun des rapports que le corps doit entretenir avec l'objet qu'il manipule : un rapport juste entre le corps et l'arme dans l'exercice militaire, entre le corps et l'instrument, entre le corps et la machine dans les manufactures. Troisième moyen : la discipline produit une gestion du temps marquée par l'efficacité. Le regard crée une temporalité utile. Une surveillance continue fabrique un temps intégralement rentable sans impureté, ni défaut.

La discipline, en outre, crée un monde de signaux. La signalisation n'est pas qu'une injonction mais celui qui la reçoit doit répondre aussitôt. Le regard continu exerce donc un contrôle constant et ce dernier produit un monde de signaux qui doivent provoquer une réponse et une seule.

Un regard de normalisation.

La surveillance n'objective pas seulement l'homme mais elle le normalise de surcroît. Elle ne crée pas seulement un type d'individualité mais elle hiérarchise aussi ces individus les uns par rapport aux autres. Elle les classe en « bons » et « mauvais » sujets, les différencie en eux-mêmes,

dans leur nature, dans leurs virtualités. Cependant la discipline n'est pas ici que négative. Elle a un double rôle : elle marque les écarts mais elle récompense aussi « les bons éléments ».

Elle mesure les hommes de manière positive à partir de mesures quantitatives, à partir de la détermination de la valeur, du niveau, de la nature de chacun, à partir d'une règle à réaliser. Or, tout processus de normalisation trace la limite, la frontière entre le normal et l'anormal, s'obtient par comparaison, par hiérarchisation, par exclusion. C'est ici principalement le rôle de l'examen, défini comme un regard normalisateur, une surveillance qui permet de qualifier, de classer, de punir. Il combine en lui-même les techniques de surveillance et de normalisation, engendre une visibilité qui permet de différencier, de sanctionner. Il est un rite qui permet d'assujettir ceux qui sont perçus comme des objets. Il est alors indissociable de l'organisation de tableaux. La surveillance constitue des « tableaux vivants qui transforment les multitudes confuses, inutiles, dangereuses en multiplicités ordonnées » (*Surveiller et punir*, p. 150). Le tableau au XVIIIe siècle est à la fois une technique de pouvoir et un processus de savoir. Il caractérise l'individu comme individu et il met en ordre une multiplicité donnée.

La surveillance est alors inséparable de l'écriture. Elle place l'individu dans un champ documentaire, dans un réseau d'écriture. Une épaisseur de documents capte les individus, les fixe. La surveillance, l'écriture sont deux méthodes d'identification, de signalement. L'individu devient un cas, placé sous le regard d'un savoir permanent, fixé dans ses traits singuliers, dans son évolution, dans ses aptitudes et capacités propres et en même temps situé dans un système de comparaison, d'estimation des écarts.

Pouvoir et savoir.

Mais l'individu est également pris dans l'entrecroisement d'une technique de pouvoir et d'une procédure de savoir. Pouvoir et savoir forment un processus circulaire, se renforcent mutuellement. L'exercice du pouvoir est ici le plus léger, le plus efficace, le plus rapide possible, ce que Foucault nomme « une microphysique du pouvoir » (*Surveiller et punir*, p. 31).

Celui-ci est le fait de l'État. L'étatisation des mécanismes de discipline s'opère en particulier grâce au rôle de la police qui devient un appareil coextensif au corps social tout entier. La discipline et la surveillance s'organisent alors en lien avec les grandes structures juridico-politiques. Elles sont le soubassement réel des libertés formelles et juridiques. Le droit est fondé dans l'idéal, sous la forme d'un contrat mais dans la réalité par l'appareil de surveillance qu'est le panoptique. Les Lumières ont découvert en même temps les libertés et inventé les disciplines selon Michel Foucault. Elles ont créé un réseau de contraintes face aux obligations contractuelles.

Un regard tout-puissant ?

Regard disciplinaire/regard totalitaire.

Foucault a découvert le lien entre la surveillance et le corps dans la société moderne, la manière dont le regard peut diriger le comportement humain ; il a mis en évidence les risques d'une société transparente, les liens entre surveillance et pouvoir de normalisation dans les sociétés totalitaires, dans le totalitarisme stalinien. Ce type de pouvoir a réalisé le panoptique de Bentham, comme le note Roumen Daskalov dans son article « Pouvoir disciplinaire et socialisme d'État[58] », en distribuant les hommes dans un champ d'éclairage, en instituant une société transparente où chacun peut être observé à tout instant et où personne ne sait quand, ni par qui.

Nous retrouvons ici le principe de Bentham : une surveillance discontinue dans son fonctionnement mais continue par ses effets. Le totalitarisme stalinien a créé un pouvoir incontrôlable, anonyme, comme le désirait Bentham.

Mais la surveillance dans un pouvoir totalitaire n'obéit pas exactement au même fonctionnement que la surveillance moderne. Le pouvoir totalitaire crée une transparence d'un type nouveau. Le corps ne doit pas être singularisé, défini par ses écarts, mais il doit se fondre dans la masse. La transparence est ici comparable à un effet de miroir : elle doit réfléchir le monde sur lui-même comme l'écrit Andréi Boundjoulov dans son article « Pouvoir disciplinaire et pouvoir totalitaire[59] ». La transparence disciplinaire est marquée par son hétérogénéité, son caractère vivant. La société moderne se définit par ses points d'écart, ses capacités de résistance. La transparence totalitaire vise l'homogénéité, la mort.

La finalité des deux pouvoirs est donc différente. La discipline recherche la normalisation, elle sanctionne toute attitude jugée anormale. Le totalitarisme est fondé sur la terreur. Il cherche la fusion, la « dénormalisation » des individus. La discipline désire individualiser, constituer des cas. Le totalitarisme veut désindividualiser, dénormaliser. Les corps doivent se fonder dans la masse. Deux représentations de l'espace s'opposent : l'espace disciplinaire est divisé, atomisé, l'espace totalitaire est global, fusionnel.

Le généalogique/l'époquale.

Foucault a proposé une généalogie de la surveillance, du regard comme il l'a fait pour la discipline. Il en a montré la multiplicité des éléments discrets, hétérogènes et la façon dont ils se rassemblent dans une unité ; il en a suivi la périodicité, le dynamisme. Il a ainsi pu mettre en évidence le caractère complexe et contingent de ce processus : multiplicité d'éléments

souvent mineurs, d’origine différente et de localisation éparse, caractère non évident de la discipline et de la surveillance. Il a proposé une démarche généalogique convaincante mais se pose ici la question de « l’époquale », comme l’écrit Michael Donnely dans son article « Des divers usages de la notion de biopouvoir[60] ». Foucault cherche à constituer un diagramme général qui évacue tout contenu, tout contexte spécifique, pensant ainsi la discipline comme pratique politique que nous pouvons séparer de tout usage spécifique. Il passe ainsi brutalement d’une description historique du premier pénitencier à l’évocation de la société carcérale, abandonnant les analyses patientes et nominalistes qui caractérisent la généalogie.

Dans cette généralisation se posent deux questions : la périodisation par dichotomie entre société prémoderne et société moderne rend-elle compte de la complexité de l’évolution historique ? et le panoptique est-il utile à la compréhension de l’ensemble de la société ? Il préfigure tout au plus une nouvelle anatomie politique selon Michael Donnely dans son article « Des divers usages de la notion de biopouvoir » mais n’enseigne rien sur les conditions d’existence de l’époque moderne : il n’est pas constitutif de la modernité.

Une distinction entre dresser et éduquer.

Foucault a montré ce qu’est un « regard de dressage », en quoi la surveillance peut conduire à une objectivation des individus. Il a compris en quoi surveiller un homme peut le dégrader, le dénaturer en une autre espèce que l’espèce humaine. Nous sommes proches de ce que Primo Levi dit du regard du docteur Panwitz à son égard, dans *Si c’est un homme* : le dignitaire nazi ne le regarde pas comme un homme, son regard est celui d’un être sur un être qui appartient à un monde différent ; le docteur Panwitz l’observe comme une chose à utiliser. Le regard dit : « Ce quelque chose que j’ai là devant moi appartient à une espèce qu’il importe sans nul

doute de supprimer. Mais dans ce cas présent, il convient de s'assurer qu'il ne renferme pas quelque élément utilisable. »

Le regard de terreur crée une objectivation mais ce n'est pas le cas de toute forme de surveillance, de toute relation d'éducation. Il est nécessaire de distinguer éduquer et dresser comme le fait Alain Renaut dans *La Fin de l'autorité*. Dresser consiste à perfectionner un animal en vue de fins choisies par l'homme. L'animal ne les choisira jamais, même une fois le dressage terminé. Il ne comprendra jamais ce que l'homme attend de lui. Il n'en est pas de même dans une éducation. L'élève comprendra un jour la visée de cette éducation. Il saisira le but de ce qu'il a acquis et « du fait même qu'on le lui a fait acquérir » (*La Fin de l'autorité*, p. 36). Le dressage caractérise une relation entre deux êtres qui appartiennent à deux mondes différents. L'éducation est une relation d'apprentissage entre deux êtres qui appartiennent à un monde commun.

La résistance des faits.

Cependant, certains faits résistent à l'analyse de Foucault. La société du XIXe siècle n'obéit pas totalement à la discipline à cause des habitudes du passé. Le « désordre » persiste. Même l'histoire militaire témoigne encore de l'indiscipline. Le panoptique n'est pas souvent réalisé. Beaucoup de prisons en France sont antérieures à 1791. Celles qui sont construites après 1830 ne suivent pas le modèle de Bentham. Elles se ressemblent non parce qu'elles suivent l'architecture du panoptique mais parce qu'elles occupent des bâtiments conventuels sécularisés par la Révolution ou parce qu'elles copient un modèle monastique. De plus, le peuple français, la société française n'obéissent pas à un principe de discipline comme en témoignent les révoltes et les insurrections. De nombreux mouvements de libération, les sociétés secrètes, républicaines, les coalitions ouvrières, les loges maçonniques résistent à une surveillance généralisée. Michel Foucault,

selon Jacques Léonard dans *L'Impossible Prison*[61], a exagéré le pouvoir de normalisation, de rationalisation de la société française.

Cette rationalisation n'est pas en outre le seul fait des Lumières. Foucault, selon Léonard, n'a pas insisté suffisamment sur l'héritage religieux, sur le rôle du catholicisme tridentin qui exclut, condamne, réprime. Certains catholiques essaient de moraliser, de redresser la société dans les œuvres d'assistance et de patronage. Ils luttent contre les libertins, les rebelles. Le péché est conçu comme une action pathogène, comme en témoigne le docteur Henri Bon dans son *Précis de médecine catholique*[62]. En revanche, les bourgeois voltairiens sont à la fois calculateurs et fraudeurs. Ils essaient d'étendre la discipline, l'ordre dans les usines et les casernes mais ils s'opposent en même temps au pouvoir de surveillance clérical. Selon Jacques Léonard, « démocrates, ils ne sont pas conscients de préparer une société de conditionnement oppressive et moutonnière[63] ».

Foucault reconnaît volontiers cette résistance du réel à son analyse. Il n'a pas la volonté de décrire la vie réelle des prisonniers mais il essaie de comprendre un « régime de pratiques », une série de programmations avec leur régularité, leur logique, leur stratégie. Les pratiques sont un enchaînement d'actions et de discours. Elles sont des obligations et des arguments, des justifications, des projets et des évidences. Ce sont des « programmations de conduite qui ont à la fois des effets de prescription par rapport à ce qui est à faire (effets de "juridiction") et des effets de codification par rapport à ce qui est à savoir (effets de "véridiction") », comme il s'en explique lors de la rencontre avec les historiens du 20 mai 1978[64].

L'étude de ces régimes de pratiques est différente de l'histoire de l'institution prison. Elle n'est pas une description des événements historiques mais les pratiques ne sont pas sans effet dans le réel. Ce ne sont pas de simples rêves, de simples fictions. Elles permettent de saisir l'inadéquation des faits par rapport à elles. Elles ont engendré un certain

regard sur le délinquant, sur « l’être anormal ». Elles l’ont conçu comme inamendable. Elles ont dessiné « aux yeux de l’opinion et même de la justice » une « race de criminels ». Ces pratiques sont « des fragments de réalité qui induisent des effets de réel[65] ».

Foucault a saisi de manière convaincante certaines pratiques à l’œuvre dans la société. Il a présenté de manière pertinente le lien entre une certaine forme de surveillance et l’objectivation, la normalisation. Il a montré une relation possible entre surveillance et société totalitaire pour conduire à une société transparente, mais il ne s’agit ici que d’un type de surveillance, une forme de regard possible. Toute surveillance n’est pas objectivante, toute éducation n’est pas synonyme de dressage. Il est donc possible d’envisager une autre forme de regard et de penser un autre type de surveillance.

UN AUTRE REGARD.

Un homme en devenir.

La surveillance peut aussi se définir comme une prise en compte de l’humanité et de la dignité de celui qui est regardé. Elle peut être une observation de son humanisation, de son processus de subjectivation. L’homme est un être en devenir mais ce devenir ne peut se réaliser que par la reconnaissance de certains devoirs. Au lycée, l’enseignant considère le jeune comme un être qui se forme, qui se perfectionne. Il est « un être singulier qui accède à son ipséité substantielle » comme l’écrit Jean-Jacques Wunenburger dans *Questions d’éthique* (p. 338). Mais cette advenue nécessite la reconnaissance d’un double devoir : un devoir envers soi-même (l’enfant doit reconnaître l’humanité présente en lui), un devoir envers les autres (le jeune doit respecter la bonne volonté des éducateurs qui l’élèvent et qui font de lui un homme libre, un homme de bien).

De même, dans le domaine de la justice, le magistrat doit regarder le « délinquant » comme un être en devenir soumis aussi à des devoirs. Il est un être de raison, un être de moralité. La punition comme acte de justice, non comme simple vengeance, consiste à reconnaître cette capacité, cette dimension d'universalité présente en lui, comme l'écrit Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*[66]. Il est capable d'élaborer avec les autres des lois qui régissent l'ensemble de la société et de s'y conformer. Il n'est pas qu'un animal dominé par ses instincts que la société devrait domestiquer. La surveillance, la discipline honorent donc cette humanité, cette dimension rationnelle en tout homme. Elles sont là pour « consolider le sujet fragile », comme le disent Antoine Garapon et Denis Salas[67]. Le délinquant est un homme fragile ou fragilisé ; le délit ne provient pas d'un mauvais usage de la liberté mais de « l'absence d'une volonté suffisamment solide pour résister à ses besoins ou s'arracher à ses dépendances », ainsi que l'écrit Alain Renaut dans *La Fin de l'autorité*. La surveillance, la discipline sont là pour consolider sa liberté, pour lutter contre cette fragilité. Alors que le regard de surveillance est ici le contraire du regard qui enferme, le regard inhibiteur considère la subjectivité comme une illusion. Ce dernier met entre parenthèses la liberté, la volonté. Il psychosociologise le crime et retarde ainsi pour le délinquant la confrontation avec la réalité. Il empêche d'affronter le moment où l'homme doit rendre compte de ses actes et devenir un sujet libre et responsable, auteur de sa propre vie.

La discipline apparaît alors comme l'ensemble des prédicats éthico-moraux, des obligations qui permettent à un individu de se désigner lui-même. Dans *Parcours de la reconnaissance*, Paul Ricœur, parlant de la discipline, dit qu'elle représente l'ensemble « des obligations délimitées négativement par une énumération précise des infractions à la loi écrite, à quoi correspond l'obligation en droit civil de réparer le tort commis et en droit pénal de se soumettre à la peine[68] ». L'homme, grâce à cette discipline, a le pouvoir de s'imputer ses actions. Il peut porter les conséquences de ses

actes, de ceux qui sont tenus pour un dommage, pour un tort dont l'autre est victime. Grâce à la discipline, à la surveillance, l'homme devient sujet de droit. Il peut se désigner lui-même comme « le sujet qui en est capable ».

Quelques pistes.

Mais la discipline et la surveillance, pour atteindre cet objectif, doivent se définir autrement. Elles doivent renouveler leurs pratiques. Le regard du magistrat doit essayer de moderniser le système pénitentiaire. Antoine Garapon suggère quelques réformes possibles. La discipline doit se formuler en termes d'objectifs. Elle doit être une « contractualisation des objectifs » de la peine (entre le juge et le condamné lui-même)[69]. Elle doit être « justice reconstructive » qui cherche à rendre à la victime, à l'auteur du délit et au groupe social les ressources nécessaires pour réagir à l'infraction. L'État doit proposer une nouvelle surveillance. Celle-ci doit être une mise en scène de la rencontre, voire de l'affrontement des individus, « justice de face à face ». Garapon ne prétend pas donner des solutions définitives. L'avenir doit encore inventer des peines plus intelligentes, dissociant davantage la limitation de la liberté et la souffrance.

De même dans l'éducation, la surveillance doit se définir autrement dans un monde démocratique. Comme nous l'avons dit, elle doit être un regard sur l'enfant comme un être en devenir. Elle doit être un regard moral. Toute éducation doit avoir une dimension morale tant du côté de l'éducateur que de l'éduqué. Les éducateurs ne sont pas seulement des maîtres, des surveillants. Ce sont des médiateurs destinés à exemplifier le bien. Ils doivent accepter d'exercer une autorité, mais autorité n'est pas synonyme de violence, comme l'écrit Hannah Arendt dans *La Crise de la culture*. Elle n'est pas non plus synonyme de compétence (celle d'un enseignant provient de ses connaissances et de la possibilité de les transmettre). L'autorité se fonde sur la responsabilité de l'éducateur vis-à-vis de la société.

L'éducateur est représentant de tous les adultes, du poids de l'histoire humaine vis-à-vis de l'enfant.

La discipline, l'éducation doivent se formuler à partir de la demande de l'enfant, de l'exigence de l'enfant. Priver un enfant d'éducation et par là même de discipline, c'est l'abandonner. C'est une forme de non-assistance à personne en danger. En tout enfant réside une demande d'éducation, comme chez le petit Hurbinek dans le camp d'Auschwitz dont parle Primo Levi dans *La Trêve*[70]. Hurbinek est un enfant paralysé à partir des reins. Ses jambes sont atrophiées. Il ne peut parler. La parole lui manque. Personne ne s'est soucié de lui apprendre à parler mais ses yeux expriment ce besoin de parole. Ils sont suppliants et affirmatifs. Son regard est à la fois sauvage et humain. Il peut être un regard d'adulte qui juge. Seul, un jeune Hongrois, Heneck, passe du temps avec lui. Un jour, il annonce qu'Hurbinek a prononcé un mot « mass-ko » ou « matisko ». Malgré le caractère international des détenus, personne ne peut déchiffrer ce terme. Il ne s'agit d'un mot d'aucune langue. En réalité, « matisko » n'est pas une parole mais un besoin de parole, une supplication. À travers ce terme, Hurbinek demande une éducation qui introduirait du nouveau en lui, un enseignement qui lui apporterait ce qu'il ne peut tirer de lui-même.

La discipline provient alors de la nécessité pour l'enfant d'entrer dans « le monde[71] », comme l'écrit Hannah Arendt. Elle s'enracine dans l'obligation pour la nouveauté que représente l'enfant de s'approprier le passé. Toute éducation est par essence « conservatrice » car elle doit transmettre, conserver le monde qui est. Ce conservatisme n'est pas fixation dans un temps mort. Il n'est pas synonyme de traditionalisme ; il protège seulement l'enfant « des modes provisoires des adultes ». Le conservatisme n'est pas obstacle à la nouveauté. Il la protège et « l'introduit comme un ferment nouveau dans un monde déjà vieux[72] ».

La discipline témoigne aussi d'une double exigence. Elle doit protéger l'enfant du monde des adultes mais elle ne doit pas être rupture totale vis-à-

vis de ce monde. Elle ne doit pas enfermer les enfants dans un monde qui leur serait propre et qui ne serait que déchaînement de violence, celle qu'ils peuvent se faire à eux-mêmes.

La surveillance, la discipline scolaire s'inscrivent dans l'histoire mais ne doivent pas être figées. Celui qui surveille l'évolution de l'enfant n'a pas une idée fixe de la finalité de son rôle. Il n'a pas une totale connaissance de tel ou tel enfant. Lorsque Goethe nous dit : « Deviens ce que tu es », il nous invite à nous dépasser, à ne pas rester ce que nous sommes. Mais il ne prévoit pas d'emblée « le point suprême de la destination d'un être », comme l'écrit Jean-Jacques Wunenburger dans *Questions d'éthique* (p. 338). Nous pouvons seulement dire que notre destination n'est pas limitée à la seule dimension rationnelle. Nous ne retrouvons pas ici la philosophie de l'éducation de Kant. La finalité est l'accomplissement du mythe et de la raison, de l'affectivité et de la rationalité.

La surveillance doit savoir aussi renoncer à elle-même. Elle doit permettre une libération du maître. Un jour, l'être en devenir ne sera plus soumis à une surveillance extérieure, à une discipline imposée par un tiers. La finalité du maître comme l'écrit Wunenburger est « de s'effacer pour que l'enfant devenu à son tour adulte puisse se déterminer par soi-même dans le choix de ses valeurs et de ses actions » (*ibid.*, p. 340).

La surveillance est donc double, comme la discipline. Elle peut discipliner l'homme car elle l'objective, le normalise mais aussi le discipliner car elle constitue sa liberté. Elle devient alors observation attentive de l'émergence de la liberté et n'est pas nécessairement une aliénation mais déploiement de l'humanité. Un homme peut faire advenir l'humanité d'un autre homme. Il en est ainsi si le surveillant, l'éducateur respectent certaines conditions, à savoir reconnaître l'autre dans son originalité, dans sa dignité. Ils doivent le percevoir dans ses ressemblances avec leur propre identité et dans ses différences, partager certaines valeurs avec lui, reconnaître la médiation de la morale, de la loi morale. Comme

l’écrit Jan Patocka dans *Essais hérétiques sur la philosophie de l’histoire* : « La morale n’est pas là pour faire fonctionner la société mais tout simplement pour que l’homme soit l’homme. Ce n’est pas l’homme qui définit un ordre selon l’arbitraire de ses besoins, de ses souhaits, tendances et désirs mais c’est au contraire la morale qui définit l’homme[73]. » Le surveillant, l’éducateur doivent aussi reconnaître le sérieux de leur tâche, la gravité de la culture, de l’éducation. Comme l’écrit encore Patocka un peu plus loin dans le même ouvrage, et il sait ce qu’il en coûte : « Les gens se rendent compte à nouveau qu’il y a des choses pour lesquelles il vaut la peine de souffrir et que, sans ces choses, l’art, la littérature, la culture, entre autres, ne sont que des métiers auxquels on se livre pour gagner son pain quotidien. »

EMMANUEL BOISSIEU.

→ Autorité. Devoir. Droit. Éducation. Institution. Justice. Liberté. Loi. Maîtrise. Pouvoir. Révolte.

Bibliographie.

M. FOUCAULT, Surveiller et punir. Naissance de la prison, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1975. – E. KANT, Propos de pédagogie, dans Œuvres philosophiques, t. III : Les Derniers Écrits, éd. Ferdinand ALQUIÉ, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986. – E. LEVINAS, Humanisme de l’autre homme, LGF, coll. « Biblio essais », 1987. – Fr. NIETZSCHE, Le Crépuscule des idoles, trad. de J.-C. Hemery, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1988. – A. RENAUT, La Fin de l’autorité, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2004. – É. WIESEL, La Nuit, Paris, Éd. de Minuit, 1958, rééd. 2005. – J.-J. WUNENBURGER, Questions d’éthique, Paris, PUF, 1993.

DISCRIMINATION

UNE CATÉGORIE RÉCENTE.

La discrimination fait aujourd'hui partie de notre vocabulaire quotidien. Il n'en a pas toujours été ainsi. Sans doute les discriminations ont-elles toujours existé : la chose préexiste au mot. Pour autant, alors que les États-Unis leur accordent de longue date une place importante, non seulement dans le droit, mais aussi dans les sciences sociales – et singulièrement depuis les années 1960 –, en français, si le principe de non-discrimination apparaît dans le droit en 1972, avec une loi interdisant toute distinction selon « l'appartenance à une ethnie, une nation, une race ou une religion déterminée », c'est seulement dans les années 1990, en particulier dans des travaux qui portent sur le monde du travail, que la discrimination est pensée aussi comme une réalité sociale, et non plus seulement comme une prohibition juridique, avant d'entrer de plain-pied dans le lexique de l'action publique.

C'est d'ailleurs bien moins sous l'influence étatsunienne que dans le cadre de directives européennes que prend forme cette catégorie politique nouvelle pour la France. C'est en ce sens que Didier Fassin a pu parler d'une « invention française de la discrimination », à la fin des années 1990, dont la publication par le Haut Conseil à l'intégration d'un rapport au Premier ministre peut servir d'acte de naissance en 1998 ; il s'intitule en effet *Lutte contre les discriminations : faire respecter le principe d'égalité.* La montée en puissance de ce paradigme nouveau se traduira quelques années plus tard par la création de la Haute Autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité (Halde), en 2005, même si celle-ci disparaît en 2011, en se fondant dans le vaste programme d'un défenseur des droits. Quant à la mesure des discriminations, elle est aujourd'hui au cœur de la

grande enquête Trajectoire et Origines (TeO), menée conjointement par l'Ined et l'Insee, et dont les premiers résultats ont été publiés fin 2010.

Un outil juridique.

Qu'est-ce que ce lexique nouveau change à notre appréhension des inégalités sociales ? Dans des sociétés qui se veulent égalitaires, tout en refusant l'égalitarisme, la discrimination donne une prise juridique pour passer de l'égalité en droit à la lutte contre les inégalités en fait. Qu'est-ce qu'une discrimination ? Pour la juriste Danièle Lochak, ce qui la caractérise, c'est « la distinction ou la différence de traitement illégitime : illégitime parce qu'arbitraire, et interdite puisqu'illégitime ». De fait, le substantif amène à renoncer à la neutralité qui était jusqu'alors inscrite dans le verbe : discriminer, c'était simplement distinguer, sans préjuger d'une injustice. Désormais, lorsqu'on parle en français de « discrimination positive » (là où l'anglais dit plutôt *affirmative action*), c'est précisément comme du remède à une discrimination supposée forcément négative, sans qu'on éprouve le besoin de la qualifier. Par définition, la discrimination est donc illégitime, et donc illégale.

Quels sont les critères, a priori suspects, qui délimitent cette illégitimité ? Comme le notent Laure Bereni et Vincent-Arnaud Chappe, « l'élargissement de l'ensemble des critères s'est accentué, au-delà des exigences du droit communautaire : dix-huit critères sont aujourd'hui énumérés par le Code pénal et le Code du travail, dont le sexe, l'origine, les activités syndicales, l'orientation sexuelle, l'état de santé, le patronyme ou encore les caractéristiques génétiques. » Autrement dit, la discrimination n'est pas définie une fois pour toutes – de manière universelle et intemporelle. Ce qui était légitime hier ne l'est plus aujourd'hui ; ce qui est légitime aujourd'hui ne le sera peut-être plus demain. Ainsi, la ségrégation raciale ou le suffrage masculin ne sont pas si anciens ; quant à la

discrimination fondée sur l'orientation sexuelle, elle continue d'avoir cours en France, lorsqu'on interdit l'adoption à un célibataire en raison de ses mœurs. Bref, le partage entre une distinction légitime et une discrimination illégitime a une histoire, qui ne cesse d'en déplacer les lignes.

Naturalisation et dénaturalisation des catégories sociales.

Dès lors, comment définir la discrimination, si les frontières en sont mouvantes ? Un critère perd sa légitimité lorsqu'il nous apparaît comme facteur de naturalisation d'une catégorie sociale – autrement dit, quand la catégorie cesse de nous sembler naturelle. Or la dénaturalisation des catégories, non moins que leur naturalisation, résulte pour certains d'un processus politique. C'est ce double jeu autour de la naturalisation et de la dénaturalisation qui constitue la discrimination en problème social : une catégorie n'est pas suspecte par nature. Ainsi, on pourrait dire, en écho à la fameuse dénaturalisation du « deuxième sexe » opérée par Simone de Beauvoir, que la différence de traitement fondée sur le sexe ne naîtrait pas discriminatoire ; elle le deviendrait, aujourd'hui, lorsqu'elle est examinée à l'aune du genre.

On posera donc que discriminer, c'est naturaliser des inégalités. À l'inverse, la discrimination suppose des inégalités naturalisées. Il s'agit bien d'une logique circulaire entre effets et conditions de possibilité : les discriminations reconduisent la hiérarchie sociale du fait que celle-ci paraît naturelle, et d'autant mieux que celles-là la font paraître telle. C'est parce que l'ordre social a pour lui l'évidence de ce qui va sans dire que les représentations et pratiques discriminatoires vont de soi – et inversement. Alors qu'elles procèdent d'un ordre conventionnel, susceptible d'être remis en cause politiquement, les discriminations apparaissent avec cette naturalisation comme de simples différences, fondées dans la nature des

choses. Ainsi des traitements discriminatoires en fonction du sexe ou de l’orientation sexuelle, en raison de la couleur de peau, de l’âge ou du handicap (et donc en laissant de côté les opinions politiques, convictions religieuses ou activités syndicales), ce qui fait le lien entre ces catégories, par-delà leur diversité, c’est qu’elles s’inscrivent toutes dans le corps – et c’est à ce titre qu’elles sont plus facilement susceptibles d’être naturalisées.

Un outil sociologique.

En déplaçant le regard du droit à la sociologie, on voit que la notion de discrimination permet de renouveler la définition même des inégalités sociales, en élargissant sa compréhension. En effet, on réduit souvent le « social » à l’économique, et donc les catégories sociales aux classes. Introduire la question des discriminations, c’est ouvrir la réflexion à d’autres formes d’inégalité. Certains s’en inquiètent, en considérant que la « question sociale » serait aujourd’hui chassée par la « question raciale » : ainsi, pour Walter Benn Michaels, qui trouve un écho important en France à gauche, en particulier chez les héritiers du marxisme, les dominants joueraient aujourd’hui « la diversité contre l’égalité ». Il ne s’agit pas de retourner son argument politique, en opposant les minorités aux classes populaires, mais plutôt de le dépasser, en réfléchissant aux spécificités des différentes logiques pour ensuite les articuler. Les femmes et les homosexuels, de même que les Noirs et les Arabes, peuvent être victimes de discriminations en tant que tels, quelle que soit leur position de classe. Et les inégalités économiques peuvent être aggravées par l’expérience de la discrimination en raison du sexe ou de la sexualité, de la couleur de peau ou de l’origine.

Toutefois, par contraste avec les discriminations naturalisées, le caractère social (et donc conventionnel) d’autres types d’inégalités, en particulier économiques ou juridiques, se manifeste d’emblée : on peut

moins facilement le méconnaître. Sans doute ne faudrait-il pas oublier le « racisme de classe » et la xénophobie, qui traitent les pauvres et les étrangers comme s'ils étaient d'une espèce différente ; mais d'ordinaire, les inégalités économiques ne nous apparaissent pas justifiées par un ordre naturel, non plus que les inégalités juridiques entre Français et étrangers, même quand elles jouent dès la naissance. Nous le savons bien, elles sont produites par les règles du marché, ou les lois de la cité.

En revanche, la place inégale accordée dans nos sociétés aux Blancs, aux Arabes et aux Noirs, ou bien aux hommes et aux femmes, a souvent été légitimée dans le passé, et parfois jusqu'à présent, en invoquant une différence de nature supposée. Pour changer d'exemple, l'inégal accès à l'assistance médicale à la procréation et à l'adoption consenti par la loi et les services de l'État en raison de l'orientation sexuelle est le plus souvent justifié dans des termes pareillement naturalisés, comme si la physiologie définissait le droit. Dans chaque cas, l'opposition entre « eux » et « nous » (ou de même entre « elles » et « nous ») semble aller de soi, tant elle paraît construite sur des données naturelles, et non sur des propriétés sociales. Bref, les discriminations fonctionnent d'autant mieux qu'elles ne sont pas perçues comme telles.

UNE LOGIQUE MINORITAIRE.

Si l'on choisit de définir la discrimination par la naturalisation des catégories sociales, on comprend mieux ce qu'est une minorité – qu'elle soit fondée sur la race ou le sexe, l'orientation sexuelle ou le handicap. La minorité est la catégorie naturalisée par la discrimination ; elle est donc constituée par un rapport de pouvoir. On peut ainsi dépasser les fausses évidences d'une appréhension statistique : la minorité n'est pas définie par le nombre, mais par la domination qui minore. Il ne suffira pas que demain l'Amérique blanche ne soit plus majoritaire pour que l'Amérique de couleur

cesse d’être minoritaire. En ce sens, même en Afrique du Sud, on pourrait parler de la minorité noire, alors même qu’elle est une majorité statistique : c’est le rapport de pouvoir qui la relègue à ce statut.

C’est donc la discrimination qui définit la minorité tout comme, selon la formule célèbre de Jean-Paul Sartre, « c’est l’antisémite qui fait le Juif ». Aussi n’est-il pas besoin de poser d’abord l’existence d’un groupe, non plus d’ailleurs que de la nier : qu’il s’agisse des femmes ou des homosexuels, des noirs ou des juifs, des vieux ou des handicapés, il suffit d’établir la discrimination. La question n’est donc pas de savoir si les races existent ; le fait est que le racisme existe, qui naturalise ainsi la catégorie sociale de race. De même, peu importe qu’on prête, ou non, des contours précis à la catégorie d’homosexuel : qu’il existe ou non une identité fondée ainsi, reste en tout cas l’homophobie.

Autrement dit, la minorité permet de faire l’économie de la notion de communauté. Pour penser la minorité, il n’est pas besoin de poser d’autre lien que l’expérience de la discrimination – nulle nature, et même nulle culture. Selon la même logique, la discrimination autorise donc à mettre entre parenthèses la question du multiculturalisme, non pas qu’il soit impossible de parler d’une culture lesbienne ou d’une culture beur, par exemple, même s’il est sans doute de bonne politique de mettre en garde contre tout essentialisme, culturaliste tout autant que naturaliste. Plus simplement, cette référence n’est pas nécessaire : la culture n’est pas le point d’appui qui fonde la lutte antidiscriminatoire. La politique minoritaire ne se confond donc pas avec une politique identitaire. Or si la minorité résulte de l’expérience discriminatoire, en retour, c’est la politique minoritaire qui contribue à la rendre visible, et pensable, en tant que discrimination – et ainsi, à perturber l’évidence « naturelle » qui est la condition première de son fonctionnement.

L’HISTOIRE DE LA NATURE.

Ce qui était hier naturel ne le semble peut-être plus aujourd’hui, ou ne le paraîtra sans doute plus demain. Après tout, naguère ou jadis, des castes indiennes à la noblesse d’Ancien Régime, en passant par la ségrégation raciale aux États-Unis ou l’apartheid en Afrique du Sud, les inégalités économiques renvoyaient aux logiques du sang ; et plus près de nous, l’inégale participation au monde du travail selon le sexe reste souvent appréhendée comme une différence reflétant des différences biologiques. On peut multiplier les exemples. Ainsi, c’est seulement depuis peu que le handicap n’apparaît plus seulement comme une condition naturelle, mais aussi sociale : on a pris conscience qu’il importait de le repenser à partir du traitement que lui réserve la société, et qui constitue cette différence en inégalité. On peut donc requalifier le handicap, qu’on dira « social » même quand il est physique, comme on parle d’« âge social ».

On est en train d’assister à une transformation comparable en matière d’orientation sexuelle : les distinctions juridiques ou sociales perdent peu à peu leur évidence quasi naturelle ; elles apparaissent comme les signes d’un ordre social susceptible d’être interrogé et remis en cause. Selon une logique similaire, la question des transsexuels et transgenres pourrait bien, dans un avenir proche, si certaines militances aboutissaient, se poser en des termes différents de ceux qui prévalent aujourd’hui : si le sexe est encore perçu, le plus souvent, comme une réalité biologique incontournable dont l’état civil ne serait que la retranscription, et si la condition « trans » s’en trouve reléguée dans la pathologie du « transsexualisme », il n’est pas difficile d’imaginer bientôt une dépsychiatrisation comparable à celle qu’a connue, depuis les années 1970, l’homosexualité. C’est que l’ordre des sexes, comme l’ordre des sexualités, apparaît de plus en plus comme un ordre social, et non naturel. Autrement dit, même le sexe d’état civil se révèle à nous comme une catégorie d’État.

Conclusion : nature ou histoire ?

En quoi les discriminations intéressent-elles la religion ? Les Églises, plus encore que les États, se veulent d'ordinaire inséparablement universelles et universalistes. C'est ainsi que les institutions religieuses dénoncent volontiers le racisme et la xénophobie. Pour autant, comme d'autres, l'Église catholique fait aujourd'hui l'objet de fortes critiques, y compris internes, en matière de genre et de sexualité. Nous le constatons ici de façon uniquement empirique. Ne pratiquerait-elle pas une forme de discrimination en son sein, puisqu'elle exclut les femmes de la prêtrise ? Ce serait vrai aussi, depuis une ordonnance de 2005, des homosexuels, définis non seulement par leurs actes, mais aussi par leurs tendances – autrement dit par leur identité même. L'accusation de discrimination rencontre ici un écho d'autant plus grand que cette Église intervient simultanément dans la cité pour s'opposer à la reconnaissance des couples de même sexe, qu'elle comprend (à juste titre) comme une forme de légitimation politique de l'homosexualité. Elle tient cependant à défendre l'égale dignité des baptisés, quelle que soit l'orientation sexuelle.

La réponse à de telles critiques serait sans doute, comme dans les débats juridiques, qu'il est licite de traiter différemment des personnes, dès lors qu'elles ne sont pas dans des situations identiques. C'est l'argument souvent opposé, par exemple, à la revendication d'ouverture du mariage. Or on voit bien ici tout l'enjeu de la définition des discriminations comme naturalisation de différences. Comment définir des situations identiques ou, au contraire, différentes ? De deux choses l'une : soit on prend appui sur des différences qu'on suppose fondées en nature (la différence entre hommes et femmes, ou bien entre hétérosexualité et homosexualité) ; soit, au contraire on interroge cette nature, pour y voir un travail historique de différenciation naturalisée. Ce n'est pas un hasard si les discriminations sont aujourd'hui devenues des enjeux centraux dans nos sociétés : elles posent la question de l'extension de la logique démocratique à des distinctions jusqu'alors supposées naturelles. D'où le dilemme des

religions : doivent-elles résister au mouvement de la démocratie, en prenant le parti de la nature, ou bien au contraire, ne pourraient-elles pas s'y inscrire, en faisant le choix de l'histoire ?

ÉRIC FASSIN.

→ Démocratie. Droits de l'homme. Hommes/Femmes. Homosexualité. Justice. Racisme.

Bibliographie.

Chr. BEAUCHEMIN, Chr. HAMEL, P. SIMON (dir.), Trajectoires et Origines (TeO). Enquête sur la diversité en France. Premiers résultats, Document de travail 168, Ined/Insee, octobre 2010. – L. BERENI, V.-A. CHAPPE, « La discrimination, de la qualification juridique à l'outil sociologique », Politix, n° 94, 2011, p. 7-34. – D. BORRILLO (dir.), Lutter contre les discriminations, Paris, La Découverte, 2003. – G. CALVÈS, La Discrimination positive, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2010[3]*. – D. FASSIN, « L'invention française de la discrimination », Revue française de science politique 52 (4), 2002, p. 403-423. – É. FASSIN, J.-L. HALPÉRIN (dir.), Discriminations : pratiques, savoirs, politiques, Paris, La Documentation française - Halde, 2008. – D. LOCHAK, « Réflexions sur la notion de discrimination », Droit social 11, 1987, p. 778-780. – W. B. MICHAELS, La Diversité contre l'égalité, Paris, Raisons d'agir, 2009. – D. SABBAGH, L'Égalité par le droit. Les paradoxes de la discrimination positive aux États-Unis, Paris, Economica, 2003. – P. SIMON (dir.), La Construction des discriminations (dossier), Sociétés contemporaines 53, 2004.*

DON/DETTE

Au sujet du don et de la dette, l’éthique est traversée par la vision chrétienne d’une création par Dieu qui met l’homme en situation de dette à son égard, une dette de vie et par la grâce de l’incarnation humaine de Dieu, une dette de reconnaissance face à une libération et un bonheur offerts. Elle l’est aussi par un courant de la sociologie de la religion qui, au XXe siècle, a mis en valeur le don comme élément central de l’échange social pour en faire un point critique de l’utilitarisme régnant.

LE DON ET LA DETTE DANS LA VISION CHRÉTIENNE DU MONDE.

Un homme ne peut pas en racheter un autre, ni payer à Dieu sa rançon. Quel que soit le prix versé pour une vie, elle devra cesser pour toujours (Ps 49, 8-9 [TOB]). Ce psaume d’instruction appartenant à la tradition de la sagesse indique que Dieu précède l’homme, lui donne la vie. L’homme ne peut payer à Dieu sa rançon, car la dette à son égard est vraiment une dette impayable. Issus de deux traditions différentes, les deux récits de la création au début de la Genèse détaillent les modalités de cette création et de ce don de la vie qui est fait à l’humanité dans le cadre d’un cosmos, ou d’un jardin, à lui confiés. Dans une hymne de louange, le Psaume 104 chante avec lyrisme la grandeur de l’œuvre, comme beaucoup d’autres psaumes.

Dans la perspective chrétienne, le Premier Testament paraît insister davantage sur la promesse du don que sur le don lui-même. *C’est à ta descendance que je donne ce pays*, dit Yahvé à Abraham (Gn 15, 18). Par

l’intermédiaire de Moïse, Dieu a donné au peuple d’Israël sa Loi (Dt 5, 22). Ce don est excellent et le Psaume 117 aura besoin de ses 176 versets pour en faire l’éloge. Néanmoins depuis le début, avec Moïse jusqu’aux pharisiens contemporains de Jésus, le peuple n’aura jamais cessé d’y être infidèle. Le don de la Loi est inefficace, si le cœur n’est pas disposé à l’accueillir. Aussi les prophètes ont-ils interpellé le peuple pour qu’il se convertisse et change de cœur pour accueillir ce don. Jérémie (24, 7) en appelle à un peuple de l’avenir qui ouvrira son intelligence et son cœur à un tel accueil et Ézéchiel (36, 26) prophétise : *Je vous donnerai un cœur neuf et je mettrai en vous un esprit neuf ; j’enlèverai de votre corps le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair.*

Avec Jésus, la promesse du don de Dieu s’accomplit et devient réalité. *Si tu connaissais le don de Dieu,* dit Jésus à la Samaritaine *et qui est celui qui te dit : « donne-moi à boire », c’est toi qui aurais demandé et il t’aurait donné de l’eau vive* (Jn 4, 10). Le temps du don est advenu. En Jésus-Christ, Dieu se donne lui-même. L’homme Jésus réalise le don complet de lui-même : *Il donne sa vie en rançon pour la multitude* (Mt 20, 28). Après le miracle de la multiplication des pains, Jean fait dire à Jésus : *Je suis le pain vivant qui descend du ciel. Celui qui mangera de ce pain vivra pour l’éternité. Et le pain que je donnerai, c’est ma chair donnée pour que le monde ait la vie* (Jn 6, 51).

Le don de Dieu aux hommes qui cheminent à la suite de Jésus-Christ prend la forme des deux symboles majeurs du christianisme, celui de l’eau baptismale et du pain eucharistique. Mais il y a une dette à honorer, une rançon à payer. Seul Jésus fils de Dieu était en mesure d’y faire face par le don de sa vie dans le sacrifice de la croix. Ce don de Dieu à l’humanité est dans une parfaite réciprocité le don de l’humanité à Dieu. C’est ainsi la fin de tous les sacrifices, comme l’explique puissamment l’épître aux Hébreux. Don parfait, le sacrifice de Jésus-Christ en s’offrant lui-même, réalise un acte définitif, *une fois pour toutes* (He 7, 27).

Face à l'extrême magnanimité de ce don qui témoigne de l'amour fou de Dieu pour l'humanité, comment les chrétiens doivent-ils se comporter ? Ils n'ont plus à rechercher la réciprocité des prestations. Luc donne le conseil suivant : *Lorsque tu donnes un festin, invite des pauvres, des estropiés, des boiteux, des aveugles, et tu seras heureux parce qu'ils n'ont pas de quoi te rendre ; en effet cela te sera rendu à la résurrection des justes* (Lc 14, 13-14). Matthieu ordonne : *À qui te demande, donne* (Mt 5, 42) ; *Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement* (Mt 10, 8). Le contre-exemple est illustré dans la parabole du débiteur impitoyable qui refuse de remettre à son compagnon une petite dette, alors que le maître vient de lui en remettre une volumineuse (Lc 18, 23-34). Un tel comportement ferme les portes du Royaume. Pour y entrer, la magnanimité évangélique invite à choisir les voies radicales du don de tous ses biens aux pauvres et plus radicalement encore du don de sa propre vie à l'image de Jésus lui-même. Le programme plus ordinaire requiert une générosité de vie dans le partage des biens, dans la conviction qu'*il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir* (Ac 20, 35) et dans un détachement face à l'argent qui n'est qu'un moyen trompeur et aux biens de ce monde qui doivent être reçus comme une grâce et dont nous ne sommes, quand nous les possédons, que les intendants.

Les Pères de l'Église poursuivent le même message, mais dans la problématique d'une Église qui s'installe dans le temps et dans une situation où les communautés primitives minoritaires et périodiquement persécutées sont devenues avec Constantin une religion reconnue (313) et avec Théodose la religion officielle de l'Empire (380). Dans ce nouveau contexte, la question devient celle des rapports entre riches et pauvres.

Dans sa 6^{e} homélie sur l'évangile de Luc, Basile de Césarée (329-379) déclare : « À qui fais-je tort, dit l'avare, en gardant ce qui m'appartient ? Quels sont, dis-moi, les biens qui t'appartiennent ? Où as-tu pris quelque chose pour l'introduire dans la vie ? Tel un homme qui prendrait place dans

un théâtre et puis écarterait ceux qui voudraient entrer, parce qu'il considère comme son bien propre ce qui est là pour l'usage de tous : tels sont les riches. Des biens communs qu'ils ont occupés les premiers, ils font leurs biens propres pour cette raison qu'ils les ont pris d'abord. Si chacun en effet emportait seulement ce qui est requis pour son usage et que, le superflu, il le laissât à qui est dans le besoin, personne ne serait riche, personne ne serait pauvre, personne indigent. N'es-tu pas sorti nu du sein de ta mère ? Ne seras-tu pas nu quand tu retourneras à la terre ? »

Dans ses homélies sur Naboth, Ambroise de Milan (340-397) défend la même doctrine : « La terre a été établie en commun pour tous, riches et pauvres : pourquoi vous arrogez-vous, à vous seuls riches, le droit de propriété ? La nature ne connaît pas les riches, elle qui nous enfante tous pauvres […] Ce n'est pas de ton bien que tu distribues aux pauvres, c'est seulement sur le sien que tu lui rends. Car tu es seul à usurper ce qui est donné à tous pour l'usage de tous. La terre appartient à tous et non aux riches. »

Dans un ouvrage intitulé *La Grâce du don* et sous-titré « Anthropologie catholique de l'économie moderne », un historien castillan des Temps modernes (XVI^e^-XVIII^e^ s.), Bartolomé Clavero, rend compte de l'évolution de la théologie catholique de l'usure vers une conception contemporaine de l'éthique de l'économie. À partir du Moyen Âge et jusqu'aux Temps modernes de l'*Hispanidad*, la question du don et de la dette n'est pas située dans le contexte du droit et de l'économie, mais dans celui de la théologie du don et de l'amitié. Or, là où il y a un geste d'amitié, il n'y a pas d'usure. La condamnation de l'usure porte sur l'intention. C'est un phénomène mental. La perspective n'est pas celle d'une morale du droit ou de l'économie, mais d'une morale des vertus. Dans le cas du prix d'un prêt convenu par contrat, le gain qui en résulte est usuraire, mais comme libéralité de l'emprunteur et comme expression d'un lien d'amitié et d'une gratitude, une rentrée d'argent est légitime.

Donner une aumône est de l’ordre du bien, pas de celui de la justice. Clavero rappelle l’enseignement de l’école de Salamanque et en particulier celle de Francisco de Vitoria (c. 1483-1546). La charité est en Christ, et si cela transcende l’humanité, cela affecte aussi l’ordre social puisque c’est dans le même amour que nous honorons Dieu et notre prochain. Un ami doit être honoré non pour ses biens mais pour lui-même. La justice est l’égalité entre ceux qui contractent des obligations les uns envers les autres. Elle porte sur l’objet des obligations, donc sur l’égalité de valeur entre la prestation et la contre-prestation. Ce qui est offert avec gratuité et générosité, par exemple une aumône, n’est pas un dû et donc n’entre pas dans le champ de la justice. Si la justice commutative repose sur l’égalité et représente la justice au sens strict, ce n’est pas le cas pour la justice distributive, par exemple dans les rapports entre parents et enfants, où la relation est asymétrique et où la justice ne peut être que proportionnelle.

Si le prêt relève de la charité, c’est qu’il est une bonne œuvre, un acte bénéfique. Il constitue un acte de bonté qui a sa récompense dans la restitution. Cette récompense se trouve dans la réalisation même de l’échange. Il n’y a pas de place pour une autre contrepartie. En exiger une quelconque, notamment en argent, c’est pratiquer l’usure. Pour celui qui bénéfice du prêt, l’accent ne porte pas sur l’obligation, mais seulement sur la gratitude.

Dans cette théologie qui fait prédominer la charité sur la justice, il n’y a pas de place pour l’intérêt économique, au contraire d’autres théologies ultérieures, réformée ou catholique, qui se déploient sur le plan de la justice et du droit. Chez Calvin, la distinction est professée entre le prêt à la personne en difficulté pour lequel la demande de tout supplément en dehors du remboursement est un péché d’usure, tandis que le prêt à l’entreprise mérite une rétribution dans la mesure où il participe à la création d’une nouvelle richesse. Quant à la théologie catholique, on y connaît toutes les exceptions qui peuvent justifier le prêt à intérêt, *damnum emergens,*

stipendium laboris, lucrum cessans, ratio incertitudinis, etc. (FONTAINE, 2008, chap. VII ; LE GOFF, 1986).

Clavero va mettre en valeur le concept d'*antidora*, le contre-don qui procède de cette culture du bénéfice gracieux rendu obligatoire par la religion et où la charité transcende la justice. L'*antidorum* est un mot latin qui vient du grec *doron* et signifie rémunération, rétribution, don réciproque. C'est une donation, une quasi-donation ou une donation rémunératoire. Sa forme féminine, l'*antidora*, signifie la donation en retour ou le contre-don. C'est une obligation qui n'est pas impérative pour l'action, mais qui est motivée par l'équité dans l'action. Le prêt est un bénéfice : tout peut être bénéfice, puisque tout doit être dicté par la bienfaisance, à commencer par le premier acte de prestation de l'*antidora* et ainsi de suite indéfiniment : donner, recevoir, rendre, donner. Chaque acte particulier exprime l'amour et ne constitue pas un élément de la chaîne du profit. Le contre-don est une opération première : elle est naturelle et pas juridique. Dans cette conception, qui est celle de Francisco de Vitoria, et avant que ne s'instaure la vision moderne du prêt à intérêt, où l'usure devient un taux excessif par rapport aux moyens de l'emprunteur ou à la situation du marché, c'est-à-dire au droit et à l'économie, l'*antidora* assimile le bénéfice religieux et le prêt économique.

LE DON ET LA DETTE DANS LA VISION SÉCULIÈRE D'UNE SOCIOLOGIE DE LA RELIGION.

La modernité politique se construit sur l'idée d'égalité entre les individus, citoyens d'un pays démocratique où, par l'élection, chacun, homme ou femme, a voix au chapitre et entend voir respecter ses droits propres. La modernité économique repose sur celle de l'intérêt individuel qui recherche sans cesse son meilleur avantage et son profit le plus grand. La philosophie dominante devient l'utilitarisme qui tourne le dos à l'idée

d'une précédence à l'égard de laquelle nous sommes en dette, d'une justice proportionnelle à notre situation dans une famille et dans une société où, comme dans l'une et l'autre, la situation relative des personnes est inégale. Dans cette modernité utilitariste, le don charitable est marginalisé. Il ne peut être qu'une libéralité liée à l'exercice d'une conviction très subjective et individuelle, rendant incompréhensible l'idée d'un droit des pauvres sur les biens du riche. Quant à la dette, elle est clairement déterminée et donc limitée aux conditions du contrat de prêt. Elle est objective et n'entraîne aucun effet relationnel de reconnaissance sociale ou de quelque autre forme d'allégeance.

Dans ce contexte, il est significatif de voir surgir un Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales (MAUSS) qui refuse la rationalité de l'*homo oeconomicus* pour promouvoir un *homo donator*. Loin de s'appuyer sur l'ancienne tradition du christianisme centré sur la précédence du Dieu créateur et de la grâce du Christ, sur la primauté du don dans les relations interpersonnelles et de la reconnaissance de la dette dans un contexte de charité et de bienfaisance sociale, le mouvement prend racine dans une synthèse de travaux anthropologiques sur les sociétés prénéolithiques des communautés de chasse, de cueillette et d'agriculture itinérantes, figures primitives de société, ainsi que sur les origines du droit et l'émergence d'idée d'obligation, pour remettre en cause l'utilitarisme dominant dans la modernité juridique et économique.

La sociologie du don de Marcel Mauss.

Avec humour, ce mouvement a pris pour acronyme le nom même de leur principal auteur de référence, Marcel Mauss, auteur d'un très célèbre *Essai sur le don* (1923-1924). Ce texte fondateur rassemble une série d'études qui portent non seulement sur les sociétés archaïques, mais aussi sur le plus ancien droit romain pour y trouver les origines des contrats et de

la monnaie. L'idée de Mauss est de chercher dans toutes les formes archaïques d'échange social des prestations qui sont à la fois marquées d'un caractère volontaire, apparemment libre et gratuit, et cependant intéressé et contraignant. Collectives, socialement imposées, ostentatoires, ces prestations font partie d'un échange global dans des sociétés qui ne connaissent pas les contrats formalisés et pour qui les échanges économiques sont enveloppés dans des relations sociales plus globales.

La recherche de Mauss nous fait rencontrer des sociétés tribales de Polynésie, de Mélanésie et de l'Ouest de l'Amérique du Nord. On n'y trouve pas de simples échanges de biens, de richesses et de produits sur un marché mettant face à face des individus. Les personnes présentes à la transaction sont des personnes morales : clans, tribus, familles. Outre ce caractère collectif, ce qui est échangé ne porte pas seulement sur des biens matériels fongibles (fruits, produit de la chasse, de la pêche ou de l'artisanat), mais inclut des éléments symboliques matériels et immatériels : politesses, rites, festins, femmes, enfants, services militaires, fêtes, danses, foires. Les prestations échangées sont beaucoup plus globales et permanentes et instaurent, au-delà des prestations, des relations sociales entre les deux communautés. Ces prestations globales sont désignées par Mauss sous le nom de *potlatch*.

Même si les formes du *potlatch* peuvent être différentes et si les noms ne sont pas les mêmes partout selon les observations recueillies par les anthropologues auprès des différentes peuplades, des éléments communs les caractérisent. L'échange crée une relation qui peut être désignée soit comme mystique, soit comme religieuse, soit comme symbolique. Comme l'écrit Mauss parlant des Maori, « ce qui dans le cadeau reçu, échangé, oblige, c'est que la chose reçue n'est pas inerte. Même abandonnée par le donateur, elle est quelque chose de lui. Par elle, il a prise sur le bénéficiaire, comme par elle, propriétaire, il a prise sur le voleur » (MAUSS, 1960, p. 159). « Ce lien par les choses est un lien d'âme, car la chose elle-même est de l'âme, a

une âme » (*ibid.*, p. 160). Dans cette perspective, on voit qu'accepter quelque chose de quelqu'un c'est accepter quelque chose de son âme. L'obligation est donc beaucoup plus large que celle du remboursement d'une dette à la suite du prêt d'un objet ou d'une somme d'argent. Cette obligation est même redoutable, comme les langues anglaise et allemande en ont gardé la trace avec le mot *gift*, qui signifie à la fois cadeau et poison. Cette ambiguïté du don provient de l'inclusion des personnes à travers le cadeau. En résulte le caractère agonistique de ces échanges cérémoniels et collectifs qui peuvent être à la source de conflits et de guerres.

L'institution du *potlatch* serait incomplètement décrite si on ne soulignait pas qu'elle entraîne non seulement l'obligation de rendre les cadeaux reçus, mais aussi l'obligation d'en faire et l'obligation d'en recevoir. Dans ces sociétés, on n'est pas libre de ne pas demander l'hospitalité, de ne pas recevoir de cadeau, de ne pas commercer, de ne pas contracter alliance par les femmes ou par le sang. On est obligé de donner, on est obligé de recevoir, on est obligé de rendre, sous peine de déclencher les hostilités entre son groupe d'appartenance et l'autre.

Cette analyse qui a été transposée des sociétés archaïques aux économies modernes par le Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales a donné d'autres applications stimulantes qui dépassent le cadre de cet article : éthologie (Alain Caillé), anthropologie sexuelle (Irène Théry), les origines de la monnaie (Philippe Rospabé), la psychanalyse (Alain Caillé), la question de l'identité et de la reconnaissance (Axel Honneth). Mais on ne saurait oublier que la problématique du don et de la dette se situe dans un contexte de sociologie de la religion. Élève de Durkheim, Mauss savait que le don n'est pas qu'une pratique entre groupes humains, « il est fait aussi aux hommes en vue des dieux et de la nature » (*ibid.*, p. 164), car ajoute-t-il, « la destruction sacrificielle a précisément pour but d'être une donation nécessairement rendue » (*ibid.*, p. 167).

Le don et la critique de l’utilitarisme.

Le courant anti-utilitariste dans les sciences sociales propose la substitution de l’*homo donator* à l’*homo oeconomicus*. Le chef de file en est Alain Caillé et une synthèse pertinente de cette école a été présentée par le Québécois Jacques Godbout. Elle inscrit le don dans les pratiques sociales de nos sociétés contemporaines. Le don s’y distingue d’abord de l’échange sur le plan juridique : le droit d’exiger une contrepartie caractérise l’échange. Donner, c’est se priver du droit d’exiger quelque chose en retour. Le don est omniprésent dans de nombreuses relations, mais non dans la totalité des relations sociales. Il y a évidemment le marché qui est un réseau composé d’individus qui se lient entre eux par des contrats marchands. Son principe est l’équivalence, ce que les Anciens appelaient la justice commutative. Ici l’obligation ne va pas au-delà des conditions contenues dans le contrat, mais le principe de justice commutative limite cependant la recherche de l’intérêt individuel maximal puisque l’équivalence dans la valeur des prestations échangées doit être honorée. Cela repose sur un principe d’égalité entre la valeur respective des objets de l’échange. Au niveau de l’ensemble de la société, l’État dispose de l’autorité politique et du droit qui correspond à un principe de justice générale enracinée dans le bien commun qui veille à l’égalité entre chaque membre de la société qui est un sujet de droit. Dans les réseaux sociaux, l’individu est imbriqué dans de nombreux liens où se tissent des obligations multiples et des interactions fécondes. L’individu s’y positionne par rapport à un ensemble social où le réseau familial joue un grand rôle. Le principe qui y domine est celui du don et de la dette. Dans une philosophie traditionnelle on parlerait plutôt d’une justice distributive, celle dont le principe n’est pas l’équivalence, mais la situation relative des personnes entre elles et par rapport à leurs groupes d’appartenance. L’égalité y est ici proportionnelle à la situation relative des personnes. Dans les réseaux de la société, la dynamique du don a différentes composantes et dépend du besoin de celui qui reçoit. Il dépend

aussi des moyens, de la compétence et de la disponibilité de celui qui donne. Il laisse enfin à celui qui reçoit la liberté de rendre, ainsi que des modalités du rendu.

Le système du don a une caractéristique particulière sur laquelle insiste Godbout : « L'acteur d'un système de don, écrit-il, tend à maintenir le système dans un état d'incertitude structurelle pour permettre à la confiance de se manifester » (GODBOUT, 2000, p. 40). C'est comme cela que s'explique la négation de l'importance du don par le donateur. Dans les échanges cérémoniels dont parle Marcel Mauss dans son célèbre *Essai sur le don*, le donateur fait montre d'une modestie exagérée. On donne comme si ce n'était rien. Et nos formules de politesse pratiquées couramment aujourd'hui vont dans le même sens : « Ce n'est rien », « Je vous en prie. » Cela diminue l'obligation de rendre. L'autre est libre de donner à son tour. Mais il y a une dynamique sociale du don : on ne donne par pour recevoir, on donne pour que l'autre donne, comme l'explique le philosophe Claude Lefort. Le don crée des zones d'incertitude, dont la sociologie de Michel Crozier nous dit que ce sont des espaces de liberté pour les acteurs sociaux.

Le système du don a une autre caractéristique : il est créateur de communauté. C'est un principe d'organisation interne de la communauté. Les dons se font en fonction des besoins des personnes, de la capacité de chacun à contribuer et chacun est libre de la quantité et de la nature de ce qu'il rend. Les obligations sont multiples et indéterminées. L'intérêt de chaque membre réside dans sa participation à la vie de la communauté. L'intérêt particulier s'identifie à l'intérêt général qui devient ainsi un bien commun.

Avec le marché et l'État s'imposent des principes d'organisation externe. Dans le marché, le mobile de l'intérêt est prédominant, mais l'activité est limitée au contrat marchand qui repose sur un principe d'équivalence dans l'échange. Avec l'État, le principe d'organisation externe est le pouvoir de contrainte et l'existence du droit avec un principe

de justice générale. On voit que le modèle communautaire ne connaît pas la rupture producteur/consommateur de la sphère économique, ni prestataire/usager de la sphère politico-administrative.

Mais, dans nos sociétés, l'*homo donator* peut-il se substituer à l'*homo oeconomicus* ? Il devrait s'y substituer puisqu'il repose sur la dette. L'homme social procède d'une dette fondamentale, la dette de vie. L'individu n'est pas son propre auteur. Il est précédé. Le lien social façonne l'individu. Si l'*homo donator* est le fond anthropologique de l'homme économique, il n'est pas possible d'expliquer le système de production et d'échanges des biens et des services à partir des notions d'intérêt, de rationalité et d'utilité. Ce que Godbout appelle « le privilège paradigmatique de la raison utilitaire » (GODBOUT, 2000, p. 38) doit être rejeté avec ses deux éléments constituants : la préférence selon laquelle l'individu agit et dont il est le juge souverain, et l'optimisation, c'est-à-dire la primauté de la rationalité des moyens par rapport à des fins indéterminées. À la différence de l'*homo oeconomicus*, l'*homo donator* n'est pas mû par l'appât du gain, mais par l'appât du don, il est animé par une pulsion de don.

Une éthique spinoziste le contestera. Dans son ouvrage intitulé *L'Intérêt souverain*, Frédéric Lordon nous propose un essai d'anthropologie économique spinoziste. Son ressort principal est le *conatus* qui se définit dans la sixième proposition de l'*Éthique* de Spinoza de la façon suivante : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » (LORDON, 2006, p. 48). Cette ontologie générale du *conatus* débouche sur une philosophie de l'existence humaine comme activité. Le *conatus* n'est donc pas le propre de l'homme mais de chaque chose. L'homme n'est ni bon ni méchant, il est dynamisme et élan vital. L'homme n'est ni un loup ni un animal social. Il peut être suivant les situations historiques l'un ou l'autre.

« Le *conatus* est un égocentrisme de la persévérance », écrit Lordon. C’est un intérêt souverain, bien plus profond que l’intérêt utilitariste qui n’est qu’une particularité historique d’un mouvement vital beaucoup plus général. Son premier mouvement est un geste de pronation, c’est-à-dire le mouvement de rotation qu’exécutent la main et l’avant-bras de dehors en dedans sous l’effet des muscles pronateurs. Ce mouvement permet de prendre et de ramener à soi : pronation vient du latin *pronus*, penché en avant. L’inverse de la pronation est la supination (le supin, dans la grammaire latine, est la forme empruntée). La rencontre des *conatus* est à l’origine d’une violence primordiale qui a pour motif la lutte pour les choses. À l’origine, il n’y a pas le don, mais au contraire la prise sauvage des choses. Cet état d’anarchie empêche la constitution d’une société. Pour faire société, le don ne peut advenir que dans un mouvement second qui va déclencher le jeu de la réciprocité.

On se retrouve devant l’hypothèse philosophique de la situation originelle, bien connue de la philosophie politique : l’état de nature, violent pour Hobbes, innocent pour Rousseau, sous voile d’ignorance pour Rawls. Cet état de nature n’est pas une situation historique, mais une fiction philosophique destinée à expliquer l’entrée en société. La situation originelle, selon Spinoza, imagine la rencontre antagoniste des *conatus* pronateurs et son arrêt devant la menace de destruction généralisée. Va s’opérer alors le passage de l’état de nature à l’état de société avec des négociations créatrices de droit et d’institutions. Le don et le contre-don prennent place dans ce mouvement. Le fondement métaphysique de cette philosophie se trouve dans un immanentisme panthéiste qui identifie à la Nature un Dieu dont la substance faite d’étendue et de pensée est infinie.

Lordon se demande si le MAUSS n’est pas « le visage que prend la critique sociologique de l’utilitarisme à l’époque de la déréliction capitaliste libérale » (Lordon, 2006, p. 19). Il accepte sa critique de l’utilitarisme et de son réductionnisme anthropologique, mais il rejette le caractère normatif de

l'*homo donator*. Il y voit un effort de résistance à la mondialisation marchande, une tentative de réenchantement du monde et un essai pathétique pour fonder une politique de l'espérance. Comme l'écrit Lordon : « Si le capitalisme a partie liée avec une institution, le marché, et un éthos, l'utilitarisme, c'est-à-dire un type d'homme égoïste et calculateur, alors comment l'anti-utilitarisme n'aurait-il pas à voir solidairement avec tous les contraires des termes précédents : un homme altruiste plutôt qu'égoïste, donateur plutôt que calculateur, dans une société de solidarité plutôt que de marché ? » (*ibid.*, p. 22). On voit que le débat devient à la fois politique et philosophique et ne peut évacuer le point de vue de la religion.

Le don et la dette dans une sociologie des religions.

Heidegger rappelle que dans l'expression *Es gibt*, qui signifie « il y a », c'est-à-dire l'évocation de l'existant, se trouve la racine *geben* qui signifie « donner ». L'existence et le don sont ainsi étroitement liés. Si on en reste à une analyse sociologique, la critique du MAUSS ne peut se situer que dans le cadre d'une sociologie de la religion. C'est ce que fait Camille Tarot auquel on doit une étude aussi volumineuse que pédagogique, à laquelle seront empruntées les considérations qui suivent.

Parmi les sociologues et les anthropologues, les définitions de la religion, du symbolique et du sacré divergent avec la place que ces concepts occupent dans leur système d'explication. Durkheim et Mauss fondent les origines de la religion et du symbolique autour du sacré, ce à quoi se rallie Maurice Godelier au contact d'une tribu mélanésienne, les Baruya de Nouvelle-Guinée. En effet, après avoir débuté sa carrière par un strict matérialisme marxiste faisant des rapports de production le fondement de toute société, il pose le sacré à l'origine de la société, mais sans s'intéresser au symbolique et à la religion. Lévi-Strauss, quant à lui, ignore le sacré et la religion : il ne connaît que le symbolique en centrant son explication sur

l'échange symbolique des femmes qui fonctionne comme un langage et révèle les structures de la parenté. Il instaure ainsi un paradigme du tout symbolique qui dominera la pensée structuraliste pendant les années 1960 et encore pendant une partie des années 1970. Bourdieu l'adoptera en faisant des formes symboliques des moyens de domination des groupes sociaux sur la société et sans considérer le sacré et la religion comme tels. Marcel Gauchet ne s'intéresse à la religion qu'en lien avec la sécularisation et le désenchantement du monde dans la ligne de Weber et donc son processus de disparition dans la société, en voyant dans le christianisme la religion de la sortie de la religion. Mais il ne s'intéresse ni au sacré ni au symbolique. De son côté un Mircea Eliade dissout le symbolique dans un sacré polymorphe qui n'est que le double athée d'un divin absent. En opposition à Lévi-Strauss, René Girard réaffirme la réalité objective du sacré fondée sur le mécanisme du bouc émissaire maintenu par les pratiques sacrificielles. L'intérêt de la position de Mauss, à la suite de celle de son oncle et maître Durkheim, est d'affirmer au départ que, pour comprendre le problème religieux dans son principe et dans son devenir, il faut y entrer à la fois par le symbolique et par le sacré.

Dans cette perspective le don apparaît comme une fonction sociale majeure, liée à la religion et au sacrifice : la fonction *dorologique* (de *doron*, le « don » en grec). La vision religieuse du monde articule plus ou moins étroitement trois dimensions du don :

– le don vertical qui circule entre l'autre monde et celui-ci ;

– le don horizontal qui s'échange entre pairs ou frères à l'intérieur des communautés familiales et sociales et façonne l'identité de ces groupes ;

– le don longitudinal qui se transmet aux descendants sous forme de dette à l'égard des ancêtres et de lien entre les vivants et les morts.

Ces trois formes de don font de la fonction dorologique un élément clé de tout système religieux présent au cœur des sociétés, que sociologues, anthropologues et économistes ne devraient jamais oublier et dont le

message s’étend au-delà de ces spécialistes. Comme l’écrit très bien Camille Tarot : « Le don n’est pas qu’un fait au sens des positivistes. Paradoxalement, le don n’est pas entièrement donné et ne peut pas l’être. Le don est donné parce que chaque être ne devient homme que parce qu’il trouve le don avant lui et que ce qu’il reçoit le contraint d’entrer à son tour dans le don. Mais il doit rendre et même sans limites. Il y réussit inégalement. Si le don était déjà entièrement donné, nous vivrions tous sans difficulté dans un total état de grâce et de béatitude. Si chacun était capable de donner tout à tous, l’humanité n’aurait plus de problème avec elle-même, elle serait entièrement réconciliée, sans aucune barrière, dans une sorte d’éternité saturée que bien des mythes ont conçue. Nous en sommes apparemment loin. Mais c’est parce qu’il n’est pas entièrement donné que le don est un à-faire et un impératif. Ainsi, le don offre le fondement de l’éthique en même temps que le seul horizon d’utopie humaine qui reste à notre humanité déchirée » (TAROT, 2008, p. 793).

Partie comme critique de l’utilitarisme dominant qui menace l’avenir de l’humanité, la sociologie du don redonne tout son sens aux dimensions religieuses des vieux problèmes du don et de la dette qui sont au cœur du message évangélique.

HUGUES PUEL.

→ Commerce. Culpabilité. Échanges/Commerce. Économie. Grâce. Justice. Loi. Mondialisation. Péché/Pardon. Salut.

Bibliographie.

A. BIÉLER, La Pensée économique et sociale de Calvin (1959), préface de Michel Rocard, Genève, Georg, 2009[2]*. – A. CAILLÉ, Critique de la raison utilitaire, Paris, La Découverte, 1989. – B. CLAVERO, La Grâce du don. Anthropologie catholique de l’économie moderne, Paris,*

Albin Michel, 1996. – É. DURKHEIM, Les Formes élémentaires de la vie religieuse (1912), Paris, PUF, 1968. – L. FONTAINE, L'Économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle, Paris, Gallimard, 2008. – M. GAUCHET, Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Paris, Gallimard, 1985. – R. GIRARD, La Violence et le Sacré, Paris, Grasset, 1972. – J. GODBOUT, Le Don, la dette et l'identité, Paris, La Découverte - MAUSS, 2000. – M. GODELIER, Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie, Paris, Albin Michel, 2007. – A.-G. HAMMAN, Fr. QUÉRÉ (dir.), Riches et pauvres dans l'Église ancienne, Paris, Grasset, 1962. – M. HÉNAFF, Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie, Paris, Éd. du Seuil, 2002. – Cl. LEFORT, « L'échange et la lutte des hommes », Les Temps modernes, vol. 64, 1951, p. 1400-1417. – Th. HOBBES, Léviathan (1651), Paris, Gallimard, 2000. – Cl. LEFORT, « L'échange et la lutte des hommes », Les Temps modernes, vol. 64, 1951, p. 1400-1417. – J. LE GOFF, La Bourse et la Vie. Économie et religion au Moyen Âge, Paris, Hachette, 1986. – Cl. LÉVI-STRAUSS, Les Structures élémentaires de la parenté, Paris, Mouton, 1947. – Fr. LORDON, L'Intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste, Paris, La Découverte, 2006. – M. MAUSS, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques (1923-1924), dans Sociologie et anthropologie, Paris, PUF, 1960. – J. RAWLS, Théorie de la justice (1971), trad. de C. Audard, Paris, Éd. du Seuil, coll. « La couleur des idées », 1987. – De la reconnaissance : don, identité et

estime de soi, Revue du MAUSS, n° 23, 2004 ; De l'anti-utilitarisme. Anniversaire, bilan et controverses, Revue du MAUSS, n° 27, 2005 ; L'homme est-il un animal sympathique ? Le contr'Hobbes, Revue du MAUSS, n° 31, 2008. – J.-J. Rousseau, Le Contrat social (1762), Paris, Livre de Poche, 1972. – C. Tarot, Le Symbolique et le Sacré. Théories de la religion, Paris, La Découverte, 2008. – I. Théry, La Distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité, Paris, Odile Jacob, 2007.

DOUBLE EFFET

Le principe du double effet constitue une règle de discernement destinée à déterminer la légitimité éthique d'un acte dont un effet est bon et un autre est mauvais. Il entend donc répondre à la question de savoir si un tel acte peut être commis malgré un effet mauvais. Ni sa formulation, ni son extension et ses conditions d'application, ni sa pertinence fondamentale ne sont l'objet de consensus, quoique son usage apparaisse quasiment incontournable dans divers problèmes de conscience relatifs à l'atteinte à une vie humaine. On le trouve souvent mis en œuvre dans le domaine biomédical et dans les questions relatives à la guerre.

On convient assez généralement de lui assigner comme origine la doctrine exprimée par saint Thomas d'Aquin (*Somme théologique,* IIa-IIae, Q. 64, a. 7) sur l'auto-défense (à effet mortel sur autrui). Une de ses formulations actuelles la plus précise énumère quatre conditions devant être simultanément réunies pour légitimer l'acte à double effet :

1) que l'acte soit en lui-même bon ou du moins indifférent ;

2) que l'intention de l'agent porte sur l'effet bon, l'effet mauvais devant rester hors de l'intention *(praeter intentionem)* ;

3) que l’effet mauvais soit conséquent ou concomitant mais pas antécédent à l’effet bon (l’effet mauvais ne doit en effet jamais être un moyen d’obtention de l’effet bon) ;

4) qu’il y ait pour poser un tel acte une raison proportionnée.

À partir de cette description naissent plusieurs questions sur l’origine, les présupposés, les interprétations et la pertinence du principe du double effet (PDE).

Origine et développement.

La *Somme de théologie* de Thomas d’Aquin consacre une question de son traité de la justice à l’homicide (*ST* IIa-IIae, Q. 64). Un article demande s’il est permis de tuer un homme pour se défendre (a. 7). Le cœur de la réponse est le suivant : « Rien n’empêche qu’un même acte ait deux effets, dont l’un seulement est voulu, tandis que l’autre ne l’est pas. Or les actes moraux reçoivent leur spécification de l’objet que l’on a en vue, mais non de ce qui reste en dehors de l’intention, et demeure, comme nous l’avons dit, accidentel à l’acte. Ainsi, l’action de se défendre peut entraîner un double effet : l’un est la conservation de sa propre vie, l’autre la mort de l’agresseur. Une telle action sera donc licite si l’on ne vise qu’à protéger sa vie, puisqu’il est naturel à un être de se maintenir dans l’existence autant qu’il le peut. Cependant un acte accompli dans une bonne intention peut devenir mauvais quand il n’est pas proportionné à sa fin. Si donc, pour se défendre, on exerce une violence plus grande qu’il ne faut, ce sera illicite. Mais si l’on repousse la violence de façon mesurée, la défense sera licite. »

On semble y retrouver le fondement du PDE et de ses conditions. Il importe cependant de prendre note du contexte de cette réponse. Celle-ci revêt assurément un caractère de généralité correspondant à ce que l’on peut attendre d’un principe. Elle ne se présente cependant pas comme une technique de casuistique, où il s’agirait d’appliquer une quadruple règle à

des actes qui laisseraient la conscience perplexe, certains étant validés et d’autres récusés. Elle explique pourquoi un acte comportant un effet mauvais peut n’être pas un péché, et elle montre que la raison tient principalement au fait que cet effet n’est pas voulu, est hors de l’intention de celui qui agit (étant présupposé qu’il n’y a péché que là où l’acte est en quelque manière volontaire). Elle ajoute aussi une condition de proportion, de l’acte à sa fin, bien évidente dans l’exemple évoqué. Dans ce contexte, effet bon et effet mauvais s’entendent moralement parlant, l’effet mauvais envisagé n’étant autre qu’un homicide. Il ne s’agit pas de supputer la proportion d’effets positifs (au sens de bénéfiques) et d’effets négatifs (au sens de néfastes). Une telle compréhension du PDE, à saveur utilitariste, ne saurait s’autoriser de l’Aquinate. En d’autres termes, la question n’est pas de savoir si l’agent a intérêt à agir ainsi, si cela vaut mieux, mais s’il en a le droit moralement. Par ailleurs, la fameuse « raison proportionnée » concerne ici la proportion de l’acte à la fin, c’est-à-dire en l’occurrence l’exacte mesure de la force de résistance à l’agression. La question n’est pas non plus ici de savoir si l’agent a une suffisamment bonne raison de se défendre, une raison proportionnée, mais de savoir s’il le fait avec la mesure requise constituant une « légitime défense ». Bien des explications de la quatrième condition du PDE se sont insensiblement éloignées de la signification originelle de la « proportion » dans le texte thomasien. Enfin, nonobstant le caractère de généralité de l’explication mise en avant, la question concerne un acte spécifique, l’homicide, qui de fait reste généralement en ligne de mire des réflexions contemporaines sur le PDE ; il ne va donc pas de soi que l’on puisse y trouver un principe fondamental de la morale, valable pour toute sorte d’actes, comme le suggère l’article aussi problématique qu’ingénieux du jésuite Peter Knauer, qui a actualisé ce thème à la fin du concile Vatican II : « La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet ».

Le PDE a été développé surtout dans la théologie morale catholique et il n’a connu une extension hors de cette confession chrétienne que récemment, et même hors de tout contexte religieux, notamment dans le cadre de l’éthique biomédicale. Au plan théologique, on convient en général qu’il n’apparaît pas, en tant que principe, antérieurement à Thomas d’Aquin, même si l’interprétation de certains passages de l’Écriture semble déjà le postuler, comme l’attitude d’Éléazar dans la bataille de Bethzacharia, relatée en 1 M 6, 43-46 : *Éléazar surnommé Auârân aperçut alors une des bêtes caparaçonnée d’un harnais royal et surpassant toutes les autres par la taille. S’imaginant que le roi était dessus, il se sacrifia pour sauver son peuple et acquérir un nom immortel. Il eut la hardiesse de courir sur la bête au milieu de la phalange, tuant à droite et à gauche, si bien que, devant lui, les ennemis s’écartèrent de part et d’autre. S’étant glissé sous l’éléphant, il le frappa par en dessous et le tua. La bête s’écroula à terre sur Éléazar qui mourut sur place.* On pourrait penser aussi à la mort de Samson (Jg 16, 22-31), à celle de Saül (1 S 31) et même à la manière dont Jésus se dirige volontairement vers une mort de plus en plus certaine (par exemple : Jn 8, 22 et 11, 8).

Le PDE concerne principalement la question du respect de la vie humaine mais trouve aussi, du moins selon certains auteurs, des applications quant au problème de la complicité au mal, spécialement en matière de scandale (rejoignant ainsi la distinction classique entre une coopération au mal simplement matérielle et non coupable et une coopération formelle et coupable). Si certains, tels Lessius, Soto, Vasquez, quant aux anciens, et Alonso dans une période plus récente, nient que l’article de Thomas d’Aquin sur l’autodéfense constitue une formulation du PDE, d’autres, parmi lesquels les commentateurs les plus importants du théologien dominicain, Cajetan, Vitoria, Jean de Saint-Thomas, carmes de Salamanque, y voient une énonciation véritable et originelle de celui-ci. L’hypothèse a été avancée que les véritables créateurs de la doctrine

seraient Medina, Vasquez et surtout Jean de Saint-Thomas (Ghoos, 1951). Quelques auteurs voient aussi une trace du PDE dans un autre article de la *Somme de théologie*, consacré à la renonciation à des biens spirituels pour éviter un scandale (IIa-IIae, Q. 43, a. 7). Après y avoir distingué scandale actif et scandale passif, Thomas écrit à propos du scandale passif en matière de biens spirituels non nécessaires au salut : « quelquefois le scandale provient de la faiblesse ou de l'ignorance, et c'est le scandale des petits. Pour l'éviter, les œuvres spirituelles doivent être cachées, parfois même différées, quand il n'y a pas péril à cela, jusqu'à ce qu'on puisse en rendre compte et éviter ainsi le scandale. » De même, dans l'article suivant, relatif aux biens temporels : « Si le scandale se produit à ce sujet en raison de l'ignorance ou de la faiblesse des autres, ce que nous avons appelé plus haut le scandale des petits, nous devons ou abandonner totalement ces biens temporels, ou faire cesser le scandale autrement, par quelque avertissement par exemple. » Quoi qu'il en soit de l'existence du PDE chez Thomas lui-même, tous, en tout cas, s'accordent à dire que le PDE, tel qu'il est actuellement connu, est attesté à partir du XVI^e^ siècle chez ses commentateurs. Même s'il sert dans le cadre de la casuistique et donc plutôt pour la résolution de cas particuliers, le champ de ceux-ci tend à s'élargir dès le XVII^e^ siècle, aux problèmes liés à la guerre, au sacrifice de sa propre vie en vue d'une bonne cause, aux actions susceptibles de scandaliser autrui, aux actes sexuels illicites mais non intentionnels. Un tournant théorique est pris par la célèbre école des carmes de Salamanque, qui étend la portée de ce principe, initialement forgé pour quelques cas de conscience problématiques, à l'ensemble des actes humains. Progressivement, de plus en plus d'auteurs iront en ce sens, jusqu'à une affirmation des plus explicites chez les théologiens Jean-Pierre Gury au milieu du XIX^e^ siècle puis Peter Knauer au XX^e^ siècle. Le Magistère catholique lui-même y recourt dans la période contemporaine pour des questions particulières, notamment le pape Pie XII pour juger de la licéité de l'analgésie et de la

licéité de la narcose susceptible d'altérer la conscience ou d'abréger la durée de vie[74].

Exemples de cas susceptibles d'en appeler au principe du double effet.

Les divergences interprétatives quant à la nature du PDE sont évidemment solidaires de pareilles controverses sur son champ d'application. On peut cependant énumérer quelques cas où un certain consensus sur l'utilité du recours au PDE apparaît suffisamment manifeste[75] :

1) la mort de civils dans un bombardement en temps de guerre ;

2) l'administration à un patient en situation de souffrance d'un antalgique susceptible d'abréger ses jours (qu'il soit contesté que l'injonction massive de morphine puisse induire un abrègement de la vie constitue une donnée médicale qui n'entre pas directement dans l'évaluation théorique du cas, éventuellement simplement privé ainsi de base factuelle) ;

3) la sédation en vue d'alléger la douleur, provoquant secondairement une altération de la conscience ;

4) l'hystérectomie d'une femme enceinte cancéreuse, conduisant à la mort du fœtus ;

5) l'acte létal d'autodéfense ;

6) l'auto-exposition de sa propre vie à une mort probable ou certaine, pour en sauver d'autres ;

7) la destruction d'un convoi, un avion par exemple, contenant des innocents et servant d'arme de destruction massive.

Présupposés.

Un certain nombre de présupposés constituent autant de conditions implicites de validité du PDE. Les ignorer conduit à remettre en cause le principe comme faux, ou du moins non pertinent, alors qu'il peut ne porter qu'à faux, c'est-à-dire être utilisé en dehors de son champ opératoire spécifique. La première condition, postulant que l'acte soit bon ou du moins indifférent, écarte un acte mauvais, soit que le discernement à ce sujet ait déjà abouti (auquel cas le PDE serait utilisé pour se dédouaner de la responsabilité d'un péché connu comme tel), soit encore que l'acte soit « intrinsèquement mauvais », c'est-à-dire tel que ni les motifs de celui qui le commet, ni les circonstances ne puissent le rendre admissible. L'encyclique *Veritatis splendor* (n° 80) affirme expressément l'existence de tels actes et l'illustre par l'énumération des atteintes à la dignité humaine dans la constitution pastorale *Gaudium et spes* (n° 27) de Vatican II. Dans cette perspective, la torture relevant de cette catégorie d'actes, il n'y a pas de sens à utiliser le PDE pour se demander si l'on peut torturer quelqu'un jusqu'à la mort. Il serait ici oiseux de se demander si la mort est dans ou hors l'intention du bourreau, dans la mesure où la torture est en soi illégitime. Il est donc évident que la première condition du PDE présuppose l'acceptation de l'existence des actes intrinsèquement mauvais, lesquels seront exclus de son champ d'application. Les systèmes moraux, tel le proportionnalisme, n'admettant pas qu'un acte puisse être intrinsèquement mauvais, autrement dit ne puisse jamais légitimement être posé, ne pourront pas parler du PDE au sens précédemment évoqué. Quand bien même ils en retiennent le nom ou certaines conditions, ils parlent en fait d'autre chose. Les conditions suivantes renvoient à un autre présupposé : que ce qui est mal n'entre aucunement dans l'intention de l'agent, tant comme fin que comme moyen. L'intention d'une fin mauvaise suffit en effet à vicier l'acte. Mais il n'est pas admissible non plus d'employer intentionnellement un moyen mauvais en vue d'une fin bonne : la fin ne justifie pas les moyens. Ce serait contraire à la règle scripturaire énoncée en Romains 3, 8 selon

laquelle il n’est pas licite de faire le mal pour qu’il en résulte un bien. Les « morales de l’intention » n’auront donc pas de recours au PDE dans sa version stricte, puisque la bonne intention suffisante y exonère, a priori, de l’emploi de moyens mauvais. Il résulte de cette observation que l’acte sur lequel le PDE opère un discernement n’est pas l’acte physique, tel que perçu de manière extérieure, mais l’acte moral, qui est fonction de l’exercice de l’intelligence et de la volonté de l’agent. Deux exemples-types illustrent la différence entre les deux approches et l’influence qui en résulte quant à l’application du PDE. Le premier considère le fait de réaliser un acte thérapeutique envers un patient en situation de souffrance, en hâtant ainsi sa fin de vie. Si l’intention porte sur le fait d’accélérer la mort et que le traitement est un moyen pour cela, l’acte est une euthanasie, moralement illicite. Si l’intention est de soulager la douleur et que l’abrègement de la durée de vie n’est qu’une conséquence non directement voulue, l’acte entre dans le cadre du PDE et peut être moralement légitime. Le deuxième cas concerne une intervention chirurgicale sur une femme enceinte, permettant de sauver la vie de cette mère mais au prix de celle du fœtus. Si l’intention porte sur la mort de celui-ci, comme un moyen de sauver la mère, l’acte est illégitime. Mais si l’intention porte sur le fait de sauver la mère, même s’il doit en résulter la mort de l’enfant, le cas peut entrer dans le cadre du PDE et, moyennant les différentes conditions, être légitimé. La dernière présupposition du principe est de donner un sens qualitatif et non individualiste à la raison proportionnée. Il ne peut s’agir en effet d’utiliser le PDE en accumulant des « bonnes raisons » subjectives d’admettre un effet mauvais jusqu’à une valeur critique, difficile à établir au demeurant, qui jouerait comme un seuil d’admissibilité ou d’exonération de culpabilité.

Exemples de discernements opérés sous l’égide du principe du double effet.

1) Il peut être licite de bombarder un pont pour stopper l’avancée de l’armée ennemie, même s’il existe un risque que tel ou tel civil innocent l’emprunte au mauvais moment et vienne à perdre ainsi la vie ; il est illicite de bombarder intentionnellement la population civile pour inciter à la capitulation.

2) Il peut être licite de soulager la douleur d’un patient, même s’il devait en résulter un abrègement de sa vie (« non-acharnement thérapeutique ») ; il est illicite de viser à abréger sa vie pour lui éviter la douleur (euthanasie).

3) Il peut être licite de procéder à la sédation, même si elle altère la conscience du patient (non seulement sous réserve que l’intention porte sur l’allégement de la douleur, mais aussi que la possibilité, si elle existe, lui soit donnée de profiter auparavant de l’usage de sa conscience et de recueillir son consentement ou celui de ses proches) ; il est illicite de priver intentionnellement le patient de la conscience et de la maîtrise de soi.

4) Il peut être licite de procéder à l’ablation de l’utérus atteint de tumeur gravide, au risque de provoquer probablement ou même inévitablement la mort du fœtus ; il est illicite de tuer l’enfant pour sauver la mère (par craniotomie, par exemple, alors que celle-ci ne soulève pas d’objection éthique après mort fœtale).

5) Il peut être licite de tirer sur un agresseur, même s’il y a un risque que le coup soit mortel ; il n’est pas licite de s’employer à le supprimer pour éviter d’être exposé au risque d’agression.

6) Il peut être licite de risquer sa vie dans un acte de résistance ; il est illicite d’user de sa vie comme d’un moyen de terrorisme. Dans le cas récent d’un avion dont des terroristes ont pris le contrôle pour lui faire jouer le rôle de bombe, les passagers, si nul autre moyen n’apparaît possible, sont fondés à le faire s’écraser hors de toute zone habitée.

Comme on le voit aisément, chacun de ces cas se prête à débat, manifestant ainsi que le principe du double effet ne peut pas être conçu comme une solution qui dirimerait toute hésitation et qui s’imposerait

comme incontestable. Dans certains cas, la frontière entre le licite et l’illicite semble tellement ténue qu’elle paraîtra relever surtout de différences de points de vue, réels ou prétextés. Dans d’autres, la différence de situation entre celui qui observe et qui juge et celui qui agit donnera l’impression de suffire à rendre compte de la divergence sur la valeur éthique : le résistant ou le martyr pour l’un sera un terroriste pour l’autre. Peter Byrne représente bien cette difficulté[76] : « Un cas classique est celui de l’obstétricien qui, pour sauver la vie de la mère, effectue une craniotomie sur un enfant en train de naître. Le praticien a-t-il l’intention de tuer le bébé ou sa mort est-elle un effet secondaire non intentionnel ? Certains diront que le médecin, à strictement parler, ne recherche qu’à réduire la taille du crâne de l’enfant, que son intention n’est pas de le tuer, puisque aucune des délibérations et de ses intentions ultérieures n’a la mort de l’enfant pour but ou pour centre. Mais dans la mesure où l’homicide est, dans toutes les circonstances physiquement réalisables, inséparable du résultat visé, ne pourrions-nous pas tout aussi bien dire que l’intention du médecin est de sauver la vie de la mère en tuant l’enfant ? » L’auteur ne manque pas de rappeler la remarque d’Elizabeth Anscombe : « Le refus de [ce principe] a signifié la corruption de la pensée non catholique, et l’abus de ce principe la corruption de la pensée catholique. »

Interprétations.

Recenser l’ensemble des interprétations, leur histoire et les polémiques qu’elles ont engendrées remplit plusieurs ouvrages. On notera seulement les points les plus saillants faisant objet de controverses. Le premier consiste dans la dialectique moyens/fin mise en œuvre dans l’énoncé du PDE (mais non dans l’article de Thomas d’Aquin sous-jacent) car il apparaît que ce qui est appelé moyen peut parfois être non moins une fin intermédiaire. Dans ce cas, il semble difficile de dire que l’effet mauvais ne peut pas être voulu

comme fin mais peut être admis comme moyen, non directement volontaire, dans la mesure où ce moyen a le statut de fin (intermédiaire). De même la distinction entre volonté de la fin voulue et choix du moyen ne peut plus être significative. Proche de cette question, mais relevant davantage de l'exégèse du texte thomasien, est la détermination du sens du mot « intention » et subsidiairement le fait de savoir si l'intention ne porte que sur la fin (SULLIVAN, 2000) ou sur le complexe fin et moyens (BOYLE, 1978). Il en résulte diverses appréciations du « hors intention » affectant l'effet mauvais. Une autre difficulté relève de la distinction classique entre *finis operis* et *finis operantis*. Est-elle pertinente dans le cadre du PDE ? L'intention est-elle immanente à l'acte et objective ou s'y ajoute-t-il la motivation de l'agent ? Enfin, comment articuler dans l'intention l'aspect volitif et l'aspect cognitif ? Bien des redoutables et célèbres questions relatives à la prescience et à la permission divine du mal se trouvent rapportées ici à l'acte humain. La bibliographie la plus récente recherche si un effet mauvais prévu peut être dit hors intention, dans la mesure où la prévision n'a de rapport direct qu'à la connaissance et non à un engagement de la volonté. Se pose alors la question d'une distinction éventuelle entre effet probable et effet certain. Dans le premier cas, on conçoit assez facilement que l'on puisse risquer un acte avec un effet mauvais probable, hors intention, pour faciliter l'effet bon sur lequel porte l'intention. La réponse est moins nette si l'effet mauvais est certain : peut-on alors maintenir qu'il est hors intention alors même qu'on le sait inévitable ? Certains disciples de Thomas nient que telle soit la pensée de l'Aquinate (CAVANAUGH, 1997). Quoi qu'il en soit de l'origine historique du PDE, traditionnellement référée à l'article précité de Thomas, d'aucuns nient même que la doctrine de l'autodéfense qu'il y expose concorde avec le PDE (REICHBERG, 2005). De même il n'est pas certain que cette réflexion, placée dans le cadre du traité de la justice, se superpose totalement à la distinction, dans le traité des actes humains (Ia-IIae, Q. 6, a. 3), entre volontaire direct

et volontaire indirect (Quinn, 1989 ; 1991). Il apparaît donc que non seulement diverses formulations du PDE s'affrontent mais aussi diverses lectures de la doctrine thomasienne censée lui être sous-jacente. Si certains estiment que l'expression contemporaine du PDE s'autorise à bon droit de Thomas d'Aquin (Mangan, 1949), d'autres y voient une création de quelque illustre disciple, comme Jean de Saint-Thomas (Ghoos, 1951).

Pertinence.

Il ne paraît guère niable que la formulation contemporaine du PDE ne coïncide pas totalement avec l'article de Thomas. Dans celui-ci, par exemple, à la suite d'Augustin, une distinction est faite entre la personne privée et la personne investie de l'autorité. Il accorde à celui qui est détenteur de la force publique et ainsi investi de la responsabilité de protéger le bien commun, ce qu'il refuse à celui qui entendrait tuer pour conserver sa propre vie : « Parce qu'il n'est permis de tuer un homme qu'en vertu de l'autorité publique et pour le bien commun, il est illicite de vouloir tuer un homme pour se défendre, à moins d'être investi soi-même de l'autorité publique. On pourra alors avoir directement l'intention de tuer pour assurer sa propre défense, mais en rapportant cette action au bien public ; c'est évident pour le soldat qui combat contre les ennemis de la patrie et les agents de la justice qui luttent contre les bandits. Toutefois ceux-là aussi pèchent s'ils sont mus par une passion personnelle » (IIa-IIae, Q. 64, a. 7). Quoi qu'il en soit de la légitimité admise pour l'autorité publique, elle-même remise en cause dans l'éthique contemporaine au sujet de la peine de mort approuvée par les médiévaux, le point à noter fortement ici est le fait que Thomas n'accorde nullement une légitime défense privée et intentionnellement mortelle. Une application du PDE qui l'autoriserait ne pourrait pas, à l'évidence, se recommander de lui. Thomas n'entend pas cautionner, pour quelque bonne cause, l'homicide, au sens de tel acte

intentionnellement mortel, mais une action d’autodéfense de laquelle peut suivre la mort de l’agresseur. Dans l’article précité, il émet en effet l’objection : « Il n’est jamais permis à personne de forniquer, d’être adultère, ou de commettre tout autre péché mortel pour conserver sa propre vie, car la vie de l’âme doit être préférée à celle du corps. Donc personne ne peut tuer pour conserver sa propre vie » (*ibid.*, obj. 4). Sa réponse vaut autant, sinon plus, par ce qu’elle ne dit pas que par ce qu’elle dit : « L’acte de fornication ou d’adultère n’est pas ordonné par un rapport nécessaire à la conservation de sa vie, comme tel acte qui entraîne parfois un homicide » (*ibid.*, ad 4). Les expressions « nécessaire » *(ex necessitate)* et « parfois » *(quandoque)* font ici contraste. Or le lien de nécessité n’est pas entre l’acte d’autodéfense et la mort de l’agresseur mais entre ce premier acte et l’intention de conserver sa propre vie. En revanche, la relation entre cet acte et la mort de l’agresseur est représentée comme simplement possible. Il est donc douteux que l’article de Thomas suffise à justifier des applications du PDE à des actes dont l’effet mauvais est nécessaire. Par ailleurs, la séparation des conditions d’application du PDE que sont la situation « hors intention » de l’effet mauvais et la raison proportionnée de commettre l’acte, semble contredite dans les faits si l’intention est prise simplement dans le sens subjectif du motif de l’action. Se défendre de l’intrusion d’un malfaiteur par un lance-flamme ne répond certes pas au critère de raison proportionnée postulé par la légitime défense, mais il n’est pas non plus possible de prétendre que transformer l’agresseur en torche vivante éphémère soit hors de l’intention de celui qui utilise pareil instrument. Inversement, il serait erroné de faire l’économie de la condition de raison proportionnée en s’en tenant au « hors intention ». Il n’est pas suffisant, par exemple, de légitimer un acte médical ayant l’intention de soulager la douleur mais hâtant la fin du patient par le fait que ce deuxième effet est hors intention. Pareille action réclame d’autres conditions : que la mort soit imminente, que le patient ou ses proches apportent un consentement éclairé,

etc. De plus, que l'effet mauvais ne soit pas visé comme fin et soit même déploré ne saurait non plus suffire à recourir au PDE. Il faut en effet aussi que cet effet ne soit pas pris comme moyen d'obtention de l'effet bon (sans quoi la technique du bouclier vivant, par exemple, trouverait ici une légitimation facile pour toute bonne cause supposée) et reste accidentel et hors de l'intention de l'agent. Mais lorsque l'effet mauvais accompagne certainement ou nécessairement l'effet bon, il n'est pas aisé de déterminer dans quelle mesure il est intérieur ou extérieur à l'intention, ce qui conditionne pourtant la légitimité de l'action selon le PDE. On peut estimer qu'est louable l'attitude d'un soldat qui, pour protéger la survie des autres, retient pour lui la grenade qui va exploser. Mais des divergences ne manquent pas de survenir quant au rapport de ce cas au PDE. Le sacrifice de sa vie est-il voulu et pris comme moyen de sauver autrui ou n'est-il qu'accepté au titre d'une prévision résignée, l'intention ne portant que sur la survie des membres de son équipe ? Pourquoi le regarde-t-on non comme un suicide blâmable mais comme un acte héroïque, voire comme un acte de martyre (comme l'illustre le cas du franciscain Maximilien-Marie Kolbe, se substituant à un père de famille pour périr dans le bunker de la faim) ? Une même question se pose dans le cas de l'autodéfense : le PDE n'autorise-t-il qu'à se défendre au risque de tuer l'agresseur ou vaut-il aussi lorsque la mort de celui-ci apparaît comme certaine, sinon dans sa réalité factuelle, du moins dans l'intention de l'agent placé devant l'alternative : si je ne le tue pas, il me tue ? En outre, le PDE peut être utilisé sans vergogne comme une sorte de permis de tuer, ainsi que certains débats sur la « guerre juste » l'insinuent. Il n'est pas simplement équivalent de dire comme Thomas d'Aquin qu'en telle occasion il est permis de ne pas éviter de tuer ou comme certains auteurs modernes qu'il est permis de tuer. C'est pourquoi aussi l'idéal de modération inscrit dans la condition de raison proportionnée doit être souligné et sauvegardé. Il se traduit par l'obligation morale de minimiser autant que possible l'effet mauvais qui ne peut être évité

(Walzer, 1977). Après avoir cité une autorité juridique exprimant : « Il est permis de repousser la violence par la violence, mais avec la mesure qui suffit pour une protection légitime », Thomas écrit ainsi : « Et il n'est pas nécessaire au salut que l'on omette cet acte de protection mesurée pour éviter de tuer l'autre ; car on est davantage obligé de veiller à sa propre vie qu'à celle d'autrui » (IIa-IIae, Q. 64, a. 7). Encore faut-il ne pas donner non plus un sens trop absolu à l'explication car il est clair qu'une mère, par exemple, en exposant sa vie pour protéger celle de son enfant veille légitimement davantage à la vie de cet autrui non étranger qu'à la sienne propre.

Le PDE fourmille de difficultés constituant autant d'objections possibles et a connu pourtant une fortune croissante jusqu'à s'imposer comme quasiment indispensable hors du champ théologique catholique qui lui a donné naissance. Il ne saurait avoir vocation à faire l'économie de la conscience morale, mais ne doit être pensé que comme un auxiliaire dans l'éclairage de celle-ci. La prise en compte de son cadre natif ne doit pas être oubliée : il s'agit de certains cas où un être humain peut être amené, dans certaines circonstances déplorables, à agir autrement qu'il ne voudrait en situation habituelle, en permettant la commission d'un mal dont il aimerait s'abstenir mais qu'il estime ne pas pouvoir éviter. Sa finalité est donc de mitiger le rigorisme qui pourrait résulter d'une absolutisation de normes prohibitives. Il va contre son sens même de l'orienter, comme une sorte d'exception éthique permanente, vers une entorse laxiste au respect de la vie. Faute de mieux, il pourra guider les consciences perplexes en leur fournissant quelques balises, par voie d'une quadruple condition, étant entendu que celles-ci s'entendent comme des limites à l'exonération du mal et ne supplantent ni la vertu de prudence ni la responsabilité personnelle d'une conscience libre.

Luc-Thomas Somme.

→ Acharnement thérapeutique. Avortement. Bien et mal. Casuistique. Conscience. Éthique biomédicale. Euthanasie. Guerre/Paix. Philosophie morale. Prudence.

Bibliographie.

Un très bon état de l'innombrable bibliographie très majoritairement anglophone est accessible à : http://www.ethikseite.de/bib/bpdw.pdf

En complément ne figureront ici que quelques références anciennes mais historiques et des publications récentes évoquées dans cet article.

J. Boyle, « Praeter intentionem in Aquinas », *The Thomist* 42 (1978), p. 649-665. – P. Byrne, art. « Double effet », dans M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996. – Th. A. Cavanaugh, « Aquinas's Account of Double Effect », *The Thomist* 61 (1997), p. 107-121 ; *Double-Effect Reasoning : Doing Good and Avoiding Evil*, Oxford, Clarendon Press, 2006. – J. Ghoos, « L'acte à double effet. Étude de théologie positive », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 27 (1951), p. 30-52. – P. Knauer, « La détermination du bien et du mal moral par le principe à double effet », *Nouvelle Revue théologique* 87 (1965), p. 356-376. – A. MacIntyre, art. « Doctrine of Double Effect », *Standford Encyclopedia of Philosophy* (http://plato.stanford.edu/entries/double-effect/), 2011. – J. T. Mangan, « An Historical Analysis of the Principle of Double Effect », *Theological Studies* 10 (1949), p. 41-61. – W. S. Quinn, « Actions, Intentions and Consequences : The Doctrine of Double Effect », *Philosophy*

and Public Affairs 18 (1989), p. 334-351 ; « Reply to Boyle’s Who is Entitled to Double Effect ? » The Journal of Medicine and Philosophy 16 (1991), p. 511-514. – Gr. M. REICHBERG, « Aquinas on Defensive Killing. A Case of Double Effect ? », The Thomist 69 (2005), p. 341-370. – D. F. SULLIVAN, « The Doctrine of Double Effect and the Domains of Moral Responsibility », The Thomist 64-3 (2000), p. 423-448. – M. WALZER, Guerres justes et injustes (1977), Paris, Belin, 1999. – P. A. WOODWARD (éd.), The Doctrine of Double Effect : Philosophers Debate a Controversial Moral Principle, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 2001.

DOULEUR/SOUFFRANCE

Comme l’indique Isabelle Baszanger, « la douleur plus que tout autre phénomène est au cœur de l’histoire de la médecine, car elle est le point même où se nouent les rapports serrés des hommes et de leur médecin, leurs attentes, leurs espoirs, leurs fantasmes parfois, leurs déceptions souvent[77] ». À travers l’histoire, il serait possible de considérer comment, à travers la prise en charge de la douleur, les collectivités ont tenté de faire face au malheur et à l’adversité en se confiant au sorcier, au chaman, au prêtre et à la religion ou au médecin. En ce sens, traiter de la douleur ne peut être dissocié de la problématique plus large de la souffrance puisque, au-delà de l’usage quasi équivalent qu’il est fait de ces deux termes dans le langage courant, le vécu de la douleur en son excès et son absence de traitement adéquat atteignent la totalité du sujet humain. Essentiellement considérée de nos jours dans sa dimension médicale et biophysiologique – en termes de signes à objectiver pour mieux la traiter –, l’expérience de la douleur ne

peut cependant pas y être réduite. C’est de la tension entre douleur et souffrance que nous aimerions rendre compte dans cet article, attentif à la clarté des termes comme y invite Paul Ricœur : « […] pour réserver le terme “douleur” à des affects ressentis comme localisés dans des organes particuliers du corps ou dans le corps tout entier, et le terme “souffrance” à des affects ouverts sur la réflexivité, le langage, le rapport à soi, le rapport à autrui, le rapport au sens, au questionnement… Mais la douleur pure, purement physique, reste un cas limite, comme l’est peut-être la souffrance supposée purement psychique, laquelle va rarement sans quelque degré de somatisation[78]. »

Une définition.

La douleur, qu’elle soit aiguë ou chronique, est toujours, comme le dit admirablement Serge Blond[79], une sensation complexe et multidimensionnelle : son analyse sémiologique doit être précise en vue de permettre la définition d’un traitement adapté à la singularité du patient et de sa situation d’existence. Cependant, une compréhension claire des mécanismes physiopathologiques s’avère indispensable afin de faciliter l’orientation thérapeutique. Cet objectif demeure ambitieux dans la mesure où, à l’heure actuelle, ses différents mécanismes de transmission, de contrôle et de modulation du message nociceptif ne sont pas encore parfaitement élucidés notamment à l’étage supra-spinal. De plus, la complexité du phénomène douloureux suppose l’implication de très nombreux mécanismes physiologiques et biochimiques dont nous ne pouvons rendre compte ici.

Les définitions de la douleur sont souvent très imprécises ; nous retiendrons ici celle proposée par l’Association internationale pour l’étude de la douleur : « Une expérience sensorielle et émotionnelle désagréable associée à un dommage tissulaire, réel ou potentiel, ou décrite en termes

d’un tel dommage. » Ainsi est établie une relation étroite entre lésion tissulaire, sensation et émotion, et surtout est rompu un lien trop restrictif entre douleur et stimulus uniquement périphérique, pour mettre en valeur d’éventuelles douleurs sans lésion et insister sur le fait que la douleur doit être désormais considérée comme un phénomène central, modulé par les apprentissages, expériences antérieurs, les motivations actuelles, les possibilités d’anticipation. De plus, cette définition a l’avantage de placer sur un même plan les dimensions sensorielles, affectives et comportementales, anéantissant ainsi la séparation, trop souvent réductrice, établie entre douleur physique et souffrance morale. Effectivement, toute douleur comporte des caractéristiques sensori-discriminatives, rapidement influencées par d’autres composantes, affectives, émotionnelles, cognitives et comportementales. Ces différents facteurs appartiennent à la sphère psychologique et contribuent largement aux difficultés de quantification de la douleur, étape néanmoins fondamentale d’une approche diagnostique et thérapeutique toujours personnalisée, à chaque fois réinventée.

Une évaluation correcte de la douleur doit être réalisée grâce à l’observation attentive du patient, au dialogue et aux échelles disponibles (verbale quantitative, visuelle analogique, numérique, quantitative et qualitative). Cette évaluation repose sur un climat de confiance entre le patient, le médecin et l’équipe soignante et permet, via les traitements adaptés – médicamenteux et autres – un soin global de la personne.

Prise en charge de la douleur et législation.

Si la prise en charge antalgique du patient fut longtemps négligée, puisque la douleur était un signe diagnostique à décrypter renvoyant à l’atteinte d’un système ou d’un organe, on peut dire que la pratique s’améliore peu à peu – la plupart des substances de synthèse connues aujourd’hui ont été synthétisées seulement à partir du XIXe siècle (morphine,

antipyrine, aspirine, ancêtres du paracétamol) – depuis la diversification des traitements disponibles selon les trois paliers antalgiques de l'OMS et la mise en place d'un arsenal législatif rendant obligatoire le traitement de la douleur et/ou de la souffrance ; tout cela pour attester d'où on venait si le rapport à la loi fut nécessaire ! La première obligation est édictée en 1995 par la Charte du patient hospitalisé, même si nous sommes seulement dans le registre de l'attention : « Les établissements de santé garantissent la qualité des traitements, des soins et de l'accueil. Ils sont attentifs au soulagement de la douleur. » La loi du 9 juin 1999 visant à garantir un accès pour tous aux soins palliatifs traitera conjointement de la prise en charge de la douleur et de la souffrance, soulignant que ces deux dimensions forment un tout : « Les soins palliatifs sont des soins actifs et continus pratiqués par une équipe interdisciplinaire en institution ou à domicile. Ils visent à soulager la douleur, à apaiser la souffrance psychique, à sauvegarder la dignité de la personne malade et à soutenir son entourage » (art. L. 1er B). Mais c'est la loi du 4 mars 2002 relative aux droits du patient qui fera aux institutions une obligation de compétence en matière de prise en charge antalgique : « Toute personne a le droit de recevoir des soins visant à soulager sa douleur. Celle-ci doit être en toute circonstance prévenue, évaluée, prise en compte et traitée » (art. L. 1110-5). Cet article sera complété par la loi dite Léonetti du 22 avril 2005 : « Si le médecin constate qu'il ne peut soulager la souffrance d'une personne, en phase avancée ou terminale d'une affection grave et incurable. »

Ces quelques textes indiquent que la prise en charge de la douleur fait pleinement partie de l'acte de soin et qu'il existe, pour le médecin, une obligation de moyen telle que précisée par l'arrêt Mercier du 20 mai 1936 : « Obligation de mettre en œuvre tous les moyens à sa disposition pour soigner le malade sans que sa responsabilité puisse être engagée dès lors que la guérison n'est pas obtenue[80]. » Parler d'une obligation de traitement de la douleur n'est cependant pas synonyme d'un « droit » à ne pas

souffrir ; s'il est légitime de parler d'« hôpital sans douleur », cela ne peut se transcrire par « hôpital sans souffrance ».

COMBATTRE LA DOULEUR : UN ENJEU ÉTHIQUE.

Si l'évolution législative invite à lutter contre la douleur, c'est qu'il y va d'un enjeu éthique comme l'indique Emmanuel Hirsch : « Nos obligations au regard de la douleur humaine doivent se comprendre en termes de dignité, de contestation de l'inacceptable, de l'intolérable, de tout ce qui disqualifie l'homme et le révoque en tant que tel[81]. » Cela conduit à une conception large du traitement de la douleur, appréhendée comme douleur totale : « La douleur, en effet, n'est pas seulement physique. Expérience globale et bouleversante, elle intègre des éléments physiques, psychiques, sociaux et spirituels[82]. » La prise en charge de la douleur physique est certes le premier impératif à rejoindre puisqu'elle empêche le malade d'être lui-même : il s'agit de lui offrir de ne plus vivre dans la crainte d'une réapparition de phénomènes douloureux en offrant les médications dans une optique préventive. Derrière la prescription d'antalgiques se dessine dès lors une certaine perception de l'humain, particulièrement lorsqu'il se situe au terme de son existence : il s'agit de le libérer de la douleur si cette dernière empêche manifestement qu'il puisse vivre son existence avec une liberté maximale dans le maintien d'une posture relationnelle et de communication. Et c'est ici que nous pouvons appréhender comme condition éthique seconde la nécessaire compétence technique, médicale et pluridisciplinaire pour prendre en charge les syndromes douloureux et les accompagner. Cette compétence relève certes d'une obligation légale et déontologique, mais elle consiste également à poser un pari anthropologique sur la personne malade – suis-je en train de lui offrir les moyens optimaux pour vivre ce qu'elle estime essentiel de vivre maintenant ? – invitant à déployer pour elle les moyens diagnostiques et

thérapeutiques nécessaires, tout en même temps qu’elle peut inviter le praticien à expérimenter les limites légitimes de sa compétence. C’est dans cette double dynamique que nous pouvons nous réapproprier les articles 37 et 38 du Code de déontologie médicale :

Art. 37 : « I. En toutes circonstances, le médecin doit s’efforcer de soulager les souffrances du malade par des moyens appropriés à son état et l’assister moralement. Il doit s’abstenir de toute obstination déraisonnable dans les investigations ou la thérapeutique et peut renoncer à entreprendre ou poursuivre des traitements qui apparaissent inutiles, disproportionnés ou qui n’ont d’autre objet ou effet que le maintien artificiel de la vie. »

Art. 38 : « Le médecin doit accompagner le mourant jusqu’à ses derniers moments, assurer par des soins et mesures appropriés la qualité d’une vie qui prend fin, sauvegarder la dignité du malade et réconforter son entourage […] Il n’a pas le droit de provoquer délibérément la mort. »

La prise au sérieux de ces deux enjeux éthiques conduit assez aisément à une déontologie du soin se traduisant, dans un souci de réelle attention à l’autre, à certains « impératifs » assez précis :

– un impératif, comme nous l’avons vu, de connaissance des mécanismes physiologiques de la douleur ; de savoir la qualifier (aiguë ou chronique, douleur par excès de stimulation, de désafférentation, psychogène) et l’évaluer ; savoir prescrire et traiter les éventuelles complications ;

– donner la parole au malade et à son entourage pour pouvoir évaluer, à travers les nombreuses échelles disponibles, non seulement la douleur dans sa dimension toujours subjective mais ses répercussions quant à l’existence, la sienne et celle de son entourage. Cela ne peut que renvoyer au concept de « douleur totale » ;

– assurer une présence suffisante auprès du malade pour vérifier l’adéquation des traitements et pouvoir réagir rapidement à toute modification de l’expérience douloureuse. Cette exigence donne

d'appréhender toute l'importance de la singularité de la personne souffrante et de lui offrir tous les moyens, techniques et humains.

Ces premiers points de vigilance éthique donnent d'appréhender les enjeux anthropologiques dont ils sont porteurs quand on prend en considération ce qu'ils permettent dans la rencontre de l'autre souffrant, ou en fin de vie et ce que leur non-prise en compte provoque.

QUE PERMET LA MISE EN ŒUVRE DU TRAITEMENT DE LA DOULEUR ?

Le premier acquis de la mise en place d'une thérapeutique antalgique adaptée conduit certes au soulagement physique du patient, condition première pour que puisse éventuellement se vivre un cheminement psychique, spirituel, religieux au cœur de la maladie aiguë, chronique ou face à l'événement de la mort proche. Et c'est bien en cela qu'une prescription médicale et sa réalisation technique révèlent bien plus que la seule matérialité du geste ; elles attestent implicitement de l'importance accordée à l'expérience subjective du malade. En ce sens, une mise en œuvre adéquate du traitement de la douleur contribue effectivement à attester de la dignité de la personne souffrante, parfois proche de sa mort et de mettre au jour, comme le souligne Emmanuel Hirsch, l'engagement éthique du soignant qui y est connexe : « Lutter contre la douleur qui accapare un individu et l'assujettit à une condition d'existence inhumaine, c'est concevoir les modalités d'un engagement avec lui, pour lui, à son service, au nom de sa cause[83]. » La prise en soin de la douleur est donc résolument éthique dans la mesure où elle atteste effectivement d'une non-étrangeté à ce que vit l'autre souffrant, dans la mesure où elle relève du « secours de l'autre[84] ». Ce souci conféré à l'autre, via les traitements antalgiques, contribue également à créer de véritables ponts d'humanité entre le soignant et la personne soignée, à attester d'une commune humanité

permettant de construire des liens, des passages possibles entre la souffrance et la dignité humaine[85].

À QUOI RISQUE DE CONDUIRE UNE INSUFFISANCE DE PRISE EN CHARGE DE LA DOULEUR ?

La non-prise en compte de l'expérience du malade douloureux risque de conduire facilement à une forclusion de l'humanité de ce dernier, à une incapacité de vivre un moment qui peut être encore porteur de significations. Sans ouvrir ici une polémique, ne pouvons-nous pas évoquer la problématique de l'euthanasie parfois sous-tendue par une incapacité du malade à vivre, terrassé par des douleurs non soulagées empêchant, d'une certaine manière, un droit de survivre dignement. C'est ce qu'évoquait Suzanne Rameix : n'existerait-il pas « le droit pour toute personne en fin de vie d'être un mourant au milieu des vivants[86] » ?

DOULEUR, ANTHROPOLOGIE ET SOIN.

Au-delà de la seule approche médicale, même si cette dernière est essentielle en termes de compétences techniques et d'accompagnement, la problématique de la douleur invite à s'intéresser à ce qu'elle dit du sujet humain s'y trouvant confronté et à articuler, peut-être de manière nouvelle, les concepts de douleur, souffrance et mal. C'est ce qu'a bien mis en évidence Jean-Philippe Pierron : « Que signifie se comprendre soi-même comme être souffrant de l'épreuve du mal subi, [faisant l'hypothèse] que ce que l'homme éprouve dans le mal, jusqu'à le réprouver dans le scandaleux injustifiable qu'est l'événement sidérant de l'annonce d'une maladie grave, de la mort prochaine ou de la douleur lancinante, contribue à reconfigurer son histoire ? Le retentissement du fait biologique dans l'événement

biographique bouleverse l'économie psychique et l'identité personnelle de façon décisive[87]. »

En effet, qu'elle soit aiguë ou chronique, la douleur altère différemment le sujet dans son identité personnelle, son auto-affectation ; mais en quel sens la douleur et la souffrance mettent-elles à mal l'identité personnelle ? Une des modifications introduites par la médecine et la meilleure compréhension de la physiologie et des mécanismes de la douleur est l'écartement progressif du sujet douloureux d'un cadre culturel et interprétatif, envisageant la douleur comme un objet à traiter, renforçant une objectivation de cette dernière en termes de signal à traiter. Cette évolution conduit à une mise à l'écart du sujet souffrant par rapport à son corps, considéré comme seul support de la douleur, sans être à proprement parler lui-même. Dans cette optique, ce sera bien la connaissance objective de la douleur, de ses processus et mécanismes, qui permettra le soin et le soulagement du patient, la douleur devenant une modalité de non-accès de l'humain à son être-au-monde : « La douleur est une fracture de l'identité rappelant que le cours d'une vie ne va pas de soi. La douleur engage une manière de rétrécissement de soi, un repli du temps du projet et une pétrification du temps sur l'instant du pâtir. L'expérience de celui qui souffre engage une perte de son unité intérieure » (PIERRON, 2009, p. 41). Ainsi se dessine un risque de scission dans la prise en charge du patient parcellisé : d'un côté le neurologue ou neurochirurgien, de l'autre le psychologue, voire le psychiatre.

Nous l'aurons compris, la reconfiguration de la douleur comme « mal » dans son lien avec l'expérience de la souffrance invite à reconsidérer de manière autre la totalité de l'humain malade et le signe de la douleur comme une modalité à considérer l'humain malade dans son expérience subjective. La plainte de la douleur se doit d'être considérée comme une expression du sujet qui ne parvient plus à se reconnaître comme sujet, entravé dans sa liberté d'action ; c'est bien en cela que la douleur se trouve

de nos jours vécue comme un mal, une autolimitation de l'humain dans sa quête d'autonomie : « La lutte nécessaire contre la douleur dans ses aspects objectifs ne se situe pas sur le même plan que la question de l'usage de la maladie sur le plan intérieur. Pour ce dernier, reconnaître les effets de la maladie, c'est y trouver un enjeu pour une recomposition de soi, formulée dans la question qui demeure, une fois la douleur calmée : "La souffrance : pour quoi en faire ?" La souffrance confronte à la part profonde du désir de vivre qui porte le soi » (PIERRON, 2009, p. 44). Tout cela indique que, d'un point de vue anthropologique, la médecine ne peut se contenter de la seule approche médicamenteuse antalgique mais se trouve simultanément conviée à s'approprier le phénomène douloureux comme le point d'appui pour une parole médiatrice qui permettra au patient, au cœur de l'alliance thérapeutique, de se découvrir comme sujet unifié en son corps et son histoire. Il y va d'un réel défi d'assumer cette compétence tout aussi nécessaire que la légitime approche médico-technique.

APPROCHE THÉOLOGIQUE.

Au regard des premiers développements, l'approche théologique risque de ne plus tomber sous le sens, même s'il apparaît, à nos yeux, comme une occasion réelle de réinscrire le sujet douloureux dans un horizon plus large que sa seule autonomie vécue comme menacée en son corps. La prise en charge de la douleur et l'obligation qui en est faite pourront aisément être soutenues par le respect dû au corps, particulièrement lorsqu'il souffre, si ce dernier est, pour le chrétien, essentiellement mis en lien avec le corps du Christ dont il se doit de prendre soin (1 Co 6, 13-15.19-20). Dès 1957 déjà, avec une réelle longueur d'avance par rapport aux pratiques médicales de l'époque encore réticentes à un usage adapté de la morphine, le pape Pie XII insistait sur la nécessité de la prise en charge de la douleur : « Quels sont les motifs qui permettent dans les cas d'espèce d'éviter la douleur

physique sans entrer en conflit avec une obligation grave ou avec l'idéal de la vie chrétienne ? On pourrait en énumérer un grand nombre ; mais, malgré leur diversité, ils se ramènent finalement au fait, qu'à la longue, la douleur empêche l'obtention de biens et d'intérêts supérieurs. Il peut se faire qu'elle soit préférable pour telle personne déterminée et dans telle situation concrète ; mais, en général, les dommages qu'elle provoque forcent les hommes à se défendre contre elle […][88]. » Cette invitation fut relayée par la Conférence des évêques de France également de façon précoce, dès 1991 : « Ces appels répétés à la recherche de moyens efficaces pour combattre la douleur de la fin de vie n'ont, semble-t-il, pas été toujours entendus, même par des catholiques. Il est vrai que, pendant longtemps, l'emploi des médications agissant sur les douleurs intenses semblait se heurter à de graves objections d'ordre médical. Ont donc été des bienfaiteurs de l'humanité les médecins et chercheurs qui, depuis vingt-cinq ans, s'évertuent à trouver de nouveaux antalgiques et de nouveaux modes d'administration et qui sont parvenus non seulement à soulager mais même à prévenir la plupart des douleurs intenses de la fin de vie, en évitant les graves conséquences jusqu'alors redoutées[89]. »

Quant à la réalité de la douleur, toujours mise en tension avec l'expérience de la souffrance, elle fut particulièrement rencontrée dans la lettre apostolique *Salvifici doloris* de Jean-Paul II en février 1984. Dès le départ, le document indique clairement que, si la réalité de la douleur est commune au monde animal et à l'humain, c'est bien la réalité du sens et son questionnement qui en font une réalité pleinement humaine, fondatrice et lieu d'une permanente remise en cause, y compris de l'existence de Dieu : « Évidemment, la douleur, spécialement la douleur physique, est largement répandue dans le monde des animaux. Mais seul l'homme, en souffrant, sait qu'il souffre et se demande pour quelle raison ; et il souffre d'une manière humainement plus profonde encore s'il ne trouve pas de réponse satisfaisante. C'est là une question difficile, comme l'est cette autre

question, très proche, qui porte sur le mal. Pourquoi le mal ? Pourquoi le mal dans le monde ? Quand nous posons le problème de cette façon, nous posons toujours aussi, du moins dans une certaine mesure, une question sur la souffrance » (n° 9).

Il n'est pas aisé d'envisager cette question succinctement ni de manière définitive comme si elle pouvait être clôturée, question déjà portée par Job puisque la douleur peut atteindre l'innocent. Pour la théologie chrétienne, la rencontre de la douleur comme fardeau humain sera rencontrée par le Christ d'abord par sa vie – *il est passé en faisant le bien* (Ac 10, 38) –, s'efforçant de libérer l'humain de tout ce qui, à l'image de la douleur, l'enferme en lui-même par rapport aux autres et à Dieu, particulièrement dans un large ministère de guérison attestant de la bonne nouvelle du salut, de la rédemption (Mt 5, 3-11 ; Lc 4, 18-19). D'une manière plus profonde encore, Jésus vit l'expérience de la douleur (Mc 10, 33-34), se questionnant lui-même sur son sens, son excès (Jn 18, 11), il la porte et en fait, par la résurrection, un lieu de vie. Cette dimension est particulièrement mise en évidence dans la tradition chrétienne par la figure du serviteur souffrant attestant la capacité du Christ non seulement de rejoindre l'humain dans l'expérience de la douleur mais de la porter avec lui : *Or, ce sont nos souffrances qu'il portait et nos douleurs dont il était chargé* (Is 53, 2-6). Par cet engagement au cœur de l'expérience de la douleur et de la souffrance, le Christ atteste d'une essentielle non-extériorité de Dieu à la condition humaine et bat en brèche, nous semble-t-il, tout dolorisme reproché, par simplisme, à la tradition chrétienne, remise en question dont atteste Adolphe Gesché en affirmant que « le lieu de la passion n'est ni recherche de douleur, ni concession à un projet d'un dieu pervers mais volonté de Dieu, en son Fils, de rejoindre le plus bas de l'homme. *“Primum passus est, deinde descendit”, d'abord il a souffert, ensuite il est descendu !* Ce n'est pas seulement parce qu'il est descendu qu'il a connu notre souffrance, c'est parce qu'il a souffert de notre situation qu'il est descendu ! Et c'est bien

d'une passion (*pathos*, *patio*), celle que les Grecs estimaient étrangère et impossible à Dieu, que le Verbe (non "simplement" le Christ homme) a ainsi souffert *("quam pro nobis passus est passio")*[90]. »

Que peut-on dès lors affirmer à propos de la douleur comme « participation à la croix du Christ », thème souvent reproché au monde chrétien et qui serait source du retard à la généralisation de l'antalgie ? Ce thème, essentiellement développé dans la théologie paulinienne (2 Co 1, 5 ; Rm 12, 1 ; Ga 2, 19-20 ; Ph 3, 10-11), n'est pas recherche de la douleur, de la souffrance pour elles-mêmes mais une capacité, pour le croyant, de donner sens à ce qu'il vit lui-même, en union au mystère de la croix du Christ qui, en registre chrétien, ne peut être séparé de la résurrection. Cela devrait convaincre, une fois pour toutes, que la douleur n'est pas recherchée pour elle-même mais toujours à resituer dans une dynamique où l'affirmation d'une puissance de vie l'emporte, celle de l'amour de Dieu (Rm 5, 3-5), sollicitant, dans une même dynamique, le croyant à la soulager à l'image du Christ bon Samaritain (Lc 10, 33-34).

DOMINIQUE JACQUEMIN.

→ Corps. Désir. Éthique biomédicale. Éthique clinique. Euthanasie. Santé. Soins palliatifs. Suicide. Vie/Mort. Vulnérabilité.

Bibliographie.

I. BASZANGER, Douleur et médecine, la fin d'un oubli, Paris, Éd. du Seuil, 1995. – INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR THE STUDY OF PAIN (IASP), www.iasp-pain.org. – D. JACQUEMIN, D. DE BROUCKER (dir.), Manuel de soins palliatifs, Paris, Dunod, 2009, p. 193-252. – JEAN-PAUL II, lettre apostolique Salvifici doloris, Paris, Téqui, 1984. – D. LE BRETON, Expériences de la douleur. Entre destruction et renaissance, Paris, Métailié, 2010. – M. MESLIN, A. PROUST, Y. TARDAN-

MASQUELIER (dir.), La Quête de guérison. Médecine et religions face à la souffrance, Paris, Bayard, 2006. – C. PERROTIN, M. DEMAISON (dir.), La Douleur et la Souffrance, Paris, Éd. du Cerf, 2002.

DROIT

ESSAI DE DÉFINITION.

Le substantif « droit » désigne « l'ensemble des règles qui régissent les rapports sociaux » selon la définition des manuels du début du XXe siècle.

Cette définition est incomplète puisque le droit ne se limite pas à réglementer les relations avec les autres (les personnes entre elles ou avec les institutions publiques) ; il s'ingère aussi dans les comportements de l'individu qui ne concernent que lui. La définition ancienne marquait la volonté de s'affranchir dans une société laïque de l'omnipotence du religieux. Dans la société de l'Ancien Régime, comme dans toutes les théocraties, il n'y avait point de règle qui ne fût subordonnée aux principes découlant de la religion d'État. Vanini, libre-penseur, fut brûlé en place publique à Toulouse au début du XVIIe siècle pour avoir affirmé, comme le fera le Don Juan de Molière, qu'il ne croyait qu'en une seule vérité : que deux et deux font quatre.

Le droit, c'est-à-dire l'ensemble des lois édictées par le législateur souverain dans un État indépendant, même laïc, ne laisse pas l'individu disposer totalement de lui-même : l'interdiction de consommer des stupéfiants en est un exemple. Les lois sur la bioéthique (la réglementation de l'avortement, la procréation assistée ou l'interdiction de la gestation pour autrui en France) sont à mi-chemin : elles concernent à la fois les rapports

de l'individu avec son corps et avec celui d'un autre, l'enfant à naître ou à ne pas laisser vivre.

VARIABILITÉ DU DROIT.

Dans une société qui ne se réfère plus au divin, le droit est en perpétuel devenir. Il varie avec la conscience collective. C'est elle qui rend obsolète la loi ancienne et conduit le législateur à abroger, modifier ou créer la règle. En France, jusqu'à la deuxième moitié du XX^{e} siècle, une femme était jugée criminelle parce qu'elle s'était fait avorter. Aujourd'hui, sont jugés comme délinquants ceux qui ont tenté d'empêcher une femme d'exercer son droit à l'avortement. Ainsi le droit peut-il varier considérablement en un temps très court.

Variable, le droit peut camper contre la vérité, contre la morale et contre la justice. Contre la vérité : la loi interdit d'établir la filiation d'un enfant né sous X. L'enfant abandonné à sa naissance, puis adopté, se voit interdire de connaître son ascendance. Contre la morale : le proxénète qui s'enrichit grâce à la prostitution d'un autre commet un délit ; mais l'État qui taxe d'office les revenus de la prostituée avec le concours des juridictions administratives ne se soucie pas d'être lui-même un proxénète. Contre la justice : une diffamation ne peut être poursuivie que dans les trois mois de sa publication ; passé ce délai, la victime n'a plus de prise contre le diffamateur et la mémoire perpétuelle de l'informatique met à la disposition de tous l'insupportable imputation contre laquelle, une fois la prescription passée, il n'y a plus de recours.

L'imperium de la loi est absolu, bien qu'elle soit indépendante de la morale et éphémère dans sa durée. Dans une société démocratique, le corpus législatif a pour but d'opposer un ordre raisonnable et acceptable par le plus grand nombre afin de neutraliser le plus possible le désordre des forces dont le droit est l'intermède, pour reprendre le mot de Paul Valéry.

Église/droit/État.

Qui fait la loi ? Chaque État est souverain et par conséquent maître de son ordre législatif. Chaque État assigne, selon sa volonté, le rôle de législateur à qui il veut. Sous l'Ancien Régime, le roi était le législateur. Aussi incertain et velléitaire qu'il fût, Louis XVI avait déclaré au Parlement de Paris : « C'est légal parce que je le veux ! » Pour autant, la loi n'avait de force exécutoire qu'autant qu'elle avait été enregistrée par les parlements régionaux. Si un parlement refusait d'enregistrer l'édit royal, le roi devait s'y déplacer pour y tenir « lit de justice ». Comme il ne pouvait aller partout, un grand désordre législatif régnait, qui faisait dire en substance à Voltaire que lorsqu'on va de Paris aux extrémités du royaume, on change plus souvent de loi que de cheval ! Ce pouvoir absolu du législateur, auquel Antigone avait tenté d'imposer la suprématie de la loi divine, est resté présent dans les esprits jusqu'à une période récente. Un parlementaire, voici moins de trente ans, avait lancé aux députés de l'Assemblée nationale : « Vous avez juridiquement tort parce que vous êtes politiquement minoritaires ! »

Les formes de gouvernement sont l'affaire des peuples, qu'ils les choisissent ou qu'ils les subissent. La loi n'a de force que si elle émane d'un corps législatif désigné par le peuple ou si la crainte du tyran désarme toute volonté de transgression. Dans les sociétés libres, la loi n'est rien sans l'éventuelle contrainte des juges. « Sans le jugement, la loi n'a pas de force ; elle n'est plus qu'un précepte moral aussitôt bafoué par les cyniques », disait Georges Bernanos.

Il n'est point de société où le respect du droit suffise à faire l'économie de la coercition.

Droit et droits.

Au singulier, le mot « droit » désigne l’édifice des règles qui s’imposent à tous. Au pluriel, il définit ce qui appartient à l’individu. Cette apparente opposition entre le droit et les droits mérite qu’on s’y arrête : le droit, en ce qu’il distingue ce qui est permis de ce qui est interdit, limite la liberté de l’un par respect de celle des autres, énonce ce que la société tout entière ne peut tolérer de personne et organise la répression des manquements à la loi.

Dans un État tyrannique, le droit fait offense aux droits : ce qui n’est pas permis par la loi est interdit. Et la loi se soucie davantage de maintenir l’ordre du pouvoir que d’assurer l’épanouissement de chacun. La Révolution française en fournit un exemple : le premier geste des futurs constituants réside dans la Déclaration des droits de l’homme et du citoyen : contre l’ordre d’un droit injuste, le citoyen s’insurge et revendique ses droits. De même que le roi cesse d’être le mandataire de Dieu pour devenir celui du peuple, de même sa loi n’est plus légitime si elle offense les droits nouvellement proclamés comme inaliénables et sacrés.

L’exaltation de l’être individuel contre l’injustice d’un pouvoir perçu comme arbitraire impose de redéfinir la relation entre le personnel et le collectif, entre le droit positif et des valeurs supérieures, qui bien que non encore écrites, découlent du respect de la personne humaine dictant des normes supérieures.

Tout le XIX^{e} siècle français constitue un long cheminement de la société vers la reconnaissance de droits de plus en plus clairement définis : la liberté d’expression conquise avec la révolution de juillet 1830, le suffrage universel (pour les seuls hommes) à la fin du règne de Louis-Philippe, l’abolition de l’esclavage par le gouvernement provisoire de la République d’Alphonse de Lamartine, le droit de grève. Ce sont d’abord les libertés publiques (la presse, le vote, les associations, les droits sociaux) qui montent en puissance. Les droits individuels s’y trouvent en germe. *Le Capital* de Karl Marx invente la valeur ajoutée : celle du travail des êtres humains sans qui le capital serait stérile. Y fait écho l’encyclique de

Léon XIII *Rerum novarum* dans laquelle il expose que le travail humain n'est pas une marchandise. L'idée que les hommes sont égaux en dignité, qui a conduit à l'abolition, habitait l'esprit des romantiques, tel Victor Hugo s'exclamant : « Ah ! insensé qui crois que je ne suis pas toi ! » Alors que l'Église, muselée par la Révolution et combattue au nom de la République laïque, semble en déclin, les valeurs même de l'Évangile progressent dans la conscience collective.

En France, par exemple, le gouvernement de 1936 dirigé par Léon Blum institue au profit des ouvriers et des salariés le repos dominical obligatoire et les congés payés. Il réglemente la durée du travail hebdomadaire, autant de droits témoignant d'un plus grand respect des personnes. Après la régression de l'État français, souscrivant à la politique du III^{e} Reich qu'il seconde en déportant les juifs criminels d'être nés (voir A. FROSSARD, *Le Crime contre l'humanité*, 1988), le monde prend conscience de l'impensable.

Les souverains ne sont plus absolus ni les États maîtres d'édicter n'importe quelle loi. La notion de crime contre l'humanité, dont Voltaire avait eu la prémonition lorsqu'il parlait de « crimes qui révoltent l'humanité tout entière » (*Dictionnaire philosophique*, art. « Des délits locaux ») contient implicitement la reconnaissance de ce qu'il n'est qu'une seule espèce humaine d'une extrémité à l'autre de la terre, dotée de droits qui s'imposent à tous les gouvernants.

DROITS DE L'HOMME ET JUSTICE INTERNATIONALE.

La Déclaration universelle des droits de l'homme proclamée en 1948 par l'assemblée générale des Nations unies définit ces droits : le droit à la vie, à l'intégrité physique, à la personnalité juridique, à l'égalité devant la loi, à la liberté de penser, de croire, la liberté d'expression et d'opinion, celle d'aller et venir, le droit à un procès équitable et à la présomption

d’innocence, le droit à la vie privée, à une nationalité, le droit d’association, le droit au travail et au repos, etc. Le mot « universelle » a été imposé par René Cassin plutôt que le mot « internationale » qui renvoyait à l’idée d’un pacte entre nations souveraines à la manière d’un traité, alors que l’espèce humaine transcende toutes les frontières, s’impose à tous les États et défie le temps.

Le 4 novembre 1950 est signée la Convention européenne de sauvegarde des droits de l’homme. Il ne s’agit plus seulement d’un pacte. Les États signataires créent en même temps un organe juridictionnel, la Cour européenne des droits de l’homme, chargée d’appliquer et d’expliciter les droits que la Convention consacre et de juger les manquements commis envers eux par la justice d’un des États signataires. Si la Cour européenne des droits de l’homme n’a pas le pouvoir de substituer un jugement au jugement définitif d’un État membre, du moins peut-elle condamner l’État en raison d’une décision judiciaire injuste, qui s’est elle-même référée à une loi interne de la sorte condamnée.

Des pactes successifs ont été depuis adoptés par le Conseil de l’Europe qui regroupe aujourd’hui quarante-sept États. Aux libertés fondamentales auxquelles sont consacrés les cinquante-neuf articles de la Déclaration d’origine, se sont ajoutés des protocoles rappelant la protection de la propriété, le droit à l’instruction, à des élections libres, l’interdiction de l’emprisonnement pour dettes, la liberté de circulation, l’interdiction de l’expulsion des nationaux (l’ancien bannissement grec), l’interdiction des expulsions collectives, l’abolition de la peine de mort, les garanties procédurales, l’égalité entre époux, le droit à indemnisation en cas d’erreur judiciaire et le droit à un recours effectif.

Au fil des ans, la personne humaine s’est vue ainsi, par le biais des protocoles et de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l’homme de Strasbourg, instituée en seule source légitime et seule finalité du droit. Les droits ne s’opposent plus au droit. Le droit au singulier n’est

désormais légitime qu'autant qu'il respecte, protège et promeut les droits de la personne humaine.

Chaque disposition initiale, chaque adjonction et chaque jugement intervenu sont imprégnés de la culture chrétienne. Le droit de chacun au respect de sa personne, de sa liberté, de sa dignité est en parfaite harmonie avec le testament que nous a laissé Jésus-Christ. À chacun d'y ajouter, pour qu'il ne soit pas seulement un corpus de règles impératives, la charité.

Le droit des personnes a besoin d'une justice supranationale. Le tribunal de Nuremberg créé par les accords de Londres d'août 1945 est la première juridiction de ce type. La monstruosité des crimes commis par le régime nazi requérait que soit assignée à leurs auteurs leur responsabilité. Comme un écho à Dieu qui interpelle Caïn : *Le sang de ton frère crie vers moi ; qu'as-tu fait du sang de ton frère ?* (Gn 4, 10), les victimes et leurs descendants attendent de la justice des hommes que soit rompu le silence qui les supprimerait une deuxième fois. Dans cette seconde moitié du XXe siècle, ont vu le jour la Cour européenne des droits de l'homme à compétence régionale, les tribunaux ad hoc chargés de juger les crimes commis dans l'ex-Yougoslavie, le tribunal d'Arusha pour les auteurs du génocide rwandais. La Convention de Rome de 1998 a permis la naissance de la première juridiction universelle, la Cour pénale internationale, qui a vocation à juger tout homme, serait-il un gouvernant ou un souverain, qui en tout point de la terre se sera rendu coupable de crime contre l'humanité, de génocide, de déportation, d'asservissement sous toute forme, etc.

Mise à distance critique.

Ici et là les uns critiquent ce qu'ils estiment être une justice de vainqueurs ; d'autres la tiennent pour une résurgence du colonialisme occidental. Ils en veulent pour preuve que les grands États, les plus puissants et les plus riches de la planète (les États-Unis, la Russie ou la

Chine), n’ont pas souscrit à la Convention de Rome et, par conséquent, ne reconnaissent pas la légitimité de la Cour pénale internationale. Pourtant, dans le tiers-monde même, des hommes et des femmes proclament sa nécessité. À ceux qui prétendent douter de l’universalité des droits de la personne humaine, d’autres répondent que l’universalité de la souffrance, identique pour chaque femme lapidée ou violée ou chaque enfant martyrisé, donne la mesure de l’universalité des droits. Si notre civilisation a permis, au fil des siècles, la reconnaissance de la dignité de toute personne humaine, c’est parce qu’elle a été irradiée par le christianisme.

Pour autant, l’ordre juridique de nos sociétés et des autorités judiciaires chargées d’en assurer l’application est la plupart du temps impuissant à s’inspirer de la justice divine ou à la préfigurer. Notre corpus législatif, parce qu’il est le reflet de contraintes opposées ou de désirs violents, intègre des lois contraires à l’esprit de l’Évangile. On légifère sur l’exception, puis quelque temps après, elle se transforme en droit. L’avortement en est une illustration. Il était inique de condamner comme criminelle une malheureuse qu’un viol avait mise enceinte. Fallait-il passer de l’exception qui force au respect et au pardon à l’institution d’un droit à l’avortement ? Il est injustement cruel de punir le père ou la mère qui a abrégé, en lui donnant la mort, les souffrances atroces de son enfant à l’agonie. Faut-il pour autant légaliser l’euthanasie ? On s’incline avec admiration devant le frère qui accepte de donner l’un de ses reins à sa sœur dont les deux sont perdus et qui va mourir. Est-il, en même temps, légitime de transformer des embryons congelés en matière première pour soulager les malades ou fabriquer des clones ?

L’éthique chrétienne induit la plus grande compassion envers chacun de ceux qui souffrent. Mais l’infirmité de notre nature nous porte plus souvent à condamner qu’à compatir et l’orgueil dont nous sommes pétris nous pousse à travestir en droits nos faiblesses plutôt que de devoir notre immunité à la charité, entendue au sens le plus pur. De la sorte, le droit

promulgué par l'État provoque des cas de conscience. Les exemples sont multiples et il n'existe d'issue que dans la transgression librement assumée. Le roi des Belges, Baudouin I^{er}, abdiqua le temps nécessaire pour ne pas avoir à promulguer une loi heurtant sa conscience. Quand le service militaire obligatoire d'un an existait, les jeunes objecteurs de conscience assumaient deux ans d'emprisonnement pour ne pas porter l'uniforme. Un prêtre est mort au bagne, martyr du secret, faute d'avoir révélé le nom de l'assassin qui s'était confessé à lui tout en laissant dans le presbytère des indices qui le firent condamner à sa place. Qu'il s'agisse de l'honneur de la transgression ou du respect d'une loi supérieure, ces exemples, parmi des milliers d'autres, sont autant de confrontations entre l'ordre légal et les exigences de la conscience.

La fonction de juger semble heurter de front la maxime de Jésus : *Ne jugez pas si vous ne voulez être jugés* (Mt 7, 1). Pourtant, l'exigence de justice est une des passions les plus fortes dans le cœur des hommes. Seule institution humaine qui porte le nom d'une valeur (il n'y a ni ministère du beau, ni ministère du bien, ni ministère du vrai), elle a pour aliment l'aversion de l'injustice. Dans *Le Journal d'un curé de campagne*, Georges Bernanos fait dire au curé de Torcy : « Tu ne sais pas ce que c'est que l'injustice. Surtout ne t'imagine pas que tu la feras reculer en la regardant dans les yeux comme un dompteur : tu n'échapperas pas à sa fascination et à son vertige. Ne la regarde que juste ce qu'il faut et surtout ne la regarde jamais sans prier. »

Il n'est de justice que celle de Dieu. On lit dans l'Ecclésiastique : *Toutes leurs actions sont devant lui comme le soleil, ses regards sont assidus à observer leur conduite. Leurs injustices ne lui sont point cachées, tous leurs péchés sont devant le Seigneur. […] À la fin il se lèvera et les rétribuera* (Si 17, 19-23).

Aussi approximative, orgueilleuse et parfois inhumaine que soit la justice des hommes, elle est nécessaire. Un rescapé d'un camp

d'extermination, témoin au procès de Klaus Barbie, avait raconté l'arrivée des Alliés pour libérer le camp. Les rayés et les tondus promis à la mort étaient sortis de leurs baraquements, ébahis de voir leurs bourreaux sans armes, entourés des soldats armés. Les Alliés, avant de partir continuer la guerre, leur laissèrent des vivres et des armes. Les déportés se trouvèrent ainsi seuls désormais maîtres de leurs bourreaux désarmés. Le témoin raconta que leur unique obsession et leur seul souci avaient été qu'il ne tombe pas un cheveu de leur tête avant d'avoir été remis à une justice. Ils se privèrent sur leurs rations de nourriture pour que leurs tortionnaires ne manquent de rien. Ce renoncement à la vengeance immédiate plaçait d'un seul coup dans une sublime relation avec la transcendance ceux qui venaient de vivre l'inhumain, mais qui croyaient encore en la dignité de notre espèce.

Limites aux droits et immunités.

En même temps, les droits dont disposent les individus ne sont pas absolus. Leur exercice se heurte à trois limites : les droits des tiers, les nécessités publiques et l'interdiction de l'abus.

Les droits trouvent leur limite dans ceux d'autrui. Ainsi la liberté d'expression se heurte-t-elle aux droits de chacun au respect de sa vie privée. La liberté de conscience et de religion assure à chacun le droit d'en pratiquer les rites et d'en porter les insignes en public ou en privé. Mais la laïcité de l'État proclamée en 1905 impose la neutralité dans l'exercice d'une fonction publique.

Chaque État a la faculté d'édicter des règles restreignant les libertés pour tout ce qui touche à la sécurité ou à la santé publique, à l'ordre public, à la morale publique ou aux droits des tiers, pourvu que ces mesures soient strictement nécessaires et proportionnées dans une société démocratique.

Il n’est pas permis d’abuser d’un droit. Un propriétaire, maître sur son fonds, abuse de son droit de propriété lorsqu’il érige une cheminée inutile dont la seule fonction est d’empêcher son voisin de jouir de la vue. Il en va de même du droit d’ester en justice qui dégénère en abus lorsqu’une procédure est engagée sans autre justification que de nuire. De la sorte, se trouve ménagé par la législation et la jurisprudence le nécessaire respect des droits de l’autre imposant une limite à ses propres droits.

À ces limitations s’opposent des immunités ou des excuses légitimes.

L’immunité de la défense interdit de faire condamner les écrits produits ou les propos tenus devant les tribunaux pour autant qu’ils ne soient pas étrangers à la cause. Bénéficient de la même immunité les discours prononcés devant les assemblées parlementaires et le compte rendu fait de bonne foi des débats judiciaires.

Les excuses ou les faits justificatifs, strictement définis par la loi, ont pour objet de rendre juste l’auteur de certains crimes ou délits pour une raison supérieure ou une exigence irrésistible telles que le commandement de l’autorité légitime, la légitime défense, l’état de nécessité ou enfin la force majeure. Le droit s’applique ainsi à régir l’équilibre, toujours instable, entre des droits qui se contredisent ou se heurtent et les nécessités de la vie en commun. Les contradictions inhérentes à notre humanité sont insolubles dans le temps de la terre. Du moins est-il réconfortant de constater ce que l’évolution de notre droit doit à la sagesse chrétienne.

Ainsi notre condition nous rend-elle tributaires d’un ordre du droit discutable, contrôlé par des juges imparfaits. Mais dans sa marche vers l’avenir, la collectivité humaine manifeste une conscience toujours plus vive de la valeur de chaque personne, l’élève désormais au-dessus de tout pouvoir pour la placer entre le souverain et Dieu.

CHRISTIAN CHARRIÈRE-BOURNAZEL.

→ Démocratie. Déontologie. Droit canon. Éthique de l’État. Éthique politique. Justice. Loi. Loi naturelle. Relations internationales. Sujet et

personne. Travail.

Bibliographie.

J.-M. Carbasse, Manuel d'introduction historique au droit, Paris, PUF, coll. « Droit fondamental », 4e éd. révisée, 2011. – J. Carbonnier, Droit civil, t. I : Introduction, Paris, PUF, coll. « Thémis », 1999[26]. – Chr. Eberhard, Le Droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation, Paris, LGDJ, coll. « Droit et Société », 2006. – X. Labbée, Introduction générale au droit. Pour une approche éthique, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. « Droit/Manuels », 1998. – D. Mainguy, Introduction générale au droit, Paris, Litec, coll. « Objectif Droit », 1997. – Ph. Malinvaud, Introduction à l'étude du droit, Paris, Litec, 1998[8]. – H., L. et J. Mazeaud et Fr. Chabas, Leçons de droit civil, t. I : Introduction à l'étude du droit, Paris, Montchrestien, 1996[11]. – Fr. Terré, Introduction générale au droit, Paris, Dalloz, 2009[8]. – J.-L. Thireau, Introduction historique au droit, Paris, Flammarion, coll. « Champ université », 2009[3]. – M. Troper, La Philosophie du droit, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2003. – M. Villey, Philosophie du droit, définition et fins du droit, les moyens du droit, Paris, Dalloz, 2001.

DROIT CANON

L'expression « droit canonique » renvoie au droit produit par l'Église catholique pour régler son organisation et son activité. Le terme vient du

grec *kanôn*, la règle, le modèle. L'usage de l'expression « droit canonique » a été définitivement retenu lors du concile de Nicée (325). Cette expression peut aussi indiquer le droit d'autres communautés chrétiennes (comme par exemple le droit des Églises orthodoxes), mais cet article n'examinera que l'éthique du droit canonique de l'Église catholique romaine. Les premières normes de droit canon remontent aux origines de l'Église mais elles reçoivent une première mise en système avec l'œuvre de Gratien au XII^e siècle. Une organisation de ces normes a lieu au XVI^e siècle avec le *Corpus iuris canonici*. Une première codification est faite en 1917 puis à nouveau durant le pontificat de Jean-Paul II. Actuellement, le droit canonique de l'Église catholique latine se trouve dans le *Codex iuris canonici* de 1983 tandis que celui des Églises catholiques de rite oriental se trouve dans le *Codex canonum ecclesiarum orientalium* de 1990.

Le *Code de droit canonique* de 1983 compte 1 752 canons. Le code est divisé en sept livres, chacun étant divisé en parties, puis en titres, en chapitres et en articles. À la différence du Code civil, un article indique une section, un ensemble de normes et non pas la norme elle-même. La norme est, en effet, dans le canon. Le livre I porte sur les normes générales (lois ecclésiastiques, statuts et règlements, actes juridiques, etc.). Il y est précisé que seule a force de loi la coutume qui, introduite par une communauté de fidèles, aura été approuvée par le législateur (can. 23). Le livre II sur le peuple de Dieu est le plus important d'un point de vue théologique (les fidèles, la vie consacrée, communautés religieuses, etc.). On peut en particulier y lire que l'Église des fidèles du Christ « est constituée et organisée en ce monde comme une société, [elle] subsiste dans l'Église catholique gouvernée par le successeur de Pierre et les Évêques en communion avec lui » (can. 204-2). Le livre III est centré sur la fonction de l'enseignement de l'Église (catéchisme, activité missionnaire, profession de foi, etc.). Il y est précisé que le « Pontife Suprême, en vertu de sa charge, jouit de l'infaillibilité dans le Magistère lorsque, comme Pasteur et Docteur

suprême de tous les fidèles auquel il appartient de confirmer ses frères dans la foi, il proclame par un acte décisif une doctrine à tenir sur la foi ou les mœurs » (can. 749-1). Le livre IV concerne la fonction de sanctification de l'Église (baptême, mariage, les lieux sacrés, etc.). Son canon 835-1 est important pour comprendre le rôle éminent de chaque évêque pour la fonction de sanctification : « la fonction de sanctification est exercée avant tout par les Évêques qui sont les grands prêtres, les principaux dispensateurs du mystère de Dieu. » Le livre V porte sur les biens temporels de l'Église, on sait que la question de sa richesse temporelle a toujours été l'objet de nombreuses controverses au cours de l'histoire. La propriété des biens est affirmée en ces termes : « L'Église catholique peut, en vertu d'un droit inné, acquérir, administrer et aliéner des biens temporels, indépendamment du pouvoir civil, pour la poursuite des fins qui lui sont propres » (can. 1254-1). Le livre VI concerne les sanctions dans l'Église (la suspense des clercs, l'interdiction, l'excommunication). Le premier canon (1311) dit que « l'Église a le droit inné et propre de contraindre par des sanctions pénales les fidèles délinquants ». Le livre VII est consacré aux procès (règles de fonctionnement des tribunaux, les procès spéciaux comme la nullité du mariage, le procès pénal, etc.). Il y est écrit que « le Pontife Romain est le juge suprême pour l'ensemble du monde catholique » (can. 1442) et que « le tribunal ordinaire constitué par le Pontife Romain pour recevoir les appels est la Rote Romaine » (canon 1443).

À la différence des droits positifs des États, le droit canonique n'a pas pour premier objet de régler les rapports intersubjectifs et la répartition des biens et des charges. Avant tout, le droit canonique est une application de la Loi divine contenue dans la révélation. La révélation chrétienne contient des principes et des directives destinés à guider la vie des fidèles : le droit canonique développe cet aspect de la révélation et il l'incarne dans une dimension spatio-temporelle. Le droit de l'Église trouve là toute sa raison d'être.

Les caractéristiques du droit canonique qui dérivent de sa nature particulière sont juridiques, profondément différentes des ordres juridiques des États. Le droit canonique opère dans un ordre social religieux qui lui donne les caractéristiques suivantes :

– L'universalité est la nature juridique la plus immédiate qui se dégage de la mission de l'Église. Son activité juridique n'est pas directement proportionnelle à l'espace physique où elle se trouve ; elle a lieu depuis des siècles pour s'occuper de tous les peuples, sans faire de distinction entre eux.

– La souveraineté du droit canonique exclut toute ingérence des États dans le domaine de la foi.

– L'unité de l'Église donne au droit canonique un même sens qui ne tient pas compte des contingences historiques. Les modifications normatives au cours du temps n'enlèvent rien à l'unité de son essence due à son origine divine.

L'organisation et la structure de l'Église possèdent une hiérarchie verticale qui va du pape à l'évêque et de l'évêque au curé. Dans le Code de 1917, l'organisation hiérarchique a encore la forme d'une pyramide égyptienne, mais avec le concile Vatican II et le Code de 1983 on passe à une hiérarchie pyramidale de type aztèque : à chaque niveau hiérarchique on trouve un espace pour une communication horizontale. Cette innovation a donné lieu à la naissance (ou au renforcement) d'institutions ecclésiastiques comme le synode des évêques, le conseil pastoral diocésain ou paroissial, etc. Cette communication horizontale apparaît aussi dans le lexique canonique où le langage de la collégialité est affirmé. Les termes « communion », « communauté », « synode », « collège » (et les adjectifs s'y rapportant) sont largement employés dans le Code de 1983, en particulier pour définir l'ensemble des relations entre le pape et les évêques (can. 333, 336, 375) ou au sein de la communauté paroissiale (can. 529).

L’origine divine du droit canonique se retrouve dans la structure et l’organisation de ses sources. Tout l’ordre canonique est fondé sur le droit divin, et donc sur les principes juridiques contenus dans la révélation (droit divin positif) et ceux transmis par Dieu à l’homme en tant que créature faite à son image (droit divin naturel). Cela explique les deux traits saillants du droit canonique : 1) La loi divine doit assurer aux fidèles non seulement leur bonheur sur terre mais surtout leur salut pour la vie éternelle. En conséquence, comme il est écrit dans le canon 1752 du Code de 1983 « le salut des âmes – *salus animarum* – doit toujours être dans l’Église la loi suprême ». 2) Une grande importance est donnée au for intérieur, à la conscience de l’homme qui ne se traduit pas toujours par des actes. Le salut ne dépend pas que des actions mais aussi des intentions. Dieu connaît et juge tant les actions que les intentions.

L’importance donnée à la *salus animarum* a été critiquée en ce sens qu’elle aboutit à une confusion entre la théologie morale et le droit. Il est vrai que le droit canonique ne se fonde pas sur la transformation de concepts éthiques et religieux en concepts juridiques, mais qu’il repose sur la transformation de concepts juridiques (hérités du droit romain) sous l’influence d’éléments éthico-religieux. Cette influence ne remet pas en cause leur juridicité mais elle leur confère une physionomie particulière qui les distingue des législations humaines. La *salus animarum* est une caractéristique propre au droit canonique, ainsi le droit canonique ne peut pas être dit sans renvoi à la théologie. Le droit canonique est une science sacrée : il est donc sujet aux décisions de l’Église qui discipline son enseignement (can. 816, can. 827). Le juriste canonique doit donc se tenir informé des autres branches de la science sacrée, comme l’exégèse, la dogmatique, la pastorale, etc. La *salus animarum* explique aussi l’interférence du droit canonique dans les législations humaines qui font obstacle au salut des fidèles. Dans la doctrine canonique, il est dit que l’Église a alors le droit d’intervenir *ratione peccati*.

Les sanctions édictées par le droit canonique (l’excommunication, par exemple) sont soumises à la question de l’interprétation des normes canoniques. Pour préciser le sens des canons du Code de droit canonique de 1983, le pape Jean-Paul II a promulgué la constitution apostolique *Pastor bonus* (1988) qui a institué le Conseil pontifical pour les textes législatifs. En doctrine de droit canonique, on distingue généralement une méthode dite probabiliste (qui renvoie à la notion de proportion) d’une méthode dite tutioriste (qui opère par une stricte déduction des textes). Dans le probabilisme, la logique est inductive, elle procède d’une observation de la situation qui est éclairée à la lumière des principes. Le tutiorisme se place sur un plan vertical (du haut des principes qui déterminent la solution de faits) tandis que le probabilisme est situé dans un plan horizontal (qui vise des fins ultimes qui se révèlent dans une lecture tâtonnante des faits). Le tutiorisme dérive du mot latin *tueor*, verbe déponent qui a seulement une forme passive et donc un sens réflexif. Il signifie « défendre, veiller sur, avoir l’œil à ». L’adjectif *tutus* indique ce qui est sûr. Le mot s’applique soit à un fondement concret, soit à une opinion. À l’origine, le tutiorisme est rattaché à divers adages dont le plus connu est : *« In dubio pars tutior eligenda est »*, qui peut se traduire ainsi : « En cas de doute, il faut prendre la voie la plus sûre. » On trouve cet adage à partir du XIII^e siècle dans un sens qui ne confond pas la sûreté avec la certitude : la certitude est d’ordre théorique, la sûreté est d’ordre pratique. Le probabilisme a été formulé au XVI^e siècle par le dominicain Barthélemy de Médina. En présence de plusieurs opinions contradictoires, dont la nôtre propre, il est licite et permis de choisir (indépendamment de notre adhésion spontanée à la vérité) l’opinion la moins probable, car celle-ci reste encore probable pourvu qu’elle ait pour elle l’*autorité* d’un sage. Médina insiste sur le libre arbitre de l’homme et sur une mise en défaut possible de sa conformité à l’égard d’une lecture stricte des textes canoniques et sacrés. On peut choisir une conduite non conforme à la loi s’il y a un certain degré de probabilité

qu’elle soit moralement acceptable, et cela même s’il existe des arguments avec une probabilité plus forte en faveur d’une autre conduite. Alphonse de Liguori (1696-1787) définit le probabilisme comme une recherche du juste milieu. Entre la loi et la liberté, il convient de déterminer lequel des deux procède d’un a priori favorable. En cas de doute, il revient à l’autre partie de faire la preuve et d’apporter sinon une certitude du moins une probabilité sérieuse en sa faveur. Ce qui suppose de réfléchir sérieusement et de savoir peser le poids relatif de chacun des éléments en présence.

Le droit canonique porte sur l’organisation des hommes qui, dans l’unité de la foi, représentent l’aspect visible d’une société de croyants tournée vers l’accomplissement de finalités surnaturelles. Il se distingue, sans s’en couper, de la nature spirituelle, invisible et divinement ordonnée de l’Église. On parle dans le premier cas d’une *Ecclesia ius* ou *visibilis* et dans le second d’une *Ecclesia caritatis* ou *invisibilis*. La structure juridique de l’Église est la représentation externe de sa structure charismatique. En ce sens, l’Église catholique se définit comme le peuple de Dieu juridiquement organisé. Son organisation juridique n’est donc pas sans mystère puisqu’elle se fonde dans l’amour *(caritas)* du Christ. L’Église, Corps vivant du Christ, œuvre parmi les hommes pour une mission terrestre et divine.

Dans la constitution apostolique *Sacrae disciplinae leges* (1983), le pape Jean-Paul II explique que le nouveau Code de droit canonique n’a certainement pas pour but de remplacer la foi, la grâce et surtout l’amour des fidèles dans la vie de l’Église. Au contraire, sa fin est plutôt de créer un ordre dans la société ecclésiale qui, en donnant une primauté à l’amour, rend plus facile son organisation. Dans le sillage de son prédécesseur, le pape Benoît XVI a écrit dans son encyclique *Caritas in veritate* (2009) : « *La charité dépasse la justice*, parce que aimer c’est donner, offrir du *mien* à l’autre ; mais elle n’existe jamais sans la justice qui amène à donner à l’autre ce qui est *sien*, c’est-à-dire ce qui lui revient en raison de son être et de son agir » (Introduction, n° 6). Le droit canonique participe à la vérité de

l'amour, il lui donne sa direction. On peut objecter que le droit ne sait pas aimer, mais seulement sanctionner. Toutefois, le droit canonique sait reconnaître la valeur infinie de la personne car, sans cette reconnaissance, aucun acte d'amour temporel n'est possible. Le droit canonique est le corps de l'Église, ensemble de règles, d'institutions et de coutumes contraignantes par lequel l'Église se fait un corps dans la vie terrestre. Mais ce corps est incompréhensible sans l'amour. S'il se crée un droit canonique fait d'habitude et de conformisme sans croire aux forces de l'amour, on obtient le contraire du triomphe du Christ et du royaume spirituel.

STÉPHANE BAUZON.

→ Autorité. Catholicisme. Démocratie. Droit. Église. Justice. Loi.

Bibliographie.

Code de droit canonique (1983), édition bilingue français-latin, Montréal, Wilson et Lafleur, 2007[3]. – J. GAUDEMET, Les Sources du droit canonique (VIII^{e}-XX^{e} siècle), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Droit canonique », 1993. – G. LE BRAS (dir.), Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident, 18 tomes, Paris, Sirey, 1955-1965. – B. REYMOND, Entre la grâce et la loi. Introduction au droit ecclésial protestant, Genève, Labor et Fides, 1992. – P. VALDRINI, J.-P. DURAND, O. ÉCHAPPÉ et J. VERNAY, Droit canonique, Paris, Dalloz, 1999[2].

DROITS DE L’HOMME

Les droits humains ou les droits de l’homme (DH) sont les droits fondamentaux qui appartiennent à tout être humain, en vertu de sa seule existence en tant qu’être humain, abstraction faite d’autres caractéristiques biologiques ou sociales, d’actions et œuvres qu’il aurait effectuées, ou de son appartenance à une certaine communauté. Par définition, l’exigence des DH est donc universelle et concerne tous les êtres humains, indépendamment du contexte historique. De cette manière, la validité des DH est antérieure à toute législation positive, et les DH tiennent lieu de critère pour la validité de toute norme juridique concrète.

REMARQUES HISTORIQUES.

L’idée des droits de l’homme jusqu’aux déclarations du XVIIIe siècle.

« Que tous les hommes sont nés également libres et indépendants, et qu’ils ont certains droits inhérents dont ils ne peuvent, lorsqu’ils entrent dans l’état de société, priver ni dépouiller par aucun contrat leur postérité : à savoir le droit de jouir de la vie et de la liberté, avec les moyens d’acquérir et de posséder des biens et de chercher à obtenir le bonheur et la sûreté. »

Voici le début de la célèbre *Virginia Declaration of Rights* du 12 juin 1776, la première déclaration moderne des DH, qui a précédé directement la

Déclaration d'indépendance américaine du 4 juillet de la même année et fut une source d'inspiration pour la Déclaration française de 1789.

Les racines de l'idée des DH remontent jusqu'à l'Antiquité. L'affirmation vétérotestamentaire que l'être humain est créé *à l'image de Dieu* (Gn 1, 26) favorise une réflexion sur l'humain en général, sans considération de conditions contingentes éventuelles. La philosophie grecque pose la question d'une loi au-delà des jurisprudences particulières, causées par le jeu du pouvoir ou par le hasard historique[91]. Les stoïciens discutent également l'idée de la nature de l'homme et l'existence d'un droit humain commun[92].

Sur le plan juridique formel, la *Magna Carta Libertatum* (1215) que les barons anglais avaient imposée à Jean sans Terre peut passer pour un texte précurseur (même si elle traite à vrai dire des droits d'une corporation). Elle stipule, dans son article 9, qu'« aucun homme libre ne sera arrêté, emprisonné ou privé de ses biens, ou mis hors la loi, ou esclave, ou lésé de quelque façon que ce soit. Nous n'irons pas à son encontre, nous n'enverrons personne contre lui, sauf en vertu d'un jugement légal de ses pairs, conformément à la loi du pays[93]. »

La théologie scolastique intègre les affirmations philosophiques concernant une « loi naturelle » et en donne une interprétation théologique dans laquelle certains droits fondamentaux des humains apparaissent comme partie intégrante d'une loi divine : Dieu en tant que créateur inscrit sa loi éternelle et parfaite *(lex aeterna)* dans le cœur de l'homme ; elle devient donc « loi naturelle » *(lex naturalis)*. De son côté, l'homme découvre cette loi dans sa conscience et en forge des codes législatifs concrets *(lex humana)*, tels que la loi romaine ou tout autre Code civil d'un État. Le Décalogue du peuple d'Israël (Ex 20 ; Dt 5), avec sa protection de la vie, du mariage, des biens et de l'honneur d'autrui est tenu pour une forme historique, une nouvelle révélation de cette même loi naturelle[94]. Les Réformateurs acceptent cette vision des choses. Luther, Melanchthon et

Calvin affirment l’existence d’une telle loi naturelle qui renvoie à l’acte de la création de l’homme[95]. La scolastique tardive en Espagne (Vitoria, Suarez, Las Casas) avance également l’idée des droits fondamentaux de l’homme, notamment dans la discussion concernant les droits des Indiens et le comportement des conquistadores.

Aux XVI^e et XVII^e siècles, la théorie du « droit naturel » se libère des prémisses théologiques, tout en restant un modèle important pour l’explication des droits inaliénables de l’être humain. Des auteurs célèbres comme John Locke en Angleterre, Lipsius aux Pays-Bas, von Pufendorf en Allemagne ou Rousseau en France affirment l’existence d’un droit naturel qui précède et fonde tout droit positif. Mais il y a aussi des critiques importantes, exprimées par exemple par le fondateur de l’utilitarisme moderne, Jeremy Bentham à Londres. Bentham nie l’existence d’un droit naturel et plaide pour un positivisme juridique, y compris en ce qui concerne les droits les plus fondamentaux. Chez Kant au contraire, la dignité et les droits de l’être humain se fondent uniquement sur son autonomie morale (qui est, elle, une possibilité *naturelle* de l’être humain, fondée sur la présence de l’impératif catégorique dans l’esprit humain).

Ce qui était, jusqu’au XVIII^e siècle, une idée philosophique sans applications assurées sur les plans juridique et politique devient, dans les déclarations du siècle des Lumières, une réalité qui marque profondément la juridiction et l’agir politique des sociétés occidentales. La *Virginia Declaration of Rights*, citée ci-dessus, représente un moment décisif dans l’histoire des DH, dans la mesure où elle nomme non seulement quatre droits fondamentaux (la vie, la liberté, la propriété et la quête du bonheur et de la sécurité) mais aussi trois caractéristiques importantes de ces droits : ils concernent *tous* les êtres humains, ils sont *innés* et, enfin, *personne ne peut les supprimer* par un acte politique ou juridique. Par la suite, cette déclaration nomme encore d’autres droits qui en découlent, comme par exemple la liberté religieuse et la transparence des procédures juridiques.

La Déclaration d'indépendance américaine du 4 juillet, s'inspirant de ce texte, s'en tient au ternaire *« life, liberty and the pursuit of happiness »*, « le droit à la vie, la liberté et la poursuite du bonheur ». Elle nomme d'ailleurs une source transcendante des DH, à savoir « le Créateur » : « Nous tenons pour évidentes pour elles-mêmes les vérités suivantes : tous les hommes sont créés égaux ; ils sont doués par le Créateur de certains droits inaliénables ; parmi ces droits se trouvent la vie, la liberté et la recherche du bonheur[96]. »

Treize ans plus tard, la *Bill of Rights*, un groupe de dix premiers amendements de la Constitution américaine, voté par le Congrès américain le 25 septembre 1789, décline ces droits fondamentaux en plusieurs droits spécifiques dont les libertés de religion, de parole et de presse. Elle précise aussi le droit à une procédure juridique claire, avec notamment un acte légal de mise en accusation, un droit de refuser le témoignage contre soi-même et le droit d'être assisté par un avocat. Déjà la Constitution américaine (1787) formule par ailleurs le droit de tout citoyen à un contrôle de constitutionnalité des droits en vigueur.

En France, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 affirme les « droits de l'homme » en tant que « droits naturels, inaliénables et sacrés[97] ». Le premier article souligne que les DH, et notamment la liberté et l'égalité, sont innés et aliénables : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. » Le deuxième article énumère les droits les plus importants : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression. »

Par la suite, ce texte mentionne également un certain nombre de droits opposables à l'État, notamment sur le plan juridique. De cette manière, la Déclaration française, tout en témoignant d'une parenté importante avec les textes américains, garde aussi son originalité, en ce qui concerne « la

perception du politique et de l’espace public spécifique » (COLLANGE, 1989, p. 20).

Les documents fondamentaux du XVIII^e siècle concordent donc en ce qui concerne quelques affirmations centrales : les DH sont des droits naturels, innés et inaliénables. Les droits à la vie et à la liberté se trouvent au centre, accompagnés, dans la plupart des textes, des droits à la propriété et à la poursuite du bonheur.

Deux champs différents des DH apparaissent dans ces textes fondateurs : les « droits de liberté » et les « droits d’égalité ». Les « droits de liberté », appelés plus tard aussi « libertés résistance » peuvent être opposés, de la part de l’individu, à l’État si celui-ci ne les respecte pas. Les droits à la vie et à la liberté en forment le centre et doivent être déclinés en différentes libertés et protections : droit à l’intégrité corporelle, interdiction de la détention arbitraire, liberté de religion et de conscience, liberté de parole, de réunion pacifique, de propriété privée, de contrat.

Les « droits d’égalité » concernent l’accès égal à certaines prestations de l’État, notamment en ce qui concerne la jurisprudence juste, mais aussi la participation à la vie politique avec avant tout le droit de vote. Bien qu’à cette époque, la situation historique des États-Unis ne corresponde pas à ce principe (problème de l’esclavage), les droits d’égalité sont reconnus dans la Constitution et ses dix premiers amendements.

Il est important aussi de constater que ces déclarations célèbres émergent à partir d’une expérience d’injustice et de souffrance que des humains ont infligée à d’autres êtres humains[98]. Cette observation est d’autant plus pertinente pour les déclarations du XX^e siècle.

Les déclarations du XX^e siècle.

Même si les déclarations du XVIII^e siècle parlent déjà de l’être humain en général et ont donc une perspective universelle, elles restent néanmoins

des déclarations nationales. Il faut attendre le XXe siècle pour voir la première déclaration mondiale des DH. Après les horreurs de la Seconde Guerre mondiale et de l'Holocauste, la nouvelle Organisation des Nations unies promulgue, le 10 décembre 1948, à Paris, la Déclaration universelle des droits de l'homme. Son préambule stipule, dans la première phrase, que « la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde[99] ». Le premier et le troisième article précisent : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. » « Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne. »

Ces affirmations s'inscrivent dans la tradition des textes de l'époque des Lumières, notamment en ce qui concerne la mention des deux champs importants des DH, à savoir les « droits de liberté » et les « droits d'égalité ».

Mais à ces droits civils et politiques s'ajoute maintenant un troisième groupe de droits qui est davantage élaboré : les droits économiques, sociaux et culturels, appelés aussi les « droits de participation » ou « droits créances ». Ces droits sont considérés comme la deuxième génération des DH, en les distinguant de la première génération qui affirme les droits fondamentaux sur le plan civil et politique. La deuxième génération des DH stipule que l'individu a le droit de profiter de certaines possibilités garanties par l'État, notamment le travail, l'éducation, la culture et la protection sociale. Certains de ces droits se trouvent déjà dans les textes du XVIIIe siècle. Les droits au travail et à la protection sociale par exemple ont déjà été affirmés à l'époque de la Révolution française. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, préparés aussi par certaines constitutions d'États communistes (notamment celle de l'URSS), ces droits créances sont entièrement reconnus, dans la Déclaration de 1948, comme partie intégrante

des DH. De cette manière, les articles 22 à 27 formulent les droits à la sécurité sociale, les droits économiques, sociaux et culturels indispensables à la dignité et au libre développement de la personnalité, le droit au travail et à la protection contre le chômage, le droit de fonder des syndicats, le droit à des congés payés périodiques, le droit à l'éducation et le droit de prendre part à la vie cultuelle de la communauté.

La Déclaration universelle des droits de l'homme a donné naissance à deux pactes importants, le Pacte international relatif aux droits civils et politiques et le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, tous deux votés en 1966. Ces pactes sont importants dans la mesure où ils font partie, pour les pays signataires, du droit positif. La Commission des droits de l'homme de l'ONU est l'instance internationale qui surveille le respect des DH dans les pays signataires qui doivent régulièrement faire état de la mise en œuvre des DH.

La Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme, adoptée en 1950 par le Conseil de l'Europe, propose également une liste de droits fondamentaux, mais sans référence à un fondement métaphysique tel que la « nature ». Les États membres du Conseil de l'Europe sont signataires de cette convention. Tout citoyen des États contractants qui s'estime lésé dans les droits mentionnés peut faire appel à la Cour européenne des droits de l'homme à Strasbourg.

La Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne, signée par les pays de l'Union européenne, en 2000 à Nice, prolonge et précise les DH pour le contexte de l'Union européenne.

Églises chrétiennes et droits de l'homme.

L'histoire de la position des Églises chrétiennes par rapport aux DH est ambiguë : la tradition judéo-chrétienne a sans doute favorisé la découverte et l'imposition des DH, notamment par son affirmation que tout être humain

est créé à l'image de Dieu. Déjà Ambroise parle explicitement de la dignité spécifique des êtres humains[100]. Mais en même temps, l'histoire des Églises chrétiennes est marquée par maintes infractions graves de ces droits, voire par le refus de l'idée des DH. La persécution des hérétiques par exemple, y compris leur mise à mort à cause de leurs seules convictions, figurait à l'ordre du jour des Églises jusqu'à l'époque moderne.

À cause du caractère anticlérical et même antichrétien de la Révolution française, la position des papes et de l'Église catholique par rapport à la déclaration des DH est, au XIX^e^ siècle, très réservée. Léon XIII parle, dans son encyclique *Immortale Dei*, parue en 1885, de « principes modernes de liberté effrénée rêvés et promulgués parmi les grandes perturbations du siècle dernier » qui sont, selon lui, « sur plus d'un point en désaccord, non seulement avec le droit chrétien, mais avec le droit naturel[101] ».

Dans la deuxième moitié du XX^e^ siècle, l'Église catholique reconnaît et souligne avec force l'importance fondamentale des DH. Plusieurs encycliques et constitutions en témoignent[102], notamment *Pacem in terris* (JEAN XXIII, 1963), *Gaudium et spes* et *Dignitatis humanae* de Vatican II, *Redemptor hominis* (JEAN-PAUL II, 1979) et aussi le document de travail du Conseil pontifical « Justice et Paix », *L'Église et les droits de l'homme* (1976)[103].

La Réforme luthérienne et calviniste avance le leitmotiv central de la justification de l'homme par la grâce et prépare ainsi une compréhension de la dignité de l'homme qui ne dépend en rien de son état empirique et de ses œuvres mais qui lui est accordée par Dieu seul. De cette perspective découle l'affirmation de la liberté de conscience et de la liberté religieuse comme un droit opposable au gouvernement politique. Luther en parle dans son ouvrage *De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit* (1523)[104]. Il en résulte notamment une réflexion sur le droit de résistance au sein des Églises de la Réforme. La structure synodale des Églises calvinistes a, par ailleurs, contribué au développement des formes

constitutionnelles sur le plan politique[105]. Il faut cependant reconnaître que « les Églises de la Réforme n'ont guère poussé très loin, au XVI^e^ siècle, une réflexion et une pratique relatives aux droits de l'homme[106] », par exemple vis-à-vis des personnes considérées comme des hérétiques. Un rôle particulier appartient ici aux mouvements minoritaires de la Réforme. On sait que les anabaptistes et spiritualistes, les puritains, les quakers et les levellers ont lutté pour la liberté religieuse et ont, de cette manière, souligné le droit à la différence.

La contribution des différents mouvements de la Réforme à la découverte et à la proclamation des DH a été l'objet d'un débat célèbre entre les historiens Georg Jellinek et Émile Boutmy[107]. Pour Jellinek, « l'origine des Déclarations des droits de l'homme promulguées à l'époque moderne serait à chercher dans les revendications de liberté de foi et de conscience déjà proclamées par la Réformation, mais défendues avant tout par les puritains, *dissenters*, congrégationalistes et autres groupes religieux[108] », tandis que Boutmy soulignait l'originalité de l'approche philosophique de la Révolution française, marquée notamment par la théorie du contrat social de Rousseau. On peut dire aujourd'hui que l'influence de la Réforme était sans doute moins directe et unilatérale que Jellinek l'a cru, sans pour autant nier que « les combats pour la liberté religieuse, si résolument menés par les groupes en question, ont déblayé le chemin qui a abouti aux Déclarations des droits de l'homme[109] ».

Au XIX^e^ siècle, les positions protestantes ne sont pas unanimes. Tandis qu'en France, maints protestants soulignent les « origines protestantes » de la Révolution et de la démocratie moderne, les Églises protestantes en Allemagne restent plutôt réservées et critiquent une approche trop individualiste et agnostique du mouvement des DH en Europe[110]. La situation change après l'expérience des terreurs de la Seconde Guerre mondiale. La fondation du Conseil œcuménique des Églises (COE) en 1947 est accompagnée d'un grand intérêt pour la cause de DH. Un de ses

responsables, Frederick Nolde, devient un expert consulté par l'ONU et « contribua à faire inscrire dans la Charte de l'ONU la référence explicite aux droits de l'homme[111] ». Jusqu'au temps présent, le COE comprend la lutte pour la mise en œuvre des DH comme un élément décisif de sa mission. Plusieurs rencontres en témoignent, comme par exemple celle de St. Pölten (Autriche) en 1974 où l'on a voté la Déclaration sur les droits de la personne humaine[112].

Aujourd'hui, la majorité des Églises chrétiennes est impliquée, de façon active, dans la lutte pour les DH, que ce soit sur le plan œcuménique (par le biais du COE ou, en Europe, par la Conférence des Églises en Europe [KEK]) ou sur le plan national. Certaines, comme l'Église protestante en Allemagne (EKD), ont un bureau spécifique pour cet aspect de leur travail.

Comment fonder les droits de l'homme ?

L'étude des textes classiques montre que les DH ont toujours été proclamés : leur contenu a été découvert et acclamé, mais il n'a jamais été démontré. La plupart de ces textes comprennent les DH comme des droits supra-temporels qui ne dépendent pas de la contingence historique. Les déclarations du XVIIIe siècle se servent de la théorie du « droit naturel » pour fonder cette vision des choses, en s'inspirant de la longue tradition de cette idée. Même la Déclaration de 1948 parle encore de la « dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine », une formule qu'on peut également interpréter dans le sens d'une dignité ontologique, donnée par la « nature » ou par une quelconque source transcendante. La Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme est ici plus prudente : elle proclame, dans son premier article, la validité des droits fondamentaux sans aucune référence par rapport à leur origine ou leur justification : « Les Hautes Parties contractantes reconnaissent à toute personne relevant de leur

juridiction les droits et libertés définis au titre I de la présente Convention[113]. »

Cette retenue par rapport à la justification des DH témoigne de la situation pluraliste qui marque les sociétés modernes. Car une telle justification serait difficile et ne se prêterait pas à un consensus. C'est pourquoi on préfère, dans les textes fondamentaux, laisser ici une « place vide » que chaque tradition philosophique ou religieuse peut combler selon son gré. On postule donc l'autorité sans restriction de ces droits (*Verbindlichkeit* en allemand), sans pour autant avancer des arguments en faveur de cette autorité.

En ce qui concerne les justifications possibles des DH, on peut distinguer deux explications principales : celle, déjà mentionnée, du droit naturel, dans une acception laïque ou religieuse, et celle d'un positivisme juridique qui comprend ces droits comme une convention et un accord entre les êtres humains, sans aucun fondement métaphysique. La discussion par rapport à ces options continue toujours. Le philosophe Robert Spaemann s'exprime ainsi : « Dans cette dispute concernant la justification des DH, il y va d'une alternative qui semble être indépassable : ou les DH sont compris comme une exigence qui appartient naturellement à tout être humain en vertu de son être, de son appartenance à l'espèce *Homo sapiens*, d'une certaine actualisation des caractéristiques de l'espèce humaine. Ou les DH sont des exigences que nous nous accordons réciproquement, par la création des systèmes de droit, et il appartient au créateur d'un tel système de droit de définir ces exigences et de limiter le cercle des bénéficiaires, et de définir donc qui est un "être humain" selon ce droit et qui ne l'est pas[114]. »

Les deux théories, celle d'un droit naturel et celle d'un positivisme juridique, ont chacune des faiblesses : le modèle du positivisme juridique ne peut pas exclure la possibilité qu'une majorité pourrait supprimer certains droits fondamentaux. Les droits fondamentaux sont historicisés et

dépendent donc du temps et des opinions. La thèse d'un droit naturel en revanche est nécessairement liée à certaines affirmations philosophiques ou théologiques qui ne sont pas partagées par tous. Si par exemple on fonde les DH uniquement sur la notion d'un créateur, comme dans la foi judéo-chrétienne, ces droits pourraient perdre leur autorité et leur pertinence pour les adeptes d'autres religions et d'autres visions du monde.

Face à cette situation, la théologie chrétienne retiendra deux affirmations par rapport à la question de la justification des DH :

1) L'éthique théologique reconnaît la fonction positive de l'absence d'arguments dans les déclarations modernes des DH. La place vide par rapport à la justification de ces droits symbolise, de façon pertinente, que leur imposition ne peut pas être liée à une tradition particulière. Mais cette place vide montre en même temps qu'il y a ici un manque essentiel, et que chaque interlocuteur qui participe à ce débat a l'obligation de chercher une telle justification des DH.

2) La théologie chrétienne ne reste pas neutre dans ce débat. Pour elle, la réflexion sur l'être humain, sa dignité et ses droits, est profondément marquée par l'affirmation que l'être humain est *créé à l'image de Dieu* (voir la partie suivante). S'appuyant sur cet axiome théologique fondamental, elle détermine la dignité de l'homme comme celle d'un être destiné à une relation avec Dieu. Cette dignité appartient à tout être humain, indépendamment de tout critère empirique supplémentaire. Les droits fondamentaux de la vie, de la liberté et de l'égalité découlent, pour la théologie chrétienne, de cette dignité de l'être humain.

Dignité humaine et droits de l'homme.

Il y a un lien étroit entre les notions de dignité humaine et de droits de l'homme : C'est *parce que* tout être humain possède de la dignité qu'il est aussi détenteur des DH. Pour la tradition du droit naturel, comme aussi pour

la théologie chrétienne, cette dignité n'est pas uniquement une dignité conférée par d'autres êtres humains, mais il s'agit tout d'abord d'une dignité intrinsèque dont tout être humain dispose, indépendamment des attributions sociales : *personne ne s'est donné à soi-même sa dignité, personne ne peut donner ou enlever la dignité humaine à l'autre.*

Le lien étroit entre dignité humaine et DH marque la réflexion depuis l'Antiquité. Déjà les stoïciens affirmaient que l'homme a une dignité spécifique à cause de sa seule nature humaine et que cette dignité implique nécessairement sa liberté. L'époque moderne connaît également de telles affirmations axiomatiques de la dignité humaine. On affirme une « exigence de respect » qui s'impose nécessairement face à un être humain ou, plus particulièrement, face au visage humain (Levinas). Cette exigence ne dépend pas de critères empiriques, ni d'une performance sur le plan sociétal ou personnel[115]. Un tel axiome peut aussi figurer dans des textes constitutionnels, comme dans celui de la Loi fondamentale allemande qui stipule, dans les deux premiers alinéas du premier article : « La dignité de l'être humain est intangible. Tous les pouvoirs publics ont l'obligation de la respecter et de la protéger. En conséquence, le peuple allemand reconnaît à l'être humain des droits inviolables et inaliénables comme fondement de toute communauté humaine, de la paix et de la justice dans le monde[116]. »

La tradition judéo-chrétienne s'inspire du concept, déjà mentionné, de la création *à l'image de Dieu*. Il s'agit ici d'une définition fondamentale de l'être humain qui traverse toutes les parties de la dogmatique chrétienne, de la doctrine de la création jusqu'à l'eschatologie. L'*image de Dieu* figure, déjà dans le récit biblique de la création, comme l'essence même de l'être humain (Gn 1, 26 s.). Le Nouveau Testament reprend ce concept et l'applique tout d'abord au Christ, image de Dieu (Col 1, 15 ; 2 Co 4, 4). Les chrétiens ont la vocation de se conformer à cette image du Christ (Rm 8, 29 ; 2 Co 3, 18). Ce qui est, dans le récit de la Genèse, une *vocation* de

l'être humain en général, devient ici une réalité de la personne « en Christ » qui s'achèvera dans la vie éternelle.

Cette définition de l'homme a des conséquences fondamentales pour l'éthique chrétienne en général et pour la compréhension des DH en particulier. L'affirmation d'une création de l'homme *à l'image de Dieu* renvoie surtout à trois relations dont l'homme est capable et qui représentent sa vocation spécifique : tout d'abord, le texte de la Genèse fait comprendre que Dieu, en créant l'homme, se forge son propre vis-à-vis, une altérité capable de dialogue. Cette capacité fondamentale d'être l'interlocuteur de Dieu ou, autrement dit, d'être disposé à entrer en relation avec Dieu, est la notion clé de l'anthropologie chrétienne.

Mais cette capacité de relation se montre également entre les humains, et la relation entre homme et femme, mentionnée dans le texte de la Genèse, en est la manifestation première. L'altérité entre les êtres humains reflète, elle aussi, la nature du Créateur qui est un Dieu en relation[117]. La troisième relation enfin concerne la mission de l'être humain de devenir le « lieu-tenant » de Dieu vis-à-vis de la création dans laquelle il vit. L'homme *soumet* la terre et les animaux (Gn 1, 28), il *cultive* et *garde* le jardin Éden (Gn 2, 15). Ces affirmations visent la responsabilité de l'être humain, capable d'anticiper l'avenir et de prendre soin des autres créatures. Cette responsabilité pour la création est donc un troisième élément de son « être *à l'image de Dieu*[118] ».

Cette dignité de l'homme reste présente même sous la condition du péché, c'est-à-dire même pour l'homme historique et concret qui échoue face à sa destination. La théologie chrétienne n'a pas intérêt à affirmer que l'homme pécheur aurait « perdu » cette image de Dieu. Les conséquences d'une telle négation seraient délétères pour l'éthique théologique : elle pourrait mettre en question la dignité de tout être humain, car le pécheur ne porterait plus l'image de Dieu. Même la théologie protestante (qui était sur ce point plus sévère que la théologie catholique) affirme que l'homme

pécheur porte encore cette image sous forme d'une vocation : il reste une personne destinée à être le vis-à-vis de Dieu : « La dépravation de la gloire de Dieu par le péché de l'homme […] ne change rien au fait que l'homme en tant que créature reste caractérisé par sa vocation à l'image de Dieu[119]. »

Cette compréhension théologique de la dignité de l'homme est une contribution importante dans la discussion par rapport à la fondation des DH. Les Églises chrétiennes, tout en respectant d'autres approches de cette thématique, devraient la proposer et l'expliciter avec assurance.

PERSPECTIVES.

À l'époque actuelle, la réflexion sur les DH doit intégrer un certain nombre de questions et perspectives.

Il faut d'abord poser la question de la réalisation et de l'application concrètes des DH dans les législations des pays signataires des conventions respectives. Pour certains, les DH restent « une promesse inaccomplie », dans la mesure où leur mise en œuvre se heurte à maints obstacles politiques et sociaux[120]. La situation des employés, pour ne donner qu'un seul exemple, est aujourd'hui marquée par la globalisation et la libéralisation de marchés, ce qui conduit souvent à des emplois instables et à une négligence par rapport aux éléments fondamentaux du droit du travail. Souvent, la situation ne correspond point aux critères mentionnés dans la Déclaration de 1948. Certes, la réalisation des droits sociaux dépend « de l'organisation et des ressources de chaque pays » (DUDH, art. 22). Mais de telles formulations ne doivent pas favoriser une relativisation de ces droits, étant donné que le respect de la dignité de tout être humain s'incarne dans le souci de ses conditions de vie, de travail, d'éducation, etc. Un nombre croissant d'organisations, ecclésiales ou laïques, s'occupent actuellement de la mise en œuvre des DH, sur différents champs d'application[121]. Leur travail de contrôle, d'information et de propositions

concrètes d'amélioration demande beaucoup de patience et aussi de réalisme, avec en même temps une orientation ferme à l'égard des grands principes des déclarations et conventions.

La discussion actuelle porte aussi sur une prétendue « troisième génération » des DH qui concernerait avant tout des peuples et des collectivités. Il s'agirait notamment d'un droit au développement (appliqué notamment à des régions ou pays en voie de développement), d'un droit à la paix et également d'un droit à la protection de l'environnement (surtout pour les générations à venir). Bien que tous ces buts soient d'une très grande importance, on peut se demander si un tel élargissement de la compréhension des DH ne comporte pas aussi le risque d'une perte de cohérence conceptuelle et de force persuasive.

Aujourd'hui, l'universalité des DH est mise en question à cause du contexte occidental des premières déclarations. Certaines régions et cultures ont formulé de nouvelles déclarations, adaptées à leur situation spécifique. De cette manière, il existe aujourd'hui une Charte africaine des droits de l'homme et des peuples (1981), et aussi une Déclaration des droits de l'homme en Islam (1990). Cette dernière demande la correspondance de ses articles avec la charia islamique, et se pose ainsi la question de sa compatibilité avec les déclarations connues. Face à ces difficultés, il faut rappeler que les DH peuvent s'enraciner dans différentes légitimations et différents fondements. Seul un dialogue continu pourra, dans l'avenir, permettre un consensus grandissant par rapport à leur contenu concret. Certains projets, comme celui d'une « éthique planétaire », vont dans ce sens[122].

Une autre question concerne le rôle des DH par rapport aux questions de début de vie. Les DH concernent tout être humain, indépendamment des critères extérieurs tels que l'âge, l'état de santé ou la situation sociale et économique. Mais qu'en est-il de la vie en gestation ? Sur le plan juridique, il semble que l'embryon et le fœtus humains ne soient pas considérés

comme des êtres humains à part entière ; dans le cas contraire, toute destruction d'un embryon ou d'un fœtus serait une atteinte à ses droits fondamentaux. Néanmoins, le préambule de la Déclaration universelle des droits de l'homme parle de la dignité et des droits de « tous les membres de la famille humaine », ce qui laisse penser à l'espèce humaine en général[123]. L'exigence de respect qu'on éprouve face à tout être humain concerne-t-elle aussi la vie humaine avant la naissance ? Il appartient à la réflexion éthique de préciser la compréhension des DH dans ce secteur de l'éthique biomédicale.

Certains auteurs mettent en question le concept même des DH. Selon l'éthicien Peter Singer, il s'agirait ici d'un « spécisme » *(speciesism)*, dans la mesure où le concept des DH favoriserait, de façon injuste, une espèce, à savoir l'*Homo sapiens*[124]. De cette manière, Singer propose que la protection de la vie d'un individu se mesure en fonction de certains critères empiriques, tels que la capacité de souffrir ou celle d'avoir des projets. Une telle conception supprime l'idée même de droits absolus qui s'imposent sans critériologie empirique quelconque. De cette manière, on tomberait à nouveau dans une protection conditionnée des droits d'un être humain, ce qui représente, dans la perspective de l'éthique chrétienne, une régression mortifère dans la quête de la libération de l'être humain.

KARSTEN LEHMKÜHLER.

→ Altérité. Animalité/Humanité. Autonomie. Dignité. Droit. Éthique. Éthique politique. Humanitaire. Justice. Loi naturelle. Relations internationales. Sujet et personne.

Bibliographie.

M. AGI (dir.), Christianisme et droits de l'homme, Paris, Des Idées et des Hommes, 2007. – J. ANDRIANTSIMBAZOVINA, H. GAUDIN, J.-P. MARGUÉNAUD, Dictionnaire des droits de

l'homme, Paris, PUF, 2008. – J.-Fr. COLLANGE, *Théologie des droits de l'homme*, Paris, Éd. du Cerf, 1989. – COLLECTIF, *Droits de Dieu et droits de l'homme. Actes du IXe colloque national des juristes catholiques (Paris, 11-12 novembre 1988)*, Paris, Téqui, 1989. – É. FUCHS et P.-A. STUCKI, *Au nom de l'autre. Essai sur le fondement des droits de l'homme*, Genève, Labor et Fides, 1989. – K. HILPERT, *Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Diskussion der Menschenrechte*, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 2001. – H. OBERDORFF et J. ROBERT (éd.), *Libertés fondamentales et droits de l'homme : textes français et internationaux*, Paris, Montchrestien, 2009[8].

---

1. « *Plantata est Ecclesia, paradisius in hoc mundo* » (IRÉNÉE, *Adversus haereses*, 5, 20, 2, *PG* 7, col. 1178, cité dans DE LUBAC, 1952, p. 150).

2. JEAN DAMASCÈNE, *Dogmatica*, trad. roumaine de Pr. D. Fecioru, Bucarest, 1943.

3. D. VASSE, *La Chair envisagée. La génération symbolique*, Paris, Éd. du Seuil, 1988, p. 7.

4. J. MCDOUGALL, *Éros aux mille et un visages. La sexualité humaine en quête de solutions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 10.

5. Littéralement « sans aide », « désaide », dira Lacan.

6. S. FREUD, *Die Traumdeutung*, Francfort-sur-le-Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1981, p. 460-461 (Nous traduisons et donnons par la suite les références à la pagination de l'édition allemande).

7. *L'Interprétation des rêves* est paru en 1900.

8. S. FREUD, *Un enfant est battu, genèse d'une perversion* (1919), dans *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973, p. 219.

9. J. LACAN, *Le Séminaire. Livre V : Les Formations de l'inconscient (1957-1958)*, séance du 22 janvier 1958, version Taillandier.

10. Pour le détail de ces analyses on se reportera au texte : *Le Stade du miroir* (1939), dans *Écrits*, Paris, Éd. du Seuil, 1966, p. 93.

11. C'est dans *Le Séminaire. Livre VII : L'Éthique de la psychanalyse (1959-1960)* que Lacan produit la problématique de la Chose *(das Ding)*, y articulant la question du désir comme celle d'un impossible objet.

12. En référence à l'énumération prodigieuse des conquêtes de Don Juan chantée par son valet Leporello, dans l'air dit « du catalogue » du *Don Giovanni* de Mozart.

13. P. GUYOMARD, *La Jouissance du tragique. Antigone, Lacan et le désir de l'analyste*, Paris, Aubier, 1992.

14. J. LACAN, *Kant avec Sade*, dans *Écrits*, p. 782.

15. P. GUYOMARD, *La Jouissance du tragique*, p. 50.

16. W. R. BION, *Notes sur la mémoire et le désir*, dans *Cogitations*, 2005, p. 347.

17. *Ibid.*, p. 346-347.

18. Suggestion précieuse de Dominique Guyomard.

19. S. FREUD, *L'Avenir d'une illusion* (1927), trad. de Marie Bonaparte, Paris, Denoël et Steele, 1932, p. 45.

20. P. RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points essais », 1965, rééd. 2001, p. 248.

21. E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Biblio essais », 1990, p. 22.

22. Par exemple conduire à gauche est une convention que tous les pays n'observent pas, mais une fois adoptée, celle-ci s'impose comme une évidente nécessité. Il faudrait être fou pour la refuser et n'en faire qu'à sa tête.

23. L'habitude fait les vices aussi bien que les vertus (voir ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*) et n'a en soi aucune valeur éthique.

24. À l'époque de la 2e topique, à partir des années 1920. Voir la bibliographie en fin de notice.

25. Personnage d'un poème de Verlaine (*Poèmes saturniens*, « Caprice », 5) : « Il est grave : il est maire et père de famille, / Son faux-col engloutit son oreille. […] Monsieur Prudhomme songe à marier sa fille / Avec Monsieur Machin, un jeune homme cossu. / Il est juste-milieu, botaniste et pansu. […]. »

26. Voir Fr. MAURIAC, *La Pharisienne* (1941).

27. Voir ce qu'on appelle une « enquête de moralité ».

28. G. BERNANOS, *Les Grands Cimetières sous la lune* (1938), Paris, Plon, 1938, p. 300.

29. Voir la confusion impossible entre les deux éthos grecs : l’éthos des mœurs et l’éthos de l’éthique.

30. W. GOLDING, *Lord of the Flies* (1954). À l’opposé, dans *Robinson Crusoé*, Robinson « tient » parce qu’il reste attaché moralement à son moi social.

31. En latin, ces devoirs se disent *officium* qui signifie aussi « service, fonction ». Voir dans la *Somme théologique* de saint Thomas, Troisième section, « Les charismes et les états de vie », 3e « Les offices et les états », Q. 183-189.

32. Elles exposent (souvent empruntées au stoïcisme) des « tables » de devoirs selon que l’on est homme ou femme, libre ou esclave, etc. Voir la première épître à Timothée et l’épître à Tite.

33. Voir J.-J. ROUSSEAU, *Le Contrat social*, 1. Voir Bergson : « Un être ne se sent obligé que s’il est libre, et chaque obligation prise à part implique la liberté » (BERGSON, 1963, p. 999).

34. Y compris quand il s’agit de payer l’impôt du sang. On peut être pacifiste et patriote, contre la guerre en temps de paix et soldat courageux en temps de guerre.

35. Voir dans les stances du *Cid* (Corneille) le soliloque où Rodrigue expose et résout le conflit de devoirs qui le déchire.

36. Il faut noter qu’avec bien des auteurs, Bergson emploie le terme « obligation » pour la contrainte sociale : « prise dans son acception la plus ordinaire, l’obligation est à la nécessité ce que l’habitude est à la nature » (BERGSON, 1963, p. 986). Ce n’est pas notre parti ici.

37. Car certaines volontés mauvaises prenant exemple sur Satan, « celui qui toujours dit non » (Goethe) se font un devoir de faire le mal. D’où la question philosophique classique, de Platon à Ricœur, de la volonté mauvaise.

38. Pour le rapport de cette conception, davantage développée, avec l’ensemble de la morale de Kant, voir l’article « Kantisme » de ce dictionnaire, p. 1185-1196.

39. Pour les exemples (l’impossibilité absolue du mensonge), voir l’article « Kantisme » de ce dictionnaire, p. 1185-1196.

40. Du consul Regulus aux soldats de *Servitude et grandeur militaires* d’Alfred de Vigny.

41. Voir l’idéal du moi freudien.

42. Voir le beau passage consacré à Socrate et à son *Daimon* (BERGSON, 1963, p. 1028).

43. « On se plaît à dire que si une religion apporte une morale nouvelle, elle l’impose par la métaphysique qu’elle fait accepter, par ses idées sur Dieu, sur l’univers, sur la relation de l’un à l’autre. À quoi l’on a répondu que c’est au contraire par la supériorité de sa morale qu’une religion gagne les âmes et les ouvre à une certaine conception des choses. […] Même si notre intelligence s’y rallie, nous n’y verrons jamais qu’une explication théoriquement préférable aux autres. Même si elle nous paraît recommander, comme s’harmonisant mieux avec elle, certaines règles de conduite, *il y aura loin de cette adhésion de l’intelligence à une conversion de la volonté*. Mais la vérité est que ni

la doctrine, à l'état de pure représentation intellectuelle, ne fera adopter et surtout pratiquer la morale, ni la morale, envisagée par l'intelligence comme un système de règles de conduite, ne rendra intellectuellement préférable la doctrine. Avant la nouvelle morale, avant la métaphysique nouvelle, il y a l'émotion, qui se prolonge en élan du côté de la volonté, et en représentation explicative dans l'intelligence. Posez, par exemple, l'émotion que le christianisme a apportée sous le nom de charité : si elle gagne les âmes, une certaine conduite s'ensuit, et une certaine doctrine se répand » (BERGSON, 1963, p. 1015-1016 ; c'est nous qui soulignons).

44. Comme le lion nietzschéen dans les trois métamorphoses du Prologue dans *Ainsi parlait Zarathoustra*.

45. J. ANOUILH, *Becket ou l'honneur de Dieu*. Contre ceux qui défendent un coupable sous le prétexte de son appartenance sociale, Becket défend l'honneur de Dieu : « [Le roi] est la loi écrite, mais il est une autre loi, non écrite, qui finit toujours par courber la tête des rois » (acte III).

46. SOPHOCLE, *Antigone*, trad. de P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

47. Sur la différence de nature entre devoir envers la patrie et amour de l'humanité, voir H. BERGSON, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 1 000. Voir S. REBOUL, *Bergson : de la logique de la guerre à la mystique de la paix* (http://sylvain reboul.free.fr/ber1.htm).

48. Puisqu'a priori rien ne permet de différencier le grec et le latin qui « renvoient l'un et l'autre à l'idée intuitive de mœurs, avec la double connotation de ce qui est estimé bon et de ce qui s'impose comme obligatoire » (RICŒUR, 1990, p. 200).

49. P. Ricœur réfère la première à l'héritage de l'éthique téléologique d'Aristote et la seconde à la morale déontologique de Kant.

50. Comment ne pas appliquer à la bonne conscience, ce que Paul Ricœur dit de la réflexivité morale : elle « porte en elle la menace d'un repli sur soi, d'une fermeture, au rebours de l'ouverture sur le grand large, sur l'horizon de la vie bonne » (RICŒUR, 1990, p. 212).

51. En anglais ; « devoir » se dit *duty*, mais aussi *responsibility*.

52. K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Éd. du Seuil, 1970, p. 124.

53. « La seule chose qui établit une différence entre les actions des hommes, c'est la charité qui est à leur racine. Nombre d'actions peuvent paraître bonnes, cependant elles ne proviennent point, à la racine, de la charité. Les épines elles-mêmes ont des fleurs. Il est des actes qui ont une apparence de dureté, de cruauté même ; cependant ils sont faits dans l'intérêt du bien et sous l'inspiration de la charité. Une fois pour toutes t'est donc donné ce commandement concis : Aime, et ce que tu veux, fais-le ! Si tu te tais, tais-toi par amour ; si tu parles, parle par amour ; si tu corriges, corrige par amour ; si tu pardonnes, pardonne par amour. Aie au fond du cœur la racine de l'amour ; de cette racine ne peut rien sortir que de bon. Voici ce qu'est l'amour. Voici comment s'est manifesté l'amour de Dieu pour nous : il a envoyé son Fils unique dans le monde, afin que nous vivions par lui. Voici ce qu'est l'amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, c'est lui qui nous a aimés le premier (1 Jn 4, 9-10). Ce n'est pas nous qui l'avons aimé les premiers, mais il nous a aimés, afin que nous

l'aimions » (saint AUGUSTIN, *Commentaire de la première épître de Jean*, traité VII, 8, trad. de L. Fritz). Commentaire de saint Jean, ce texte pourrait tout aussi bien commenter l'hymne à la charité de saint Paul.

54. D. DIDEROT, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (1749), Paris, LGF, coll. « Livre de Poche », 1999.

55. L. MALSON, *Les Enfants sauvages, mythe et réalité* suivi de *Mémoire et rapport de Victor de l'Aveyron par Jean Itard*, Paris, 10/18, coll. « Bibliothèques », 2002.

56. Élie Wiesel écrit dans *La Nuit* : « Un déporté tzigane nous surveillait. Mon père fut pris soudain de coliques. Il se leva et s'en fut vers le tzigane, lui demandant poliment en allemand : "Excusez-moi […] Pouvez-vous me dire où se trouvent les toilettes ?" Le tzigane le dévisagea longuement, des pieds à la tête. Comme s'il avait voulu se convaincre que l'homme qui lui parlait était bien un être en chair et en os, un être vivant avec un corps et un ventre. Ensuite, comme soudain réveillé d'un sommeil léthargique, il allongea à mon père une telle gifle que celui-ci s'écroula. »

57. Fr. NIETZSCHE, *Le Crépuscule des idoles*, chap. VII : « Ceux qui veulent "amender" l'humanité », parag. 2.

58. R. DASKALOV, « Pouvoir disciplinaire et socialisme d'État. Quelques réflexions "accrochées" à celles de Foucault », dans A. BROSSAT (dir.), *Michel Foucault. Les jeux de la vérité et du pouvoir. Études transeuropéennes*, Presses universitaires de Nancy, coll. « Forum de l'Ifras », p. 111-121.

59. A. BOUNDJOULOV, « Pouvoir disciplinaire et pouvoir totalitaire », dans A. BROSSAT (dir.), *Michel Foucault. Les jeux de la vérité et du pouvoir. Études transeuropéennes*, p. 69-73.

60. M. DONNELY, « Des divers usages de la notion de biopouvoir », dans *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale* (Paris, 9, 10, 11 janvier 1988), Paris, Éd. du Seuil, coll. « Des travaux », 1989, p. 230-235.

61. J. LÉONARD, « L'historien et le philosophe », dans M. PERROT (dir.), *L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'univers historique », 1980, p. 9-28.

62. H. BON, *Précis de médecine catholique*, Paris, Alcan, 1935.

63. J. LÉONARD, « L'historien et le philosophe », p. 14.

64. Table ronde du 20 mai 1978, dans M. PERROT (dir.), *L'Impossible Prison*, p. 42-43.

65. *Ibid.*, p. 50.

66. G. W. Fr. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, trad. de A. Kaan, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1940.

67. A. GARAPON, D. SALAS, « Pour une nouvelle intelligence de la peine », dans *Prisons à la dérive*, revue *Esprit*, n° 215, octobre 1995, p. 145-161, cité dans RENAUT, 2004.

68. P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2005, p. 171.

69. A. GARAPON, F. GROS, Th. PECH, *Et ce sera justice. Punir en démocratie*, Paris, Odile Jacob, 2001.

70. Pr. LEVI, *La Trêve*, Paris, Grasset, coll. « Les cahiers rouges », 1966.

71. H. ARENDT, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2001, chap. « La crise de l'éducation ».

72. *Ibid.*, p. 247.

73. J. PATOCKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier. 1982.

74. Voir notamment l'allocution du 24 février 1957, dans *Acta Apostolicae Sedis*, 1957, p. 129-147.

75. Voir l'article « Doctrine of Double Effect », de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (par A. MacIntyre), auquel ce paragraphe est redevable (http://plato.stanford.edu/entries/double-effect/).

76. P. BYRNE, art. « Double effet », dans CANTO-SPERBER (dir.), 1996, p. 563.

77. I. BASZANGER, art. « Douleur », dans D. LECOURT (dir.), *Dictionnaire de la pensée médicale*, Paris, PUF, 2004, p. 356-360.

78. P. RICŒUR, « La souffrance n'est pas la douleur », *Autrement*, n° 142, février 1994, p. 59.

79. S. BLOND, N. BUISSET, Fr.-X. DEROUSSEAUX, G. TOUZET, « Physiopathologie de la douleur », dans D. JACQUEMIN, D. DE BROUC KER (dir.), 2009, p. 195-204.

80. J.-Fr. RICHARD, *Douleur et anthropologie du soin*, pro manuscripto, Centre d'éthique médicale de Lille, janvier 2009, 8 p.

81. E. HIRSCH, *Apprendre à mourir*, Paris, Grasset, 2008, p. 89.

82. C. SAUNDERS, « L'hospice, un lieu de rencontre pour la science et la religion », dans COLLECTIF, *Le Savant et la Foi. Des scientifiques s'expriment*, Paris, Flammarion, 1989, p. 267.

83. E. HIRSCH, *Le Devoir de non-abandon. Pour une éthique hospitalière et du soin*, Paris, Éd. du Cerf, 2004, p. 152.

84. « Le *secours de l'autre*, ainsi compris dans notre faculté de partager et prendre en considération ce qu'il ressent, peut permettre de réinvestir son espace de liberté intérieure, de retrouver son autonomie et ainsi, en quelque sorte, de combattre sa sujétion à la douleur » (*ibid.*, p. 157).

85. « Croire au rôle d'une communauté et chercher un moyen de la concrétiser, c'est indubitablement construire un pont entre la souffrance et la dignité humaine » (M. DESMET, *Souffrance et dignité humaine*, Namur, Éd. Fidélité, 2004, p. 73).

86. S. RAMEIX, « Le droit de mourir », dans Fr. LEMAIRE, H.-D. OUTIN, S. RAMEIX (dir.), *Nouveaux droits des patients. Actes des Journées d'éthique médicale Maurice Rapin*, Paris, Flammarion, 2002, p. 41.

87. J.-Ph. PIERRON, « Douleur, souffrance et mal », *Médecine palliative*, n° 8, 2009, p. 39-44, ici p. 40.

88. PIE XII, *Problèmes religieux et moraux de l'analgésie*, discours du 24 février 1957 (*La Documentation catholique* 1247, 1957, p. 337-340), cité dans P. VERSPIEREN, *Biologie, médecine et éthique*, Paris, Éd. du Centurion, 1987, p. 347-364, ici p. 354.

89. CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Respecter l'homme proche de sa mort*, 23 septembre 1991.

90. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI : *Le Christ*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Théologies », 2001, p. 35.

91. Voir la mention d'un droit naturel, opposé au droit positif, chez ARISTOTE, *Rhétorique*, I, XIII, 2 (1373b 4 s.) : « La loi particulière *(nomos idios)* est celle que chaque collection d'hommes détermine par rapport à ses membres […]. La loi commune *(nomos koinos)* est celle qui existe conformément à la nature *(kata physin)*. En effet, il y a un juste et un injuste, communs de par la nature, que tout le monde reconnaît par une espèce de divination, lors même qu'il n'y a aucune communication, ni convention mutuelle. » Ce texte est cité d'après : COMMISSION THÉOLOGIQUE I NTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Éd. du Cerf, 2009, p. 37. – Pour cette thématique, voir aussi : K. HILPERT, *Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Diskussion der Menschenrechte*, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 2001, p. 30.

92. Voir par exemple SÉNÈQUE, *Epistula* 48, 3, où il affirme qu'« il y a un droit commun du genre humain » *(« aliquod esse commune jus generis humani »)*. Pour cette référence, voir H. CANIK, art. « Menschenrechte II.1 », *Griechisch-römische Antike*, *RGG*[4], t. 5, Tübingen, 2002, col. 1089.

93. Cité chez COLLANGE, 1989, p. 15. D'autres textes importants du droit anglais sont l'*Habeas Corpus* (1679) et la *Bill of Rights* (1689).

94. Voir par exemple THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 91.

95. Voir par exemple : « Les Dix Commandements sont aussi, sans cela, écrits dans le cœur de tous les hommes » (M. LUTHER, *Grand Catéchisme*, deuxième partie, 3e article, cité dans *La Foi des Églises luthériennes. Confessions et catéchismes*, textes édités par A. BIRMELÉ et M. LIENHARD, Paris - Genève, Éd. du Cerf - Labor et Fides, 2004, n° 752, p. 378) ; J. CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, II, 2, 22, éd. critique par J. D. BENOÎT, Paris, Vrin, 1957, p. 47 ; et *ibid.*, II, 8, 1, p. 135. Notons aussi que Philipp Melanchthon consacre, dans les *Loci communes* (1521), un paragraphe entier à cette notion d'une *lex naturae*.

96. http://www.aidh.org/Biblio/Text_fondat/US_03.htm (consulté le 17 juillet 2012).

97. http://www.aidh.org/Biblio/Text_fondat/FR_02.htm (consulté le 17 juillet 2012).

98. Voir H. BIELEFELDT, « Von der Aufklärung zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte », dans Fr.-J. HUTTER et C. KIMMLE (éd.), *Das uneingelöste Versprechen. 60 Jahre Allgemeine*

Erklärung der Menschenrechte, Karlsruhe, von Loeper Literaturverlag, 2008, p. 27-45, ici p. 28 s.

99. http://www.aidh.org/Biblio/Txt_Univer/Declaration.htm (consulté le 17 juillet 2012).

100. AMBROISE, *De dignitate conditionis humanae*, *PL* 17, col. 1105 s. ; voir W. HUBER, art. « Menschenrechte/Menschenwürde », *Theologische Realenzyklopädie* 22, Berlin *et al.*, 1992, p. 577-602, ici p. 578.

101. Cité selon le texte disponible sur le site www.vatican.va. – K. HILPERT, *Menschenrechte und Theologie*, p. 29 nomme également : PIE VI, *Quod aliquantum* (1791) ; PIE VII, *Post tam diuturnas* (1814) ; GRÉGOIRE XVI, *Mirari vos* (1832) et PIE IX, *Quanta cura* (1864).

102. Voir K. HILPERT, *Menschenrechte und Theologie*, p. 29.

103. CONSEIL PONTIFICAL « JUSTICE ET PAIX », *L'Église et les droits de l'homme*, Cité du Vatican, 1976, 1983[3].

104. Voir M. LIENHARD, « L'apport de la Réforme aux libertés », dans M. AGI (dir.), 2007, p. 75-87, ici p. 76 s.

105. Voir W. HUBER, art. « Menschenrechte/Menschenwürde », p. 579.

106. M. LIENHARD, « L'apport de la Réforme aux libertés », p. 77.

107. Les deux ouvrages (datant de 1895 et de 1902) ont été réédités ensemble : G. JELLINEK, « La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Contribution à l'histoire du droit constitutionnel moderne » ; É. BOU TMY, « La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et M. Jellinek », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 1995, n° 1, p. 99-178.

108. M. LIENHARD, « L'apport de la Réforme aux libertés », p. 80 s.

109. *Ibid.*, p. 82. Voir aussi K. HILPERT, *Menschenrechte und Theologie*, p. 59-63.

110. Voir M. LIENHARD, « L'apport de la Réforme aux libertés », p. 82-84.

111. M. LIENHARD, « Le protestantisme et les droits de l'homme », dans M. AGI (dir.), 2007, p. 105-131, ici p. 106.

112. Voir http://www.wcc-coe.org/wcc/assembly/hr-f.html (consulté le 17 juillet 2012).

113. http://www.aidh.org/Biblio/Txt_Europ/Conv_europ.htm (consulté le 17 juillet 2012).

114. R. SPAEMANN, « Über den Begriff der Menschenwürde », dans E.-W. BÖCKENFÖR DE et R. SPAEMANN (éd.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987, p. 295-313, ici p. 295 (c'est nous qui traduisons).

115. Voir H. BIELEFELDT, *Menschenwürde. Der Grund der Menschenrechte*, Berlin, Deutsches Institut für Menschenrechte, 2008, p. 12 s.

116. http://www.bundesregierung.de/Webs/Breg/FR/DossierLoifondamentale/mode.html (consulté le 17 juillet 2012).

117. Dietrich Bonhoeffer et Karl Barth parlent ici d'une *analogia relationis*, une analogie de relation entre Dieu et les hommes ; voir D. BONHOEFFER, *Schöpfung und Fall*, Munich, Kaiser, DBW 3, 1989, p. 60 s. (*Création et Chute*, trad. R. Levet, Paris, Les bergers et les mages, 1999) ; K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, III, 1, p. 204 s., particulièrement p. 218-220 ; *Kirchliche Dogmatik*, III, 2, p. 262 s., 391.

118. Voir la notion du *stewardship* de l'homme, qui joue un rôle central dans l'interprétation moderne du récit de la Genèse ; voir par exemple D. J. HALL, *Être image de Dieu. Le stewardship de l'humain dans la création* (1986), trad. de l'anglais par L. Vaillancourt, avec la collaboration de J. Desclos et R. Galibois, Paris - Montréal, Éd. du Cerf - Bellarmin, 1998.

119. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, t. II, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 247 (*Théologie systématique*, t. II, trad. Olivier Riaudel [dir.], Paris, Éd. du Cerf, 2011). Ici, c'est nous qui traduisons.

120. Voir Fr.-J. HUTTER, C. KIMMLE (éd.), *Das uneingelöste Versprechen. 60 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, Karlsruhe, von Loeper Literaturverlag, 2008.

121. Voir par exemple les organisations suivantes : Justice et Paix ; Pax Christi ; Action des chrétiens pour l'abolition de la torture (ACAT), Amnesty International, Fédération internationale des ligues des droits de l'homme (FIDH).

122. Voir par exemple PARLEMENT DES RELIGIONS DU MONDE, *Manifeste pour une éthique planétaire*, édité et commenté par H. KÜNG et K.-J. KUSCHEL, trad. de l'allemand par É. Boné, Paris, Éd. du Cerf, 1995.

123. On sait par exemple que le tribunal constitutionnel fédéral en Allemagne (Bundesverfassungsgericht) a stipulé, en 1975, que la vie humaine en gestation se trouve sous la protection de la Constitution allemande et bénéficie donc de la protection de ses droits fondamentaux (BVerfGE 39, 1).

124. Voir P. SINGER, *Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard, 1997.

E

ÉCHANGES/COMMERCE

DÉFINITION, FONCTIONS, TYPES.

Le commerce est l'échange de biens et de services entre individus, entre organisations ou entre individus et organisations, dans toute la chaîne de valeurs de la matière première à la production, la consommation et le recyclage.

Les fonctions du commerce sont : a) l'écoulement de biens (orientés producteur aussi bien que orientés besoin, de telle sorte que le commerce influence l'espace, le temps, la durée et la situation) ; b) l'adaptation au besoin (relation des biens et des services, marchandises et logistique financière incluses) ; c) le soutien à la décision d'achat (par l'information sur les marchandises et l'indication d'alternatives commerciales) ; d) l'équilibre du marché (régulation de l'offre et de la demande) ; e) le traitement de biens matériels (assortiment, adaptation, installation, service[s] après vente).

Les types de biens et services échangés sont : a) les biens nominaux (argent/papier valeurs, marchés financiers) ; b) les biens matériels (produits de base, de production, d'usage), c) les droits (licences, droits sur l'eau, certificats de climat, etc.), d) les services (transports, expédition, entreposage, assurance, informations, consultations, entremise, etc.).

Les acteurs principaux du commerce sont les entreprises, les États, les ménages et les organisations à but non lucratif (par exemple : les Églises

qui offrent un service d’information sur le commerce équitable). Les formes principales du commerce sont le commerce de détail, le commerce de gros, l’entremise commerciale et les systèmes mixtes.

Histoire et caractéristiques.

Le commerce existe depuis le début des activités économiques de l’être humain. Il est le résultat de la division du travail qui consiste en une organisation de la société dans laquelle une personne ou une communauté ne produit qu’une partie de ce dont elle a besoin ou envie. Le développement historique montre que le commerce s’est étendu de façon importante dans l’Antiquité (par exemple : la route de la soie de X’ian en Chine à Tyr en Méditerranée depuis le IIe siècle avant J. C.) et que le colonialisme des XIXe et XXe siècles fut une autre vague de développement majeure.

Le fait que le commerce s’étende, s’accélère ou diminue dépend notamment des *moyens technologiques* de transport et de communication à disposition, des règles politiques (protectionnistes ou libres) en place et des valeurs culturelles et éthiques. Le développement technologique influence fortement l’évolution commerciale : de l’industrialisation de la machine à vapeur (à partir de 1760) au robot, du transport par rail (à partir de 1820) au supersonique, de la communication par télégraphe (à partir de 1833) au téléphone portable, de l’informatisation grâce à l’ordinateur (machine de Turing, 1936) au stockage électronique, de la virtualisation permise par l’Internet (à partir de 1970) au e-commerce… Tous ces développements ont eu un important impact sur l’évolution des activités commerciales.

Les *conditions-cadres politiques et légales* influencent également le commerce, notamment le commerce extérieur, transnational. Des phases de protectionnisme qui visent à protéger l’économie nationale face à

l’importation et au commerce extérieur, succèdent tour à tour à des phases de libre-échange et de libéralisme économique.

Le commerce est aussi influencé par des *facteurs culturels et religieux*. La profession des commerçants a longtemps été associée à une image négative de mensonge et de tricherie. La tradition judéo-chrétienne a respecté le commerce, à la condition qu’il soit exercé avec honnêteté et sans exploitation ni violence. Les commerçants étaient souvent des personnes issues de peuples migrants qui n’avaient aucun droit d’accès à la terre et ne pouvaient donc exercer le métier de paysan. L’appartenance à une ethnie est donc devenue un facteur important pour l’organisation du commerce extérieur (par exemple : les Chinois en Indonésie, les juifs en Europe, les Arabes en Afrique subsaharienne, les Indiens en Afrique australe).

L’interdiction du prêt à intérêt, en vigueur jusqu’au Moyen Âge dans la chrétienté et interdit jusqu’aujourd’hui par l’islam, a été tout aussi déterminante pour le commerce que la permission des prêts à intérêt, accompagnée de règles éthiques, introduite par le réformateur Calvin.

Défis du commerce mondial.

Le commerce intérieur et le commerce extérieur représentent deux formes fondamentales du commerce. La mondialisation augmente l’importance du commerce extérieur, mais l’économie intérieure reste importante et elle est souvent sous-estimée. La mondialisation, accélérée suite à la chute du mur de Berlin et à la fin du monde bipolaire en 1989, en combinaison avec les règles du commerce mondial décidées au sein de l’Organisation mondiale du commerce (OMC) par les États-membres, a fortement augmenté la part du commerce extérieur, non seulement international, mais, pour la première fois dans l’histoire de l’humanité, vraiment mondial, jusqu’au dernier recoin de la planète. Depuis les années

1990, le commerce mondial augmente 2,5 fois plus rapidement que la production mondiale.

Trois défis majeurs du commerce mondial sont au centre des débats de l'OMC depuis les années 1990 : a) le développement : comment ouvrir les marchés d'une manière équitable pour permettre aux pays en voie de développement d'en profiter ou du moins de ne pas être spoliés ? ; b) comment réconcilier le commerce mondial avec la durabilité écologique ? ; c) comment organiser le commerce pour qu'il contribue à la paix et à la diminution des conflits ?

Critères éthiques du commerce mondial.

L'éthique du commerce est un sous-domaine de l'éthique économique. Les questions fondamentales sont les mêmes que pour toute activité économique : que faut-il produire et commercialiser (quels biens et services sont nécessaires pour la vie dans la dignité de six milliards d'êtres humains) ? Combien faut-il produire et commercialiser (quelle quantité est éthiquement optimale) ? Où et par qui faut-il produire et commercialiser (l'éthique pose la question de l'équilibre entre équité de prestation, de besoin et de répartition) ? Comment faut-il produire et commercialiser (méthodes de production, conditions de travail, salaires, effets sur l'environnement et la politique de paix) ? Quand faut-il produire et commercialiser ? Pour qui faut-il produire et commercialiser (le commerce a-t-il ou non une dimension de lutte contre la pauvreté) ?

Trois valeurs éthiques fondamentales servent à juger si une activité commerciale est responsable : l'équité, la durabilité et la paix.

L'équité de prestation requiert un dédommagement équitable des prestations. Les salaires dans toute la chaîne de valeurs sont un des indicateurs. *L'équité de besoin* requiert qu'une activité commerciale couvre les besoins vitaux des personnes entreprenant une activité commerciale ou

affectées par elle. Si le commerce de textile d'un pays en développement ne garantit pas la survie en dignité des producteurs, le commerce n'est pas équitable. *L'équité de procédure* demande un traitement juste des partenaires d'une interaction commerciale. L'OMC renforce en principe l'équité de procédure en demandant à tous les pays signataires de respecter les mêmes règles du jeu. Cependant, cette équité est violée si les conditions d'origine sont trop différentes. Dans ce cas, l'équité de procédure nécessite un traitement différencié entre les partenaires comme les pays industrialisés et les pays les plus vulnérables. *L'équité de participation et de partenariat* demande une participation équitable des partenaires aux prises de décisions et à l'élaboration des contrats commerciaux. S'ils sont déterminés par une seule partie, ils ne sont ni équitables ni durables. *L'équité d'allocation* demande d'équilibrer la répartition des facteurs de production comme les terrains, les ressources naturelles, le travail et le capital, d'une manière efficace et en respectant les autres valeurs mentionnées.

La durabilité : le commerce est éthique s'il est écologiquement durable. Les impacts écologiques dus au transport dans le commerce mondial sont notamment à considérer – le commerce est un instrument important pour augmenter l'efficacité de production et pour diminuer les frais de transactions, mais c'est le cas seulement à la condition que les prix expriment la vérité écologique et humanitaire, c'est-à-dire incluent les frais externalisés de la production comme la pollution d'air, l'émission de CO_2 ou les effets socioculturels et humains du commerce.

La paix est à la fois une précondition et un fruit du commerce. « L'effet naturel du commerce est de porter à la paix. Deux nations qui négocient ensemble se rendent réciproquement dépendantes : si l'une a intérêt d'acheter, l'autre a intérêt de vendre ; et toutes les unions sont fondées sur les besoins mutuels » (MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*). C'est le cas à condition que le commerce soit équitable et que les deux parties en profitent

à long terme. Si une partie se sent exploitée, la paix est en danger et l'échange économique peut devenir une source de conflit, voire de guerre.

L'éthique du commerce inclut plusieurs types d'éthique : l'éthique professionnelle des acteurs individuels ; l'éthique d'entreprise des compagnies ; l'éthique de politique économique des États et institutions supranationales qui décident des conditions-cadres politiques et légales ; l'éthique des consommateurs et consommatrices et de leur pouvoir d'achat ainsi que l'éthique des médias qui informent ou désinforment sur les conditions de production et de commercialisation des produits et services.

COMMERCE PLUS ÉQUITABLE ET ÉTHIQUE.

La recherche d'un commerce éthiquement responsable est aussi ancienne que le commerce lui-même. Souvent, des personnalités et des entreprises commerciales se sont engagées dans ce sens. La lutte pour l'équité dans le commerce a même accompagné le commerce de l'ère coloniale, en dépit de toutes les pratiques d'exploitation des peuples. Un exemple : la Société bâloise de commerce, née de la Mission de Bâle et qui pratiquait le commerce aux colonies, énonçait déjà, dans ses statuts de 1859, que son objectif était de former les gens aux pratiques équitables du commerce *(« training people in fairtrade practices »)*. Le commerce équitable comme marque (par exemple : Max Havelaar) gère aujourd'hui plus de 2,5 milliards d'euros de vente par an. L'effort pour un commerce équitable s'exprime aujourd'hui sur tous les continents et a été soutenu dès l'origine par les Églises chrétiennes, par d'autres organismes religieux et surtout par les classes moyennes dans les pays industrialisés ainsi que, de plus en plus, dans les villes des pays émergents. La certification contrôlée est une partie importante du commerce équitable. Elle certifie l'équité des prix, le respect des producteurs et de l'environnement ainsi que la coopération participative et transparente. Le commerce équitable est

représenté par FLO (Fairtrade Labelling Organizations), IFAT (International Fair Trade Association), NEWS (Network of European Worldshops) et EFTA (European Fair Trade Association), unis dans FINE.

CHRISTOPH STÜCKELBERGER.

→ Commerce. Contrat. Corruption. Droit. Droits de l'homme. Écologie. Économie. Énergie. Éthique politique. Humanitaire. Justice. Mondialisation. Péché structurel. Politique. Relations internationales. Risque. Technique. Vol.

Bibliographie.

P. CALAME, Essai sur l'œconomie, Paris, Éd. Ch. L. Mayer, 2009. – COMMISSION « ÉGLISE ET SOCIÉTÉ » DE LA CONFÉRENCE DES ÉGLISES EUROPÉENNES, Les Églises européennes vivent leur foi dans le contexte de la mondialisation, 2006. – A. RICH, Éthique économique, Genève, Labor et Fides, 1994. – J. STIGLITZ, A. CHARLTON, Pour un commerce mondial plus juste : comment le commerce peut promouvoir le développement, Paris, Fayard, 2007. – Chr. STÜCKELBERGER, Une éthique du commerce mondial, Paris - Genève, Éd. du Cerf - COE, 2007.

ÉCOLOGIE

Une première conception quelque peu élaborée du terme « écologie » est attribuée à Ernst Haeckel qui, dans un ouvrage de 1866, définit l'écologie comme suit : « Par écologie, nous entendons la totalité de la science des relations de l'organisme avec son environnement, comprenant au sens large toutes les conditions d'existence. »

L’invention du concept est cependant loin de correspondre à la naissance d’une nouvelle discipline. C’est pourquoi je propose, en une première partie de cet article, une évocation de l’historique de la démarche qui devait aboutir à l’écologie scientifique telle que nous la connaissons. D’autre part, l’écologie se caractérise par une méthodologie et un angle d’approche de la réalité qui la rapproche des sciences humaines et la situe d’emblée en interaction avec les dynamiques sociétales : cette situation épistémologique particulière qui conduit à un nouveau rapport à la nature sera évoquée en une deuxième partie. Enfin, les analyses philosophiques des enjeux sociétaux des sciences écologiques ont conduit à une évolution de la réflexion sur la responsabilité que nous évoquerons en une troisième partie.

L’émergence d’une nouvelle discipline scientifique.

Dans le domaine des sciences naturelles, le XVIII[e] siècle est marqué par le travail de classification des organismes, notamment avec l’œuvre du scientifique suédois Linné. Dès ce moment la question des relations des organismes entre eux est évoquée par Linné lui-même, notamment avec le concept d’une « économie naturelle » conçue comme « la très sage disposition des êtres naturels instaurée par le Souverain créateur, selon laquelle ceux-ci tendent à des fins communes et ont des fonctions réciproques » (Linné, 1735-[1972], p. 57-58, d’après Deléage, 1991). L’œuvre de Linné abonde d’exemples d’analyses de ces relations entre les espèces. De nombreux écologistes scientifiques contemporains tendent à considérer le concept d’« économie naturelle » comme une anticipation de la démarche écologique. Le caractère fixiste de la pensée linnéenne doit cependant être souligné ; Linné abordait la question des relations réciproques uniquement comme description de cycles à l’équilibre.

Le XIX^e siècle est le siècle des théories de l’évolution, théories qui mettent en avant le rapport à l’environnement comme un des moteurs du processus évolutif. Pour Lamarck, dans son ouvrage de 1809 : *Philosophie zoologique*, c’est l’interaction des organismes avec l’environnement qui est à l’origine de la diversité des espèces. L’harmonie des organismes vivants avec l’environnement est un principe explicatif général, qui conduit à une diversité considérable du vivant, diversité qui est conséquence de la variabilité des environnements physiques et climatiques au sein desquels ces organismes sont amenés à vivre. Darwin lui-même a été profondément influencé par Lamarck sur ce point. On sait que, chez Darwin, dans son ouvrage de 1859 *L’Origine des espèces*, le concept de sélection naturelle vise à rendre compte de la probabilité différentielle de survie en fonction précisément du rapport entre l’individu et l’environnement et, notamment, les autres espèces vivantes. Les théories de l’évolution inscrivent donc d’emblée et de manière déterminante l’évolution des espèces dans une dynamique d’interactions étroites des espèces entre elles et de l’ensemble des espèces avec l’environnement physique.

Ernst Haeckel, vulgarisateur de Darwin, inscrit le progrès des sciences naturelles dans cette perspective et propose le développement d’une discipline nouvelle qui se centre précisément sur ces relations. « Par écologie, nous entendons la science des rapports des organismes avec le monde extérieur, dans lequel nous pouvons reconnaître d’une façon plus large les facteurs de la “lutte pour l’existence”. Ceux-ci sont en partie de nature inorganique ; ils sont, nous l’avons vu, de la plus grande importance pour la forme des organismes qu’ils contraignent à s’adapter. Parmi les conditions d’existence de nature inorganique auxquelles chaque organisme doit se soumettre appartiennent en premier lieu les caractéristiques physiques et chimiques de l’habitat, le climat (lumière, température, humidité et électrisation de l’atmosphère), les caractéristiques chimiques (aliments non organiques), la qualité de l’eau, la nature du sol, etc. Sous le

nom de conditions d'existence, nous comprenons l'ensemble des relations des organismes les uns avec les autres, relations soit favorables soit défavorables » (HAECKEL, 1866, t. II, p. 235 s., d'après DELÉAGE, 1991). Cette définition de l'écologie, dont on perçoit clairement les accents tantôt darwiniens tantôt lamarckiens, ouvre à un ensemble de programmes de recherche nouveaux qui vont donner lieu, à la fin du XIX^{e} siècle, à quatre orientations distinctes : l'océanographie, la limnologie (l'océanographie des lacs), l'écologie végétale et l'écologie animale. Ces diverses orientations vont produire un nombre important de concepts – biocénose, communauté de vie, biosphère… –, non encore intégrés dans un appareil théorique suffisamment cohérent pour que l'on parle de véritables disciplines scientifiques.

Les travaux du botaniste américain Henry Cowles, de l'Université de Chicago, sur l'évolution du couvert végétal des dunes sur une île du lac Michigan durant l'été 1896, aboutissent en 1899 à une publication qui présente un grand intérêt à la fois conceptuel et méthodologique. Cowles inscrit son travail dans une phytosociologie dynamique. Il s'agit d'analyser l'évolution des associations entre les diverses espèces végétales qui apparaissent progressivement au cours de l'évolution naturelle de la couverture végétale des dunes. Il montre que ce processus connaît plusieurs phases très précises qui aboutissent au phénomène de « communauté mature » ou « climax ». Dans une même région, un même sol devrait se voir couvert par une même communauté mature : le concept de climax renvoie donc aux associations végétales typiques d'un sol et d'un climat donnés. Pour Cowles, ce concept oriente la recherche selon deux axes particuliers. Il s'agit de montrer en quoi ce climax est une forme d'adaptation optimale aux conditions environnementales : il s'agit par conséquent de recourir aux travaux en physiologie végétale et d'inscrire la démarche dans la perspective des rapports structure-fonction. D'autre part,

d'un point de vue plus diachronique, il inscrit la recherche botanique dans une perspective à la fois géographique, phytosociologique et évolutive.

Ces nouvelles perspectives vont être à l'origine d'un nombre important de travaux aussi bien aux États-Unis qu'en Europe et donner lieu à des débats argumentés autour du concept de climax interrogé d'un double point de vue ; ce concept est en effet porteur d'un « état de nature » par rapport auquel l'homme ne pourrait apparaître que comme élément perturbateur ; ce concept est également souvent associé à une conception « organiciste » de l'environnement qui tend à considérer les associations végétales comme un « macro-organisme » dont l'équilibre est à respecter. C'est par rapport à cette double dimension du concept de climax que les travaux des zoologues sur les populations animales vont prendre distance.

Charles Elton, considéré comme le fondateur de l'écologie animale, participa en 1921 à une expédition au Spitzberg en Antarctique que les historiens des sciences considèrent comme décisive. Il y observe en effet les relations entre les diverses espèces, en particulier du point de vue de la chaîne alimentaire. Dans son ouvrage fondamental *Animal's Ecology* qui date de 1927, il dégage quatre concepts pour appréhender la complexité des relations observées : le concept de chaîne et de cycle alimentaires, le concept de position dans la chaîne, le concept de niche et le concept de pyramide des nombres – le nombre d'individus d'une espèce allant en nombre décroissant depuis les niveaux inférieurs vers les niveaux supérieurs de la chaîne alimentaire. Avec les travaux d'Elton, l'écologie animale pouvait entrer en dialogue avec l'écologie végétale.

Ce débat, le zoologue Tansley le mène essentiellement autour de deux concepts : organisme et climax. De nombreux écologistes botanistes tendent à considérer les associations végétales comme de véritables organismes qu'il s'agit d'appréhender comme tels. Tansley prend distance et préfère le concept de « quasi-organisme » pour marquer la différence avec les organismes individuels. De la même manière, il critique le caractère

déterministe, voire « naturaliste » du concept de climax défendu par les botanistes. Dans ce contexte, l'humain ne peut qu'interférer péjorativement, artificiellement, avec une nature considérée comme intouchable. Tansley défend une approche holiste, systémique, qui intègre l'humain comme élément du système. C'est ainsi que, dans un célèbre article de 1935, il en arrive à proposer le concept d'« écosystème ». « La notion la plus fondamentale est, me semble-t-il, la totalité du système (dans le sens où on parle de système en physique) incluant non seulement le complexe des organismes mais aussi tout le complexe des facteurs physiques formant ce que nous appelons le milieu du biome, les facteurs de l'habitat au sens large […]. Les systèmes ainsi formés sont du point de vue de l'écologiste les unités de base de la nature à la surface de la terre […]. Ces écosystèmes, comme nous pouvons les appeler, offrent la plus grande diversité de type et de taille » (Tansley, 1935, p. 299, d'après Deléage, 1991). Ce concept d'écosystème apporte une nouveauté radicale de deux points de vue. D'une part, le concept de système, au sens de la science physique, renvoie aux interactions dynamiques entre divers éléments. Ce premier point comporte deux conséquences. Tout d'abord, l'espèce humaine, comme élément de l'écosystème, se voit réintégrée à la dynamique « naturelle » et cette dynamique n'a précisément pas d'« état de nature ». Ensuite, le concept d'écosystème s'inscrit dans une « neutralité axiologique » que ne comporte pas le concept de climax, marqué par un état de nature qu'il s'agit de respecter. Le concept d'écosystème ouvre donc à une étude dynamique plus ouverte des relations entre les diverses espèces et avec le milieu naturel. D'autre part, Tansley insiste sur ce point, l'écosystème est une « création mentale », un mode d'approche de la nature, qui procède par dissociation de divers écosystèmes là où il n'y a qu'une nature profondément intégrée. Un étang de quelques mètres carrés constitue un écosystème aussi bien qu'un lac de dizaines de kilomètres carrés ou que les océans qui s'étendent à la surface du globe. Le concept d'écosystème comporte une dimension

fondamentalement heuristique, méthodologique, qui implique une articulation et l'inscription de tout écosystème dans des écosystèmes plus larges. Enfin, ce concept permet de prendre en compte des échelles de temps de longue durée, et en particulier l'évolution des espèces analysée sur une échelle de temps géologique. Les équilibres étudiés par l'écologie à partir du concept d'écosystème sont des équilibres dynamiques ouverts à une évolution considérée sur une large échelle de temps. Tant sur le plan spatial que temporel, le concept d'écosystème conduit à des études dynamiques des relations entre les diverses espèces vivantes et le milieu physique.

Ce concept va permettre l'émergence d'une discipline nouvelle au sens fort. Si le concept d'écologie date du milieu du XIX^e^ siècle, il y a sens à relier la naissance de la discipline scientifique qui lui est associée au concept d'écosystème élaboré dans les années 1930. Ce sont les années 1950 qui vont voir le développement de la nouvelle discipline. Les rapprochements avec les études de dynamique des populations d'une part, avec les progrès de la biochimie d'autre part, vont conduire à des analyses quantitatives des divers cycles : énergie, eau, divers éléments – carbone, phosphore, azote, oxygène… – dans divers écosystèmes particuliers. Les travaux du scientifique américain Odum ont pris dans ce domaine valeur paradigmatique.

À partir des années 1970, ces études s'inscrivent dans des démarches de modélisation mathématique de divers écosystèmes qui vont progressivement aboutir à des capacités prédictives, permettant ainsi des analyses prospectives des impacts de divers intrants sur les écosystèmes considérés.

C'est ainsi que, progressivement, l'écologie scientifique va interférer avec la dynamique sociétale. Les travaux des écologistes scientifiques vont de plus en plus mettre en évidence les impacts de l'activité humaine sur les divers écosystèmes : aquatiques – nappes phréatiques, eaux douces de

surface, océans –, pédologiques, atmosphériques… De même, les travaux sur les diverses populations animales et végétales vont révéler l'évolution problématique de la biodiversité au cours des dernières décennies. L'écologie scientifique va participer de cette manière à une modification culturelle profonde du rapport à la nature et du rapport à la responsabilité à la fin du XX^e^ siècle.

UN NOUVEAU RAPPORT À LA NATURE.

Dès son origine, la démarche écologique a été porteuse d'une nouvelle conception du rapport à la nature. Le même Haeckel qui est à l'origine du terme « écologie » est également un des grands vulgarisateurs de la théorie darwinienne de l'évolution. Il associait à cette théorie une nouvelle philosophie, moniste, qui voyait l'être humain comme produit de la nature et parfaitement intégré dans la nature. Une attention plus grande aux lois de la nature et aux équilibres « naturels » pouvait dès lors inspirer des fonctionnements sociétaux plus « naturels », plus conformes aux intérêts des populations en présence.

Depuis Haeckel, l'écologie scientifique a pris des formes bien distinctes mais il faut souligner que le concept d'« écosystème » et les développements scientifiques auxquels il a donné lieu s'inscrivent dans une démarche qui conduit à une modification profonde du rapport à la nature que nous voudrions maintenant tenter de caractériser.

La conception dominante du rapport à la nature au XX^e^ siècle est une conséquence de la physique de Galilée. Au début du XVII^e^ siècle, la physique galiléenne modifie profondément le rapport à la nature. En excluant le recours à la cause finale, et en privilégiant la causalité efficiente, Galilée rompt par rapport à la conception aristotélicienne de la nature et transforme la nature en un ensemble d'objets inanimés, mus exclusivement par les lois de la dynamique. Descartes inscrit sa philosophie dans cette

perspective : la nature est un ensemble d'objets inanimés mis à la disposition de l'humain qui, doué d'une âme, est un être « hors nature ». Chez Descartes, qui vise à une science de la vie sur le modèle de la science physique, même le vivant doit être appréhendé sur le modèle machinique. L'archétype du vivant c'est l'automate et l'humain lui-même est composé d'une étendue – d'un « corps automate » – et d'une substance pensante. C'est précisément cette substance pensante qui fait de l'humain un être à part. La modernité va profondément intégrer cette image de l'humain, comme être de culture, qui tire sa grandeur de son extériorité par rapport à la nature, qui tire sa grandeur de la maîtrise que la science et la technique vont lui donner sur la nature considérée comme système d'objets à sa disposition. Plus fondamentalement, Descartes ouvre l'ère moderne en posant le primat de la subjectivité. Par la raison, l'être humain est capable d'un accès immédiat à la vérité. Le sujet humain, en tant qu'être de raison, est à la fois le lieu épistémique du rapport au vrai, et en même temps le seul être digne de respect pour lui-même. Avec les impératifs catégoriques kantiens au XVIIIe siècle, l'humain devient le lieu de la définition des critères éthiques rationnels et la seule instance qui implique une valeur intrinsèque. Le deuxième impératif kantien prescrit de considérer l'humain « toujours en même temps comme une fin ». Pour l'homme moderne, l'humain est donc un être hors nature, seul digne d'un respect absolu, qui inscrit son action dans la perspective d'une prise de contrôle progressif de la nature mise au service de l'humain.

L'histoire de la modernité est la mise en œuvre de cette prise de possession progressive de la nature et aboutit au XXe siècle à un sommet par un développement technologique jamais observé dans l'histoire de l'humanité. Paradoxalement, ce XXe siècle est aussi le siècle de la crise de ce modèle. Les problèmes écologiques de la fin du siècle montrent les limites du projet moderne. Une véritable « révolution culturelle » vise le rapport à la nature. Comment caractériser le nouveau rapport à la nature qui

sort de cette crise ? En quoi la science écologique, et en particulier le concept d'écosystème, permet-il de penser le nouveau rapport à la nature qui s'instaure ?

Dans le contexte de la dominance du rapport moderne à la nature qui caractérise le XX^{e} siècle, l'écologie scientifique introduit une modification profonde. Tout d'abord, le concept d'écosystème, en considérant l'espèce humaine comme élément de l'écosystème, réintègre l'humain dans la nature. L'écologie scientifique s'inscrit dans le prolongement des théories de l'évolution qui font de l'être humain un être de nature. D'un point de vue diachronique, l'humain est le produit de l'histoire naturelle. D'un point de vue synchronique, l'humain est un élément de l'écosystème Terre. Sans doute la science est-elle une entreprise de maîtrise de la nature, et l'écologie scientifique participe-t-elle de ce projet, mais, pour l'humain, cette maîtrise prend la forme d'une gestion rationnelle d'un environnement auquel il participe et duquel il dépend. L'humain n'est plus dans un rapport de pure extériorité par rapport à la nature.

D'autre part, l'écologie scientifique a donné lieu à toute une série d'analyses quantitatives qui ont conduit à la prise de conscience du caractère fini des stocks de l'écosystème Terre, que ce soit en amont ou en aval des activités humaines. Les stocks finis en amont, l'énergie, les matières premières, l'eau impliquent un nouveau rapport à la nature. Si nous voulons que la vie des humains sur Terre soit possible à moyen terme, il s'agit de prendre en compte le caractère fini des stocks et de distinguer énergie renouvelable et énergie non renouvelable, de favoriser les pratiques de reconversion pour les matières premières. L'écologie scientifique nous fait entrer dans l'ère du « monde fini ». C'est encore plus vrai si l'on considère les implications des activités humaines en aval de ces activités : pollutions des eaux, des sols, de l'atmosphère. Les analyses des impacts de l'activité humaine sur les écosystèmes conduisent à une prise de conscience du caractère fini et fragile de ces écosystèmes. Les activités humaines

modifient la composition des eaux de surface, des nappes phréatiques, des océans eux-mêmes. Plus récemment, les scientifiques ont montré que ces activités modifient la composition de l'atmosphère, ce qui conduit à des changements climatiques. L'impact du développement de nos sociétés sur la biodiversité est également préoccupant. Notre époque voit une diminution drastique du nombre d'espèces selon une cinétique jamais observée dans l'histoire naturelle. C'est tout le mode de vie « moderne », par ses conséquences sur les écosystèmes, qui se voit interrogé.

C'est également le rapport au temps et à l'espace qui se voit modifié. Les problèmes écologiques se posent dans des espaces qui n'ont rien à voir avec les limites étatiques : nappes phréatiques, bassins fluviaux, atmosphère… Les solutions ont donc à être envisagées à des niveaux de gestion qui dépassent largement et déplacent les logiques étatiques. Le niveau international est incontournable pour la gestion des grands problèmes écologiques. De même, sur le plan du rapport au temps, les analyses écologiques portent sur l'avenir des générations futures : une politique énergétique se doit de prendre en compte plusieurs dizaines d'années futures. C'est une dimension nouvelle de l'agir politique qui s'impose comme conséquence directe des travaux scientifiques[1].

Ce nouveau rapport à la nature, s'il inclut la prise en compte de stocks finis et la nécessité d'un nouveau rapport à l'espace et au temps dans un agir politique, ne remet cependant pas en cause le primat moderne de la subjectivité dans le rapport à la nature et à l'éthique. On reste bien dans une culture qui fait confiance à la rationalité pour une recherche de la vérité – l'écologie est bien une discipline scientifique – et on reste bien dans une culture qui considère l'humain comme seule valeur absolue – le respect de la nature est un moyen d'assurer la subsistance de l'humanité. L'écologie scientifique peut donc s'interpréter dans un rapport fonctionnel à la nature : la nature n'est pas respectée pour elle-même, mais pour les services qu'elle peut rendre à l'humanité[2].

C'est sur ce dernier point qu'un certain nombre de penseurs proposent une prise de distance par rapport au cartésianisme. La nature est considérée dans sa valeur esthétique et symbolique qui impose un rapport qui va bien au-delà du rapport purement fonctionnel. La nature est alors respectée pour elle-même, parce qu'elle est belle et parce qu'elle est le produit de cette histoire qui a produit l'humanité elle-même. Le concept de « patrimoine commun de l'humanité » est en ce sens très significatif. Les écosystèmes remarquables, les espèces en voie de disparition sont considérées respectables au même titre que les grandes réalisations culturelles de l'humanité. L'Unesco a dans ses attributions la sauvegarde de ces deux types de patrimoine.

Cette conception de la nature comme patrimoine va au-delà du rapport purement fonctionnel auquel s'articule l'écologie scientifique, mais reste parfaitement compatible avec la présupposition moderne du primat de la subjectivité. Le respect de la nature ne prévaut pas sur le respect de l'humain qui reste central dans une hiérarchie des valeurs.

Ce dernier point distancie la pensée moderne de la *deep ecology*[3] qui prône un respect de la nature pour elle-même en fonction de sa valeur intrinsèque. Bien plus, pour certains tenants de ce courant, il s'agit de revenir à un rapport fusionnel à la nature et de considérer que le système Terre est bien un organisme. Dans cet organisme, l'espèce humaine est un « tissu cancéreux », en ce sens qu'il devient un danger pour les autres espèces, ou autres tissus de l'organisme. L'« hypothèse Gaia » remet en cause de cette manière le primat du sujet humain dans un rapport éthique. Ce faisant, il rompt avec le primat moderne de la subjectivité et s'inscrit dans une pensée qui renoue avec la position prémoderne.

Ainsi donc, l'écologie scientifique, par sa méthodologie et son système conceptuel ainsi que par les conclusions auxquelles ont mené ses analyses quantitatives, ouvre un débat sociétal majeur qui vise un nouveau rapport à la nature et sa prise en compte dans la gestion de la cité aussi bien au niveau

local qu'au niveau international. La pluralité des positions en débat en montre l'acuité et l'importance des enjeux.

UN NOUVEAU RAPPORT À LA RESPONSABILITÉ.

Dans le prolongement de ce nouveau rapport à la nature, s'est développée la problématique d'un nouveau rapport à la responsabilité. Cette question vient du philosophe allemand Hans Jonas. Dans son désormais classique ouvrage *Le Principe responsabilité*, il s'interroge sur les implications éthiques de la situation nouvelle générée par la puissance technologique inédite dans l'histoire de l'humanité. Pour la première fois, l'humanité a la capacité d'une destruction totale et, plus simplement, a dans les mains les grandes orientations de son évolution : les problèmes écologiques prennent la forme de menaces qui peuvent compromettre l'avenir de l'humanité, les travaux de biologie moléculaire ouvrent à l'humain un champ d'action qui en fait un contrôleur potentiel du comportement humain et de l'évolution génétique de l'humanité. D'où la nécessité pour Hans Jonas d'un nouvel impératif catégorique : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » (JONAS, 1979-1990, p. 30). Il s'agit bien d'un principe catégorique, que Jonas articule à une ontologie de la valeur en ce sens que la vie, et en particulier la vie humaine, doit être.

Jonas distingue principe catégorique et principe hypothétique : l'impératif catégorique porte sur le fait de l'existence de l'humanité, l'impératif hypothétique porte sur les obligations que nous avons vis-à-vis des générations futures si dans l'avenir il y a des hommes. C'est dans ce sens, médiat, via le principe hypothétique, que le principe responsabilité prépare le principe de précaution, d'une première manière.

La pensée de Jonas prépare le principe de précaution d'une deuxième manière. La nouvelle situation de l'humanité par la puissance technologique

implique une nouvelle méthodologie éthique. Cette nouveauté de l’approche éthique, Jonas en parle en termes d’« heuristique de la peur ». Dans l’analyse des risques que présentent les nouvelles technologies, Jonas propose un nouveau principe : « il faut davantage prêter l’oreille à la prophétie de malheur qu’à la prophétie de bonheur » (*ibid.*, p. 54). Une telle stratégie est décidée en fonction de la gravité des enjeux : « Jamais l’existence ou l’essence de l’homme dans son intégralité ne doivent être mises en jeu dans les paris de l’agir » (*ibid.*, p. 62). Cette heuristique de la peur est la médiation entre l’impératif catégorique « qu’une humanité soit » et ce qui va devenir le principe de précaution dont on peut parler comme d’une mise en œuvre de la « circonspection ». « Dans l’optique d’une telle responsabilité, la circonspection, qui autrement n’est qu’une affaire de l’à peu près circonstancié, devient le noyau de l’agir éthique » (*ibid.*, p. 63)[4]. Jonas n’aborde pas la question du principe de précaution, qui va prendre forme ultérieurement dans un contexte essentiellement politique. Mais ses perspectives en matière de responsabilité vis-à-vis des générations futures, et en particulier la pratique de la circonspection, préparent les esprits à ce nouveau principe.

Historiquement, la première référence au principe de précaution remonte à la déclaration ministérielle de la deuxième conférence internationale sur la protection de la mer du Nord en 1987 : « Une approche de précaution s’impose afin de protéger la mer du Nord des effets dommageables éventuels des substances les plus dangereuses. Elle peut requérir l’adoption de mesures de contrôle des émissions de ces substances avant même qu’un lien de cause à effet soit formellement établi sur le plan scientifique » (GODARD, 2000, p. 23). Depuis lors, ce principe a connu d’autres formulations plus précises, parfois plus restrictives. Ce principe a fait l’objet d’un nombre important d’études. Certaines analyses dénoncent le caractère « conservateur » d’un tel principe qui s’opposerait à toute nouveauté. D’autres, au contraire, soulignent combien ce principe est un

principe actif, qui pousse à engager des recherches précisément pour lever les incertitudes qui pèsent sur les implications de nouvelles technologies. Pour le sociologue Ulrich Beck, cette problématique du risque marque fondamentalement la société contemporaine et est à l'origine d'une nouvelle attitude que vise le concept de « modernisation réflexive ».

OUVERTURE THÉOLOGIQUE.

L'écologie est une discipline scientifique qui comporte des implications sociétales incontestables, tant pratiques sur le plan d'une organisation politique que philosophiques via les questions du rapport à la nature et à la responsabilité. Ces deux dernières problématiques présentent une dimension théologique manifeste. Les relations du chrétien à la nature sont au cœur de la théologie de la création : le texte de la Genèse est souvent évoqué pour désigner une responsabilité du discours chrétien dans le problème écologique. Ce thème fait l'objet d'une littérature abondante. Citons simplement les travaux de Jürgen Moltmann qui aborde explicitement la théologie de la création dans ce contexte. Le concept de responsabilité renvoie à la question fondamentale de l'éthique chrétienne et de ses relations avec l'éthique kantienne. C'est dire si le concept d'écologie peut nous conduire au cœur de la réflexion théologique.

BERNARD FELTZ.

→ Animalité/Humanité. Création. Droits de l'homme. Économie. Éthique politique. Loi naturelle. Mondialisation. Nature. Précaution. Prudence. Technique.

Bibliographie.

U. BECK, La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité, Paris, Flammarion, 2001. – J.-P. DELÉAGE,

Histoire de l'écologie. Une science de l'homme et de la nature, Paris, La Découverte, 1991. – J.-P. DUPUY, Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain, Paris, Éd. du Seuil, 2002. – L. FERRY, Le Nouvel Ordre écologique, Paris, Grasset, 1992. – O. GODARD, « De la nature du principe de précaution », dans E. ZACCAI, J.-N. MISSA (dir.), Le Principe de précaution. Significations et conséquences, Bruxelles, Éd. de l'Université libre de Bruxelles, 2000, p. 19-38. – A. GOSSERIES, Penser la justice entre les générations. De l'affaire Perruche à la réforme des retraites, Paris, Aubier, 2004. – E. HAECKEL, Generelle Morphologie der Organismen, Berlin, Reimer, 1866. – H. JONAS, Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique (1979), trad. de J. Greisch, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1990, 1995[3]. – Ph. KOURILSKY et G. VINEY, Le Principe de précaution, Paris, Odile Jacob, 2000. – C. LARRÈRE, Les Philosophies de l'environnement, Paris, PUF, 1997. – C. LARRÈRE, R. LARRÈRE, Du bon usage de la nature, Paris, Aubier, 1997. – D. LECOURT, Contre la peur. De la science à l'éthique une aventure infinie, Paris, PUF, 2007. – A. LEOPOLD, Almanach d'un comté des sables, Paris, Aubier, 1995. – C. VON LINNÉ, L'Équilibre de la nature (1735), trad. de B. Jasmin, introduction et notes de C. Limoges, Paris, Vrin, 1972. – J. LOVELOCK, Les Âges de Gaia (1988), Paris, Odile Jacob, 1997. – J. MOLTMANN, Dieu dans la création : traité écologique de la création, trad. de M. Kleiber, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 146, 1988. – A. NAESS, Écologie, communauté et style de vie, Paris, Éd. MF, 2008. –

E. P. ODUM, Fundamentals of Ecology, Philadelphie - Londres, W. B. Saunders Company, 1953. – M. SERRES, Le Contrat naturel, Paris, François Bourin, 1990. – A. TANSLEY, « The Use and Abuse of Vegetationnal Concepts and Terms », Ecology, vol. 16, n° 3, 1935, p. 284-307.

ÉCONOMIE

La réalité économique est une dimension déterminante de l’existence humaine. « L’économique est comme l’air qu’on respire. C’est de l’ordre de l’inévitable, de l’absolument nécessaire[5]. » En effet, il n’y a pas de vie humaine sans consommation, et donc sans production et sans échanges. C’est précisément le rôle des institutions économiques que de les organiser pour permettre à chacun d’accéder aux choses – biens et services – nécessaires pour vivre. Cette organisation engage la responsabilité humaine.

L’INSTITUTION D’UN RAPPORT AUX CHOSES.

Le but de l’économie est de permettre à l’homme d’accéder aux choses (biens et services) qui lui sont nécessaires pour vivre mais qui ne sont pas directement disponibles, voire qui n’existent pas encore. L’accès à ces choses passe par des médiations institutionnelles plus ou moins complexes. L’économie est de ce point de vue « ce qui institue un rapport aux choses[6] ». Elle révèle une capacité spécifiquement humaine : l’anticipation. L’homme peut s’imposer des efforts pour obtenir ce qui n’est pas encore ; il peut renoncer à une jouissance immédiate en vue d’une satisfaction plus grande demain, en fonction de son propre plan de vie. L’économie permet ainsi d’inscrire l’existence humaine dans le temps en faisant le pont entre le présent et l’avenir.

Déjà à ce niveau de l'analyse, l'économie informe l'éthique en lui rappelant la consistance du réel : tout n'est pas possible puisque les ressources ne sont pas infinies. Accéder aux choses suppose toujours des arbitrages instantanés ou temporels. En d'autres termes, un euro dépensé pour acquérir un bien ou un service n'est plus disponible pour obtenir un autre bien ou un autre service. L'économie participe ainsi d'une opération de vérité sur la condition humaine qui empêche l'éthique de sombrer dans le piège d'une générosité irréaliste.

L'économie inscrit également l'existence humaine dans la rencontre d'autrui. En effet, pour accéder à certaines choses, l'homme a besoin d'autrui. Cependant, à travers la rencontre d'autrui, il rencontre aussi des anticipations différentes des siennes mais qui vont entrer en interaction avec elles. Celles-ci vont dès lors se croiser, se mêler, s'ajuster. À travers les décisions (achat, vente, production, investissement, placement) commandées par ses anticipations, chaque agent donne de l'information sur ses perspectives d'avenir, ouvrant – ou fermant – à d'autres de nouveaux horizons, de nouvelles possibilités d'action dans un mouvement de multiplication ou d'auto-amplification. De là vient la complexité apparente des phénomènes économiques. Les mouvements erratiques comme ceux observés sur les marchés boursiers, par exemple, n'ont rien d'irrationnel. Ils résultent d'un ajustement permanent des systèmes d'anticipation de toutes sortes d'agents.

Cependant, ces anticipations et ces remaniements ne sont possibles que si les agents peuvent compter sur un minimum de stabilité concernant les règles d'échange (par exemple le système de prix, les taux de change ou d'intérêt). En situation d'incertitude totale, aucune décision ne serait possible. C'est précisément le rôle du système institutionnel que d'assurer cette stabilité. Par exemple, l'institution du marché garantit un minimum de stabilité des prix d'une période à l'autre. Déjà à ce stade prééthique de la réflexion, le « bon » fonctionnement de l'économie porte en lui une

exigence éthique de taille : les agents ont une responsabilité à l'égard des institutions économiques et sociales qui médiatisent le rapport aux choses. Ils ne peuvent en perturber volontairement le fonctionnement pour en tirer un avantage qui se ferait au détriment du bien commun (par exemple par une manipulation spéculative des cours boursiers). Ce serait en effet saper les possibilités d'anticipation des autres agents et finalement les priver d'une manière ou d'une autre des biens et services qu'ils peuvent légitimement désirer.

L'autonomie de l'ordre économique.

L'économie est une activité humaine qui relève de la nécessité absolue. Pour cette raison, elle occupe une place spécifique parmi toutes les activités humaines. Hannah Arendt la caractérise comme la « condition de différenciation des activités humaines[7] ». C'est parce que certains se préoccupent des affaires humaines, de la production *(negotium)* que d'autres peuvent se livrer au saint loisir *(otium)*, à la recherche et à la contemplation de la vérité. L'économie génère des ressources qui peuvent être utilisées pour accéder à autre chose qu'à des choses.

L'économie n'est donc pas le tout du fonctionnement social. Mais elle occupe une place déterminante dans l'équilibre social. C'est pourquoi les acteurs économiques peuvent être tentés de tirer profit de la position spécifique de l'économie parmi les activités humaines. Les critères économiques pour orienter les choix sociaux et individuels peuvent dès lors prendre l'ascendant sur tous les autres, comme si les finalités de l'existence humaine n'étaient que d'ordre matériel. Mais en accordant le primat au rapport aux choses, l'ordre économique tend à imposer son hégémonie, repoussant toute référence étrangère, y compris de nature éthique. Dans son encyclique sur le travail humain, Jean-Paul II a qualifié d'« économisme »

cette prétention de l'économie à résoudre la question du sens sur la seule base de l'économie[8].

Mais en se donnant sa propre finalité, l'économie se retourne contre l'homme, souvent avec sa complicité aveugle et pour son malheur. Les agents peuvent s'identifier au processus dans lequel ils sont insérés. L'homme alors s'abîme dans le mécanisme qu'il a mis au jour. Il devient spéculateur ou stakhanoviste. Il veut gagner de l'argent pour gagner de l'argent, ou accroître son entreprise pour l'accroître, ou produire pour produire. Par le jeu des mécanismes internes à l'ordre économique, les agents sont emportés dans le processus cumulatif et sans fin qui caractérise l'économie (LADRIÈRE, « L'éthique et l'économique »). Ils sont dévorés par la logique dans laquelle ils sont insérés tout en pensant faire pour le mieux. Ainsi, l'homme scelle son esclavage, en dépit d'une impression de maîtrise. Il peut même consentir à des choses qui lui répugnent. Il peut chercher à améliorer sa condition mais au prix d'une souffrance croissante pour lui et les autres.

Le phénomène d'émancipation de l'économie est clairement repérable dans l'histoire de la pensée économique. L'économie politique a pu prendre la forme d'une théodicée sociale et s'imposer comme science de la *providence*[9]. La division du travail a par exemple été pensée comme un processus naturel et providentiel qui assure la cohésion sociale en dehors de tout plan humain. De même, la supériorité du marché par rapport à d'autres formes d'échange viendrait de sa capacité à relier l'ensemble à partir de l'échelle unidimensionnelle de l'utilité ou de la rareté. Le prix du marché s'est alors imposé comme le nouveau principe unificateur assurant la cohérence du monde des choses : grâce à la « main invisible », les motivations égoïstes sont transformées en résultats socialement favorables au marché[10]. Dieu n'est plus l'ultime arbitre du pouvoir qui se tiendrait derrière le pouvoir humain. Désormais, Dieu est présent dans la société, de façon régulière et immédiate et sa présence est manifestée par un ordre

providentiel. Mais paradoxalement, le repérage de cet ordre providentiel rend l’hypothèse Dieu inutile. L’économie comme science peut dès lors s’afficher comme science totalement autonome.

Historiquement, le capitalisme s’est ainsi déployé en s’appuyant sur des systèmes éthiques articulés à cet ordre providentiel, et a progressivement écarté la religion comme support des motivations. L’éthique religieuse est progressivement apparue comme une contrainte pour le développement de la rationalité capitaliste, et il convenait donc de la dépasser. On assiste alors à un renversement de perspective où l’économique prend le pas sur l’éthique et le religieux. Ceux-ci sont intégrés dans l’ordre des moyens tandis que l’économie est érigée en fin. La formule de Mandeville dans la *Fable des abeilles* (1714) est à cet égard parlante : « Les vices privés font le bien public. » Ce n’est plus l’éthique qui informe l’économique, mais c’est l’économique qui juge l’éthique : « Il ne s’agit plus d’évaluer le système économique au regard de valeurs sociales, religieuses ou humaines, mais bien de répondre à la question : quelle est la valeur économique des valeurs sociales, religieuses et humaines[11] ? » Selon cette perspective, l’éthique est non seulement superflue dans la sphère économique, mais elle peut même jouer contre les intérêts du marché. Elle n’a de pertinence que si elle peut être source d’une plus grande efficacité dans l’utilisation des ressources. L’éthique doit payer ou alors elle n’a pas de raison d’être. C’est pourquoi dans les manuels d’éthique des affaires ou de management, elle est souvent ramenée à un simple outil de gestion ou de décision parmi d’autres. Mais elle n’a pas d’intérêt intrinsèque. « D’un point de vue économique, vouloir directement le bien n’est pas à souhaiter, car la poursuite du bien produit inévitablement des effets secondaires néfastes. D’autre part, inévitablement, la poursuite du mal produit également de bons effets secondaires. Il n’y a donc aucune raison de distinguer la bonne action de la mauvaise » (KOSLOWSKI, 1998, p. 32).

Économie et politique.

L’économie en absorbant en quelque sorte l’éthique marque sa prétention à l’universel, alors même qu’elle n’est qu’une activité humaine parmi d’autres. Comme agent économique, l’homme occupe toujours une position exclusive, particulière. En d’autres termes, la figure économique de l’universalité est encore partielle. L’autonomie de l’économie est de ce point de vue une illusion, car l’économie est de l’ordre des moyens et non des fins. Pour être orientée, et pour accéder à un niveau supérieur d’universalité, elle a besoin d’être finalisée et cette finalisation relève de l’ordre politique, lieu de discussion et d’élection des valeurs. « C’est dans l’ordre du politique en effet que les rapports interhumains sont portés de façon consciente à leur universalité, que les particularités – liées à l’exercice d’une fonction déterminée à l’intérieur du corps social – se trouvent dépassées dans une totalité qui les recueille et en même temps leur donne sens. C’est donc dans l’ordre politique – et dans cet ordre seulement – que l’universalité implicite de la société, engendrée par le mouvement interne de l’ordre économique, peut devenir consciente d’elle-même et se constituer proprement comme universalité » (J. Ladrière, « L’éthique et l’économique », p. 224).

L’ordre politique annonce que la vie consciente ne peut être réduite à un rapport aux choses. Porter la réflexion sur le plan politique, c’est clairement affirmer que l’économique n’est pas le tout de l’homme. En cela, le politique fait obstacle à l’économique dans sa tentation d’autonomie[12]. Par l’intermédiaire des rapports politiques, c’est finalement soi-même et chacun des autres que l’on vise, non plus comme agents économiques, mais comme personnes. D’ailleurs, dans la vie démocratique fondée sur le principe « une personne, une voix », le pouvoir économique de chacun est en quelque sorte neutralisé. Le bien recherché est celui de tous et non pas des plus nantis, des plus puissants. L’ordre politique arrache chacun – riche ou pauvre, faible ou puissant – à sa particularité. « Chacun travaille pour tous les autres et

bénéficie du travail de tous ; ainsi chacun rejoint chacun, mais à travers tous les autres, par la médiation de la communauté[13]. » L'ordre politique permet à chacun de se détacher de ses passions privées, de dépasser ses propres intérêts. C'est sur le plan politique qu'une communauté doit définir la valeur propre qu'elle attache à l'économie, précisément pour contrecarrer la prétention hégémonique de l'économique.

Les finalités de l'économie.

Les institutions sont nécessaires pour garantir un minimum de stabilité aux agents et leur permettre d'anticiper. Ces institutions peuvent prendre des configurations très différentes. La responsabilité éthique exige d'approfondir la signification de ces institutions économiques qui structurent le champ d'action. Arthur Rich (1910-1992) est certainement le théologien qui a poussé le plus loin l'investigation. Pour lui, l'éthique sociale doit s'interroger sur les effets du système d'institutions sur les relations constitutives du sujet. Comme « éthique de la médiation ou de la structuration sociale » (Rich, 1994, p. 82), elle est en quête de « *la structure d'existence médiatisée par les institutions* la plus capable de favoriser une prise de responsabilité par les individus, les groupes, les sociétés, etc., dans toutes les circonstances de la vie humaine. Et elle vise précisément à rendre possible un comportement responsable envers soi-même, envers les personnes de son entourage et envers son environnement, également dans le domaine des relations médiatisées par les institutions » (Rich, 1994, p. 83). La question spécifique et fondamentale de l'éthique sociale est alors celle-ci : « Comment les institutions sociales, les corps intermédiaires de la vie en société, doivent-ils être structurés pour que cette médiation favorise la justice envers l'humain (*das Menschengerechte* = ce qui rend justice à l'humain) et envers le monde environnant dans tous les aspects de l'existence humaine, au lieu de la desservir ? » (p. 87).

C’est selon cette perspective que le théologien zwinglien suisse aborde la question de l’éthique dans le champ économique. Rich voit dans l’économie non pas un produit de la nature, mais le résultat d’un processus culturel historique. Que l’homme est bien à l’origine de l’économie, Rich en trouve la preuve dans ses origines mêmes. L’économie est née du besoin de vivre et du désir de mieux être. L’homme ne se contente pas de ce qu’il trouve dans son environnement naturel. Il produit ce qui n’existe pas dans la nature en semant, en cultivant, en domestiquant les animaux, en fabriquant des outils, en inventant et en développant des ustensiles : « Et c’est justement avec ces activités productrices, génératrices d’une culture, que commence ce que nous appelons “économie”, manière spécifiquement humaine de satisfaire les besoins fondamentaux, de vivre, de mieux assurer matériellement les bases vitales, de se multiplier et de se développer, tant au plan de l’individu qu’au plan de la société » (p. 266). Rich peut alors définir l’économie comme l’ensemble des structures et services pouvant permettre à l’homme « de transformer ce qui lui est donné par nature en biens sociaux, et d’accroître tant quantitativement que qualitativement les potentialités vitales de son espèce, malgré la constante du contexte écologique » (p. 290).

L’économie comme activité humaine est constituée d’un tissu d’institutions voulues et créées par les hommes. Elle a aussi l’homme comme finalité. Mais si l’économie a une origine spécifiquement humaine, elle peut échapper au contrôle de l’homme et s’imposer à lui comme une puissance objective avec ses tendances, lois et contraintes propres. Les hommes se trouvent de fait dans une situation où ils sont tributaires des institutions qu’ils ont eux-mêmes créées. C’est aussi se conformer au réel que de tenir compte de cette position ambivalente de l’humanité, à la fois acteur et agent de l’économie. C’est ce qui fait l’originalité du questionnement éthique dans le champ économique. Le projet de l’éthique sociale consiste selon Rich à se demander en quoi la triple relation

fondamentale qui constitue l’homme comme personne – rapport avec lui-même, avec autrui, avec le monde qui l’entoure – qui structure toute existence humaine affecte les aspects principaux de la responsabilité éthique. L’homme porte une responsabilité à l’égard d’autrui et du monde, mais les institutions qu’il est amené à mettre en place et dans lesquelles il vit et agit, ont un « effet retour » sur le rapport du sujet à lui-même. L’éthique sociale ne saurait donc se contenter de juxtaposer différents niveaux de responsabilité éthique (individuelle, interpersonnelle et écologique) mais elle doit chercher à les intégrer en tenant compte des effets du système d’institutions sur chacune d’elles.

La finalité humaine de l’économie.

L’homme est le but premier de l’économie parce qu’il est au commencement de l’économique. L’acte économique est le signe par lequel l’esprit humain confirme sa présence au monde, s’exprime dans le monde, modèle le monde, et se laisse en même temps transformer par le monde. Parce que l’économie est recherche constante des voies et moyens de satisfaction des besoins et désirs humains, elle ne saurait donc trouver en elle-même sa propre finalité, mais seulement en l’homme. Elle naît en effet lorsque l’humain se prolonge dans l’œuvre de ses mains, lorsque les produits économiques, fruits de son travail résultent de la projection de son intelligence sur la matière en vue de la rendre conforme à ses besoins par le biais de la technique qu’il a lui-même inventée. En définitive, l’économie, c’est l’homme se donnant les moyens de son propre épanouissement.

L’activité économique ainsi ordonnée à la vie de l’homme honore son but jusqu’au bout en respectant la nature humaine dans sa différence avec l’animal et dans ses composantes fondamentales que sont sa liberté et sa dignité. Or celles-ci sont souvent mises à mal par la tendance à réduire l’homme à sa force de travail, et donc à une simple marchandise que le

travailleur vend à l'employeur qui est le possesseur du capital. La teneur humaine même de l'activité économique est alors minimisée au profit de l'efficacité et de la productivité qui reposent sur une organisation de spécialisation du travail. Seule une économie qui fait vivre et aide l'homme à s'humaniser peut justifier sa raison d'être.

La finalité sociale de l'économie.

L'homme n'est vraiment homme qu'avec les autres. L'économie est appelée à être le principe unificateur entre les peuples par le travail qui est une activité commune à tous les hommes et qui peut associer n'importe lequel d'entre eux à n'importe quel autre. En transformant ainsi la planète comme un espace unique au sein duquel tous les êtres humains peuvent être reconnus pour ce qu'ils partagent en tant qu'êtres humains, l'économie implique une exigence d'équité et de solidarité de tous envers tous. C'est pourquoi la question de la distribution équitable s'est toujours adressée à elle comme un impératif éthique fondamental. Une économie qui entraîne des inégalités sociales telles que certains vivent dans l'opulence tandis que d'autres manquent de biens essentiels, se renie elle-même.

La finalité écologique de l'économie.

La société que les hommes constituent se trouve elle-même prise dans un « cycle écologique de la nature » qui est à son tour caractérisé par « l'interconnexion et l'indépendance de tous les phénomènes ». Si son activité économique plus efficace, plus rentable et respectueuse de son humanité permet à l'homme de dominer la nature pour en tirer les fruits nécessaires pour couvrir ses besoins vitaux et sociaux, l'homme reste tout de même intégré à l'écosystème de la nature dont il doit impérativement prendre soin s'il ne veut mettre en péril les bases de sa propre vie et

l’économie elle-même. D’où la finalité écologique de l’économie. Aucune satisfaction des besoins humains ne peut justifier une exploitation non contrôlée des ressources naturelles en vue d’une croissance illimitée. L’économie ne peut mettre en danger la vie qu’elle est censée sauvegarder.

Ces trois dimensions de l’économie se tiennent dans une relation de tension réciproque tout en convergeant vers le même but : l’homme, auquel il convient de « rendre justice ». De fait, perdre de vue la finalité qu’est l’homme entraînerait indéniablement une méprise totale du sens même de l’économie avec les dérives certaines. La question adressée aux institutions existantes est dès lors celle-ci : rendent-elles possible à l’homme de vivre une existence qui lui permette d’être vraiment homme, dans une relation interpersonnelle d’humanité, en partenariat avec son environnement naturel ? Le système institutionnel dans lequel il vit et agit *augmente-t-il ou diminue-t-il la qualité humaine de la société* (RICH, 1994, p. 89) ?

Sur cette base, Arthur Rich développe divers critères de la justice envers l’humain, critères qui définissent « les conditions qui doivent être remplies pour que l’existence en société puisse avoir valeur humaine et pour qu’elle soit juste, en tout cas selon l’humanité constituée de foi, d’espérance et d’amour » (p. 210). Mais ces critères sont encore insuffisants, même s’il est clair que la justice sociale ne peut exister s’ils ne sont pas respectés. Ils fournissent au mieux une direction et doivent se concrétiser dans la réalité sociale. Rich conclut : « L’amour lié à l’espérance et à la foi ne pourra donc jamais faire l’économie de la raison et de ses découvertes dans le domaine de la justice sociale. Il devra au contraire y réfléchir sérieusement » (p. 215).

LES LIMITES DE L’ORDRE MARCHAND ET LA GRATUITÉ.

La question de la qualité humaine de la société a pris un relief nouveau depuis le début des années 1990, après l’effondrement du bloc communiste.

La victoire apparente du capitalisme s’est accompagnée d’une critique de plus en plus forte de la logique exclusivement marchande : « L’économie de marché capitaliste, c’est comme respirer de l’air très pollué, chargé de gaz toxiques[14]. »

Certes, l’échange au prix du marché respecte la liberté de chacun de choisir ou de se dessaisir et il est préférable à une acquisition des biens par la force. Mais il n’évacue pas la violence suscitée par le besoin ou le désir de posséder. Il la déplace, la transforme et même parfois l’exacerbe. Les exclus de l’échange veulent eux aussi accéder aux biens et services que la société de consommation étale devant leurs yeux et présente comme désirables, voire nécessaires. Mais les frustrations ne sont pas seulement individuelles. Des communautés, des peuples, des nations entières sont exclus du processus d’échange. L’emprise toujours plus forte des règles du marché accentue chaque jour le processus d’exclusion de l’échange. La logique marchande n’est pas celle du « doux commerce ». Elle s’avère parfois violente – une violence d’autant plus sournoise que les forces du marché sont anonymes[15].

La société capitaliste apparaît comme celle où ceux qui possèdent le capital dominent l’ensemble de la distribution. Les « héritiers » accèdent plus facilement non seulement aux biens marchands, mais aussi à tous les services, fonctions, honneurs que produit et distribue la société. C’est pourquoi, selon le philosophe américain Michael Walzer, une société en quête de plus grande justice doit faire en sorte qu’aucun bien (en l’occurrence l’argent) ou ensemble de biens ne domine la distribution. Chaque communauté politique, à partir de sa propre insertion historique, de ses « valeurs partagées », doit dresser la liste de ce qui ne doit pas se vendre et délimiter la portée des différents principes distributifs en fonction de la signification sociale attachée à chaque sorte de biens. Elle doit aussi réglementer les échanges entre les différentes sphères ou différents domaines (biens marchands, santé, justice, fonctions politiques, éducation,

amitié…) et éventuellement imposer des blocages dans le système d'échange pour préserver l'autonomie des différentes sphères. Car « les bonnes barrières font les bonnes sociétés[16] ». Et l'on parlera de « corruption » chaque fois qu'elles sont transgressées.

Cette domination, note cependant Michael Walzer, n'est jamais complète. D'autres principes ou critères de distribution coexistent dans la société libérale : le mérite, le degré de qualification, le besoin, la loyauté politique, la décision démocratique… Ces critères ne peuvent, pas plus que l'argent, prétendre à une quelconque hégémonie. Leur validité est limitée à un ou plusieurs domaines : le mérite peut servir à distribuer les honneurs, mais certainement pas les biens de santé de base ; le besoin peut être un bon critère pour la répartition des aides sociales, mais certainement pas pour les places à l'université. Dans une société capitaliste, la limitation visera notamment l'argent parce qu'il passe aisément les frontières et tend « naturellement » à dominer l'ensemble de la redistribution. Elle consiste à expliciter quelles sortes de biens il convient de tenir en dehors des règles du marché, à circonscrire les domaines ou les sphères d'interaction humaine qui doivent échapper à une appréciation monétaire.

La quête de justice engage donc la communauté politique à veiller, grâce à des institutions appropriées, à la préservation d'un espace pour les valeurs non marchandes. Dans un ordre d'idée semblable, Benoît XVI, dans son encyclique *Caritas in veritate*, où il aborde la question du développement humain authentique, souligne les limites de l'hégémonie de l'échange marchand qui fonctionne sur une logique d'équivalence, c'est-à-dire sur la base du donnant-donnant[17]. Cette logique laissée à elle-même fait du marché un « lieu de domination du fort sur le faible » et constitue un obstacle au développement intégral de la personne et à la fraternité. Benoît XVI souligne que dans tout échange, il y a une dimension autre que celle de la valeur marchande et de la recherche de profit : une dimension sociale qui tisse les liens entre les hommes. La générosité, le don, la valeur

morale, l'investissement, le service rendu ne sont donc pas extérieurs à l'économie. Ils en font partie et préservent son caractère humain. À les ignorer, toutes les dérives sont possibles. Pour Benoît XVI, l'économie doit être au service de la fraternité et pour cela, place doit être faite à la gratuité. Et c'est même l'absence de gratuité dans les relations économiques qui selon lui est à l'origine de la crise actuelle qui se manifeste par un ébranlement des « principes traditionnels de l'éthique sociale, tels que la transparence, l'honnêteté et la responsabilité ». Pour « être authentiquement humain », le développement doit inclure « le principe de gratuité » (n° 34).

La critique de Benoît XVI porte loin. Les préoccupations pour le développement durable ou pour des comportements plus moraux dans les affaires *(business ethics)* sont certes légitimes mais ne sont pas à la hauteur des enjeux actuels. La morale peut même servir d'alibi, pour faire passer des choix « contraires » au véritable bien de l'homme. « Pour fonctionner correctement, l'économie a besoin de l'éthique » (n° 45). Cependant, il faut œuvrer « pour que toute l'économie et toute la finance soient éthiques et le soient non à cause d'un étiquetage extérieur, mais à cause du respect d'exigences intrinsèques à leur nature même » *(ibid.)*. La clé d'un développement équilibré réside dans la capacité d'accueillir et de recevoir, dans l'ouverture à une réciprocité qui dépasse la logique d'équivalence qui est à la base de l'échange marchand et d'où chacun des protagonistes sort quitte. L'économie, pour être au service de l'homme, a certes besoin d'institutions efficaces et justes – et le marché peut être une institution de cette sorte – mais cela ne suffit pas. Elle a aussi besoin de gratuité selon une logique de surabondance et de réciprocité qui déborde la logique de l'équivalence.

Pour Benoît XVI, la réciprocité est la valeur fondatrice de la société et est la condition d'une authentique fraternité, y compris avec les générations futures. Cela découle de la vision chrétienne de l'homme, placée sous le mot « gratuité ». C'est Dieu qui donne à l'homme, en vue de son bonheur,

la capacité de donner, mais pour donner il lui faut apprendre à recevoir. De fait, celui qui reconnaît recevoir entretient un nouveau rapport à Dieu, aux choses, à son prochain et notamment au pauvre. C'est aussi pourquoi la logique du don et de la réciprocité a sa place au cœur même des activités de la cité. Toutes les activités humaines, y compris l'économie, ont « besoin de personnes ouvertes au don réciproque » (n° 39). Faire place au don dans le fonctionnement des institutions économiques, c'est en effet affirmer le primat de la relation sur son exonération, du lien entre sujets sur l'acquisition des biens, de l'identité personnelle sur l'utile, du bien commun sur les intérêts propres. D'où l'appel de Benoît XVI à étendre au sein de la pratique économique les formes de gratuité et de renforcer celles qui existent déjà : « À côté de l'entreprise privée tournée vers le profit, et des divers types d'entreprises publiques, il est opportun que les organisations productrices qui poursuivent des buts mutualistes et sociaux puissent s'implanter et se développer » (n° 38). D'où aussi l'importance que subsistent des institutions chrétiennes dans des domaines comme l'éducation ou la santé de plus en plus colonisés par la logique marchande, pour témoigner de cette gratuité[18].

DOMINIQUE GREINER.

→ Corruption. Dignité. Échanges/Commerce. Écologie. Institution. Justice. Mondialisation. Politique. Relations internationales.

Bibliographie.

Chr. ARNSPERGER, Critique de l'existence capitaliste. Pour une éthique existentielle de l'économie, Paris, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2005. – M. BELLET, Le Sauvage indigné, Paris, DDB, 1998. – CONSEIL PONTIFICAL « JUSTICE ET PAIX », Compendium de la doctrine sociale de l'Église, Paris, Bayard - Éd. du Cerf - Fleurus-Mame, 2005. –

P. Koslowski, *Principes d'économie éthique, trad. de A. Saada, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1998. – J.-P.* Maréchal, *Humaniser l'économie, Paris, DDB, 2008. – H.* Puel, *Une éthique pour l'économie. Éthos, crise, choix, Paris, Éd. du Cerf, 2010. – A.* Rich, *Éthique économique, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 1994. – A.* Sen, *Éthique et économie et autres essais, Paris, PUF, 1993.*

ÉDUCATION

Comprise dans sa généralité, l'éducation est l'action entreprise par des parents, des enseignants et autres éducateurs, à des fins de socialisation et d'émancipation. Éduquer, c'est travailler à faire émerger la personne au cœur de ses déterminations et se confronter paradoxalement à la liberté de l'éduqué pouvant adhérer, récuser, résister à l'inévitable idée que l'éducateur se fait de l'éducation et à sa « prise en main » pour le « tirer hors de ».

Les débats en matière d'éducation, concernant plus spécifiquement l'école, s'organisent autour de deux soucis éthiques qui s'opposent et se nouent à la fois : celui de la relation et celui de l'excellence. Se joue non pas tant un antagonisme irréductible des valeurs qu'une manière différente de poser le problème éthique en éducation.

Face aux malheurs qui frappent les enfants, l'indignation est une vertu qui a souvent par le passé caractérisé l'entrée en éducation ou en pédagogie de nombreux hommes et femmes devenus des figures du patrimoine des sciences de l'éducation. Mais ces malheurs, hier comme aujourd'hui, n'ont pas le même visage. Ils peuvent avoir ici les traits d'une détresse économique ou affective, là ceux d'une pauvreté culturelle. L'éducateur

s'élève contre ces malheurs, contre cette « barbarie » qui, à l'époque romaine, remarque finement Michel Fabre, pouvait renvoyer tantôt à la *ferocitas* tantôt à la *vanitas*. Dans le premier cas, elle désignait la brutalité de la dévastation, du pillage, l'anéantissement. Dans le second cas, la barbarie était celle du vide, de l'insignifiance, du laisser-aller, de la corruption.

Appliquée à l'éducation, la *ferocitas* devient synonyme d'une violence dans les relations : violence institutionnelle ou individuelle, physique ou morale, symbolique ou non. La *vanitas*, elle, annonce l'ignorance, le déni de la grandeur et de la beauté, l'absence de sens, bref, le mépris d'une excellence chère à Goethe, excellence où la pensée relève de l'éthique en tant que combat pour le sens contre l'absurde.

Si *vanitas* et *ferocitas* peuvent se nourrir mutuellement, l'absence de sens favorisant la violence et réciproquement, ce n'est pas tout à fait « la même chose d'aller de la condamnation de la *ferocitas* à la dénonciation de la *vanitas* ou […] de l'indignation contre l'inculture à la réprobation de la violence » (Fabre, 2005, p. 25).

Le souci de la relation.

Face à la *ferocitas*, la vigilance est de mise et réclame de questionner continûment la relation éducative, de sonder la disposition d'un éducateur tiraillé entre toute-puissance et effacement, entre « je suis tout pour toi » et « je ne veux plus rien être pour toi ». Comme le souligne Philippe Meirieu (2007, p. 12), la question fondamentale demeure : « Est-ce que je permets à l'autre d'être, face à moi, voire contre moi, un sujet ? » Et Levinas (1991, p. 22) de préciser : « […] malgré l'étendue de ma domination sur lui et de sa soumission, je ne le possède pas. » L'éthique de la relation met l'éducateur face à l'éduqué et l'interroge sur sa pratique éducative, sur sa volonté d'influencer au regard d'une finalité émancipatrice.

Cette volonté paradoxale demande une réflexion éthique de la part d’un éducateur confronté possiblement à l’écueil du renoncement et à celui de la toute-puissance. Le renoncement traduit une disposition n’anticipant pas et ne surmontant pas l’échec. Loin de se résigner, la toute-puissance, au contraire, est sûre de son fait et ne compte que sur elle-même, sur sa force de persuasion et sa maîtrise de la situation, maîtrise effrénée au point de croire pouvoir faire de l’autre son objet. Comment éviter ces deux dérives ? Comment accepter l’échec de l’action éducative sans renoncer à l’éducabilité ? Comment reconnaître la pesanteur des déterminismes sur l’entreprise éducative sans désespérer de voir l’éduqué s’en affranchir ? S’affirme ici une volonté cultivant l’espoir de convertir sans forcer la conversion, de convaincre sans vaincre. « L’éducateur fait “comme si” il était tout-puissant tout en sachant qu’il ne l’est pas et qu’il ne serait pas bon qu’il le soit » (Meirieu, 2007, p. 47).

L’éthique éducative est aux prises avec des tensions contraires (ce qui ne veut pas dire contradictoires) au sens où elle cherche à influencer l’éduqué selon un projet qui n’est pas le sien mais qui vise son émancipation. Ce projet nécessite l’anticipation d’une finalité, d’une vue sur l’élève tout en sachant que c’est lui et lui seul qui, au final, apprend. Le malheur, la *ferocitas*, c’est de prétendre l’agir et le façonner telle une matière première exploitée et livrée à des mains extérieures lui imposant une forme.

Mais l’indignation contre la *ferocitas* peut tourner court si elle ignore son champ aveugle, l’autre malheur, la *vanitas*. « Dans le narcissisme postmoderne, le maître tente moins de sévir que de séduire », d’imposer que de plaire, d’exiger que de satisfaire son auditoire. « Quand disparaît l’idéal d’une bonne colonisation des “sauvages”, la relation affective devient fusionnelle » (Fabre, 2005, p. 27). Pourquoi le souci de la relation ne rejoindrait-il pas celui de l’excellence ? Pourquoi l’exigence ne pourrait-elle pas être bienveillante ? Encore faut-il, précise Fabre, que cette ambition

culturelle ne soit pas l'objet d'une identification plus imaginaire (centrée sur le moi idéal, sur la relation pour contenter ou rebuter le professeur) que symbolique (centré sur l'idéal du moi, sur la rencontre avec des œuvres, sur la conquête d'un savoir pour devenir aussi savant que le professeur).

L'éthique de la relation incite le pédagogue à se déprendre et à déprendre autrui de la *ferocitas* qui piège la pratique éducative et la détourne de sa visée libératrice. Elle soupçonne le souci de l'exigence de considérer les élèves comme interchangeables, de céder à une indifférence aux différences des élèves, et d'imposer à ces derniers des modèles culturels.

Le souci de l'excellence.

L'indignation se porte sur l'inculture. Cette éthique suspecte le souci de la relation de survaloriser la finalité de l'autonomie et du *socius*, c'est-à-dire du vivre-ensemble et de minimiser ce faisant un impératif catégorique qui pourtant fonde l'école, celui d'un patrimoine culturel à transmettre. Il ne faut pas craindre de déplaire, voire de bousculer quelque peu l'élève en l'engageant dans un monde du passé, mais sans lequel il ne saurait grandir. Certes la culture ne suffit pas à protéger de la barbarie, mais elle demeure le fondement sur lequel l'humanité peut et doit s'appuyer pour se perpétuer comme telle. Cette éthique renvoie à un humanisme de la transcendance de l'œuvre. Pour Heidegger (1962), celle-ci invite l'homme à prendre soin de ce qui le dépasse. « Loin de renvoyer à la subjectivité d'un artiste et à sa singularité, [elle] fait être un monde et le dévoile en sa vérité » (Fabre, 2005, p. 34). Il convient d'avoir confiance en cette dimension de transcendance de notre héritage, donc de ne pas sélectionner les œuvres, celles enseignables et celles qui ne le seraient pas sous prétexte que, pédagogiquement, les premières seraient reconnues par les élèves et les secondes ne le seraient pas. Agir ainsi reviendrait à moraliser la beauté.

Laissons à l'Œuvre le soin de faire son œuvre. On ne saurait livrer la « formation du goût » au seul pédagogue. Le culturel ne se réduit pas à la morale et l'éducation à l'inculcation de comportements « pédagogiquement corrects ».

L'éthique de l'excellence s'oppose à une approche formelle de la culture qui, à disséquer l'Œuvre, à rechercher à tout prix une articulation avec le vécu des élèves, se perd en dispositifs et autres procédures pédagogiques, et perd de vue, ce faisant, la substance, le sens. Est dénoncée la *vanitas*, une « pédagogie du vide ».

Mais l'éthique de l'excellence risque une sacralisation d'un contenu devenu intouchable et une rupture entre l'universel et le particulier qui la conduit à exclure une culture d'adaptation. En écartant les tentatives pédagogiques de démocratisation de la culture savante, elle favorise un élitisme.

Pour cette éthique, la culture participe du « soin de l'âme ». D'inspiration heideggérienne, ce soin ne se recroqueville pas sur l'idéal du moi, il n'est pas celui porté à l'ego grandiose du sujet moderne. Il est, au contraire, résolument tourné vers le plus grand que soi. C'est en s'ouvrant à ce qui le dépasse que l'homme est vraiment humain. L'Œuvre ne se réduit pas à la singularité d'un artiste, aux caractéristiques d'un milieu ou d'une époque, elle fait être un monde et le dévoile en sa vérité.

L'éthique de la relation, elle, est d'inspiration levinassienne et pense l'Œuvre dans l'horizon de l'altérité. Pour Levinas, la relation à l'autre est Œuvre. Autrui en constitue la possibilité. En ce sens, pour Fabre, l'éthique de la relation à autrui est bien le fondement de la culture et ce qui permet de la juger. Souci de la transmission du patrimoine et souci de l'autre ne s'opposent pas. « Il faudrait que le souci de la relation accepte d'inscrire les médiations culturelles dans le symbolique et que le souci de l'excellence accepte enfin de s'interroger sur les médiations pédagogiques qui permettraient de penser la transmission effective des œuvres aux élèves

concrets, tels qu'ils sont aujourd'hui dans la société postmoderne » (Fabre, 2005, p. 38).

L'asymétrie de la fonction éducative.

Les protagonistes de la relation éducative ou pédagogique ne sont pas sur un pied d'égalité. Entre l'éducateur et l'éduqué, entre le formateur et les personnes en formation, il existe des rapports statutaires, des rapports sociaux de savoir, bref des rapports de pouvoir. Certes, la réciprocité de la relation peut être ici ou là revendiquée : « Nous apprenons l'un de l'autre », « Je te fais découvrir des choses et ouvrir les yeux, mais toi aussi tu me fais découvrir des choses et ouvrir les yeux. » Cependant, prétendre installer cette réciprocité dans la durée reviendrait à réduire l'acte éducatif à un échange de service, à une mutualisation parmi d'autres. Or la fonction éducative a fondamentalement une dimension asymétrique. Elle implique une distance entre l'éducateur et l'éduqué (une distance qui conduit) et manifeste une volonté d'exercer de l'influence. Il s'ensuit, au plan éthique, la nécessité d'interroger les fins et les moyens, les promesses et les travers de cette influence éducative. L'attention soutenue est de mise entre la volonté de toute-puissance chosifiant l'éduqué, le contraignant à entrer dans le rang, le considérant comme un « vase à remplir » et celle visant l'épanouissement d'une liberté, œuvrant à permettre à l'éduqué de se prendre en charge au cœur de ses déterminations. Depuis Rousseau (« calviniste ») et Pestalozzi (zwinglien), puis à travers la *Reformpädagogik* (Éducation nouvelle) allemande, la pédagogie moderne est protestante. Tous ont conscience de poursuivre l'œuvre des Réformateurs, fondée sur la liberté de la volonté de l'éduqué. L'enjeu est de conduire l'enfant à la maîtrise de son existence, à l'autonomie au sens étymologique du terme : la capacité à se donner sa propre loi.

Figure d'autorité assumant son ascendant, l'éducateur travaille en même temps à son effacement. Effacement à la fois indispensable et relatif pour que soit révélé ce qui a été intériorisé par l'éduqué. Effacement qui ne présume pas de la réussite ou de l'échec de l'action éducative. Si nous considérons l'histoire des rapports entre Dieu et l'humanité comme un paradigme de l'action éducative, alors nous dit Thévenot (1991, p. 18) « il nous faut effectivement intégrer dans l'attitude éducative à la fois le nécessaire effacement et aussi la possibilité de l'échec. Perspective que nous avons du mal à accepter, tant nous souhaitons que tout se termine bien. Et pourtant, si Dieu continue à proposer infatigablement son alliance, il ne l'impose pas : l'incroyance ou l'indifférence, le péché le mettent, pourrait-on dire, en situation d'effacement, voire d'échec… »

La dimension asymétrique et la volonté d'exercer une influence qui caractérisent la fonction éducative incitent l'éducateur à faire sien l'impératif catégorique dans une des formulations qu'en a données Emmanuel Kant : « Agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans toute autre, toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme moyen » (Kant, 1999, p. 108). Cet impératif évite subtilement le piège de la culpabilisation de l'éducateur en n'interdisant pas l'inévitable : une pratique éducative où l'éduqué est instauré en partie, mais en partie seulement, comme un moyen (que l'on songe par exemple à la composition des groupes, à la division des tâches et à la distribution des rôles…). Cette saisie de l'humanité d'autrui comme moyen n'est pas immorale à condition que la personne soit simultanément et continûment traitée comme une fin. Dans une société postmoderne marquée par l'évaluation de l'efficacité et de la performance et des rationalités étriquées où tend à primer « ce qui se compte » (le taux de réussite aux examens, le taux d'insertion, le taux de récidive…) sur « ce qui compte », l'impératif de Kant est précieux. En considérant la personne comme une fin, il invite l'éducateur à ne pas juger sa pratique éducative et

son action dans un registre purement comptable et utilitariste, mais dans un registre de fécondité « où la liberté de l'éducateur se trouve devant le mystère de la liberté de l'éduqué » (Thévenot, 1991, p. 264-265).

Mais invoquer l'impératif catégorique de Kant comme repère éthique risque de laisser l'éducateur insatisfait dans le questionnement de sa pratique. Nous sommes en éducation et celle-ci ne peut faire l'économie de médiations sensibles (Soëtard, 2009). Le concept de respect de la personne apparaît formel et générique. Il convient, à la suite de Thévenot, de le mettre au travail. Éducation et réflexion éthique s'accordent pour ne pas se perdre dans le ciel des idées, et demeurer en prise et aux prises avec un terrain d'action. Si éduquer, c'est former des hommes et des femmes « capables de décider raisonnablement, c'est-à-dire selon les exigences de l'universel dans la situation concrète » (Weil, 1956, p. 51), alors il est cohérent que le questionnement éthique de la pratique éducative se développe en articulant l'universel, le particulier et le singulier.

Du respect de la dimension universelle.

La fonction éducative repose sur une altérité. L'éducateur reconnaît l'éduqué comme mystère. Cette étrangeté de l'éduqué sort le « je le connais » d'une pensée installée. En même temps, cette étrangeté n'est pas totalement étrangère. Il s'agit d'une étrangeté partagée au sens où l'éducateur et l'éduqué appartiennent à la même humanité, peuvent revendiquer un « nous », par-delà leurs particularités et singularités. L'altérité n'est pas radicale. L'éduqué ne peut être chosifié.

Si asymétrique que soit la relation éducative, si manifeste la volonté d'influencer, si marqués les rapports sociaux de savoir, le respect de la dimension universelle en éducation vient reconnaître une exigence de réciprocité qui tient à l'appartenance de l'éducateur et de l'éduqué à la même nature humaine. Le respect de cette universalité conduit

paradoxalement à guetter et rechercher la symétrie au cœur d’une fonction éducative asymétrique. L’éducation d’autrui participe de l’éducation du genre humain, donc participe de la propre éducation du maître. Le questionnement éthique de la relation éducative permet de prendre conscience de cette universalité et contribue lui aussi, à sa façon, à l’éducation de l’éducateur. En effet, mener une réflexion éthique sur une pratique éducative conduit à s’ouvrir à l’entrelacement de points de vue en se protégeant de la rage de conclure, à se laisser travailler par ce que l’on travaille, questionner par ce que l’on questionne. En ce sens, s’interroger sur l’éducation, c’est s’éduquer.

La foi chrétienne conforte cette appartenance au « nous » de l’éducateur et de l’éduqué en conférant à l’un comme à l’autre le statut d’enfant de Dieu, de fils et fille ayant un même Père. Elle protège d’une asymétrie radicale, celle de l’éducateur paternaliste, divin, convaincu de sa puissance éducative et salvatrice. En reconnaissant Jésus comme seul Sauveur, comme celui qui sauve l’éduqué comme l’éducateur, elle invite ce dernier à un chemin d’humilité concernant son influence. Celle-ci n’a de sens qu’inscrite dans le déploiement de l’œuvre salvifique du Christ.

En régime chrétien, l’universel conduit à reconnaître dans le « nous », c’est-à-dire à considérer comme frère et sœur dans le Christ : l’étranger, le faible, le pauvre, l’exclu. L’éducateur chrétien apprend à découvrir derrière ces visages défigurés le Transcendant.

DU RESPECT DE LA DIMENSION PARTICULIÈRE.

L’éducateur comme l’éduqué sont caractérisés par leur dimension particulière en lien avec leur corporéité, leur inscription sociale, culturelle et leur histoire : sexe, couleur de peau, appartenance à un milieu et à des groupes, fréquentation de réseaux, lieu d’habitation, langue, coutumes, usages… Cette dimension rappelle que toute personne est située dans

l’espace et dans le temps. Elle est d’un lieu et d’une époque. Entre les éduqués, entre l’éducateur et l’éduqué, les particularités sont plus ou moins en connivence, plus ou moins éloignées.

L’éducateur qui, au motif de ne pas faire de discrimination entre les éduqués, les embrasse tous d’un même regard sans aucune distinction, fait abstraction de leurs différences : différences corporelles, différences socioculturelles, différences historiques. Il les considère comme des réalités interchangeables et évacue du processus éducatif la prise en compte des particularités qui modèlent déjà profondément leur personnalité.

Accueillir et respecter ces particularités implique de prendre en considération leurs références et leurs manières de voir le monde, de donner « sens et valeur » à leur culture, à ce qu’ils regardent, à ce qu’ils écoutent, à ce qu’ils vivent.

Cette reconnaissance de la dimension particulière réclame de se donner les moyens d’en identifier les principaux traits pour pouvoir ensuite composer et penser la confrontation à d’autres particularités, à d’autres héritages. Cette reconnaissance-confrontation pourra être vécue par les éduqués mais aussi par l’éducateur tantôt comme déstabilisante et douloureuse comme lorsque la personne réalise que ce qu’elle prenait pour de l’universel en elle n’était que du particulier, tantôt joyeuse et féconde car l’assomption de la différence ouvre au sujet des possibilités jusque-là ignorées de lui (Thévenot, 1991, p. 266).

Il s’agit bien pour l’éducateur d’aider les éduqués à prendre conscience de leur corporéité, de leur héritage social et culturel tout en les ouvrant à d’autres patrimoines. Cette reconnaissance-confrontation les amène à réaliser que leur dimension particulière leur donne une consistance propre, mais qu’elle est aussi expérience de finitude, limitation. Ce souci du respect de la dimension particulière pense en même temps la continuité et la rupture. Il importe à la fois de s’ouvrir à la particularité de l’éduqué et de ne pas s’y enfermer, de « reconnaître la valeur positive de l’éducation, sa

puissance de transformation, mais ne pas la plaquer, la forcer » (SIMARD, 2004, p. 266). « L'accès à la culture qui réunit les hommes, dans ce qu'ils ont élaboré de plus grand, requiert, en effet, une rupture radicale avec les centres d'intérêts conjoncturels qui varient au gré des appartenances sociologiques et des histoires individuelles. Mais une telle rupture n'a de sens que si elle travaille sur une réalité préalablement prise en compte, une réalité saisissable par l'élève et dont on peut découvrir avec lui les limites ; sans cette prise en compte, le travail d'éducation produirait immanquablement chez l'élève une dématérialisation du monde, ce dernier disparaissant ou étant mis entre parenthèses, à l'abri de toute interrogation, au profit de codes scolaires et de savoirs convenus qui permettent de se “distinguer” dans l'institution, mais ne favorisent guère une évolution personnelle réfléchie. C'est pourquoi il y a autant de danger à vouloir dégager les élèves de leurs intérêts spontanés sans travailler avec eux pour qu'ils en découvrent les limites […] qu'il y a risque à totémiser leurs intérêts et à les y enfermer au nom du respect qu'on leur doit » (MEIRIEU, 1995, p. 137).

L'éthique de l'influence éducative ne cesse de questionner, sur fond et horizon d'une universalité partagée, la particularité de l'éducateur dans sa relation, mortifère ou féconde, aux particularités des éduqués.

L'éducateur peut, à vouloir dénoncer et éradiquer la violence inhérente à l'affirmation d'une particularité de l'éduqué, à réduire la dimension particulière de cet éduqué à cette seule violence, devenir violent. La catégorisation manichéenne des particularités en bonnes ou mauvaises aboutit à une impasse éducative. Elle conduit l'éducateur à désespérer de l'autre et à le désespérer.

Inversement, à sacraliser les particularités, à ne pas en interroger les limites, à promouvoir l'ouverture et le respect à tout prix des différences, l'action éducative risque paradoxalement de cultiver le clôt, d'enfermer l'éduqué dans son particularisme, de renoncer au dépassement de ses

conditions sociales et culturelles et à la quête d'universalisation. À vouloir « prendre et accepter les élèves comme ils sont », il est à craindre de voir l'éducateur les laisser tels qu'ils sont.

La reconnaissance chrétienne de la dimension particulière met en lien celle-ci avec la dimension universelle. En effet, Dieu se révèle comme universel à travers la particularité d'un peuple et d'une Église. Pour l'éducateur chrétien, le questionnement de la reconnaissance universelle de son influence éducative, s'accompagne de la reconnaissance-confrontation des particularités à l'œuvre dans son action : celle de la tradition dans laquelle l'éducateur chrétien s'inscrit, celle de la culture de l'éduqué.

DU RESPECT DE LA DIMENSION SINGULIÈRE.

La personne n'est pas pur et simple reflet des particularités de sa culture, de ses appartenances sociales. Elle a, par sa dimension singulière, pouvoir de construire sa vie comme œuvre unique. L'influence éducative n'a précisément de sens qu'à permettre au sujet éduqué de déployer et d'exprimer « pleinement ses capacités singulières dans la reconnaissance de l'universel et le consentement – mais non point la soumission passive – à la particularité » (THÉVENOT, 1991, p. 267).

Si pertinente et minutieuse soit la préparation pédagogique et didactique par l'éducateur de l'éduqué pour arracher celui-ci à sa condition et lui permettre de conquérir tel ou tel nouveau sommet (lire en public, parler en anglais, résoudre une équation…), elle ne suffit pas. Le passage à l'acte réclame une prise de risque de la part de l'éduqué, le courage de la décision. L'éthique du respect de la dimension singulière réside dans la qualité d'un regard qui donne à autrui la confiance nécessaire pour oser sa propre liberté. Cette prise de risque est aussi du côté de l'éducateur confronté à l'imprévisible. La dimension singulière met en effet sa volonté d'influencer face à la liberté de l'éduqué. Elle vient lui rappeler que cette influence ne

peut être totalisante et qu'elle devra composer avec une étrangeté inépuisable.

Reconnaître la dimension singulière de l'éduqué, c'est donc l'anticiper dans sa liberté, renoncer à épuiser son mystère, à le connaître totalement, c'est accepter ce « non-savoir » sur lui et s'ouvrir avec joie à l'imprévisible de la rencontre.

Penser de manière concomitante le respect de la dimension particulière et le respect de la dimension singulière de l'éduqué conduit à transmettre à la fois des savoirs favorisant l'intégration dans un milieu social donné et des savoirs permettant à l'éduqué de cultiver son esprit critique, donc de prendre des distances avec ledit milieu, c'est simultanément œuvrer à la socialisation et à l'émancipation.

La révélation du Dieu chrétien comme universel s'opère à travers la particularité d'un peuple élu et d'une Église – l'Église de Jésus-Christ, toutes confessions confondues – mais aussi à travers la singularité personnelle de l'homme Jésus. L'approche chrétienne de l'homme souligne et œuvre à la reconnaissance de la singularité inaliénable de toute personne. Chacun, l'éducateur comme l'éduqué, est appelé à servir Dieu de façon unique et à vivre un rapport filial singulier au Père. Le questionnement éthique relatif au respect de cette singularité spirituelle de l'éduqué vient s'opposer aux tentatives de l'éducateur cherchant à le « modeler ».

L'éthique de la pratique éducative interroge la foi de l'éducateur en l'éduqué et en son mystère : suis-je prêt, malgré les échecs antérieurs, à exiger le meilleur d'autrui et à déployer les moyens en conséquence pour qu'il apprenne et grandisse, tout en sachant que c'est lui seul qui apprend et grandit ? Suis-je prêt à accepter le mystère associé à cette liberté de l'éduqué qui le voit échapper à mon projet et se soustraire à mon influence ? Ce mystère incite l'éducateur à envisager l'échec de l'action éducative qui, avéré, devra être accepté. Cette acceptation ne signifie pas résignation ou renoncement. La fécondité éducative appelle une « espérance

qui ne cesse de rouvrir l'avenir de l'éduqué quand bien même celui-ci a déçu, voire offensé l'éducateur » (THÉVENOT, 1991, p. 268). La foi de l'éducateur n'agit pas comme une simple consolation, elle est constitutive de l'action éducative (SOËTARD, 2009) et est liée à l'espérance en autrui. Il s'agit d'assumer l'échec d'hier tout en continuant à exiger le meilleur et à se préparer à accepter le pire, sans cesser de croire en la capacité de l'éduqué d'apprendre et de croître. Du latin *credere*, le verbe « croire » signifie « avoir confiance en qui l'on se confie », « confier en prêt ». La relation éducative est, dans la confiance réciproque, un lieu de prêt, non de possession définitive. À l'éducateur est confié quelqu'un qui va porter du fruit.

L'éducateur ne peut fixer à l'avance la fin de l'éducation, tout au plus un horizon. Il lui faut compter encore et toujours avec la liberté d'un sujet qui, en dépit de l'influence de l'éducateur ou encore des déterminations associées aux particularités de son héritage et à l'inscription socioculturelle, peut décider de son chemin. L'éducation trouve précisément sa raison d'être dans cette possibilité.

Cette liberté de l'éduqué n'est pas pour autant abandonnée à l'absurde, au non-sens. L'enjeu est aussi pour le sujet de donner un sens à sa liberté. Elle devient alors libération. En lui proposant de faire mémoire des expériences gratifiantes, des moments de joie, de paix, de ce qui, même de manière fugace, a été vivifiant, l'éducateur invite, pas à pas, l'éduqué à découvrir des petits faits qui font signe, des petits signes de sens, qui articulés, lui permettent d'entrer dans un « je » faisant récit, de construire de la cohérence et de dessiner une direction possible. L'éducateur place ainsi le sujet au cœur de sa liberté propre, liberté où il peut se re-décider en faveur d'un choix auquel il croit. Le combat pour le sens est donc le lieu où s'affrontent la division et l'unité. Le sens est du côté de ce qui s'oppose au mal comme *homicide dès l'origine* (Jn 8, 44), c'est-à-dire ce qui « empêche de mettre les réalités en relations les unes aux autres […], qui brise la

communion entre les personnes et interdit une interprétation de l'Écriture […] qui en ferait voir l'harmonie […], qui morcelle le rapport de l'homme à Dieu, à autrui, à lui-même et au cosmos […], qui conduit la personne à perdre sa cohésion interne et lui interdit de pouvoir percevoir la cohérence de son histoire » (Thévenot, 1997, p. 111).

Si l'éducation désigne étymologiquement l'action de « tirer hors de », l'éducateur est bien celui qui le « fait sortir » du non-sens, du morcellement pour donner à pressentir une cohérence.

Bertrand Bergier.

→ Altérité. Autonomie. Autorité. Culture. Discipline et surveillance. Enfance. Estime de soi. Éthique. Ignorance. Respect. Sujet et personne. Valeurs. Vérité.

Bibliographie.

M. Fabre, « De la barbarie ou les deux sources de l'éthique éducative », dans Chr. Gohier et D. Jeffrey (dir.), Enseigner et former à l'éthique, Laval, Presses universitaires de Laval, 2005, p. 23-40. – M. Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part (1950), Paris, Gallimard, 1962. – E. Kant, Métaphysique des mœurs, I : Fondation, introduction, trad. de A. Renaut, Paris, Garnier-Flammarion, 1999. – E. Levin as, Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre, Paris, Grasset, 1991. – Ph. Meirieu, La Pédagogie entre le dire et le faire, Paris, ESF, 1995 ; Le Choix d'éduquer. Éthique et pédagogie, Paris, ESF, 2007. – J. H. Pestalozzi, Le Chant du cygne (1826), trad. et introduction de M. Soëtard, Paris, Fabert, 2009. – D. Simard, Éducation et herméneutique. Contribution à une pédagogie de la culture, Laval, Presses universitaires de

Laval, 2004. – X. Thévenot, J. Joncheray (dir.), Pour une éthique de la pratique éducative, Paris, Desclée - Proost France, 1991 ; Avance en eau profonde, Paris, DDB - Éd. du Cerf, 1997. – É. Weil, Philosophie politique, Paris, Vrin, 1956.

ÉGLISE

Sujet de l'éthique quand elle édicte des préceptes moraux pour ses fidèles et interpelle les citoyens dans les grands thèmes de société, l'Église est aussi objet de l'éthique lorsqu'elle doit s'appliquer à elle-même les normes qu'elle édicte. Confessée sainte dans le *Credo* des baptisés, elle est toutefois marquée par le péché de ses membres. Les actes que l'Église pose ne peuvent pas ne pas répondre aux exigences évangéliques qu'elle propose. D'ordre sotériologique, la nécessité d'appartenir à l'Église relève également de l'impératif moral. Toutefois, la qualité morale des actes posés par un individu, lorsqu'ils sont conformes aux idéaux évangéliques, pose la question de la possibilité de salut en dehors de l'Église. Communauté éthique, l'Église a fait des droits de l'homme une cause centrale qui l'interpelle aussi *ad intra*.

La sainteté de l'Église.

L'Église n'est pas sainte parce qu'elle ne serait constituée que de saints. En tant que réalité historique et concrète, elle est faite d'hommes pécheurs qui répondent librement, selon ce qu'ils sont, à l'offre de salut que Dieu leur adresse. Dire que l'Église est sainte, c'est affirmer qu'elle est l'œuvre de Dieu qui suscite les croyants, les rassemble en Christ et les sanctifie par le don de l'Esprit, moyennant la parole et les sacrements. L'Église se donne comme communion des saints, faite de pécheurs pardonnés ayant part à la vie de Dieu. Réalité cachée, la sainteté de l'Église dit qu'elle est aussi

œuvre de Dieu ; elle ne peut être affirmée que dans la foi, et sa pleine manifestation ne peut être qu'eschatologique.

La sainteté ne venant donc pas à l'Église en raison de la vertu de ses membres, on ne lui porte donc atteinte en rien quand on affirme qu'elle est composée de pécheurs, et qu'elle est toujours à purifier. Ep 5, 27 désigne l'Église *sainte et immaculée,* mystère de la présence de Dieu en elle, et la littérature paulinienne rappelle à l'envi que les baptisés sont appelés les saints par élection (Rm 15, 25 s. ; 1 Co 16, 1.15 ; 2 Co 8, 4, etc.). Cette sainteté est aussi celle du peuple (1 P 2, 9) ou du Temple (Ep 2, 21). La sainteté de l'Église comme mystère n'est pas une réalité extrinsèque à l'institution ecclésiale historique ; elle peut être confessée sainte parce qu'elle ne tient que par et dans la grâce de Dieu. Les baptisés qui en sont les membres, en vertu de l'action salvifique du Christ, actualisée en son sein par l'Esprit-Saint, constituent la *communio sanctorum* : l'Église sainte est ainsi l'Église des saints. Séparée du monde (Jn 15, 19), elle se trouve en même temps enveloppée et portée par la grâce de Dieu (Jn 17, 15) pour être au cœur du monde.

L'Église vit dans la logique de l'eschatologie, entre une sainteté déjà donnée et toujours encore à venir, dans une tension entre ce qu'on peut appeler un pôle confessant et un pôle multitudiniste. Le premier pôle signifie qu'en Christ, dont la plénitude est actualisée dans l'Évangile et les sacrements, tout est déjà donné par Dieu et offert aux croyants. Ce pôle peut être représenté de façon plus particulière par des communautés et des groupes visant à approfondir et à partager la foi dans la réflexion et la prière communes, à vivre selon un style de vie véritablement évangélique, à s'engager pour et selon la justice et la charité. Le second pôle signifie que l'Église ne cesse d'être en marche vers la réalisation plénière d'elle-même dans le Royaume. Pôle qui sera signifié par le fait qu'en son sein elle accueille le « tout-venant » sur le fondement de la seule foi et dans le respect des cheminements de chacun vers l'accueil et l'appropriation active

de l’Évangile ; par le fait aussi que ses membres sont invités à se retrouver en des rassemblements ouverts, liturgiques ou autres, regroupant les croyants selon toute la diversité de leurs sensibilités, de leur sentiment d’appartenance, des rythmes de leur vie chrétienne, de leur degré d’investissement personnel, etc. Il n’y a donc pas une Église véritable, constituée de ceux-là seuls qui rempliraient un certain nombre de conditions de sainteté, selon leur pratique, leur style de vie, leurs engagements. Vouloir constituer une Église des parfaits représente une tentation constante (dont témoigne l’histoire de l’Église) qui peut aller jusqu’à la dérive sectaire. Elle conduit en fait à considérer comme base de l’Église les œuvres ou la qualité de ses membres, au lieu de la foi qui est accueil, par des hommes pécheurs, de l’Évangile de l’amour inconditionnel de Dieu. C’est en référence à cette tension eschatologique que peut être abordée la question de la vie consacrée. Les renoncements qui la caractérisent, la pauvreté, la chasteté, l’obéissance, la vie fraternelle, disent de façon particulièrement significative tout à la fois l’ouverture radicale à ce que Dieu donne et l’attente du Règne qui vient, et le fait que ce qui est déjà donné suffit à remplir une existence humaine : deux aspects constitutifs d’une Église en attente d’un avenir à la fois promis et anticipé en Christ.

En tant que communauté de pécheurs pardonnés, l’Église constitue pour les croyants un lieu et une institution de médiation du pardon des péchés. Celui-ci s’effectue aussi bien à travers l’annonce de l’Évangile et la célébration des sacrements que dans le pardon et la reconnaissance mutuels. Constituée d’hommes pécheurs, l’Église a besoin d’une rénovation et d’une réforme constantes qui ne concernent pas seulement la conduite des chrétiens, mais tout aussi bien son langage et sa prédication, la célébration des sacrements, les organisations et les dispositions qui règlent sa vie et son action. Se pose alors la question des critères de cette réforme, et de la difficulté de discerner ce qui relève, d’une part, de la structure constitutive de l’Église et, d’autre part, de la façon dont cette structure prend corps dans

l'histoire. Affirmer que l'Église est sainte revient à reconnaître la fidélité de Dieu à son égard, en raison de sa promesse. Cela implique qu'il lui donne l'être et la vie au travers même des vicissitudes de l'histoire et de ses faiblesses, et qu'il lui accorde, par le don de l'Esprit, l'indéfectibilité dans la foi. C'est en référence à ce don que doit être abordée la question de l'infaillibilité. Celle-ci résulte de la promesse faite à l'Église d'être maintenue dans la fidélité à la vérité évangélique, c'est-à-dire son indéfectibilité dans la foi. Cette promesse est fondamentalement accordée à l'Église tout entière dont l'infaillibilité est reconnue à certaines prises de position prononcées par le Magistère.

Une éthique orientée par l'eschatologie.

L'Église avance sur le chemin de l'histoire vers la fin eschatologique des temps, pèlerinage terrestre vers la Jérusalem céleste. L'essence même de l'Église est le pèlerinage vers l'avenir. Les baptisés sont déjà marqués par l'Esprit-Saint dont ils ont reçu les *arrhes* (2 Co 1, 22 ; Ep 1, 14). Ils sont des *aparchè*, ayant reçu les prémices de l'Esprit et donc du salut (Rm 8, 23). Les deux expressions, arrhes et prémices, mettent en évidence le fait que la vie du baptisé est tout entière orientée vers son accomplissement eschatologique, étendu au monde entier (Rm 8, 13-30). L'Église doit pour cette raison être décrite comme la communauté de ceux qui espèrent, des pèlerins qui cherchent encore leur vraie patrie, communauté de ceux qui comprennent et façonnent leur présent à partir de leur avenir. La destination du peuple de Dieu « est le Règne de Dieu qui a été fondé par Dieu lui-même sur la terre, et qui doit se développer jusqu'à la fin des temps, jusqu'à ce qu'il le conduise lui-même à la perfection[19] ». « La nouvelle condition promise et espérée a déjà reçu dans le Christ son premier commencement ; l'envoi du Saint-Esprit lui a donné son élan et, par lui, elle se continue dans l'Église où la foi nous instruit même sur la signification de notre vie

temporelle » (*LG* 48, 2). Dans le même paragraphe, l'Église est désignée comme sacrement universel du salut. On peut ainsi la désigner de manière analogique comme le sacrement du Royaume dans la mesure où elle n'est pas un simple sacrement *(sacramentum tantum)*, mais constitue la réalité désignée par ce signe *(res et sacramentum)* comme la présence du Règne de Dieu. L'identification de l'Église avec le Règne de Dieu, qui fut longtemps défendue dans les siècles passés par les théologiens catholiques, n'a pas été retenue par le concile Vatican II. Considérée du point de vue du service du Règne de Dieu, l'Église vit, « si l'on comprend bien les choses, toujours de la proclamation de son caractère toujours provisoire et de son assomption progressive dans l'histoire par le Règne de Dieu qui vient et à la rencontre duquel elle marche[20] ». Cette perspective est également soulignée chez un certain nombre de théologiens protestants. En fait, la tradition catholique par le passé n'a guère développé ce caractère provisoire de l'Église qui implique qu'il n'est pas possible de diviniser l'institution et ses structures. Le caractère eschatologique de l'Église se décline chez maints théologiens comme un principe programmatique pour son envoi en mission, mais aussi comme clé de compréhension des éléments structurels dans l'Église.

Même s'il existe des structures dans l'Église que l'on peut à juste titre désigner comme de *ius divinum*, les contingences historiques qui déterminent ce principe ne doivent jamais être perdues de vue. Le même principe vaut d'ailleurs pour la définition de l'Église qui est formulée dans un contexte bien concret. La quête d'une différence entre la tradition de l'Église et les différents éléments de coutume liés à cette tradition doit toujours être considérée comme un problème urgent si l'on veut souligner le caractère provisoire de l'institution ecclésiale. L'Église n'aura sa consommation que dans la gloire céleste, lorsque viendra le temps où toutes choses seront renouvelées (Ac 3, 21), et que, avec tout le genre humain, l'univers lui-même, intimement uni avec l'homme et atteignant par lui sa

destinée, trouvera dans le Christ sa définitive perfection (voir Ep 1, 10, Col 1, 20 ; 2 P 3, 10-13).

Péché de l'Église ?

Deux aspects sont à distinguer nettement. D'une part, l'Église est la communauté des saints, c'est-à-dire des baptisés et des croyants dans la mesure où elle est composée de personnes qui croient au Christ. D'autre part, elle est une institution sacramentelle, dispensatrice des moyens et des biens du salut, comprise à la lumière du Christ mort et ressuscité, dans la force de l'Esprit qui l'anime. De même que le peuple d'Israël est saint (Ex 19, 6), l'Église est sainte parce que le Christ l'a fait advenir à la sainteté en son baptême (Ep 5, 25-27). Dans le Nouveau Testament, les croyants sont désignés comme des saints en vertu même de la rédemption en Christ et son actualité dans l'œuvre de l'Esprit-Saint agissant dans l'Église (*LG* 4 et 39). La sainteté de l'Église met en lumière le fait qu'elle se réalise comme *communio sanctorum* qui prennent part à la sainteté *(sancta)* avant tout dans le repas eucharistique. L'Église est définie par *LG* 8 en analogie au mystère de l'Incarnation, loin de ce que l'on pourrait qualifier de nestorianisme ecclésiologique dans la mesure où il n'y aurait aucun lien substantiel entre l'élément divin et l'élément humain. Elle n'est pas un monophysisme non plus[21]. Celui-ci entraînerait une conception tellement divine de l'Église, que son historicité, et donc ses frontières, ses lacunes et ses errances ne seraient pas prises en compte par cette institution sacramentelle.

En revanche, si l'on tient compte du caractère pérégrinant de l'Église, des problèmes ecclésiologiques tout à fait particuliers sont mis en lumière. On peut en retenir deux : la question de l'Église pécheresse et celle du lien entre l'Église et son accomplissement eschatologique. Depuis l'Antiquité, les Pères ont l'intuition d'une Église à la fois marquée par le péché de ses

membres et la sainteté de sa constitution. *Lumen gentium* affirme que l'Église accueille en son sein des pécheurs. Alors que le Christ, lui, n'a pas connu le péché, « l'Église enferme les pécheurs dans son propre sein ». Elle est donc « à la fois sainte et appelée à se purifier et poursuit constamment son effort de pénitence et de renouvellement » (*LG* 8). Dans cet esprit, le décret sur l'œcuménisme évoque la réforme et le renouveau nécessaires de l'Église : « L'Église, au cours de son pèlerinage, est appelée par le Christ à cette réforme permanente dont elle a perpétuellement besoin en tant qu'institution humaine et terrestre[22]. »

Dans la tradition patristique, l'Église a été appelée *casta meretrix*, c'est-à-dire une « chaste prostituée[23] ». Des Pères de l'Église soulignent que le Christ a trouvé une Église pécheresse qu'il a sanctifiée, à l'image de la femme pécheresse (Jn 8, 1-8). L'Église n'est sainte que parce qu'elle a été arrachée au péché. En raison de sa *causa materialis*, celle de sa nature humaine, elle est pécheresse. Comme tel, le peuple de Dieu est pécheur et pardonné. L'affirmation selon laquelle l'Église est immaculée s'applique pour les temps eschatologiques, comme l'affirme Augustin. « Dans son pèlerinage, l'Église, en raison des péchés de ses membres, qui, en tant que pécheurs, n'en demeurent pas moins membres, doit prier quotidiennement : pardonne-nous nos offenses » (*Retractationes*, II, 18). Cela n'empêche d'ailleurs pas Augustin de parler de la sainteté de l'Église en vertu des dons de salut, dans les sacrements et la Parole, que le Seigneur lui a confiés, et en vertu de la sainteté de ses membres dès lors qu'ils vivent selon les principes de la *caritas*.

La tradition protestante applique très naturellement à l'ecclésiologie le principe anthropologique luthérien du *simul justus et simul peccator*. Dans cette perspective, l'Église est considérée comme pécheresse en même temps que sainte. Au cours du rassemblement du Conseil œcuménique des Églises (COE) à Evanston en 1954, cette affirmation a été mise en lien avec le caractère pérégrinant de l'Église : « L'Église part d'une unité qui lui est

donnée et marche vers l'unité pleinement révélée (Ep 4, 3.13). En ce sens, nous pouvons affirmer de l'Église ce qui est dit du chrétien : il est en même temps pécheur et en même temps saint […]. L'Église est déjà une en Christ et elle doit devenir une en Christ pour révéler sa véritable unité en abolissant ce qui fait sa division[24]. » Cette comparaison avait été rejetée par les orthodoxes. Du côté catholique, Charles Journet défendait invariablement la position selon laquelle l'Église n'est pas sans pécheurs, mais qu'elle est elle-même sans péché. Le péché ne touche que les membres de l'Église, et seulement dans la mesure où ils sont infidèles à leur caractère de baptisés et portent quelque chose en eux qui n'est pas l'Église. Selon lui l'Église pourrait à la limite faire montre de péché. Mais dans ce cas uniquement *materialiter* et non *formaliter* : elle ne saurait être pécheresse en ce qu'elle est fondamentalement. Impeccable en elle-même, l'Église devient et subsiste comme telle dans l'union avec Dieu et dans les moyens de cette union[25]. Cette conception a essuyé une série de critiques qui dénonçaient, entre autres, une vision platonicienne de l'Église. Karl Rahner indique une direction différente, en reconnaissant que la constitution conciliaire évite l'expression « Église pécheresse ». Force est cependant de reconnaître que l'Église souffre du déficit de ses membres, de leur péché. Elle ne peut donc pas apparaître historiquement autrement que pécheresse. L'Église « ne peut pas être sujet d'un tel renouveau et d'une telle purification, comme le dit la constitution conciliaire, si elle n'est pas aussi et en même temps dans une certaine mesure sujet du péché et de la culpabilité ».

Les actes posés par l'Église.

La vie de l'Église et ses actions historiques ne correspondent de facto que partiellement à l'idéal qu'elle réalise à travers sa vie et ses actions. L'Église a la promesse de la part de Dieu qu'en tant que telle, elle ne peut

manquer ni de la grâce ni de la vérité. Par cette promesse, elle a l'assurance que le péché ne régnera pas totalement jusqu'à la fin des temps ; elle ne pourra pas être définitivement ou finalement infidèle à la vérité de Dieu : c'est le sens de l'indéfectibilité de l'Église. En revanche, elle n'a pas la promesse de Dieu que, dans son histoire, elle suivrait toujours immanquablement l'Esprit-Saint quand elle chercherait des réponses ou prendrait des décisions dans telle ou telle situation. Elle n'est pas assurée que telle ou telle décision serait la meilleure dans un cas concret. Comme son histoire l'atteste, l'Église a connu des progrès et des régressions. Sa vie s'est révélée changeante au cours des siècles ; parfois ses régressions furent plus grandes que ses progrès. Le caractère pérégrinant de l'Église signifie que toute son histoire doit être prise en compte lorsqu'on veut parler des structures du droit divin. Seule une théorie qui correspond à la réalité des événements et des données concrètes de l'histoire peut justifier un discours sur les structures *de jure divino*.

Le concile Vatican I désignait l'Église comme crédible en tant que telle, de sorte que « ceux qui ont un jour embrassé la foi sous la conduite du Magistère, ne pourront jamais faire valoir de raison justifiée de changer cette foi ou d'introduire le doute[26] ». Même si cette affirmation est exacte sur le strict plan de l'objectivité, on ne doit pas oublier que les hommes ont à se décider selon leur conscience et d'après leurs expériences de sorte que la conception peut être défendue selon laquelle une personne catholique pourrait décider autrement sans culpabilité. Objectivement, l'Église est un signe crédible que l'on peut comparer avec la personne de Jésus. L'humanité sans péché de Jésus de Nazareth a rendu possible à ses contemporains de voir en lui l'action de Dieu. Cette humanité était requise, mais non le miracle ou le surnaturel. On ne s'étonnera donc pas que l'Église concrète ait parfois été considérée comme un obstacle à sa propre crédibilité. Il faut exiger de l'Église concrète qu'elle se renouvelle pour être un signe du salut le moins imparfait possible. Mais il ne faut pas attendre

toutefois qu'elle puisse devenir jamais un signe parfait du salut. Sur la base de la promesse que le Christ fait à son Église (Mt 16, 18-20), et malgré le péché de ses membres, de ceux qui forment concrètement l'Église, on peut parler d'indéfectibilité de l'Église, c'est-à-dire de sa fidélité décisive à la Parole de Dieu. L'erreur ne pourra pas être définitive et ultime en elle, bien que des erreurs partielles ne puissent jamais être exclues.

L'obligation morale d'appartenir à l'Église.

Considérée à partir du mystère même de l'Église catholique et l'Église du Christ, Vatican II place la question de l'appartenance ecclésiale sous un jour nouveau. La comparaison de *LG* 14 et 8 avec le projet de 1963 (n° 15 et 8) est riche d'enseignements. Les deux textes commencent par affirmer la nécessité de l'Église, « dans laquelle les hommes entrent par la porte du baptême » (14, 1), en vue de leur salut. Des membres de l'Église catholique le texte définitif dit qu'ils « sont incorporés pleinement *(plene)* dans la société qu'est l'Église » (14, 2), tandis que le schéma de 1963 parle d'une « incorporation *reapse et simpliciter loquendo* », c'est-à-dire « réellement et simplement ». Pour l'incorporation plénière dans l'Église, les deux textes prévoient les mêmes conditions : le lien de la profession de foi, les sacrements et la communion avec ceux qui gouvernent l'Église comme avec les communautés chrétiennes (8, 2). Un troisième pas est franchi par le schéma de 1963 lorsqu'il met sur le même plan le *votum* (le vœu, le désir) des catéchumènes, des non-catholiques et des non-chrétiens, tandis que le texte définitif fait une distinction en ne parlant que des catéchumènes : « par le fait même (du vœu d'entrer dans l'Église catholique) ils sont unis à l'Église qui les enveloppe déjà comme siens dans son amour maternel en prenant soin d'eux » (14, 3). Il est ainsi clairement mis en lumière que les chrétiens non catholiques, parce qu'ils sont baptisés, ne peuvent pas être mis sur le même plan que des non-baptisés.

Au XVI^e siècle, Robert Bellarmin avait abordé la question de l'appartenance à l'Église en s'appuyant sur la distinction augustinienne entre le corps et l'âme de l'Église. Dans cette perspective, quelques-uns appartiennent au corps et à l'âme de l'Église parce qu'ils sont en lien aussi bien intérieurement, par la vie dans la grâce, qu'extérieurement, avec l'Église-institution, par la profession de la vraie foi et par la participation aux sacrements, unis au Christ, tête de l'Église. Ceux-ci appartiennent *perfectissime* à l'Église. Ils sont comme les membres vivants dans le corps. D'autres appartiennent soit seulement au corps soit seulement à l'âme. N'appartiennent pas au corps ceux qui ne vivent pas dans la grâce, c'est-à-dire les pécheurs. Mais ils accomplissent toutefois un minimum qui est nécessaire à l'appartenance à l'Église. Appartiennent seulement à l'âme de l'Église les catéchumènes et les excommuniés, à condition qu'ils aient la foi et la charité. Font également partie de ce groupe les schismatiques et les hérétiques[27]. La position de Bellarmin peut se réclamer sans difficulté d'Augustin lorsque celui-ci affirme que l'Esprit ne se trouve que *in corpore Christi*, c'est-à-dire dans une Église qui a écarté les schismatiques. Augustin avait également vu le problème des pécheurs et considéra qu'ils n'étaient membres de l'Église qu'extérieurement. Son affirmation fondamentale concernant l'appartenance à l'Église fait valoir que dans l'Église visible se trouve la vraie et sainte Église en laquelle seule l'homme est sauvé en tant que noyau invisible (*Tractatus in Ioannem*, 26, 13 ; 27, 6 ; 32, 8).

Sous l'influence de la pensée augustinienne, Thomas d'Aquin évoque l'Église avant tout à partir de l'intérieur d'elle-même. Le Christ est la tête du Corps mystique. Dans le lien au Christ, Thomas distingue entre ceux qui sont liés au Seigneur de manière actuelle *(actu)* et ceux qui le sont en puissance *(potentia)*. En dehors des bienheureux au ciel, sont unis *in actu* au Christ ceux qui sont sans péchés, c'est-à-dire *in caritate*. Les pécheurs ne sont pas des membres *actualiter* du Christ, mais seulement *in potentia*

dans la mesure où ils confessent la foi *(per fidem informem)*. Les incroyants sont eux aussi membres de l'Église *in potentia* parce que le salut offert par Jésus-Christ vaut pour tous les hommes (*ST* IIIa, Q. 8, a. 3 c). Certains commentateurs de saint Thomas affirment qu'il place l'Église invisible au second plan par rapport à l'Église visible. En fait, pour lui, le Christ est la tête de l'Église dans la mesure où il lui donne sa grâce. Le noyau de l'Église se trouve dans sa mission de transmission de la foi. Pour cette raison, il peut dire des incroyants qu'ils ne sont pas membres de l'Église *actu (etsi actu non sint de Ecclesia)*, et que les pécheurs ne sont pas *actualiter* des membres du Christ (*ST* IIIa, Q. 8, a. 3, ad 1 et 2). En considération du baptême, incorporation au Christ, être membre de l'Église n'est pas la même chose qu'être membre du Christ. Or, celui qui, après son baptême, vit dans la grâce, est membre et du Christ et de l'Église. Les deux éléments d'appartenance sont liés en vertu du rôle de médiation de l'Église.

Assumant celle de Thomas d'Aquin, l'opinion de Bellarmin s'est donc imposée dans la théologie classique, reprise comme une *opinio communis* théologique, jusque dans l'encyclique *Mystici corporis* de Pie XII en 1943 qui déclare que les membres de l'Église sont tous les baptisés, et seulement les baptisés, étant donné que le baptême constitue la porte par laquelle on entre dans l'Église. Malgré leur baptême, les hérétiques et les schismatiques ne sont plus membres de l'Église, opinion largement partagée chez les théologiens. On considérait les hérétiques et les schismatiques comme hérétiques et schismatiques formels, car l'hérésie et, analogiquement, le schisme, supposent la *pertinacia*, la persévérance dans l'erreur. La majorité des théologiens a mis ce principe en œuvre en l'appliquant aux hérétiques et aux schismatiques matériels, même si des auteurs comme Franzelin ou d'Herbigny tenaient ces derniers pour des membres de l'Église. L'expression « hérétiques matériels » doit se comprendre de manière seulement analogique. Le mot « hérésie » qualifie une doctrine mais non une personne qui peut enseigner cette erreur avec la meilleure foi du

monde. Si l'on prend en compte cette perspective, il faut reconnaître alors que ceux qui, dans l'hérésie et le schisme, sont malgré tout baptisés sont, de par le baptême, des membres de l'Église. Mais en eux le lien avec l'Église, à savoir l'Église catholique romaine, en raison d'une prise de position personnelle (au moins par la croissance d'une communauté séparée), est brisé.

On a beaucoup discuté du sort des membres séparés de l'Église par une excommunication majeure *(excommunicatio perfecta)*. La tradition théologique catholique a le plus souvent soutenu qu'ils ne sont pas membres de l'Église. *Mystici corporis* affirme qu'« il ne faut compter comme membres réels de l'Église *(reapse)* que ceux qui ont reçu le bain de renaissance et professent la vraie foi et qui ne se sont [pas] séparés, pour leur malheur, du corps ni qui, en raison de graves manquements vis-à-vis de l'autorité de la hiérarchie de l'Église, ont été exclus par elle […]. Pour cette raison ceux qui dans la foi ou dans le gouvernement ont été séparés les uns des autres ne vivent pas dans ce corps et ne vivent pas de son Esprit divin » (*DH* 3802). L'encyclique confirme ici l'opinion traditionnellement admise que pour être *reapse*, c'est-à-dire en réalité et en vérité membre de l'Église, le seul baptême est insuffisant ; il faut aussi vivre concrètement le lien de la foi en unité avec l'Église. Cette réalité est à comprendre à la lumière de l'argumentation que *Mystici corporis* met en œuvre pour démontrer que l'Église catholique romaine est l'Église du Christ, donc le corps du Christ. Cette identification a été reprise par l'encyclique *Humani generis* de 1950. Les théologiens catholiques s'étaient référés à la différence entre le corps mystique du Christ et l'Église catholique romaine pour tenter de saisir la situation des chrétiens non catholiques. Contre cette tentative, *Humani generis* réagit avec vigueur en reprenant les arguments développés dans *Mystici corporis* qui établit la nécessité de l'Église catholique romaine pour le salut. Donc, les chrétiens non catholiques « ne vivent pas dans ce corps ni de son Esprit divin ». La relation des chrétiens non catholiques à l'Église

est décrite par l'expression *votum* : « Nous invitons tous et chacun d'entre eux avec un cœur aimant à répondre à la motion intérieure de la grâce divine dans la liberté et la joie et de se libérer d'une situation dans laquelle ils ne peuvent pas être sûrs de leur salut éternel. Quand bien même ils seraient déjà en relation avec le Corps mystique du Sauveur sous la motion d'un désir ou d'une nostalgie inconsciente, ils sont toutefois privés de tant de dons et de secours divins efficients dont on ne peut se réjouir que dans la seule Église catholique » (*DH* 3841).

La distinction entre une appartenance comme membre *reapse* et selon le *votum* de l'Église fut la solution préconisée par *Mystici corporis* qui, du point de vue ecclésial, met de facto les chrétiens non catholiques sur le même plan que les non-chrétiens ou les païens, car le désir d'appartenir à l'Église peut en définitive être aussi le fait de ces derniers.

La solution que retient le concile Vatican II souligne la signification du baptême et introduit ainsi une possibilité de plus grande différenciation dans la description des différentes situations par rapport à l'appartenance ecclésiale. Comme le baptême constitue l'entrée dans l'Église, tous les baptisés se trouvent dans une certaine communion en quelque sorte graduée : « ceux qui croient au Christ et qui ont reçu validement le baptême se trouvent dans une certaine communion, bien qu'imparfaite, avec l'Église catholique » (*Unitatis redintegratio*, 3). L'incorporation des catholiques dans l'Église est *plena* selon *LG* 14. En lien avec la profession de foi ecclésiale, et dans la *koinonia* de l'Église, ou des Églises, s'il est conféré dans une Église séparée, mais dont le sacrement est reconnu, le baptême, du point de vue confessionnel, relie le baptisé à l'Église catholique romaine. Cette incorporation fondamentale dans l'Église catholique se trouve cependant partiellement limitée par la croissance au sein d'une Église séparée, sans lien avec l'Église catholique.

En dehors de l'Église point de salut ?

Bernard Sesboüé a montré que cet adage doit être envisagé sous l’angle d’une herméneutique de la réception[28]. Vatican II aborde la question de l’appartenance ecclésiale sous l’angle de la nécessité de l’Église pour le salut (*LG* 14) qui s’est exprimée dans l’expression *extra ecclesiam nulla salus*. Pour les Pères prénicéens, il était clair qu’en dehors de l’appartenance à l’institution ecclésiale concrète, qui consiste d’abord dans le baptême, on ne pouvait accéder ni au salut ni à la vie éternelle. C’est ainsi qu’Irénée affirme : « Là où est l’Église, là est l’Esprit de Dieu et là où est l’Église, là est toute grâce[29]. » Cyprien, auquel la formule remonte, argumente contre le baptême des hérétiques à partir de l’affirmation que Dieu offre le salut aux hommes en Jésus-Christ qui seul peut permettre que cette offre de salut soit pérennisée dans l’Église. Il faut donc voir dans l’Église le moyen de trouver ce salut et d’en bénéficier. En dehors de l’Église, il n’est de place que pour l’Antéchrist. Celui qui veut avoir Dieu pour Père doit reconnaître l’Église comme mère[30]. À la même époque, Origène écrit que « celui [du peuple juif] qui veut être sauvé, qu’il entre dans cette maison pour accéder au salut. Qu’il entre dans cette maison en laquelle, dans le sang du Christ, se trouve le signe du salut […]. Personne ne peut donc s’enorgueillir, personne ne peut s’illusionner. En dehors de cette maison, c’est-à-dire en dehors de l’Église, personne ne peut être sauvé. Si toutefois quelqu’un devait en sortir, il est lui-même fautif de sa propre mort » (*Jesu Nave*, III, 5). Des affirmations identiques se trouvent également dans différents textes patristiques ultérieurs. « En dehors de l’Église catholique, affirme Augustin, on peut trouver tout sauf le salut. On peut avoir le sacrement, on peut chanter alléluia, on peut avoir le nom du Père, du Fils et de l’Esprit et les vénérer. Mais nulle part ailleurs que dans l’Église catholique on peut trouver le salut » (*Sermo ad Caes. Eccl. Pleb.* 6, *PL* 43, col. 695 ; voir également *De baptismo*, I, 12, 18 ; 3, 13, 13). Augustin reconnaît qu’il y a des hommes qui, en dehors de leur appartenance explicite à l’Église et leur visibilité canonique, peuvent être

sauvés. Il y a une *Ecclesia ab Abel*, c'est-à-dire qu'il y a eu l'Église dès le commencement de l'aventure humaine. Cependant, ajoutons qu'il affirme plus d'une fois que les juifs nés après la venue de Jésus, les païens ou encore les hérétiques doivent être damnés. Bien qu'il semble reconnaître les sacrements en dehors de l'Église, il souligne que les hérétiques ne peuvent tirer aucun profit d'un sacrement dans la mesure où ils vivent dans la corruption et acceptent l'hérésie (*De baptismo*, IV, 17, 24).

À Fulgence de Ruspe (468-533), dans la mouvance d'Augustin, on doit la fameuse sentence : « La foi ne doute aucunement que non seulement tous les païens, mais aussi tous les juifs, les hérétiques et les schismatiques qui finissent leur vie en dehors de l'Église catholique succomberont dans le feu éternel que le diable et ses anges leur ont préparé » (*De fide ad Petrum*, 38, 79). L'influence de ce texte apparaît clairement dans les décisions prises lors du concile de Florence contre les jacobites : L'Église catholique « croit fermement et proclame qu'en dehors de l'Église catholique personne – ni les païens, ni les juifs, ni les hérétiques, ni les schismatiques – ne peut avoir part à la vie éternelle, bien plus tombe dans le feu de l'enfer que le diable et ses anges ont préparé s'il ne rejoint pas l'Église avant sa mort » (*DH* 1351).

Avant le concile de Florence, le Magistère avait affirmé, contre les vaudois (*DH* 792) et contre les albigeois (*DH* 802), que personne ne peut être sauvé en dehors de l'Église universelle catholique. Le néo-augustinisme défendait les deux formulations qui furent condamnées par le Magistère : Jansénius (condamné en 1653) « car il est semi-pélagien d'affirmer que Christ est mort pour tous » (*DH* 2005) ; Pasquier Quesnel (condamné en 1713) « en dehors de l'Église il n'y a pas de grâce » (*DH* 2429). La condamnation de ces deux propositions par le Magistère montre clairement dans quelles limites l'axiome *extra ecclesiam nulla salus* est à comprendre : cette proposition « n'a jamais pu et ne pourra jamais être tenue qu'en lien d'unité dialectique avec le rejet de l'affirmation “en dehors de l'Église point de grâce”. La prise de conscience de cette dialectique

correspond de manière continue à la position de l'Église[31]. » Dans une lettre de 1949 (*DH* 3866-3873), le Saint-Office précise que l'Église et le baptême sont nécessaires au salut non seulement en vertu d'une *necessitate praecepti*, mais aussi en raison d'une *necessitate medii* : la nécessité n'est pas seulement de précepte ; elle est aussi de moyen. Mais de la même manière que la notion de nécessité du baptême prônée par la tradition patristique a pu être remplacée par le thème contemporain du baptême de désir, la nécessité de l'Église peut être remplacée « de sorte que quelqu'un atteint le salut éternel sans qu'il soit exigé toujours qu'il soit incorporé réellement *reapse* comme membre dans l'Église. Il est au moins nécessaire qu'il s'y rattache par le désir » (*DH* 3870). Il suffit d'un désir implicite *(implicite votum)* qui peut être donné concrètement en même temps qu'une « constitution droite de l'âme au moyen de laquelle un homme peut désirer faire coïncider sa volonté avec la volonté de Dieu ». Pour cela, il faut que le désir soit entièrement modelé par l'amour parfait et la grâce surnaturelle.

Vatican II a poursuivi dans cette ligne : « En effet, sans qu'il y ait de leur faute, ceux qui ignorent l'Évangile du Christ et son Église, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent, sous l'influence de sa grâce, d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte, ceux-là peuvent entrer dans le salut éternel. À ceux-là mêmes qui, sans faute de leur part, ne sont pas encore parvenus à une connaissance expresse de Dieu, mais travaillent, non sans la grâce divine, à avoir une vie droite, la Providence ne refuse pas les secours nécessaires à leur salut » (*LG* 16).

UNE ÉTHIQUE ECCLÉSIALE DU SALUT.

La nécessité de l'Église se justifie parce qu'elle est le grand sacrement du salut. *Lumen gentium* met en évidence la nécessité de la foi et du baptême (Mc 16, 16 ; Jn 3, 5) pour fonder la nécessité de l'Église (*LG* 14).

Formulé positivement, cela signifie que toute grâce de Dieu revêt un caractère ecclésial. Selon ce principe, la théologie sacramentelle contemporaine a mis en avant le caractère ecclésial des sacrements. L’axiome *extra ecclesiam nulla salus* a été justement employé contre les sectes hérétiques parce que l’Esprit de Dieu n’est à trouver que dans l’Église catholique : c’est là une conviction partagée par tous les Pères de l’époque patristique. La manière dont Cyprien prend position, en ne reconnaissant pas la validité du baptême en dehors de l’Église, doit être replacée dans le contexte socio-historique de son époque. Si les sacrements étaient reconnus en dehors de l’Église, comme le fait Augustin dans sa discussion avec les donatistes, il devient difficile de comprendre que l’axiome puisse également être appliqué à des schismatiques, comme au concile de Florence. En d’autres termes : si d’autres communautés ecclésiales, d’autres Églises, d’Orient ou d’Occident, ou issues de la Réforme peuvent être reconnues comme des communautés vraiment ecclésiales, cet axiome n’est donc plus applicable au sens du concile de Florence. Il faut alors considérer, avec *Unitatis redintegratio*, que « les Églises et les communautés ecclésiales séparées ne sont pas sans signification dans le mystère du salut. Car l’Esprit du Christ ne refuse pas de se servir d’elles comme de moyens de salut » (*Unitatis redintegratio*, 33, 4). L’axiome de Cyprien se trouve donc placé dans une perspective nouvelle et différente de celle de l’époque patristique au sujet de ceux qui sont à l’extérieur de l’Église. Le problème qu’il renferme au sujet des non-chrétiens demeure entièrement posé, revêtant une acuité nouvelle depuis que le concile Vatican II et la rencontre interreligieuse d’Assise en 1986 ont fait du dialogue interreligieux une priorité de l’engagement de l’Église et de la théologie des religions un nouveau lieu de la théologie fondamentale. Il faut alors affirmer d’une part la nécessité de la foi et du baptême pour le salut, et donc insister sur la nécessité de l’Église, et, d’autre part, et en

même temps, tenir que la volonté de salut de Dieu vise tous les hommes dans toutes leurs situations et de tout temps (1 Tm 2, 4).

Il convient de remarquer ici que le Nouveau Testament propose en fait deux réponses relativement contrastées en montrant ce qui est requis de la part des hommes en vue du salut. D’une part, il faut la foi en Jésus-Christ et le baptême. D’autre part, on affirme que celui qui a la charité possède tout (Mt 22, 35-40), et que l’amour est l’accomplissement parfait de la loi (Rm 13, 9 s.). Mt 25, 31-46 fait de tout homme, quel qu’il soit, la mesure de l’éthique du prochain. Situant sa réflexion dans cette perspective, Karl Rahner a développé sa conception du « chrétien anonyme » qui peut se comprendre à partir de cette unité entre l’amour de Dieu et l’amour du prochain qui transcende les appartenances ethniques et religieuses. Le principe que le Nouveau Testament atteste, selon lequel la volonté salvifique de Dieu englobe tous les hommes dans leurs situations concrètes, ne s’explique et ne se comprend que si l’homme se tient devant Dieu et accepte d’être considéré aussi selon ses actions morales et sociales, même s’il ne confesse pas explicitement la foi chrétienne ou qu’il n’a pas conscience de faire une action selon Dieu, les commandements ou l’Évangile. La question se pose alors de savoir si l’homme peut également être sauvé en dehors des moyens que les sacrements proposent, et s’il peut accéder à Dieu en dehors de la médiation ecclésiale de l’Église visible. Rahner répond que, tout comme la patristique grecque a parlé de la rédemption objective, c’est-à-dire du fait que l’humanité est d’emblée, pour des raisons ontologiques, anthropologiques, déjà constituée comme peuple de Dieu avant même la Révélation, donc avant même d’en avoir conscience, elle est donc aussi, dès le premier jour de la création, consacrée par et en Dieu, constituée en unique genre humain, unique peuple de Dieu. Autrement dit, l’unité de l’humanité est constituée de manière surnaturelle, et l’on peut distinguer entre l’Église en tant qu’elle est suscitée, institutionnellement fondée comme une organisation sociétale, et l’Église

en tant qu’elle se constitue aussi à partir du devenir humain, de l’humanisation de l’humanité consacrée par Dieu. Étant donné que la frontière entre nature et grâce est devenue poreuse, tout acte personnel dans la nature concrète de l’homme a aussi une expression historique qui peut se comprendre comme un *votum ecclesiae.*

L’Église communauté éthique.

L’invitation faite à la communauté du Ressuscité de vivre, dans l’unité de la foi, un témoignage au cœur du monde représente, depuis les origines, un impératif évangélique. Le vivre-ensemble des chrétiens se réalise sous le double mode de l’unité et de la communion. Ces deux principes guident et structurent l’histoire concrète de l’Église et le manquement à l’un de ces deux fondamentaux contrevient à l’essence même de ce qu’est la communauté ecclésiale. Le maintien de la communion et la restauration de l’unité sont deux priorités dans l’action des papes[32].

Considérer l’Église comme communauté éthique revient à comprendre la Trinité à partir de sa dimension économique, selon l’attitude morale fondamentale qu’elle révèle, dans la relation à l’autre. L’anamnèse de la mort et de la résurrection de Jésus qui fonde l’Église lui donne en même temps sa dynamique éthique lorsque la Trinité est présentée comme le modèle de la vie chrétienne. Les exigences éthiques sont formulées à partir de la condition de l’apôtre qui se met à la suite de Jésus. Toutefois, ne se constituant pas seulement de confessants ou de laïcs actifs, parce que, multitudiniste, elle accueille également des personnes au niveau de foi et à la conscience ecclésiale différents, l’Église doit prendre en compte la diversité. Là réside toute la difficulté d’une pastorale morale qui ne peut se réduire à l’édiction de commandements, mais nécessite un accompagnement dans les situations et les contextes socio-ecclésiaux les plus variés.

En tant que communauté éthique, l’Église est appelée à vivre selon une orientation sacramentelle qui correspond à son essence et à sa mission. D’autres que les catholiques partagent cette conception. Le COE considère ainsi que l’engagement chrétien en faveur de l’unité des Églises et du genre humain n’a pas de meilleur fondement que la signification éthique des sacrements. Ainsi en est-il du baptême qui fait du baptisé un témoin dans l’Église et dans le monde. Les questions de foi et de morale, et les questions sociales sont inséparablement liées au témoignage chrétien. L’eucharistie, en tant que sacrement de la communauté, est la nourriture qui donne vie à un peuple dispersé, afin de donner tout le dynamisme qu’elles nécessitent aux actions éthiques que ses membres entreprennent en faveur du salut du genre humain. Le pain de vie que l’Église partage aux chrétiens nourrit autant le travail pour l’unité ecclésiale que pour la solidarité avec le monde. « Les sacrements, en tant que rites constituant la personne, peuvent également conduire à une vie sacramentelle[33]. »

La communion ecclésiale se réalise de manière particulièrement manifeste dans la célébration de l’eucharistie, dont la dimension éthique est soulignée dans tous les documents œcuméniques[34]. Parce qu’elle englobe tous les aspects de la vie, l’eucharistie, action de grâce du Christ à son Père, mais aussi offrande des hommes, est une remise du monde dans les mains de Dieu. La célébration de l’eucharistie suppose la réconciliation autant qu’elle la donne. Elle fonde la communauté chrétienne et la réoriente sur le Christ pour la conduire au Père. Celles et ceux qui sont accueillis à la table de la Parole et de l’eucharistie, s’offrant eux-mêmes, dans le Christ, au Père, sont frères et sœurs, enracinés dans la même dignité d’enfants de Dieu en vertu de leur baptême. Cette dimension éthique centripète de l’eucharistie, qui recentre la communauté, se double d’une dimension centrifuge, invitant ceux qui ont communié au corps et au sang du Christ à établir les mêmes liens de fraternité dans le monde auquel ils sont envoyés.

Le caractère éthique de l'eucharistie induit une dimension sociale, politique (Mt 5, 23 s. ; 1 Co 10, 16 s. ; 11, 20-22 ; Ga 3, 28).

La communion ecclésiale constitue un paradigme éthique pour la vie des baptisés comme pour les communautés chrétiennes. La vie selon l'Évangile implique une compréhension éthique de l'existence comme vie nouvelle reçue comme don baptismal. Ce lien est souligné dans le Nouveau Testament (Ep 2, 6). Au cours des siècles, on a constaté que la radicalité de l'engagement à la suite de Jésus pouvait s'être émoussée, d'autant plus que dans une Église multitudiniste l'engagement personnel fait souvent place à un conformisme moral. On ne retint alors trop souvent que la seule pratique de la confession pour toute conformation aux idéaux évangéliques. Les exigences contemporaines ont évolué. La conscience ecclésiale se développant chez nombre de laïcs, l'exigence d'une meilleure conformité entre Évangile et actes se fait jour.

Le changement de perspective que Vatican II atteste quant à la conception de l'engagement dans le monde a été favorisé par une ecclésiologie renouvelée. L'Église est comprise comme signe et sacrement pour le salut des hommes, donc comme sacrement d'unité entre Dieu et les hommes. L'Église, sous peine de perdre sa crédibilité, ne peut s'abstraire de son enracinement dans le monde réel, historique, et ne peut donc ignorer sa dimension politique. Si l'immixion de l'Église dans le domaine politique peut parfois être comprise comme une ingérence intolérable pour les États, il n'en reste pas moins que son regard sur le monde et sa présence au cœur de l'humanité la portent à assumer une théologie politique. Celle-ci a pour but, notamment, de mettre en évidence la pertinence de l'annonce de la foi chrétienne dans la critique sociale et la proposition de chemins de conversion en vue d'une humanité pacifiée, solidaire, fraternisée.

LES DROITS DE L'HOMME DANS L'ÉGLISE.

Dès les origines, les rapports entre l’Église et le monde ont été complexes. Dans un passé encore récent, l’Église a pu se comprendre comme une société séparée ou une proposition alternative à la société. La tentation de s’extraire de la réalité du monde demeure constante. Dans ses structures elle-même, l’Église n’est pas dispensée d’agir de manière conforme à l’éthique, le souci de préservation de l’institution ne pouvant justifier qu’elle y déroge. Depuis qu’elle s’est faite le chantre universel des droits de l’homme, n’hésitant pas à militer pour que les États les appliquent, l’Église est interpellée quant à sa manière propre de s’y conformer pour elle-même. Le respect des droits de l’homme suppose qu’un individu puisse jouir de la liberté d’opinion et de son expression, de religion et de sa pratique, de propriété et de déplacement. L’État étant un cadre contraignant, duquel un individu ne peut s’abstraire, les droits de l’homme doivent lui garantir de vivre dignement. Il s’agit alors de « viser à la vraie vie, avec et pour l’autre dans des institutions justes[35] », ce qui n’est pas le cas de nombre d’États. Aux côtés des grandes démocraties modernes, l’Église, qui n’est pas organisée démocratiquement, s’engage pour qu’une telle vie soit possible.

À première vue, les droits de l’homme ne s’appliquent pas dans leur intégrité dans l’Église. Alors que dans certains cas un État peut imposer à une association ou à une institution d’appliquer les droits de l’homme sous peine de dissolution, pareille exigence ne semble pas être adressée à l’Église pour qu’elle fasse respecter la parité entre les deux sexes, qu’elle abandonne la discrimination visant les femmes dans l’accès aux ordres sacrés. C’est qu’un fidèle est considéré par un État comme adhérant librement à une société. L’État garantit au croyant la liberté d’exercer sa religion, et, au nom du même principe, lui permet aussi de la quitter ou d’en changer. Les structures internes de l’Église répondent, quant à elles, à d’autres normes. La question de savoir si le droit canonique doit intégrer des principes liés aux droits de l’homme pour les appliquer au sein de

l’Église fait apparaître des positions contradictoires. Au cours des travaux de l’élaboration du nouveau Code de droit canonique promulgué en 1983, certains proposèrent d’y intégrer un catalogue des droits fondamentaux des fidèles. La conception de la relation entre Église et monde, que le concile Vatican II a développée, établit un nouveau paradigme. Depuis Grégoire XVI *(Mirari vos)*, la revendication de la liberté de conscience était considérée comme une hérésie. C’est dans *Dignitatis humanae* qu’à Vatican II l’Église catholique affirme que la liberté de religion doit être sans entraves parce qu’elle se fonde sur la dignité inaliénable de l’homme. Ainsi, la reconnaissance des droits de l’homme comme fondement d’une société humaine, pose inévitablement la question à l’Église de son application interne.

Dès lors qu’elle milite pour l’application des droits de l’homme, l’Église doit les considérer comme valant pour sa conscience éthique propre. Elle ne peut pas ne pas respecter la dignité de l’homme. La régulation des conflits internes représente un bon terrain de mesure. Quand l’Église s’engage contre des discriminations sur le terrain politique, contre le racisme ou les inégalités sociales, les droits de l’homme n’apparaissent pas seulement comme un moyen pour elle de lutter pour sa propre liberté, mais, au nom du principe de réciprocité, elle doit rendre compte du respect de la dignité humaine dans ses propres institutions. La liberté des chrétiens, leur égalité et l’injonction évangélique de l’amour du prochain, quel qu’il soit, constituent pour l’Église des principes de régulation interne qui doivent guider sa quête, *semper reformanda, semper purificanda,* d’être toujours plus conforme à l’Évangile qu’elle prêche.

MICHEL DENEKEN.

→ Autorité. Catholicisme. Droits de l’homme. Eschatologie. État. Institution. Pluralisme. Pouvoir. Protestantisme. Salut. Sécularisation.

Bibliographie.

Benoît XVI, L'Église, visage du Christ. Catéchèses sur l'Église des Apôtres, Paris, Éd. du Cerf, 2007. – Collectif, Pourquoi l'Église ? La dimension ecclésiale de la foi dans l'horizon du salut, dans Recherches de science religieuse, juin-septembre 2011. – Cl. Dagens, Méditation sur l'Église catholique en France : libre et présente, Paris, Éd. du Cerf, 2008. – G. Defois, L'Église, espace d'alliance. Libres propos d'ecclésiologie pratique, Paris, Éd. du Cerf, 2010. – S. Hauerwas, Le Royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne (1983), trad. de P.-D. Nau, Paris, Bayard, 2006. – Ch. Journet, Théologie de l'Église, Paris, Desclée, 1987. – W. Kasper, La Théologie et l'Église, trad. de J. Hoffmann, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 158, 1990. – H. de Lubac, Paradoxe et mystère de l'Église, suivi de L'Église dans la crise actuelle, Paris, Éd. du Cerf, 2010. – W. Pannenberg, Ethik und Ekklesiologie, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. – H. Rahner, L'Église et l'État dans le christianisme primitif, Paris, Éd. du Cerf, 1964, rééd. 2010. – J. Rigal, L'Église à l'épreuve de ce temps, Paris, Éd. du Cerf, 2007.

ÉGOÏSME

Introduction

D'après *Le Petit Robert*, l'égoïsme (du latin *ego*, qui signifie « moi ») est un attachement excessif porté à soi-même dans lequel on recherche exclusivement son plaisir et son intérêt personnels.

Sont donnés en synonymes : « égocentrisme », « égotisme », « vanité », « amour-propre », « individualisme » et en antonymes : « altruisme » et

« désintéressement ». Curieusement, « narcissisme » n'est pas donné en synonyme ; en revanche, à « narcissisme », on est renvoyé à « égotisme ».

« Narcissisme » et « égoïsme » n'appartiennent pas au même champ herméneutique : l'un appartient au champ psychanalytique et l'autre au champ moral ; mais il peut être intéressant d'élargir ce champ de la morale grâce à la compréhension qu'apportent les sciences humaines.

André Green dit du narcissisme que c'est « l'effacement de la trace de l'Autre dans le désir de l'Un » (1982, p.127). Ainsi, le désir ne se porte pas ou plus sur l'objet, autrement dit l'autre, mais c'est le moi qui devient à lui-même son propre objet de désir. Mais comment comprendre alors que l'autre soit ainsi refusé par le moi ?

Qu'est-ce que le narcissisme ?

UN BREF APERÇU DE LA THÉORIE PSYCHANALYTIQUE.

Le concept de narcissisme a beaucoup évolué dans les différents écrits de Freud.

Au début de sa réflexion, il est associé à l'homosexualité ; puis il sera compris comme un stade de l'évolution sexuelle avant d'être remanié en 1914 dans *Pour introduire le narcissisme*.

Désormais, Freud fait du narcissisme « un investissement libidinal originaire du moi ; plus tard une partie en est cédée aux objets, mais, fondamentalement, l'investissement du moi persiste et se comporte envers les investissements d'objet comme le corps d'un animalcule protoplasmique envers les pseudopodes qu'il a émis ». Ainsi est établie une balance énergétique entre libido du moi et libido d'objet : « plus l'un absorbe, plus l'autre s'appauvrit. »

Puis, avec l'élaboration de la seconde topique[36], Freud en vient à différencier alors narcissisme primaire et narcissisme secondaire. Le narcissisme primaire équivaut à un état « anobjectal », autrement dit un état

qui indifférencie le dedans et le dehors, l'autre et le moi, et se rattache à l'auto-érotisme, puis un narcissisme secondaire qui participe du lien à l'objet. Mais, comme le souligne l'article du *Vocabulaire de psychanalyse*[37], cette vision des choses ne rend pas vraiment compte de la façon dont se fait le passage « d'une monade fermée sur elle-même à la reconnaissance progressive de l'objet ».

Après Freud, beaucoup d'auteurs, dont des psychanalystes anglo-saxons comme Winnicott et Bion, essaieront de répondre à cette question, en réintroduisant le lien à l'objet dès la naissance et donc dès le narcissisme primaire ; Bion mettra l'accent sur l'importance de la façon dont la mère répond aux manifestations affectives de son enfant et Winnicott sur le besoin pour le bébé de trouver un « miroir » à ce qu'il ressent. Et alors que Lacan conceptualisera le stade du miroir où le moi ébauche son unification dans sa propre image spéculaire, Winnicott aura le génie de faire du visage de la mère le miroir de son enfant – miroir sur lequel vont se peindre les différentes émotions qui la traversent, et à partir desquelles l'enfant va apprendre à se voir objet de tendresse, objet d'énervement ou d'indifférence… Ainsi le narcissisme est-il ici d'abord entendu comme un pôle d'investissement dont la source est extérieure à soi : l'investissement narcissique de soi se fait à la mesure exacte de l'investissement libidinal dont on a été l'objet – nous nous aimerons et nous estimerons comme nous avons été aimés et estimés par les personnes privilégiées de notre enfance. Tout sujet se construit à partir d'une relation avec un autre (la mère ou son substitut) qui, au début de la vie, est vécu comme même que soi. Mais alors la question rebondit : qui suis-je donc si je suis le reflet d'un autre ? Et qui est alors l'autre ? Le problème n'est donc plus d'emblée celui de l'accord, voire de la réciprocité, entre moi et l'autre, posés comme des entités allant de soi mais devient : comment se séparer de cet autre au départ confondu avec soi, sans pour autant le perdre et se perdre avec ? En effet, comment transformer le lien à un « autre-même que soi », en un lien à un « autre »

qui peu à peu devenant vraiment autre me donne en retour de me renouveler moi-même dans une altérité toujours à venir ?

Pour essayer de comprendre pourquoi cette construction de l'autre et de soi est si difficile et si aléatoire, il nous faut faire un détour par ce qui se passe entre une mère et son enfant à l'orée de la vie.

L'importance des expériences précoces faites avec l'autre.

Au début de sa vie, le bébé ne connaît que ce qu'il éprouve dans une bipartition du monde, où son moi se confond avec le plaisir, ignorant totalement la personne qui l'a procuré ; quant au déplaisir, il s'en débarrasse en le mettant dehors, à l'extérieur de lui et le fait équivaloir à ce qui n'est pas lui… c'est-à-dire l'autre. Donc, ce qui est bon, c'est moi, ce qui est mauvais, c'est l'autre (on a là, en germe, l'origine du racisme) et c'est ce premier clivage qui perdure chez certains d'entre nous.

Et si la mère est suffisamment bonne, il ignorera à tel point sa présence qu'il fera une brève expérience d'illusion d'omnipotence. Winnicott écrit : « La relation d'objet ne peut s'établir que si l'environnement offre les objets de telle façon que l'enfant crée l'objet parce qu'un bon objet n'est bon pour le nourrisson qu'à la condition d'être créé par lui[38]. » Nécessaire rencontre du monde des personnes, non pas en soi, mais parce qu'à ce moment-là l'enfant le désire et qu'il le trouve ; la relation d'objet passe par cette adéquation fugitive du désir avec la réalité. Mais cette expérience se doit d'être brève car, si le désir se confond avec le réel, alors la réalité n'existe plus. Ce n'est que par l'absence et la frustration que l'existence de l'autre, de la réalité, peut être reconnue.

Or, qui dit frustration dit déplaisir, donc sentiment violent de haine, d'où l'impératif de rejet, d'expulsion hors de soi de ce qui est vécu comme perte de continuité et de sécurité. Pourtant c'est grâce à cette expérience

que, pour la première fois, l’autre peut être reconnu tel. Une douloureuse évidence s’impose alors : l’autre n’est pas l’enfant ; il existe indépendamment de lui, de son désir, de son plaisir ; en retour, si l’autre existe indépendamment de soi, l’enfant pourra alors exister lui aussi indépendamment de l’autre.

C’est cette expérience du réel et de l’autre (c’est la même chose) que nous faisons sous la forme inéluctable du sentiment de haine, car il nous est intolérable que l’autre ait une existence à soi, alors que nous ressentons la nécessité impérieuse de sa présence. Dit encore autrement : la haine est ressentie parce qu’est mis en question le sentiment d’omnipotence de l’enfant pris au leurre de l’indifférenciation. On comprend alors l’importance de sa prise de conscience pour construire peu à peu des frontières entre l’autre et soi.

C’est là que le rôle de la mère va être déterminant car, laissé à lui-même, l’enfant ne peut que refuser en lui des sentiments expérimentés comme destructeurs de lui-même ; c’est à elle que va être dévolue la tâche de moduler et transformer pour son enfant ses mauvaises expériences, en les lui faisant vivre dans un climat de sécurité aimante ; la haine, perdant alors son caractère dangereux, pourra être reconnue sienne, et non évacuée au-dehors, c’est-à-dire sur les autres. Mais cela suppose qu’elle puisse se mettre à la place de son enfant pour ressentir par exemple la colère qu’il ressent, qu’elle fasse ensuite un travail d’interprétation pour donner sens à ce qui est ressenti – elle est par exemple restée absente trop longtemps – et qu’elle apporte un remède adéquat ; de même que c’est à l’intérieur du corps de sa mère que le bébé a reçu son corps, de même c’est à l’intérieur de sa vie psychique et affective qu’il se fait sa vie psychique et affective. D’éléments chaotiques de souffrance, de peur, de colère, qui n’ont de possibilité d’expression que dans le corps, la mère va faire une réalité intrapsychique et affective à partir des réseaux de signification qu’elle a appris dans son histoire.

On imagine déjà toutes les distorsions qui peuvent advenir, puisque cette mère ne pourra transmettre que la façon dont elle fonctionne pour elle-même.

La solution narcissique face à la menace représentée par l'existence de l'autre

Si la mère ne protège pas suffisamment son bébé de ses mauvaises expériences, en ne prenant pas en compte les besoins du bébé et impose les siens propres, ou en cherchant à le combler dans une attitude d'hypersollicitude, la haine, non exprimée mais gardant son potentiel fantasmatique de destruction, ne pourra pas être reconnue en soi car elle menace le moi naissant en faisant craindre de perdre la mère ; cette haine, sollicitée par l'existence de l'autre et évacuée au-dehors, emportera donc avec elle la possibilité de construire en soi l'image de cet autre. *S*ans confiance dans la mère, la frustration comme l'attente seront refusées – tout déplaisir sera combattu par des mécanismes de défense drastiques, du style déni[39] ou projection[40] dans un accrochage et une fixation au plaisir qu'il connaît et dans un impératif de comblement par lui-même et sans délai de son besoin de bien-être. Cette façon d'être entraîne deux risques majeurs *:* l'agrippement (collage à cet autre par de trop massives angoisses de perte), ou à l'inverse le désinvestissement (destruction de cet autre). Mais ces deux solutions rendront quasi impossible la séparation fantasmatique d'avec l'autre ; et de manière aussi préjudiciable, cette haine non représentée en soi, donc inconsciente, restera agissante et continuera à faire son œuvre d'attaque et de déliaison : soit attaque contre soi, soit attaque contre les autres, car dit Freud, « rien dans la vie psychique ne peut se perdre et tout est conservé ».

Pour des non-initiés, comprendre qu'une mère qui ne prend pas en compte les besoins de son bébé puisse provoquer en lui une réponse en miroir est relativement aisé ; en revanche comprendre qu'une mère, à l'opposé très dévouée, puisse entraîner chez son enfant des réactions

particulièrement égoïstes semble beaucoup plus difficile. C’est que le besoin d’idolâtrer un enfant au point d’obérer toute expression d’agressivité écrase ce dernier sous une bonté que la mère monopolise et l’empêche de domestiquer sa propre violence.

Afin d’illustrer cet aspect fréquemment rencontré en clinique nous allons écouter ce qu’écrit Balzac dans *La Rabouilleuse*.

Agathe, une femme qui vit « pour les autres ».

Ce roman nous conte l’histoire d’une femme, Agathe Bridau, simple et aimante qui se retrouve veuve alors que ses deux fils, Philippe et Joseph, ont quinze et douze ans.

Avant ce drame, le couple parental était très uni mais après la mort de son mari, Agathe devient incapable de s’intéresser à elle-même et de prendre soin d’elle (tout lui est indifférent, elle ne s’habille plus, elle ne se sent plus femme et refuse de refaire sa vie, etc.). En même temps qu’elle ne s’estime plus, elle éprouve alors le besoin permanent de vivre à travers les autres qu’elle veut réparer et à qui elle veut tout donner ; à son mari d’abord, « dans lequel elle avait transporté son moi », mais dont elle ne peut garder le souvenir qu’en fétichisant ses objets ; à ses enfants, « elle ne veut plus vivre que pour eux » ; mais aussi à ses oiseaux et à ses chats à qui elle laisse tout faire et par qui elle se laisse envahir (nous verrons que c’est bien cette même forme de relation masochiste qu’elle aura avec son fils aîné) rendant l’appartement difficilement vivable pour elle et les siens.

La préférence éhontée d’Agathe pour le fils aîné.

Pourtant, il n’est pas exact de dire qu’elle ne peut plus vivre que pour ses enfants ; en fait, il faudrait dire qu’elle ne peut plus vivre que pour Philippe, qu’elle préfère à Joseph pour plusieurs raisons : « Agathe

concluait de sa ressemblance purement physique avec Philippe à une concordance morale, et croyait fermement retrouver un jour en lui sa délicatesse de sentiments agrandie par la force de l'homme. » Et encore : « Philippe flattait donc toutes les vanités de sa mère […] et elle en espérait des merveilles, elle ne comptait point sur Joseph. »

Il est vrai que ces merveilles, outre celle de sa beauté physique, semblent se réaliser très vite : Philippe s'engage au service de l'empereur et à dix-neuf ans il a déjà servi d'aide de camp sur deux champs de bataille, a été fait capitaine, est décoré, devenant pour Agathe « l'homme de génie ». Joseph alors a beau être malade, « toutes les anxiétés étaient pour son fils le lieutenant-colonel » qui en 1816 refuse de rallier les Bourbons et semble, de ce fait, manifester, comme son père, un grand caractère dans sa volonté de rester bonapartiste : « la persécution exercée sur un fidèle soldat de l'Empereur, le souvenir de la blessure reçue par ce fils chéri, son courage dans l'adversité, qui, bien que volontaire, était pour elle une noble adversité firent éclater la tendresse d'Agathe. Ce mot : *Il est malheureux !* justifiait tout », faisant de l'attachement aveugle d'Agathe pour Philippe un dû qui n'appelait aucune réciprocité ; si Joseph, lui, « adorait sa mère, Philippe se laissait adorer par elle », expérimentant jour après jour que, quoi qu'il fît, sa mère, non seulement ne s'opposait pas à lui et ne lui reprochait jamais rien, mais trouvait au contraire toujours le moyen de protéger l'image d'un homme merveilleux dont elle avait besoin pour elle-même.

Philippe part-il aux États-Unis d'où il ne revient qu'avec des dettes ? « C'est pourtant moi qui l'ai forcé de s'embarquer, s'écria la pauvre mère ingénieuse à justifier les fautes de Philippe. » Elle réunit péniblement quelque argent pour aller l'attendre au Havre et là, devant le récit héroïque qu'il fait de ses malheurs et le dénuement dans lequel il se trouve, ne peut lui refuser une garde-robe complète, le boire, le manger et tous les amusements qu'il réclame : « Philippe s'était habitué à ériger ses moindres intérêts et chaque vouloir momentané de ses passions en nécessité […] il

semblait ingénu comme un enfant ; mais n'ayant à penser qu'à lui, jamais il ne faisait rien sans avoir réfléchi à ce qu'il devait faire ; les paroles ne lui coûtaient rien, il en donnait autant qu'on en voulait croire. L'univers commençait à sa tête et finissait à ses pieds, le soleil ne brillait que pour lui. » Ce pourrait être une excellente définition de l'égoïsme.

À partir de ce retour en France, plusieurs choses vont progressivement entraîner Philippe à sa perte : des besoins de plus en plus grands de luxe et d'argent, des ressources personnelles sans commune mesure avec ces besoins impérieux, et le sentiment alors d'être injustement persécuté par le sort – sentiment partagé par sa mère qui « dans la croyance en son idole, s'accusait d'ignorance et déplorait le malheur des temps qui frappait Philippe ».

La première urgence, en effet, était de trouver un emploi à Philippe En fait Philippe n'est là que pour déjeuner et dîner ; le reste du temps, il joue au billard, boit, fume et monte au jeu le soir ; puis un jour, une place de caissier d'un journal lui est proposée à mille écus d'appointements, mais à condition de donner d'abord vingt mille francs de cautionnement.

Aussitôt Agathe déposa l'inscription de ses rentes pour servir de cautionnement. « Ce bon fils promit aussitôt de donner cent francs par mois aux deux veuves pour son logement, pour sa nourriture et fut proclamé le meilleur des enfants. Ceux qui avaient mal auguré de lui félicitèrent Agathe. » Cependant, trois mois plus tard, « le colonel qui mangeait et buvait comme quatre, qui faisait le difficile […] n'avait pas donné deux liards. Ni sa mère, ni la Descoings ne voulaient par délicatesse lui rappeler sa promesse. […] Enfin, il est heureux ! dit sa mère. Il est tranquille, il a une place. »

Mais la sécurité de la mère pour son fils fut de courte durée : bientôt cette dernière apprit qu'il entretenait une danseuse, qui l'abandonna vite pour un meilleur parti, bien qu'il ait essayé de rivaliser en cadeaux avec

l’autre amant, puisant dans la caisse du journal à qui il devait onze mille francs.

La suite de l’histoire ne fait que répéter en toujours un peu plus ignoble le même schéma relationnel : d’un côté l’exploitation cynique de l’un qui se nourrit du masochisme de l’autre. Ainsi, après avoir volé sa mère, il volera l’argent et un tableau de son frère, puis il volera toutes les économies cachées dans le matelas de la Descoings, qu’elle devait jouer à la loterie sur un numéro qui précisément était gagnant ce jour-là de trois millions… ce qui provoquera un tel choc chez cette pauvre femme qu’elle n’y survivra pas.

L’enfermement d’Agathe dans la culpabilité.

Il aura fallu que Philippe provoque une mort pour qu’enfin la mère ose s’élever contre lui. Ce dernier arrive ivre mort, dit qu’il a le gosier en feu et apostrophe sa victime : « Ma vieille Descoings est au lit et me fait des yeux grands comme des soucoupes… » « Taisez-vous, monsieur, lui dit Agathe en se levant et respectez au moins le malheur que vous avez causé. » « Oh ! monsieur ?… dit-il en regardant sa mère. Ma chère petite mère, ce n’est pas bien, vous n’aimez donc plus votre garçon ? » Pour la première fois, l’essai de culpabilisation par rapport à un amour maternel qui serait un dû ne fonctionne plus et la mère lui rétorque : « Êtes-vous digne d’être aimé ? » en même temps qu’elle lui enjoint de chercher un appartement ; il ironise alors sur ce mélodrame d’un fils banni et prétend n’avoir fait que justice « en pratiquant sur les matelas de la vieille un petit nettoyage ». Outrée de tant de cynisme, la mère lui intime l’ordre de sortir immédiatement. « Si elle crève d’un terne rentré, ce n’est donc pas moi qui la tue », répond l’ivrogne. « Mais sortez donc, dit Agathe. Vous avez tous les vices ! Mon Dieu, est-ce mon fils ? »

Or, cette même question : « Est-ce ma fille ? » le père d'Agathe se l'était posée et y avait injustement répondu par la négative.

« Qu'aviez-vous fait à grand-papa Rouget, à votre père, pour qu'il vous chassât et vous déshéritât ? Si vous ne lui aviez pas déplu, nous aurions été riches et je n'aurais pas été réduit à la dernière des misères. Qu'avez-vous fait à votre père, vous qui êtes une bonne femme ? Vous voyez bien que je puis être un bon garçon et tout de même être mis à la porte, moi, la gloire de la famille. »

Et en écho à ce réquisitoire, Agathe s'écriera un peu plus tard : « Philippe a raison, mon père m'a maudite. Je n'ai pas le droit de… » Elle ne finit pas sa phrase.

Qu'apprend-on, en effet, au début du roman qui ne lui « donne pas le droit » de reprocher quoi que ce soit à quiconque ?

Le docteur Rouget avait eu d'abord un fils un peu simplet, puis dix ans plus tard une fille, Agathe. Il nous est dit que le père ne s'attendait pas du tout à cette deuxième naissance et que celle-ci fut l'occasion d'une brouille éternelle entre lui et son meilleur ami, monsieur Lousteau. Le père chercha à se venger sur sa fille qu'il ne reconnaissait pas comme sienne, alors que, affirme Balzac, elle était légitime.

En tout cas, le père n'aura eu de cesse qu'elle ne soit déshéritée de sa part légitime au bénéfice du frère : « Qu'aviez-vous fait à grand-papa Rouget, à votre père, pour qu'il vous chassât et vous déshéritât ? » C'est bien la douloureuse et lancinante question qu'a dû se poser souvent Agathe, lui faisant vivre des sentiments aigus et indépassables de culpabilité, et qui lui revient par la bouche même de son fils adoré : « Qu'avez-vous fait à votre père, vous qui êtes une bonne femme ? » Mais précisément peut-être n'êtes-vous pas, vous pas plus que moi, si bonne que vous le paraissez… D'ailleurs comment se fait-il donc que vos deux parents aient été d'accord pour vous abandonner et qu'en retour vous les ayez vous-même délaissés ? Comment se fait-il, de la même manière, que vous n'ayez aucun contact

avec votre frère ? Elle ne pouvait pas ne pas s'être déjà posé ces questions et ne pas s'être inconsciemment condamnée.

Cette histoire illustre combien ne pas avoir été suffisamment aimé et investi fonctionne comme un redoutable piège relationnel. Sans l'expérience vécue d'un amour qui, du fait de l'altérité, inclut nécessairement le manque, la frustration donc la haine, l'amour va être imaginé comme un dévouement total obligé, où aucun sentiment négatif ne doit exister. La mauvaise image inconsciente qu'Agathe a d'elle-même lui impose de se restaurer dans le regard de ceux qui l'entourent : il faut qu'elle s'y voie toute bonne pour se rassurer sur le fait qu'elle n'est pas toute mauvaise, toute coupable. Ce sera bien sur cette méprise d'un amour qui se voudrait idéal et totalement comblant qu'Agathe, voulant donner ce qu'elle n'avait pas reçu, fera de son fils un monstre d'égoïsme cynique.

Un exemple de relation narcissique à l'autre dans le couple : *Madame Bovary* de Flaubert.

Avec la précédente histoire, on a pu voir par quels subtils canaux pouvait s'installer une relation narcissique à l'autre – relation où l'autre n'est pas reconnu tel, mais utilisé pour les besoins de valorisation du sujet selon deux procédés essentiels, soit chez Agathe par idéalisation de cet autre dans lequel alors se mirer et s'idéaliser soi-même, soit chez Joseph par évacuation sur cet autre de tout le mauvais inacceptable en soi.

Un autre roman, celui d'Emma Bovary, peut permettre de brièvement mettre à nouveau en lumière cette polarisation sur soi, où l'autre est sans cesse utilisé pour se rassurer sur soi-même. Les termes qu'emploie le personnage d'Emma Bovary pour parler de l'amour sont à eux seuls révélateurs. Il ne s'agit pour elle ni de donner ni de recevoir quoi que ce soit de quelqu'un, mais « de se donner de l'amour », d'« avoir de l'amour », de « saisir son bonheur » ou « de chercher à posséder une passion »…

Qui aime-t-elle ? Personne en particulier ; elle « aime » ce qui dans l'autre va lui apporter une confirmation de son élégance, de ses goûts distingués, en un mot de ce qui la place au-dessus de tous, et va la conforter dans ses rêves d'exception. Elle « aime » quiconque lui renvoie d'elle-même une image brillante et raffinée, qui flatte sa vanité ; ainsi Rodolphe, qui lui dit : « on ne résiste point au sourire des anges » fait « s'étirer mollement son orgueil […] à la chaleur de ce langage » et fait poindre en elle des sentiments amoureux… En revanche, elle exècre celui qui, par son apparence, va lui renvoyer une image humiliante d'elle-même, une image dont elle a honte. Ainsi voit-on Emma avoir des gestes apparemment affectueux avec son mari, mais toujours pour rectifier une image insupportable qu'il lui renvoie de ne pas être « à la hauteur » : « Emma quelquefois lui rentrait dans son gilet la bordure rouge de ses tricots. […] Et ce n'était pas comme il croyait pour lui ; *c'était pour elle-même*, par expansion d'égoïsme, par épanchement nerveux. »

Pour Emma, l'autre sert surtout de faire-valoir ; de l'« excellence » de quelqu'un elle ne se réjouit pas ; elle l'utilise pour se voir, elle seule, excellente, et se donner à voir. Ainsi lui est-il intolérable de penser qu'elle pourrait recevoir quelque chose de quelqu'un et être alors en dette. Elle ne peut que tourner en dérision l'amour que son mari a pour elle. Cette envie qui ne la quitte pas reviendra la submerger au moment où, ayant ruiné son mari et épuisé les moyens d'arrêter la mise en branle du processus judiciaire, elle s'imagine la scène qui aura lieu entre eux ; tout serait préférable à sa bonté et à son pardon… « Alors ce serait un grand sanglot, puis il pleurerait abondamment et enfin, la surprise passée, il pardonnerait. Oui, murmurait-elle en grinçant des dents, il me pardonnera, lui qui n'aurait pas assez d'un million à m'offrir pour que je l'excuse de m'avoir connue… Jamais ! jamais ! Cette idée de la supériorité de Bovary sur elle l'exaspérait […] il fallait attendre cette horrible scène *et subir le poids de sa magnanimité*. »

L’autre n’a d’existence pour Emma que comme miroir à ses intérêts narcissiques. Si ce dernier renverse les rôles en se montrant lui-même magnanime, alors il ne peut être vécu (là encore en miroir) que comme voulant triompher et humilier celui qu’il cherche à aider…

La double valence de l’« amour de soi »

Ces illustrations romanesques font apparaître plus clairement combien un certain amour de soi peut être un équivalent de l’égoïsme. Si l’autre dans la réalité a fait vivre trop d’expériences déplaisantes[41], les expériences engrammées auront, pour se prémunir contre une intolérable souffrance, provoqué des réactions de désinvestissement et le moi, sans appui ni ressourcement internes, est alors fragilisé, mis en état de manque par les failles narcissiques laissées par l’insuffisance de l’investissement objectal.

Or, plus ces failles narcissiques seront grandes, plus l’inflation narcissique – le besoin de se faire valoir par soi-même et de n’exister que pour soi – sera importante. C’est ainsi que les personnalités narcissiques, telle Emma Bovary, souffrent paradoxalement d’une extrême fragilité de leurs assises narcissiques, car leurs ressources internes d’alimentation libidinale ne sont pas suffisantes. On comprend alors que cette absence interne d’un objet aimant oblige à utiliser l’autre comme appoint aux carences et défaut de valorisation dans la réalité externe. Ne dépendre que de soi devient dans ce contexte synonyme de survie psychique et affective. Nous nous trouvons là face à une auto-affirmation de soi et une volonté de puissance qui prennent racine dans l’impossibilité – voire la plus ou moins grande difficulté – à faire confiance à un autre quant au plaisir qu’il peut vous donner en le partageant avec vous. En effet, attendre quelque chose de quelqu’un est toujours aléatoire ; cela ouvre la porte à la déception possible et à la souffrance qui peut être sans fond de ne pas être entendu dans ses besoins et ses demandes. C’est alors pour pallier cette insécurité de base toujours liée à des expériences relationnelles vécues comme mauvaises que

sont recherchés des moyens pour s’autosuffire – moyens qui tous aboutiront à ce qu’en morale on nomme égoïsme.

Cependant, cette mise à contribution de ses seules ressources, dans l’illusion de ne rien devoir à l’autre, entrave de façon plus ou moins importante le nécessaire travail de séparation d’avec l’autre (au départ la mère). Dans ce repli sur un plaisir qui ne veut consciemment rien savoir de celui qui l’a donné, l’autre, restant confondu avec le vécu de plaisir pris inconsciemment avec lui, gardera le statut d’identique à soi. Tout aussi grave, la dépendance inconsciente à cet autre vécu comme objet de besoin, dans la mesure où il reste indifférencié par rapport au plaisir pris et recherché, fera vivre en retour des angoisses d’intrusion et d’empiétement qui confirmeront dans le bien-fondé, voire la nécessité, de renforcer l’autosuffisance. Toutes ces angoisses de dépendance ne feront qu’aggraver la méfiance envers l’autre réel. C’est cet amour centripète de soi, utilisant toute son énergie à se construire, sans échange relationnel, une image permettant de se sentir à la hauteur de son propre idéal, qui empêche tout investissement objectal de l’autre. Cet amour ou cette valorisation de soi, qu’on se donne à la force du poignet, sans qu’aucun espace se déploie vers l’autre à qui s’abandonner, est celui dont parlent les moralistes, quand ils stigmatisent l’amour de soi comme pur égocentrisme.

Il y a ainsi une façon d’avoir été objet d’amour pour quelqu’un, ou de ne pas l’avoir été, ou si mal… qui donnera à l’amour de soi une valence qui peut être exactement opposée : en effet, l’amour de soi, s’il est solitairement conquis, engendre une façon narcissique d’aimer ; le plaisir se trouve dans l’ignorance de toute mutualité, grâce à l’emprise et la domination de l’autre. En revanche, si cet amour de soi a pu, grâce à la confiance faite, maintenir le lien à un objet autre, il construit une façon objectale d’aimer, où le plaisir se cherche alors dans l’échange et où se vérifie que je ne pourrai aimer l’autre que de l’exacte façon dont je m’aime moi-même…

S'il faut reconnaître que les expériences précoces permettant ou non de faire confiance enlisent dans un être-au-monde égoïste ou au contraire donnent un appui pour y échapper, il faut aussi affirmer que rien n'est jamais définitivement joué et c'est là que chacun d'entre nous a sa part de responsabilité car toute rencontre avec quelqu'un de fiable – quelqu'un qui peut à la fois partager du plaisir tout en pouvant manier l'agressivité et l'accepter en retour – est une nouvelle chance qui est offerte pour oser un peu plus de confiance et donc un peu plus d'échange…

Théologie et éthique

Comment la théologie peut-elle reprendre ces analyses ?

La tradition chrétienne a condamné l'égoïsme, compris comme amour de soi. Cela est particulièrement clair chez Augustin – qui s'inscrit dans une certaine interprétation de l'enseignement paulinien – ainsi qu'à la Réforme et dans le jansénisme.

Aujourd'hui, on distingue l'amour de soi, au sens de l'estime légitime de soi, et la fermeture du sujet sur lui-même. Les considérations psychanalytiques sur le narcissisme et l'égoïsme avancées dans la première partie de cet article permettent d'étayer la nécessité de distinguer le niveau psychique et anthropologique de la dimension proprement morale du thème. La structuration narcissique fait partie intégrale du sujet, et l'égoïsme se donne à lire non comme un fait de nature, mais comme une dérive morale. Du point de vue théologique, on distinguera la constitution créaturale de l'homme, avec ses désirs et ses pulsions naturelles, ou ses inclinations, de sa propension pécheresse qui le conduit, en langage paulinien, à opter pour une vie « selon la chair » et non selon l'Esprit.

L'attention à soi, prenant la forme éthique de l'estime de soi et d'un amour de soi inspirés du commandement biblique : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même,* est donc, dans cette optique, l'exact opposé de l'égoïsme en son acception négative. De plus, à la lumière de la destination dont l'homme est l'objet de la part de Dieu, l'acceptation de soi peut être

comprise comme l'expérience d'être soi-même accepté et justifié par un Autre, qui est à la fois le fondement, la source et l'objet de l'amour véritable.

NICOLE JEAMMET.

→ Accompagnement spirituel. Amitié. Amour. Bien et mal. Estime de soi. Liberté. Péché/Pardon. Sujet et personne. Vertus. Vie/Mort. Violence.

Bibliographie.

Littérature.

H. DE BALZAC, La Rabouilleuse, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2008. – G. FLAUBERT, Madame Bovary, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2001.

Psychanalyse.

S. FREUD, Pour introduire le narcissisme (1914), dans La Vie sexuelle, Paris, PUF, 1999. – A. GREEN, Narcissisme de vie, narcissisme de mort, Paris, Éd. de Minuit, 1982. – N. JEAMMET, La Haine nécessaire, Paris, PUF, coll. « Le fait psychanalytique », 1989. – J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS, Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, PUF, 2007. – D. W. WINNI COTT, Jeu et réalité, l'espace potentiel (1971), Paris, Gallimard, 1975.

Éthique.

N. JEAMMET, Les Violences morales, Paris, Odile Jacob, 2001.

ÉMOTION

La question de l’émotion a été abordée sous de nombreux angles théoriques qui seront d’abord rappelés, avant l’exposition du point de vue psychanalytique qui est le nôtre, et qui sera donc davantage développé, étant entendu qu’on retrouve, ici comme souvent, l’opposition entre les modèles biologiques, cognitifs et psychodynamiques.

Définition générale

Une émotion est créatrice d’un changement d’état dans le monde du vivant (« é-mouvoir » signifie étymologiquement : « mettre en mouvement »). Ce changement est vécu physiquement (manifestation de la joie, de la peur, du dégoût, de la colère…). Les émotions prennent leur source, principalement, dans la région du cerveau appelée cerveau limbique qui met en jeu de manière coordonnée le cortex orbito-frontal, l’hippocampe, le thalamus et l’amygdale, en lien avec les noyaux gris centraux, et qui joue un rôle clé dans la régulation de nos émotions et de la mémoire émotionnelle.

Le déclenchement émotionnel est, quant à lui, lié à un changement dans la manière de vivre une relation ou d’être en relation.

Une émotion a d’abord une manifestation interne avant de générer une réaction extérieure. Elle est provoquée par la confrontation à une situation particulière et à l’interprétation de cette situation. En cela, une émotion est différente d’une sensation, laquelle est la conséquence physique directe d’une perception externe. La sensation est, en effet, directement associée à la perception sensorielle, et elle est, par conséquent, de nature purement physique.

Quant à la différence entre émotion et sentiment, celle-ci réside dans le fait que le sentiment ne se présente pas comme une manifestation réactionnelle, même si l’accumulation des sentiments peut générer des états émotionnels.

Une première question se pose alors : doit-on parler d'affect, d'émotion ou de sentiment ? Étymologiquement, le terme « sentiment » renvoie au champ sémantique de la sensation et de la sensibilité et il nous semble qu'à l'heure actuelle cela rapproche le concept de sentiment de ceux d'affect et d'émotion dont nous savons bien, depuis Wilfred Ruprecht Bion notamment, à quel point ils s'enracinent dans les éprouvés corporels. Peut-être peut-on seulement indiquer que les affects et les émotions sont souvent plus mouvants, plus brefs et plus dynamiques que les sentiments, encore que cela pourrait être contesté. En réalité, c'est moins l'aspect durable des sentiments qui fait la différence que, probablement, la dimension d'adresse à l'autre. Nous dirions volontiers que les émotions participent fondamentalement d'un mouvement vers autrui, alors que les sentiments se situent peut-être davantage au sein d'un mouvement de réception et de vécu en soi-même.

Difficulté de la définition.

La définition de toute entité psychologique représente habituellement des difficultés importantes, et le concept d'émotion est loin de faire exception à la règle. Un problème particulier dans la recherche d'une définition satisfaisante de l'émotion vient du fait que, souvent, les énoncés ne se rapportent qu'à un aspect particulier du phénomène. En effet, le concept d'émotion est utilisé de manière différente selon qu'il est envisagé en référence aux spécificités du stimulus déclenchant, à l'expérience subjective, à une phase d'un processus, à une variable intermédiaire, ou à une modalité de réponse.

Un autre problème qui nuit aux progrès vers une plus grande précision dans la définition de l'émotion concerne le langage par lequel on l'exprime. En effet, le langage de tous les jours et le langage scientifique ne visent pas

les mêmes objectifs. De plus, actuellement les avancées scientifiques dans ce domaine n'offrent pas encore de terminologie définitive.

Certains auteurs ont cependant fait remarquer qu'il est peut-être utile de ne pas avoir de définition trop stricte de « l'émotion », compte tenu de l'état des connaissances dans ce domaine. En effet, une définition trop précise risquerait d'élever des frontières artificielles entre les différents phénomènes impliqués, en faisant alors courir le danger d'exclure de l'analyse des aspects qui pourraient ultérieurement se révéler essentiels à la compréhension de l'ensemble du processus.

Les émotions, à travers une perspective évolutionniste

Le courant évolutionniste, en psychologie des émotions, tire son origine des travaux de Charles Darwin qui posent les fondements de l'expression des émotions : en effet, il les décrit comme innées, universelles et communicatives.

1. Les émotions seraient un héritage de nos ancêtres : pourquoi et comment se seraient-elles développées ?

Comme le rappellent Gordon H. Orians et Judith H. Heerwagen (1992), à l'époque des chasseurs-cueilleurs, les hommes devaient se déplacer constamment pour trouver de quoi se nourrir. Ces déplacements les confrontaient à des phénomènes inattendus (changements climatiques, prédateurs, par exemple) demandant une réponse adaptative rapide. Selon John Tobby et Leda Cosmides (1990), les émotions vont donc se développer en réponse à différents ensembles de situations récurrentes.

À cela, l'on peut ajouter le premier principe de Charles Darwin, permettant d'expliquer comment une réaction tout d'abord volontaire deviendra, au fil des générations, innée et réflexe.

2. Une autre particularité des émotions est leur expression, faciale et vocale. Ici, nous n'aborderons que brièvement le chapitre des expressions faciales en laissant de côté celui des expressions vocales, bien que ce dernier soit également important (SCHERER, 1999). Dans un livre en

hommage à Charles Darwin (Ekman, 2006), les recherches présentées à propos des expressions faciales confirment son hypothèse sur leur utilité communicative. Paul Ekman dit même que « l'expression faciale est le pivot de la communication entre les hommes » (Rimé, Scherer, 1989). En effet, savoir lire sur le visage facilite nos relations sociales ; de même, une interprétation erronée d'une mimique faciale peut nous faire adopter un comportement mal adapté à la situation. Par exemple, chez les singes, lorsqu'un mâle dominant chasse un autre mâle et que ce dernier fait une grimace (expression de peur), le mâle dominant arrêtera de le chasser. À l'inverse, si le mâle dominant fait la même grimace, il s'attend à ce que le mâle subordonné vienne l'embrasser. En ce sens, l'expression faciale permet d'informer l'individu de nos intentions, mais également du comportement que l'on attend de lui.

3. Enfin, le dernier principe de Darwin établit le lien entre émotion et système nerveux. Malheureusement, il ne restera que très descriptif sur le sujet et il faudra attendre la théorie du physiologiste Walter Cannon dans les années 1920 pour remettre le système nerveux au centre des émotions (Cannon, 1927).

Les différentes théories actuelles des émotions

Théories psychologiques des émotions.

L'émotion est une notion floue, et elle est difficilement définissable (Alvarado, 2002). Elle présente la particularité d'être idiosyncrasique, c'est-à-dire particulière et propre à chaque individu (Picard, 2003).

1) De ce fait, plusieurs rôles ont été conférés à l'émotion (François *et al.*, 2001 ; O'Regan, 2003).

– D'un point de vue comportemental, l'émotion est perçue comme un « motivateur », une entité qui influence le choix d'un individu en réponse à

un stimulus externe ou interne.

– D’un point de vue socioculturel, les sentiments sont cette réponse donnée à une interaction avec nous-mêmes et/ou avec les autres. Une émotion existe à la fois dans la dimension personnelle et sociale de l’individu. Elle témoignerait de cette capacité d’adaptation et de changement, et permettrait ce lien qui forme nos relations et nous met en interaction avec l’autre.

– De récentes études en neurobiologie ont démontré que les émotions sont, en fait, un mixte de plusieurs facteurs biochimiques, socioculturels et neurologiques (O’Regan, 2003). Elles se traduisent par des réactions spécifiques : motrices (tonus musculaire, tremblements…), comportementales (sidération motrice, agitation, fuite, agression…), et physiologiques (pâleur, rougissement, accélération du pouls, palpitations, sensation de malaise…). Elles seraient ainsi à la base de nos réactions physiologiques et comportementales.

Au regard de ces définitions, le concept d’émotion apparaît comme polysémique.

En tout état de cause, les émotions agissent sur nos comportements quotidiens, sur nos choix et nos perceptions. Elles rendent la communication plus efficace et lui confèrent un haut niveau d’impact. En outre, les émotions jouent un rôle clé dans tout processus d’apprentissage en agissant sur la capacité de mémorisation de l’apprenant, sur sa rétention de l’information et sur son attention. Lors de l’acquisition des connaissances, les émotions agissent à différents niveaux sur l’esprit humain. De récentes études ont démontré que les émotions et la cognition sont intimement liées. C’est pourquoi il est difficile d’aborder la cognition sans faire référence aux émotions.

2) Plusieurs théories psychologiques des émotions ont été élaborées au cours du temps.

– La théorie de William James et Carl Lange (1887) qui propose une différenciation des émotions selon les modifications corporelles : à chaque émotion correspondrait une modification particulière.

– La théorie de Walter Cannon et Philip Bard (1929) réfute cette théorie, et pour eux, l'émotion est d'abord, et avant tout, un phénomène cognitif. Nous ressentirions l'émotion cérébralement, par analyse instantanée des situations rencontrées, avant d'en avoir les effets physiologiques et somatiques.

– La théorie de Stanley Schachter et Jerome Singer (1975) qui postule une interprétation du vécu émotionnel en fonction des conditions environnementales (le sujet interprète, par exemple, les sensations viscérales, en fonction des stimuli de la situation environnementale et de leur état cognitif).

– La théorie dites des émotions de base de Paul Ekman (1999). Les émotions dites de base seraient principalement la joie, la tristesse, le dégoût, la peur, la colère et la surprise (ce qui reprend, en partie, les propositions de Darwin), tandis que les émotions secondaires seraient des mélanges de ces diverses émotions de base (exemple : la nostalgie). On parle aussi d'émotions mixtes pour nommer les émotions secondaires. Par exemple, la honte est une émotion mixte, à la base d'un mélange de peur et de colère (bloquée ou retournée contre soi). La liste des émotions secondaires est alors extensive : la nostalgie, l'amour, la haine, l'envie, la gratitude, la rancune, la confiance, l'embarras, la honte, la méfiance, l'humiliation, le mépris, le dédain, la fierté, la culpabilité, la mélancolie, le sentiment d'abandon, la passion… tous les vécus dont on pourrait contester le statut d'émotion au sens strict.

Théories de l'évaluation cognitive.

Selon les théories de l’évaluation cognitive, aussi appelées théories de l’*appraisal*, l’émotion est le fruit des évaluations cognitives faites par l’individu au sujet d’un événement, qu’il soit externe ou interne, ou de la situation, qui initie l’émotion.

Ces théories se distinguent de la théorie des émotions de base en ce qu’elles supposent des mécanismes de genèse communs à toutes les émotions. Cette approche suppose que, pour comprendre les émotions, il est tout d’abord nécessaire de comprendre les évaluations que l’individu fait des événements et des propriétés de son environnement. Une évaluation cognitive est définie comme un processus cognitif, rapide, automatique, inconscient, dont la fonction est d’évaluer les stimuli perçus sur la base de critères particuliers (ARNOLD, 1960).

Le modèle des composantes proposé par Klaus Scherer fournit une définition précise de la nature des émotions. En effet, il définit une émotion comme une séquence de changements d’état intervenant dans plusieurs systèmes fonctionnels de manière interdépendante et synchronisée en réponse à l’évaluation d’un stimulus externe ou interne, par rapport à un intérêt central pour l’individu. Il propose ainsi de définir l’émotion comme une séquence de changements d’état intervenant dans cinq systèmes fonctionnels : cognitif (activité du système nerveux central), psychophysiologique (réponses périphériques), motivationnel (tendance à répondre à l’événement), moteur (mouvement, expression faciale, vocalisation), et subjectif.

La plupart des théories de l’émotion soutiennent l’idée que la nature spécifique de l’expérience émotionnelle dépend du résultat d’une évaluation d’un événement en termes de significativité pour la survie et le bien-être de l’individu. Dans la théorie de Scherer, le set de critères permettant d’évaluer l’événement est appelé *stimulus evaluation checks* (SEC’s). Suite au résultat de cette évaluation, il sera possible de prédire le type et l’intensité de l’émotion sélectionnés par l’événement. Les SEC’s sont organisés autour de

quatre objectifs principaux qui se subdivisent encore en objectifs secondaires. Les SEC's majeurs correspondent aux types d'informations les plus importantes dont a besoin l'organisme pour avoir une réaction appropriée. Il s'agit de :

1. Est-ce que cet événement est pertinent pour moi ? Est-ce qu'il affecte directement ma personne ou mon groupe social ? (Pertinence.)

2. Quelles sont les implications ou les conséquences de cet événement et à quel point vont-elles affecter mon bien-être ou mes buts à court et long terme ? (Implication.)

3. À quel point suis-je capable de faire face à ces conséquences ? (Potentiel de coping.)

4. Quelle est la significativité de cet événement par rapport à mes convictions personnelles ainsi que face aux normes et valeurs sociales ? (Significativité normative.)

La théorie du système interruptif.

Herbert Simon, prix Nobel d'économie et spécialiste de la psychologie cognitive, développe dans les années 1960 une théorie dite du système interruptif de la décision linéaire. Il définit trois groupes de besoins en temps réel d'un individu :

– Les besoins surgissant face à des événements incertains (stimuli de bruits ou visuels soudains) qui pourraient signaler un danger ;

– Les besoins physiologiques qui sont des stimuli internes, par exemple la faim, la soif, l'épuisement ;

– Les associations cognitives qui sont des stimuli forts provenant d'associations mnésiques, par exemple le souvenir d'une peur.

Affects et émotions du point de vue d'une ontogenèse psychanalytique

Rappel de quelques définitions.

Signalons tout d'abord que Didier Houzel, dans le *Dictionnaire international de la psychanalyse* (notions, biographies, œuvres, événements, institutions), a rédigé l'item « Émotion » de manière extrêmement instructive.

Il importe de retenir de son travail la proximité relative des concepts d'affect et d'émotion, à ceci près que le terme « affect » renvoie sans doute davantage à la théorie des pulsions, tandis que celui d'« émotion » renvoie peut-être davantage à la théorie des relations d'objet.

Il semble par ailleurs que le terme « émotion » comporte une valence plus dynamique que celui d'« affect » dont la fonction principale, dans le champ de la métapsychologie de base, correspond surtout à une fonction de coloration du représentant-représentation de la pulsion *(Darstellung-Repraësentanz)*.

Geneviève Haag de son côté, quand elle parle des émotions, insiste souvent sur leur dynamique intense qui lance quelque chose de soi vers l'autre, comme l'indique d'ailleurs l'étymologie même du terme (é-motion) impliquant l'idée d'un mouvement qui nous fait sortir en quelque sorte de nous-mêmes.

Cela est évidemment très sensible chez les bébés qui, à défaut de langage *(in-fans)*, passent par l'image motrice pour penser leurs impulsions et leurs attractions relationnelles, et pour nous montrer, ou nous démontrer, à leur manière, quelque chose de leurs élans interactifs ainsi figurés au travers de certaines de leurs émotions. Ce lancer-vers-l'autre a donc valeur simultanée de constat et de tentative d'annulation de l'écart intersubjectif (ce que l'on retrouvera d'ailleurs, mutatis mutandis, au niveau du langage verbal).

Histoire des idées et des connaissances.

Nous avons vu que, pour Darwin, il existait six ou sept émotions de base (joie, tristesse, colère, dégoût, peur, honte et surprise) qui font, en quelque sorte, partie d'un équipement neuropsychologique de base.

Dès 1925, dans son article sur « La négation », Freud insiste sur le fait que le « jugement d'attribution » est premier, avant le « jugement d'existence ». On sait que dans cet article – dont la première partie est consacrée à l'étude de la négation en tant que mécanisme de défense chez le sujet adulte névrotique, mais dont la deuxième partie envisage la négation comme un mécanisme central et fondateur dans l'ontogenèse de l'appareil psychique – Freud opère un renversement qui vaut comme un véritable coup de force. Il montre en effet que, contrairement aux modélisations de la psychologie académique classique, l'approche métapsychologique invite à considérer que, face à un objet externe, le premier acte de pensée ne consiste pas à se demander d'abord si l'objet existe bel et bien (jugement d'existence), mais plutôt s'il est source de plaisir ou de déplaisir (jugement d'attribution). Si l'objet est jugé comme bon, alors il sera introduit dans le monde représentationnel (interne) ; si l'objet est jugé comme mauvais, alors il sera éjecté, vers un dehors encore indéfini et mal circonscrit, vers un non-moi externe (le « moi-plaisir » originel se constituant précisément dans le mouvement même de ce travail de triage en fonction du principe de plaisir/déplaisir).

Didier Houzel souligne, quant à lui, les apports théoriques de Melanie Klein et de Wilfred R. Bion à cette problématique de l'affect.

Il y a ensuite, nous semble-t-il, tout un mouvement des idées qui mène des positions freudiennes aux travaux de Daniel Stern, sans oublier les conceptions d'Ivan Fonagy et d'André Green sur le travail et la fonction de l'affect.

Peu à peu, on assiste en effet à un double mouvement conceptuel. D'une part, le principe de plaisir/déplaisir se voit revisité et d'autre part, l'affect revêt progressivement une fonction de représentance. En effet, alors que

jusque-là, la psychanalyse considérait globalement le plaisir comme lié à la décharge et le déplaisir comme lié à la tension, toute une réflexion – et notamment celle de Stern quant aux interactions entre mère et enfant – se fait jour qui montre que le plaisir peut aussi découler d’une mise en tension, pourvu que celle-ci respecte certaines conditions de vitesse et d’intensité (ni trop forte, ni trop brutale).

Cette vision dynamique de l’indexation de l’expérience interpersonnelle par un affect de plaisir mérite également d’être prise en compte dans les rapports du sujet avec ses objets internes, et cela rend compte du plaisir qui peut être lié à l’attente ou au suspense, encore qu’ici certains tenants de la vision métapsychologique classique puissent éventuellement objecter que le plaisir, si plaisir il y a, ne serait pas lié à la montée de la tension pulsionnelle, mais plutôt à l’anticipation psychique de la décharge…

C’est toute la question des *feeling shapes* décrites par Stern dans le cadre des interactions précoces qui se trouve ici posée, *feeling shapes* qui constituent de véritables lignes dramatiques, émotionnelles et temporelles, et qui permettraient une reconnaissance et un investissement de l’objet par le biais de ses contours rythmiques et interactifs (style interactif et caractéristiques de l’accordage affectif) avant même que le bébé puisse le reconnaître par ses spécificités formelles et statiques, ce que Serge Lebovici, dès 1960, avait annoncé de manière prémonitoire en affirmant que « l’objet peut être investi avant d’être perçu ».

Ainsi donc, au fil de cette histoire des idées, on sent bien que les affects ou les émotions sont progressivement perçus de manière dynamique et comme une manière de penser l’objet.

Cela rejoint les travaux de Bion pour qui les affects ou les émotions ne sont en rien de simples motivations pulsionnelles sous-tendant l’activité exploratoire ou sublimatoire de l’objet mais valent, au contraire, en eux-mêmes comme un premier mode d’appréhension et de connaissance de celui-ci.

Les liens K ou C (pour *Knowledge* ou pour « Connaissance ») s’enracinent dans les liens L ou A (pour *Love* ou pour « Amour ») et les liens H (pour *Hatred* ou pour « Haine »), mais ils sont intrinsèquement, eux-mêmes, des liens émotionnels.

Nous l’avons vu également avec les travaux de Stern pour qui le style interactif est en soi un mode de connaissance et de reconnaissance de l’objet (notion de « représentations d’interactions généralisées »).

Il faudrait encore mentionner ici Donald Meltzer et son concept de « conflit esthétique » qui renvoie bien à une découverte de l’objet primaire par le biais de l’émotion (esthétique), puisque c’est pour échapper au dilemme énigmatique entre le dedans et le dehors de l’objet (« est-ce aussi beau au-dedans ? ») que le bébé va fragmenter et pulvériser l’objet d’abord perçu comme un tout.

Sur un tout autre plan, nous dirons enfin que les données les plus récentes sur la mémoire (Gerald Edelman) plaident également en faveur d’une intrication serrée entre émotions et cognition, puisque c’est bien l’affect qui, dans cette perspective, contextualise l’engrammation, mais aussi l’évocation et la (re)construction des souvenirs qui ne sont plus considérés, aujourd’hui, comme liés à des traces mnésiques plus ou moins stables et fixées.

Au terme de ce rapide survol, on insistera seulement sur le fait que le travail de l’affect est actuellement de plus en plus décrit comme éminemment dynamique et comme un processus qui comporte en lui-même une dimension de représentation et de communication.

Par ailleurs, en ce qui concerne le bébé, les processus de passage de l’indice au signe, soit les processus de sémiotisation, apparaissent bien comme fondamentalement affect-dépendants, puisque c’est dans le cadre des interactions précoces qu’ils vont se jouer et se déployer et que celles-ci, nous l’avons dit, se trouvent centrées par le jeu des affects et des émotions.

On sent donc à quel point l'affect pourrait être un point de passage conceptuel fécond entre le registre de l'interpersonnel et celui de l'intrapsychique, alors même que sur le plan représentationnel, ces deux registres sont souvent pensés dans un rapport conflictuel et difficilement dépassable.

ÉMOTIONS, REPRÉSENTATIONS ET INTERACTIONS.

Le rôle des émotions dans l'investissement et la représentation de l'objet.

Nous allons retrouver ici ce que nous avons commencé à entrevoir quant au rôle des émotions dans la genèse des représentations mentales.

Rappelons en effet que, dans le cours de la croissance et de la maturation psychiques de l'enfant, il est clair que la communication analogique précède, et de loin, l'avènement de la communication digitale qu'elle prépare et qu'elle conditionne tout à la fois (l'accès de l'enfant au langage se faisant ainsi, très probablement, par le biais de la dimension pragmatique du langage comme l'ont bien montré des auteurs tels que John L. Austin ou Jerome S. Bruner par exemple).

De ce fait, la communication émotionnelle (interactions affectives) se fondant précisément sur les contours rythmiques et dynamiques de l'accordage affectif (ou harmonisation des affects) tel qu'il a été décrit par Stern, on voit bien le rôle central que revêtent les émotions dans la représentation de l'objet et, partant, dans l'investissement de celui-ci.

L'enfant se voit ainsi très tôt compétent pour décoder les modalités du style interactif de l'adulte qui prend soin de lui, soit le style relationnel de l'objet primaire ainsi que ses variations, grâce à sa capacité d'inscrire dans sa psyché une sorte de moyenne de toutes ses expériences interactives préalables, moyenne à l'aune de laquelle il mesurera l'écart éventuel propre

à la nouvelle séquence interactive vécue par lui. Il y a là un véritable travail d’abstraction puisque le bébé effectue en quelque sorte une tâche d’extraction de certains invariants interactifs (« représentations d’interactions généralisées » de Stern) vis-à-vis desquels les écarts ensuite éprouvés constituent sans doute, on le sait, l’une des voies de passage possibles des processus d’interaction fantasmatique.

Le même type de raisonnement peut être appliqué aux affects de l’attachement.

Le paradigme de la *strange situation* (Mary Ainsworth) a permis en effet de dégager une typologie des schémas d’attachement dont la dimension émotionnelle est inscrite dans les termes mêmes qui ont été choisis pour en rendre compte (attachement sécure, anxieux ou évitant).

Les représentations moyennes que l’enfant se forge de ces différents patterns correspondent au fond aux *working internal models* décrits par Inge Bretherton dans le cadre de la théorie de l’attachement de John Bowlby (modèles opérants internes), et là encore, l’enfant procède à une comparaison incessante de ses modèles internes et des réactions de l’objet lors des nouvelles expériences de séparation et de retrouvailles.

Ici aussi, le rôle de l’objet apparaît donc comme essentiel dans l’accès ou non à l’éprouvé des émotions, et pas seulement quant à la nature des émotions.

À tout cela, il faudrait encore ajouter la question de la « capacité réflexive », concept proposé par Peter Fonagy.

Précurseur de la théorie de l’esprit qui a été développée, on le sait, dans une perspective principalement cognitive (Uta Frith, Simon Baron-Cohen), la capacité réflexive correspond à l’acquisition par le bébé du vécu, de l’éprouvé, du ressenti que lui et l’autre fonctionnent tous deux en termes d’états mentaux (mécanisme d’interprétation interpersonnelle).

Cette capacité réflexive apparaît à la fois comme la cause et la conséquence de l’accès à l’intersubjectivité mais surtout elle fait sentir

également à quel point la cognition n’est pas seule en jeu : les affects et les émotions sont mis ici en position centrale à la fois comme phénomènes à représenter et comme moyens de la représentation.

Le rôle de l’objet dans l’investissement par le sujet de ses propres émotions.

Il importe de rappeler, ici, le travail d’André Green intitulé « La représentation de chose entre pulsion et langage ». Ce travail extrêmement heuristique souligne bien le double ancrage, corporel et relationnel, de la représentation de chose et surtout, dans la perspective qui est ici la nôtre, il souligne également l’importance du guidage interactif de la mère dans l’aide apportée à l’enfant quant à la mise en place de ses processus de figuration.

Une fois la tension pulsionnelle mentalisée (« J’ai soif »), c’est en effet la mère qui, par son jeu micro-interactif, va aider l’enfant à aller chercher dans son stock de traces mnésiques inactives une trace particulière qui va venir en lieu et place de représentant-représentation activé (de *Darstellung-Repraësentanz*), afin de permettre la figuration, et non plus seulement la mentalisation, de la pulsion (« J’ai soif de ceci ou de cela »).

Une hypothèse absolument identique et parallèle peut alors être faite à propos du travail de l’affect *(Affekt-Repraësentanz)* même si Green ne la formule pas nommément dans le cadre de cet article, et on a là, dès lors, une modélisation très claire, d’une part de la participation de l’affect à la fonction de représentance de la pulsion et d’autre part du rôle de l’objet et de son contre-transfert (ancrage relationnel) dans les processus de figuration des besoins pulsionnels du sujet (ancrage corporel).

Ainsi donc, même la pulsion se joue à deux, et de ce jeu subtil, les affects et les émotions ne sont pas, on le voit, les moindres des intervenants.

Conclusion

La question de l'émotion apparaît donc comme un objet d'étude fondamentalement transdisciplinaire, et c'est pourquoi elle constitue l'une des problématiques centrales de la nouvelle discipline dite « neuropsychanalyse » qui a pour objectif d'établir des ponts entre les neurosciences et la psychanalyse.

Aujourd'hui, c'est sans doute Antonio Damasio qui a le mieux requalifié l'affect et l'émotion dans cette perspective prometteuse.

Mais quels sont, au fond, les enjeux éthiques concrets de ces quelques réflexions ?

Il nous semble que l'enjeu principal réside, sans doute, dans le type de modélisation que l'on se donne du développement, des troubles du développement et du soin psychique.

En effet, par son statut de phénomène situé à la triple interface du corps et du psychisme d'une part, de l'affectivité et de la cognition d'autre part, et du sujet et de l'autre enfin, l'émotion se trouve ainsi désormais en position centrale d'agent de synthèse, ce qui nous impose de recourir à des modélisations résolument multidimensionnelles du développement, des troubles du développement et du soin.

Toute modélisation qui oublierait le corps serait flottante, désincarnée et éthérée ; toute modélisation qui oublierait la relation serait réductrice et dangereusement organiciste ; toute modélisation qui cliverait la cognition et l'affectivité serait vouée à n'être que partielle, partiale et inefficace.

Le mythe scientifique actuel s'avérant, hélas, principalement génétique et neurobiologique (donc purement endogène, ou presque), la prise en compte de l'émotion au sein de nos approches théorico-cliniques dans le champ de la psychologie et de la psychiatrie s'offre ainsi comme une manière de conserver au sujet quelque chose de son unité fondamentale, et partant de sa dignité.

Éthique du sujet et éthique du savoir dont on sait qu'elles peuvent parfois gravement diverger, trouvent ainsi, nous semble-t-il, dans l'émotion

une problématique susceptible de les réunir et de les articuler, ce qui représente certainement un enjeu considérable pour la recherche au cours des années à venir.

BERNARD GOLSE.

→ Anthropologie du corps. Douleur/Souffrance. Empathie. Expérience. Jouissance. Maîtrise. Passions. Plaisir. Psychanalyse. Pudeur. Sujet et personne.

Bibliographie.

A. DAMASIO, The Feeling of What Happens : Body, Emotion and the Making of Consciousness, Londres, Heinemann, 1999. – Ch. DARWIN, The Expression of the Emotions in Man and Animals, New York, Philosophical Library, 1872. – P. EKMAN, The Expression of the Emotions in Man and Animals, Oxford University Press, 1999 ; Darwin and Facial Expression : A Century of Research Review, Malor Book, 2006. – G. H. ORIANS et J. H. HEERWAGEN, « Evolved Responses to Landscapes », dans J. BARKOW, L. COSMIDES, J. TOOBY (dir.), The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture, Oxford University Press, 1992, p. 555-579. – B. RIMÉ, K. R. SCHERER (éd.), Les Émotions, Neuchâtel - Paris, Delachaux & Niestlé, 1989. – K. R. SCHERER (dir.), Experiencing Emotion, Londres, Cambridge University Press, 1986. – H. SIMON, « Theories of Decision-Making in Economics and Behavioral Science », American Economic Review 49/1, 1959, p. 253-283. – J. TOBBY et L. COSMIDES, « The Past Explains the Présent : Emotional Adaptations and the Structure of Ancestral

Environments », Ethology and Sociobiology 11, 1990, p. 375-424.

Les autres références bibliographiques citées dans cet article peuvent être retrouvées dans les trois ouvrages suivants :

R. DANTZER, Les Émotions, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2002. – F. FERNANDEZ, S. LÉZÉ et H. MARCHE, Le Langage social des émotions. Études sur les rapports au corps et à la santé, Paris, Anthropos-Economica, coll. « Sociologiques », 2008. – B. GOLSE, L'Être-bébé (Les questions du bébé à la théorie de l'attachement, à la psychanalyse et à la phénoménologie), Paris, PUF, coll. « Le fil rouge », 2006.

EMPATHIE

Sur le plan étymologique, le terme « empathie » est issu du suffixe grec *patheia*, *pathês* de *pathos*, « ce qu'on éprouve », et du préfixe *en-*, *em-* issu du mot latin *in* signifiant « dans » (tel qu'on le retrouve dans les verbes comme « empaqueter », « emprisonner », « encaisser »…) ou du mot *inde* signifiant « de là », « de ce lieu » que l'on retrouve dans les verbes exprimant un mouvement (« enfuir », « enjamber », « emporter »…). Selon cette étymologie, quel que soit le sens du préfixe « em », l'empathie pourrait ainsi être définie comme la capacité à « percevoir ou éprouver l'éprouvé de l'autre », c'est-à-dire d'une manière plus générale, à se représenter son point de vue, ses représentations, ses émotions. Du sens commun à son appropriation par la psychologie cognitive, la psychologie sociale, la psychanalyse, les acceptions actuelles de l'empathie varient selon le champ de savoirs d'où elle est considérée, constituant non pas « la description d'un seul et même paysage par différents peintres, mais plutôt la description de différents paysages ayant des caractéristiques communes[42] ». Une meilleure appréhension du concept d'empathie s'appuie donc sur la référence aux concepts voisins, antonymiques, ou qui partagent le même suffixe mais s'en distinguent par un préfixe différent. Plus encore l'empathie pourra être comprise comme l'une des bases de la constitution de l'établissement des rapports sociaux, de la morale. Elle pourra également être considérée au regard 1) des apports de la psychanalyse en ce qu'elle s'intéresse au caractère intersubjectif de la relation psychothérapeutique, 2) des tentatives récentes des neurosciences cognitives de « naturaliser l'empathie » (pour reprendre une expression de Jean Decety[43]) que semble

lui autoriser la mise en évidence de ses possibles substrats cérébraux, et finalement 3) de la clinique qui définit des pathologies de l'empathie ou plus spécifiquement du défaut d'empathie.

En reprenant les différentes définitions des mots ayant le même suffixe, il semble possible de mieux définir les contours de la notion d'empathie. Ainsi la sympathie renvoie à la notion d'accord, d'affinité selon que l'on se réfère à son étymologie latine, ou à la notion d'éprouver « avec » ou « comme » si l'on se réfère à son étymologie grecque, le préfixe sym- introduisant cette notion du « avec ». La différence entre empathie et sympathie tient, pour Wispe[44], aux fins poursuivies, la sympathie supposant, dans la reconnaissance d'une représentation ou d'un affect chez l'autre, l'établissement d'une relation affective qui s'appuie sur le caractère partagé de cette représentation ou de cet affect, ce qui lui fait dire que « l'empathie est un mode de connaissance, la sympathie un mode de rencontre avec autrui ». L'empathie se limite alors au « jeu de l'imagination qui vise à la compréhension d'autrui et non à l'établissement de liens affectifs, [pouvant] nourrir la sympathie, […] la sympathie n'étant "pas une conséquence nécessaire" de l'empathie[45] ». Au contraire de la sympathie, l'antipathie décrit l'absence de toute représentation partagée qui se traduit, toujours selon la définition du dictionnaire *Robert*, par une « aversion instinctive, irraisonnée, immotivée pour une personne qu'on connaît peu ». On peut de ce fait la considérer comme l'antonyme de la sympathie plus que celui de l'empathie. Finalement l'« apathie » décrit, comme son préfixe a- privatif le suggère, une « incapacité à être ému ou à réagir ». Ce dernier terme d'apathie, dans son acception médicale plus récente, a initialement été défini comme une « perte durable de tout comportement dirigé vers un but[46] » pour être étendu à la notion d'une altération durable des comportements mais également des pensées ou cognitions dirigées vers un but, associée à une diminution de la capacité à exprimer des émotions. Cette apathie constitue une dimension clinique de certaines maladies

neurodégénératives comme la maladie d'Alzheimer ou la maladie de Parkinson mais également de pathologies mentales comme la dépression et la schizophrénie.

Pour continuer à définir les contours du concept d'empathie, il peut également être distingué de la notion d'identification en ce que cette dernière évoque un « processus psychologique par lequel un sujet assimile un aspect, une propriété, un attribut de l'autre et se transforme, totalement ou partiellement, sur le modèle de celui-ci », selon le *Vocabulaire de la psychanalyse* de Laplanche et Pontalis. Pour Louise de Urtubey, l'identification a plus à voir avec une communauté psychique, là où l'empathie serait recherche de ce qui nous est étranger en l'autre (URTUBEY, 2004).

Le concept d'empathie prend clairement sa source dans celui de sympathie. Ce dernier trouve probablement ses premières intuitions dans la philosophie antique, comme en témoigne sa mention chez plusieurs auteurs, par exemple chez Posidonios pour qui « l'univers est un tout unifié […] le monde est sympathique à lui-même[47] », ou chez Philon d'Alexandrie, cité par Goulet, qui prête au peuple chaldéen, d'où est issu Abraham, une représentation du monde qui fait une place centrale à la notion de « sympathie » : « Les Chaldéens […] ont mis en harmonie les réalités terrestres avec les météores et les corps célestes avec les êtres qui sont sur terre, [et] fait la démonstration, comme au moyen de rapports musicaux, de la symphonie mélodieuse de l'univers, grâce à la communion et à la *sympathie* des parties entre elles, ces parties qui sont séparées [parce qu'elles se trouvent] en des lieux différents, mais nullement dispersées à cause de leur parenté[48]. » Le concept de sympathie connaîtra ses principaux développements dans le champ de la médecine, d'abord par Galien, qui, mettant en évidence une chaîne ganglionnaire paravertébrale innervant les viscères entre eux, considère ces derniers comme liés par des « sympathies » (CLARAC, TERNAUX, 2008). Le nom de sympathique sera

ainsi attribué à la partie du système nerveux périphérique qui, innervant l'ensemble des organes du corps, a pour fonction de préparer l'organisme à une augmentation de l'activité physique ou intellectuelle nécessaire à une adaptation harmonieuse ou « sympathique » au monde environnant. Plus tard, aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, le terme « sympathie » sera utilisé pour décrire l'adéquation du traitement à la maladie ou aux différentes parties du corps (Lazzeri, 2008). Mais c'est probablement au siècle des Lumières que la notion de sympathie sera la plus développée, en réponse à la philosophie utilitariste de Bentham, Mill ou Hobbes qui tend à réduire les rapports sociaux à leur fondement exclusif dans « l'amour de soi », intérêt individuel égoïste[49]. On retrouve ainsi la notion de sympathie sous le terme « pitié » chez Rousseau, dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, pitié qu'il définit comme « la répugnance immédiate à voir périr ou souffrir tout être sensible, et principalement son semblable […] disposition de notre sensibilité à se mettre émotionnellement à la place de l'autre, quand la sensibilité chez celui-ci est confrontée à un point de rupture, un état exceptionnel et insupportable de souffrance ». Dans le livre IV de l'*Émile* il ajoute que « l'imagination nous met à la place du misérable » que l'on voit souffrir. Par le caractère universel de la valeur qu'elle donne à autrui (elle s'applique à tout être sensible), par sa référence à la volonté (« Nous souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre […] ainsi nul ne devient sensible que quand son imagination s'anime et commence à le transporter hors de lui »), la pitié peut prétendre à constituer le fondement de la morale[50]. Tocqueville note qu'il n'y a de sympathies réelles qu'entre gens semblables[51], et que dans la démocratie, du fait de l'égalité des conditions, chacun « peut juger en un moment des conditions des autres : il jette un coup d'œil rapide sur lui-même ; cela lui suffit. Il n'y a donc pas de misère qui ne se conçoive sans peine, et dont un instinct secret ne lui découvre l'étendue. » Mais c'est à l'école écossaise de Hutcheson, Hume et particulièrement Adam Smith que l'on doit d'avoir

constitué la sympathie en une théorie des relations sociales et en fondement du jugement moral. Réfutant la thèse de la construction d'un lien social sur la seule base de l'intérêt ou de l'égoïsme, Hume considère qu'il n'existe pas d'« instinct » qui conduirait à l'approbation ou à la condamnation des conduites (LAZZERI, 2008), ce principe moral n'existant qu'à titre de construction sociale élaborée à partir de l'opérateur sympathie : « la justice n'est certainement pas approuvée pour une autre raison que parce qu'elle tend au bien public, et le bien public nous est indifférent, si ce n'est dans la mesure où la sympathie nous y intéresse », la sympathie étant définie par Hume comme « notre propension à sympathiser avec les autres et à recevoir par communication leurs inclinations et leurs sentiments, fussent-ils différents des nôtres, voire contraires aux nôtres » (*Enquête sur les principes de la morale*, 1751). Pour Adam Smith, « c'est en prenant la place de l'autre, par la fantaisie, de celui qui souffre, que nous arrivons à concevoir ou à être affecté par ce qu'il sent[52] ». Il fait en outre de l'empathie la base du jugement moral en ce que quand l'homme « se regarde lui-même de ce point de vue d'où il a conscience qu'il sera observé par les autres, alors il voit qu'à leurs yeux il n'est qu'un parmi la multitude, sans raison d'être préféré. S'il veut agir de sorte que le spectateur impartial puisse entrer dans les principes de sa conduite, il doit […] contenir l'arrogance de son amour de soi et l'abaisser jusqu'au point où les autres peuvent l'accompagner. » Au tournant du XIX^e^ siècle, Cabanis reconnaîtra en la sympathie une faculté « qui joue le rôle le plus important dans le système moral de l'homme, […] véritable langue universelle, [qui fait] antérieurement à la connaissance de toute langue parlée […] courir l'enfant vers l'enfant, le fait sourire à ceux qui lui sourient […]. » Ce qui lui fait ajouter qu'à mesure du développement de cette faculté, « bientôt nous n'existons guère moins dans les autres que dans nous-mêmes[53] ».

Le terme « empathie » est d'apparition plus récente que celui de « sympathie » dont il est dérivé. Il est la traduction du terme anglais

empathy, qui apparaît pour la première fois, selon Lauren Wispé[54], sous la plume d'Edward Titchener (1867-1927), psychologue d'origine anglaise, élève de Wilhelm Wundt à Leipzig, et l'un des fondateurs de la psychologie expérimentale aux États-Unis. Dans son ouvrage *Experimental Psychology of the Thought Processes* de 1909[55], il traduit le terme allemand *Einfühlung* par le terme *empathy* pour décrire le caractère simulé (*« in the mind muscle »*, dira-t-il) de toute représentation de l'état de conscience d'autrui. Dans un ouvrage ultérieur, *A Beginner's Psychology* de 1915[56], il atteste que « nous avons une tendance naturelle à nous sentir dans ce que nous percevons ou imaginons […] Cette tendance à se sentir soi-même dans une situation est appelée empathie. » Le terme *Einfühlung* fut quant à lui introduit par le philosophe phénoménologue allemand Robert Vischer (1847-1933), dans une série de travaux sur l'esthétique et la perception à l'origine de l'émotion artistique. Robert Vischer y poursuit la réflexion initiée par son propre père, Theodor Vischer (1807-1887), professeur d'esthétique et de littérature allemande dont l'œuvre principale s'intitule *L'Esthétique ou la science du beau (Aesthetik, oder Wissenchaft des Schönen)*. En décrivant les trois composantes du sens commun que sont le « penser par soi-même », le « penser en se mettant à la place de tout autre », et le « penser en accord avec soi-même », Kant avait déjà souligné en quoi cette forme de sympathie que représente ce « penser à la place de tout autre » est la base du jugement esthétique (*Critique de la faculté de juger*, § 40). Cependant, constatant que le plaisir esthétique ne peut naître de la perception de la forme en tant que telle mais en tant qu'elle possède un contenu susceptible de nous émouvoir, Vischer propose que la sensation s'accompagne toujours d'une double représentation de l'objet lui-même et de soi, et c'est de l'harmonie entre ces deux formes de représentation que naît le sentiment esthétique. Pour reprendre la lecture que font Gérard Jorland et Bérangère Thirioux de l'œuvre de Vischer[57], « on comprend que la sensation (*Empfidung* en allemand) se présente à Vischer sous deux

modalités – agréable ou désagréable – selon la manière dont elle se traduit en nous : par des excitations nerveuses qui mettent en mouvement les muscles de manière harmonieuse, ou à l'inverse par des mouvements inhabituels et malaisés, entravés ». Pour Vischer nous sentons (*Gefühlen* pour « ressentir » en allemand) l'état ou le mouvement de notre corps ou des parties de notre corps « dans » l'objet, que cet objet soit présent dans la réalité ou simplement représenté. Il en déduit que le sentiment de soi *(Selbstfühlung)* ne devient conscient qu'associé à une représentation d'objet. L'harmonie qui naît du rapport sensible à l'objet est ainsi déterminée par la résonance entre les caractéristiques propres de l'objet et les propriétés corporelles du sujet qui en sont le pendant. Vischer définit ainsi l'*Einfühlung* comme une transposition de soi dans l'objet qui nous fait le « sentir de l'intérieur ». « Par notre propre nature, par la nature en nous, nous sommes semblables à la nature hors de nous, et nous y sommes insérés en tant qu'être apparentés » pour reprendre la traduction de Jorland et Thirioux qui ajoutent : « Nous pouvons alors prêter notre vie aux objets inanimés, plus même, leur accorder notre propre humanité par un processus de symbolisation (les phénomènes naturels résonnant en nous), pour autant qu'ils symbolisent nos sentiments. » Comme le rappellent encore Jorland et Thirioux, Vischer n'a pas seulement proposé le terme *Einfühlung*, mais l'a situé dans un champ lexical beaucoup plus vaste, associant au radical *fühl* qui désigne l'éprouvé, les prépositions *an, zu, nach*, *durch*, *aus*, *zusammen*, *selbst*, *mit*. Ce faisant, il situe le concept d'empathie dans un champ contextuel élargi, celui-là même précédemment limité au seul concept de sympathie *(mitgefühl)*. Vischer avait déjà anticipé que l'*Einfühlung* puisse ne pas se limiter au seul rapport à l'objet, la « relation harmonieuse entre sujet et objet [pouvant s'approfondir] ici en une même relation entre sujet et sujet ». Pourtant c'est le psychologue Theodor Lipps qui dépassera l'approche essentiellement esthétique de Vischer pour faire de l'*Einfühlung* une notion essentielle de la psychologie, en particulier en tant que base de

l’inconscient et de l’intersubjectivité. Comme traducteur en allemand du *Traité de la nature humaine* de Hume, il était imprégné de sa conception de la sympathie pourtant décrite par ce dernier comme l’illustration de ce que « les esprits des hommes sont des miroirs les uns pour les autres ». Il préférera pourtant la référence au terme *Einfühlung* pour décrire l’expérience perceptive comme fusion entre l’observateur et l’objet[58] (« l’objet est Je et du même coup le Je objet, […] le contraste entre moi et l’objet disparaît »). Cette expérience n’est pas seulement représentation, elle est imitation involontaire : « D’une manière générale, je vois un homme accomplir n’importe quels mouvements avec force, légèreté, liberté, peut-être même avec audace […] C’est alors que je sens à nouveau un effort, que peut-être je déploie moi-même. Je me sens actif. J’imite les mouvements […] cette imitation est involontaire » (*ibid.*, p. 190). C’est clairement à Lipps que Freud se référera dans son essai sur les mots d’esprit : « Si, maintenant, je perçois chez une autre personne un geste similaire […] le moyen le plus sûr d’accéder à sa compréhension – à son aperception – va être pour moi de l’accomplir en l’imitant. » À l’évocation par Lipps d’un inconscient ou d’un préconscient (« Les processus grâce auxquels se produisent un contenu de sensation ou de représentation, ou qui sont cause de leur existence […] ne sont jamais dans la conscience. Leur existence est seulement inférée »), Freud proposera dans ses conseils au médecin « d’appréhender l’inconscient de l’analysant avec son propre inconscient, [de] lui tendre pour ainsi dire l’oreille inconsciente comme un récepteur […] En s’exprimant correctement, on devrait dire préconscient plutôt qu’inconscient. » Dans sa conférence sur l’« Élasticité de la technique psychanalytique » (1928), Ferenczi définit le « tact » comme « capacité d’entrer dans les sentiments d’autrui […], capacité à nous représenter les associations possibles et probables du patient qu’il ne soupçonne pas encore lui-même[59] ». On voit ici ce que doit à la notion d’*Einfühlung* l’intersubjectivité qui est au cœur de l’approche analytique, même si le

terme *Einfühlung* sera assez peu repris dans l'œuvre de Freud (URTUBEY, 2004, p. 863-875).

Le terme « empathie » introduit comme évoqué précédemment aux États-Unis par Titchener, sera repris par Heinz Kohut dans les années 1950. Kohut fait de l'empathie l'essence même du travail analytique (KOHUT, 1959, p. 459-483). C'est en réaction à la pratique de l'ego-psychologie qui faisait de l'analyste un être distant et silencieux écoutant les associations de son patient comme un observateur objectif, que « Kohut propose un nouveau paradigme, celui d'un échange intersubjectif entre deux participants[60] ». Pour Kohut seul est psychanalytique ce qui peut être connu par l'empathie. L'analyste fonctionnant comme un témoin lors de l'observation introspective du soi du patient, l'empathie donne accès à cette expérience et par elle rend possible la constatation d'un certain nombre de faits seuls à même de constituer la base des hypothèses psychanalytiques. Il s'agit pour l'analyste « d'être impliqué avec [les] patients au lieu de les voir comme d'infatigables enquêteurs à la recherche de la vérité inconsciente, de remplacer [son] attitude de méfiance envers leurs propos par l'empathie[61] ». Une des conséquences de cette évolution de la pratique vers une approche qui valorise l'attitude empathique du thérapeute sera de déplacer l'accent mis jusqu'alors sur l'interprétation, vers la relation thérapeutique (TESSIER, 2004). Carl Rogers fera de l'expression de l'empathie, avec l'acceptation inconditionnelle et la congruence comportementale, l'une des trois conditions d'amélioration des patients (ROGGERS, 1951). L'alliance thérapeutique apparaît ainsi comme l'une des composantes majeures du processus psychothérapeutique (HORVATH, LUBORSKY, 1993) dont elle détermine, pour une part plus déterminante encore que la technique elle-même, l'efficacité cliniques (DESPLAND, ROTEN, 2009).

Dans le prolongement des approches philosophiques et psychologiques dont elles sont initialement issues, les neurosciences se sont récemment attachées à décrire et expliquer la notion d'empathie, considérée dans le

champ plus large des cognitions dites « sociales ». Pour Decety, « deux composantes fondamentales interagissent pour créer l'empathie : d'une part, une composante de résonance motrice dont le déclenchement est le plus souvent automatique, non contrôlable et non intentionnel ; d'autre part, la prise de perspective subjective de l'autre qui est plus contrôlée et intentionnelle[62] ». La première composante, partagée avec les primates non humains, a trouvé sa vérification expérimentale dans la mise en évidence par des études d'imagerie cérébrale de l'existence de « neurones miroirs » dans la zone corticale prémotrice impliquée dans la programmation des mouvements volontaires. Ces neurones sont dits miroirs parce qu'ils s'activent lorsque le sujet exécute une action orientée vers un objet ou un but, de même qu'ils s'activent lorsque le sujet observe un tiers réaliser la même tâche. Outre l'observation directe du mouvement, l'imagination de celui-ci est également à l'origine d'une activation cérébrale, d'intensité moindre que lors de la réalisation de l'action, faisant évoquer l'hypothèse de mécanismes inhibiteurs de l'action lorsqu'elle est imitée ou imaginée (INGVAR, PHILIPSON, 1977). En permettant la reproduction en soi d'activations cérébrales analogues à celles observées chez autrui, les systèmes miroirs permettent la constitution de représentations d'actions communes à soi et autrui, « représentations partagées », base de l'expérience intersubjective[63]. La deuxième composante de cette prise de perspective d'autrui semble, quant à elle, d'acquisition plus récente sur le plan phylogénétique et propre à l'espèce humaine. Elle comprend d'une part l'appréhension de l'intentionnalité d'autrui également décrite sous l'expression « théorie de l'esprit[64] », et d'autre part la perception des émotions d'autrui dans ses cinq différentes composantes cognitive, physiologique, évaluative, expressive et de dispositions motivationnelles (PARCHERIE, 2004). Darwin avait déjà l'intuition d'une universalité de l'expression faciale des émotions. On sait depuis Ekman[65] que l'expression des émotions dites primaires (colère, joie, tristesse, surprise, peur, dégoût)

est universelle, seules varient selon la culture la fréquence de leur expression publique et la façon dont les individus en parlent et agissent sur elles. De fait on sait que, dès les premières heures de vie, les bébés sont capables de percevoir l'expression faciale des émotions (Trevarthen, 1985), les interactions précoces mère-enfant étant fondées sur la réciprocité et l'imitation (Meltzoff, Moore, 1977). Il existerait donc de manière innée une aptitude à se représenter dans l'interaction les comportements d'autrui et à les anticiper, à l'origine de représentations partagées. Toutefois le partage de représentations nécessite l'existence d'un mécanisme de distinction entre soi et autrui chargé d'attribuer à soi ou à autrui les représentations partagées. Selon Georgieff, l'existence de systèmes miroirs ou résonants mis en jeu aussi bien dans la représentation de soi que d'autrui rend possible « la connaissance d'autrui sur le modèle de soi, par identification de soi à autrui […] de manière *réflexive*. L'empathie serait donc condition de la conscience de soi, qui consiste à se saisir soi-même comme du point de vue de l'autre, grâce ici aussi à la place en nous de l'autre virtuel[66]. » Diverses études cliniques[67] et en neuro-imagerie[68] ont pu mettre en évidence les corrélats neuro-anatomiques de cette fonction de différenciation soi/autre. Hoffman suggère en outre que l'empathie répond à l'aversion innée à la détresse d'autrui et que c'est la façon dont l'individu s'y prend pour la faire disparaître qui le fait passer d'une position auto-centrée à une position hétéro-centrée, préalable à toute capacité de socialisation[69]. À la lumière de ces données, il a pu être mis en évidence un défaut d'empathie dans plusieurs types de pathologies mentales comme les troubles envahissants du développement de type autisme[70] ainsi que dans les pathologies constituées de l'adulte comme la schizophrénie[71], ou les troubles de la personnalité de type antisociale[72]. L'empathie est une des dimensions essentielles de la relation de soin[73]. Pour Maillard, c'est bien de cette même notion d'empathie qu'il est question dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas quand il définit une éthique du souci de l'autre ou de la

responsabilité pour autrui ou dans l'œuvre de Paul Ricœur dans sa proposition d'une éthique de la sollicitude (MAILLARD, 2004). On peut ainsi faire la proposition que l'empathie telle que définie ici dans ces différentes acceptions est dans la relation de soin la condition nécessaire au respect du principe d'autonomie au nom duquel aucun acte de soin ne saurait être proposé sans l'expression de la volonté et du consentement du patient. En dehors des situations particulières de la contrainte au soin au nom du principe de bienfaisance que justifierait l'abolition de la capacité à consentir qu'induit parfois la maladie mentale, l'empathie est bien au cœur de la réciprocité de la relation de soin, réciprocité qui est la condition d'une juste évaluation de la pertinence du soin donné et donc du respect de l'autonomie du patient (ZIELINSKI, 2010). La tentative récente de faire d'une éthique de la sollicitude ou du *care* – dont l'empathie serait l'une des composantes – un principe général d'organisation de la société et d'une action politique qui mettrait le souci de l'autre au centre de la préoccupation générale (TRONTO, 2009), suggère que les valeurs de la morale chrétienne telles que la charité trouvent maintenant une expression assez similaire dans sa finalité mais selon une justification dénuée de toute nature théologique.

VINCENT CAMUS.

→ Accompagnement spirituel. Altérité. Amitié. Amour. Bienveillance. Émotion. Éthique biomédicale. Éthique clinique. Maîtrise. Passions.

Bibliographie.

A. BERTHOZ, G. JORLAND, L'Empathie, Paris, Odile Jacob, 2004. – Fr. CLARAC, J.-P. TERNAUX (dir.), Encyclopédie historique des neurosciences. Du neurone à l'émergence de la pensée, Bruxelles, De Boeck, 2008. – J. N. DESPLAND, Y. DE ROTEN, M. DRAPEAU, T. CURRAT, V. BERETTA, V. KRAMER, « The role of Alliance in the Relationship between Therapist

Competence and Outcome in Brief Psychodynamic Psychotherapy », Journal Nervous and Mental Diseases, 197, 2009, p. 362-367. – H. ETCHEGOYEN, Fondements de la technique psychanalytique, Paris, Hermann, 2005. – A. O. HORVATH, L. LUBORSKY, « The Role of the therapeutic alliance in psychotherapy », Journal of Consulting Clinical psychology, 61 [4], p. 561-573. – D. H. INGVAR, L. PHILIPSON, « Distribution of cerebral blood flow in the dominant hemisphere during motor ideation and motor performance », Annale of Neurology, 2, 1977, p. 230-237 ; Analyse et guérison, Paris, PUF, 1991.– J. KOHUT, « Introspection, Empathy and Psychoanalysis », Journal of the American Association of Psychoanalysis 7, 1959, p. 459-483 ; Analyse et guérison, Paris, PUF, 1991. – J. LAPLANCHE, J.-B. PONTALIS, Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, PUF, 2007. – C. LAZZERI, « La querelle de l'intérêt et de la sympathie. Petite anthologie philosophique des XVIIe et XVIIIe siècles », Revue du Mauss 31, 2008, p. 3-66. – N. MAILLARD, « Emmanuel Levinas et l'éthique médicale. De la relation à l'Autre au rapport de soin », Éthique & Santé 1, 2004, p. 100-106. – A. N. MELTZOFF, M. K. MOORE, « Imitation of facial and manual gestures by human neonates », Sciences, 198, 1977, p. 74-78. – E. PARCHERIE, « L'empathie et ses degrés », dans A. BERTHOZ et G. JORLAND, L'Empathie, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 149-181. – C. ROGERS, Client-centred Therapy, Boston, Houghton Mifflin, 1951 ; La Relation d'aide et la psychothérapie, Paris, ESF, 2005. – H. TESSIER, « Empathie et intersubjectivité. Quelques positions de l'école

intersubjectiviste américaine en psychanalyse », Revue française de psychanalyse 3/68, 2004, p. 831-851. – S. TISSERON, *L'Empathie au cœur du jeu social, Paris, Albin Michel, 2010. – C.* TREVARTHEN, *« Facial expressions of emotion in mother-infant interaction », Human Neurobiology, 4, 1985, p. 21-32. – J.* TRONTO, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care, Paris, La Découverte, 2009. – L.* DE URTUBEY, *« Freud et l'empathie », Revue française de psychanalyse 3/68, 2004, p. 863-875. – A.* ZIELINSKI, *« L'éthique du care. Une nouvelle façon de prendre soin », Études 413, 2010, p. 631-641.*

ÉNERGIE

Appliqué à des personnes, le mot « énergie » désigne la vitalité, l'élan manifesté et autres sens existentiels qui ne seront pas développés ici. En physique classique, la notion d'énergie a été introduite au XVIII^e siècle pour désigner ce qui, au sein d'un système, lui permet de produire du travail ou de modifier l'état d'autres systèmes. Dans la sphère économique et sociale qui nous intéresse ici, le mot « énergie » est souvent utilisé aujourd'hui pour en désigner les sources. Cet abus de langage est notamment manifeste dans l'expression « énergies renouvelables », dénuée de sens en physique où toute quantité d'énergie utilisée est transformée en une autre forme et perdue sous sa forme originelle.

ÉTAT DES RESSOURCES ÉNERGÉTIQUES MONDIALES.

L'énergie utilisée actuellement dans le monde est issue pour 80 % du charbon et du pétrole, sources dont le renouvellement exige de quelques

dizaines à quelques centaines de millions d'années. Quelles que soient les vitesses exactes d'épuisement des réserves et de découverte de nouveaux gisements, on sait que l'approvisionnement en pétrole posera de graves problèmes à court et moyen terme[74]. Le moment où les ressources seront épuisées est d'ailleurs moins important que celui, beaucoup plus proche, où la production sera maximale car ensuite, un déséquilibre croissant apparaîtra entre l'offre en baisse et la demande qui risque de ne pas avoir diminué. Pour la plupart des observateurs, ce « pic pétrolier » devrait intervenir entre 2015 et 2030. Les États-Unis ont franchi le leur dès les années 1970. Les réserves de gaz et surtout de charbon sont plus importantes, de l'ordre de quarante et deux cents ans respectivement.

L'énergie nucléaire occupe une place spécifique, dans la mesure où elle est, à court terme au moins, la seule source non émettrice de gaz à effet de serre à même de couvrir les besoins d'électricité. On en connaît les risques liés aux possibles déviations d'usage, à certains impacts sur l'environnement et à l'énorme problème des déchets ultimes légués aux générations futures. L'énergie nucléaire est par ailleurs confrontée à des problèmes d'approvisionnement dans la mesure où l'uranium 235 utilisé dans les filières actuelles est un nucléide assez rare dans la nature (ressources évaluées à un siècle).

Les sources d'énergie renouvelables mériteraient un long développement. On se contentera ici de les lister pour mémoire : solaire (thermique et photovoltaïque), éolienne, hydraulique (principalement exploitée par des centrales hydroélectriques sur les cours d'eau, mais aussi énergie marine liée aux marées et aux courants, énergie hydrothermique et osmotique), géothermie. Les agro-carburants[75] de première génération (issus de céréales, colza, canne à sucre…) ont connu un fort développement depuis l'an 2000 avant de faire l'objet de critiques liées, au-delà d'une trop facile « symbolique du sacrilège » (Schäfer, 2008, p. 58), à des arguments raisonnés tels que l'occupation de terres utilisables pour des productions

vivrières, la destruction de forêts, la consommation d'eau liée à leur production et un bilan énergétique parfois douteux. Ils gardent actuellement un intérêt dans certaines zones mais seront probablement supplantés par une valorisation de la biomasse ligno-cellulosique (bois, paille, résidus verts…)[76], voire par la culture de micro-algues riches en lipides. Le problème commun à ces sources d'énergie renouvelables est que, même s'il est incontestable qu'elles doivent être développées, elles ne peuvent, à moyen terme, prétendre se substituer totalement aux sources fossiles. Une perspective de 25 à 30 % de l'approvisionnement énergétique total paraît maximale à l'horizon 2030. D'autres formes d'énergie, telles que la pile à hydrogène, sont plausibles mais loin encore aujourd'hui de l'utilisation industrielle.

CONSOMMATION ÉNERGÉTIQUE.

La consommation mondiale d'énergie a été multipliée par 10 environ au cours du XXe siècle tandis que la population mondiale augmentait d'un facteur 4. La consommation du seul pétrole a été multipliée par 5 depuis 1950 ; elle est aujourd'hui quatre fois plus élevée que la découverte de nouveaux gisements. L'énergie est très inégalement consommée à travers le monde : les 20 % des peuples les plus riches utilisent 60 % du total. Encore ce chiffre ignore-t-il les dépenses d'énergie peu visible (énergie « grise ») engagées pour la fabrication et le transport des produits achetés à l'étranger, avec l'illusion trompeuse d'une baisse de consommation indigène. La consommation d'énergie continuera à croître dans les prochaines années : l'Agence internationale de l'énergie prévoit d'ici à 2030 une augmentation de la demande en pétrole d'environ 20 %, et de 35 % pour le charbon et le gaz, chiffres voisins de l'accroissement de la population mondiale attendu sur la même période. La question démographique, dont l'approche éthique

dépasse le cadre de cet article, reste donc néanmoins sous-jacente à toute réflexion concernant l'énergie.

La consommation des sources carbonées fossiles contribue par ailleurs à accroître la teneur de l'air en gaz carbonique (CO_2), passée de 310 ppm (partie par million) en 1950 à 435 ppm aujourd'hui. Le rôle, au moins partiel[77], de ce gaz à effet de serre dans l'élévation de la température du globe a conduit la communauté internationale à vouloir en limiter l'émission, sans résultat réellement convaincant à ce jour.

Cette consommation effrénée d'énergie pourrait être réduite en améliorant le rendement de certaines productions – par exemple dans les centrales nucléaires – ou la transformation de l'énergie en prestation utile, notamment dans la traction automobile. À ce souci d'efficacité doit s'ajouter la lutte contre les pertes (dites aujourd'hui « négawatts ») dues à la mauvaise isolation des bâtiments ou des appareils ménagers, aux appareils électriques en veilleuse, etc.

Quels repères pour une éthique de l'énergie ?

Face à ces problèmes d'une complexité extrême qui engagent l'avenir de l'humanité, quels repères éthiques peuvent être proposés ? Dans son étude très complète d'une *Éthique de l'énergie*, Otto Schäfer, pour la Fédération des Églises protestantes de Suisse (FEPS, 2008), en retient cinq : liberté, durabilité, justice, participation et paix. Elles peuvent être examinées dans un registre général, indépendant de toute vérité révélée, ou avec l'éclairage d'une vie « devant Dieu » qui leur donne alors une autre force. Sous les appellations de dignité humaine, solidarité et bien commun, subsidiarité et durabilité, la fédération Caritas Internationalis (2009)[78] fait appel à des valeurs très voisines pour la défense de la Création.

La *liberté* est d'abord celle que l'usage de l'énergie a offerte à travers l'invention des moteurs, les améliorations de la vie quotidienne, les

possibilités de voyager, etc., dans la mesure où ces aspects ne s'opposent pas aux autres valeurs éthiques retenues. La liberté doit en effet être aussi celle laissée aux générations futures grâce au caractère réversible des décisions prises[79]. Le stockage des déchets nucléaires soulève à l'évidence des questions de cet ordre.

La *durabilité* est l'approche qui a été la plus développée au cours des dernières décennies. Après la première alerte lancée par le Club de Rome dès 1972, c'est le rapport Brundtland[80] qui, en 1987, a posé les bases du développement dit « durable » en liant l'épuisement des ressources (énergétiques et autres) et la fragilité de l'environnement au souci d'une juste répartition des biens, aujourd'hui et dans le futur. Postérieurement, les menaces sur le climat sont venues s'ajouter à celles pointées dans le rapport Brundtland pour imposer la notion de durabilité. On a pu parler de durabilité faible ou forte : la première admet que des innovations à venir rempliraient les services rendus jusque-là par les ressources naturelles, la seconde affirme au contraire le caractère irremplaçable du capital naturel actuel. Ce débat, qui suppose un examen de la valeur intrinsèque accordée à la « nature » et au vivant, ne peut être développé ici. Il convient seulement d'affirmer que toute sanctuarisation de la nature dans laquelle l'homme ne trouverait plus sa place doit être rejetée. Cela étant précisé, la durabilité forte peut être rapprochée du rôle confié à l'homme dans la gestion de la Création. Concernant l'énergie, elle pourrait se traduire par exemple par le fait que « le taux d'utilisation d'une ressource non renouvelable n'excède pas le taux auquel des alternatives durables peuvent être développées[81] ».

La *justice (ou équité)* est celle qui attribue en théorie à tout homme une part égale de droits d'usage des ressources naturelles. Elle recouvre des obligations à court terme – entre contemporains avec une priorité à accorder aux plus démunis – et à long terme, car le devoir s'impose d'assurer aux générations à venir l'accès à des ressources. Cette responsabilité intergénérationnelle a été soulignée dès 1979 par Hans Jonas dans son

Principe responsabilité[82]. Elle s'applique aussi au problème des rejets de gaz carbonique et implique que les pays du Nord, qui ont été les responsables majeurs des rejets de CO_2 au cours des dernières décennies, fassent aujourd'hui un effort très supérieur à celui des pays du Sud pour tenter de stabiliser ces rejets. Cette demande de « justice climatique » a fortement imprégné les positions prises par deux organisations catholiques internationales lors du sommet de Copenhague en 2009[83].

La valeur *participation* recouvre, dans l'exposé de la FEPS (p. 99-101) le fait que les décisions qui engagent l'usage de l'énergie soient prises collectivement et en respectant le principe de subsidiarité. On peut y ajouter la nécessité d'engagements individuels dont le manque relèverait de ce que les économistes appellent la « stratégie du passager clandestin » qui profite de ce que font les autres en faveur d'un bien public sans rien y investir lui-même.

La *paix* est directement mise en cause par l'approvisionnement énergétique des États, particulièrement celui en pétrole qui est, depuis des générations, à l'origine de violents conflits. Dans le domaine de l'énergie, une politique favorable à la paix peut impliquer notamment une diminution de la dépendance vis-à-vis des ressources à l'origine de conflits, la non-exportation des déchets dangereux, et toute mesure visant à partager des ressources.

Une autre valeur à considérer pourrait être nommée *transparence de responsabilité*, pour apprécier dans quelle mesure un État (ou une entreprise, ou un particulier) ne se décharge pas de ses obligations en feignant de les respecter à travers des mesures compensatoires. La pratique de compensations d'émissions – on pourrait presque parler d'indulgences – par le financement d'opérations « vertes » dans les pays du Sud relève de cette problématique. Certains aspects des marchés des droits d'émission de CO_2 en cours de développement[84] s'en rapprochent également. Dans tous

ces cas, la consommation d’énergie n’est pas réduite dans les lieux où elle est déjà forte.

Vers un partage de l’énergie ?

Nous sommes, dit Paul Crutzen (prix Nobel de chimie en 1995), entrés dans une nouvelle ère qu’il a nommée « anthropocène » dans la mesure où, pour la première fois, l’espèce humaine, devenue « force géophysique planétaire », semble peser lourdement sur son environnement et pouvoir en orienter le devenir[85]. Après une vague limitée d’économies d’énergies consécutive à la première crise pétrolière (1973), la politique énergétique des pays du Nord s’est, pendant une trentaine d’années, largement développée sur la seule base de l’économie de marché, mobilisant toujours plus les ressources et externalisant sans scrupule les rejets dus aux activités, jusqu’à ce que les craintes liées aux changements climatiques ne suscitent de nouvelles interrogations. « Force est de constater que [cette politique] provoque des conflits de plus en plus nombreux, qu’elle est incompatible avec la durabilité et la justice, tant intra- qu’intergénérationnelle […] et qu’elle comporte des inerties systémiques restreignant fortement notre liberté de décision et celle des générations qui nous succéderont » (FEPS, p. 135). L’autorégulation supposée du marché ne permet donc pas de respecter les valeurs soutenant une éthique de l’énergie. Face aux limites des nouvelles sources d’énergie aujourd’hui connues et disponibles, une éthique de l’énergie passe nécessairement par des réductions drastiques de consommation dans les pays riches, afin de permettre un certain rattrapage économique des pays les moins développés. Ces réductions (pouvant atteindre un ordre de quatre fois) exigeront une multitude de réglementations, d’incitations, d’actions individuelles et collectives, entraînant des évolutions importantes des sociétés elles-mêmes. La FEPS

(p. 107) n’hésite pas à parler d’« épreuve spirituelle collective [comportant] une expérience de deuil [suivie d’] une expérience d’assurance retrouvée ».

Quelques pistes peuvent être proposées pour avancer. Certaines sont techniques : comprendre tout d’abord que la réduction souhaitée s’effectuera sur près de cinquante ans, ce qui ne représente « que » 2,7 % par an environ[86] : est-ce vraiment impossible ? Des mesures immédiates pourraient être prises pour réduire les gaspillages et soutenir l’amélioration de l’efficacité énergétique à travers la mise en œuvre de normes les plus strictes possible (compatibles avec le niveau de vie des populations). D’autres approches, plus psychologiques, reposent sur l’hypothèse que ces bouleversements seront mieux acceptés si la vision négative de renoncement à la consommation est peu à peu remplacée par des motivations plus positives de gain de qualité de vie et de reprise en main de ce monde qui tend à échapper à l’homme de bien.

BERNARD SAUVEUR.

→ Bien commun. Échanges/Commerce. Écologie. Économie. Éthique. Justice. Maîtrise. Mondialisation. Solidarité. Technique.

Bibliographie.

J.-Ph. BARDE, M.-J. DEL REY, J.-P. RIBAUT (dir.), Développement durable et devenir de l’homme, un enjeu pour la paix, Paris, L’Harmattan - Institut catholique, coll. « Centre de recherches sur la paix », 2003. – CARITAS INTERNATIONALIS, Justice climatique. À la recherche d’une éthique globale, www.caritas.org, 2009. – G. FERONE, 2030, le krach écologique, Paris, Grasset, 2008. – O. SCHÄFER, Éthique de l’énergie. Vers une nouvelle ère énergétique. Perspectives durables pour l’après-pétrole, Berne, Éd. Fédération des Églises protestantes de Suisse (FEPS), coll.

« FEPS Études » 1, 2008. – Semaines sociales de France, Vivre autrement. Pour un développement durable et solidaire. Actes de la 82e session (16-18 novembre 2007), Paris, Bayard, 2008.

ENFANCE

L’enfance a pour chacun d’entre nous une résonance : l’enfance qu’on a connue, l’enfant qu’on a été ; les enfants que l’on a eus, l’enfance qu’on a accompagnée. L’enfance évoque les origines : l’origine de soi, l’origine du monde ou de la conscience du monde. Et puis, c’est l’évocation de la fantaisie, de l’imaginaire et du jeu. C’est aussi la violence des émotions qui menace l’équilibre jamais acquis du sentiment de soi comme une personne. C’est encore une présence à l’instant faite d’éternité. Et c’est aussi l’énorme chantier de tout apprendre pour s’inscrire dans la communauté humaine, intégrer ses normes, son langage, sa culture, ses valeurs. On peut se l’imaginer comme le temps de l’insouciance, de l’innocence, ou bien comme celui de l’inquiétude, de l’insupportable dépendance, de l’angoisse. Y a-t-il des enfances faciles ? L’enfance se conçoit d’abord dans les représentations que l’on en a, et comme toutes les représentations, elle est en mouvement, changeante selon les lieux, les époques et les cultures.

Dans un premier temps, nous esquisserons une histoire de l’enfance en Occident et ferons apparaître l’évolution du droit des enfants et de la protection de l’enfance au fil des siècles. Puis, nous irons au cœur de l’enfance, dans le potentiel qu’elle représente d’accession à une humanité renouvelée par la succession des générations. Quels enjeux traversent l’enfance du point de vue de construire et d’habiter son « humanité » ; dans la perspective de construire son identité, son individualité ? Enfin, nous évoquerons quelques versets des évangiles qui concernent les enfants.

Esquisse d’une histoire de l’enfance et de l’évolution des droits des enfants.

Une évolution des représentations de l’enfance.

Philippe Ariès est connu pour être le premier historien à s’intéresser à l’enfance. Il écrit un ouvrage en 1960, largement critiqué depuis, mais qui a le mérite d’interroger pour la première fois la vision de l’enfance sous l’Ancien Régime (Ariès, 1960).

Dans cet ouvrage, l’auteur montre que la représentation de l’enfance telle que nous la connaissons dans nos sociétés contemporaines n’a pas toujours existé. Que ce soit à travers l’iconographie du Moyen Âge, représentant les enfants comme des adultes « en miniature », ou que ce soit à travers la façon d’habiller les enfants…, il montre que le « sentiment de l’enfance » et le souci de l’éducation n’apparaîtront que progressivement aux XVI^{e} puis XVII^{e} siècles. Il décrit un univers familial placé sous la « puissance paternelle », qui serait dépourvue de sentimentalité. Pour l’auteur, un « premier sentiment de l’enfance » naîtrait dans le milieu familial, avec ce qu’il appelle le « mignotage », une sorte d’attention nouvelle aux enfants qui était un mélange d’affectivité et de plaisir à jouer avec eux. Le second sentiment de l’enfance proviendrait d’une source extérieure à la famille par l’intermédiaire des hommes d’Église. Ceux-ci s’intéressent aux enfants comme créatures de Dieu, fragiles, qu’il fallait à la fois préserver et assagir, avec une conception moraliste et disciplinaire de l’éducation. C’est le début de la scolarisation des enfants dans les collèges du XVI^{e} siècle, relayés au XVII^{e} siècle par les écoles de charité. En retirant ainsi l’enfance du monde des adultes, dans des écoles, l’identité enfantine commence à prendre corps.

Car l’idée de l’enfance suppose une répartition des âges de la vie qui est elle aussi changeante. C’est ce que montrent les historiens Egle Becchi et

Dominique Julia dans leurs ouvrages plus récents (Becchi, Julia [dir.], 1998 a). En effet, ils soulèvent la question d'une modification conséquente des âges de la vie au cours de l'histoire. La fin de l'école primaire, accompagnée du rite de « la première communion », marquait le passage de l'enfance à la jeunesse. Ensuite, le passage de la jeunesse à l'âge adulte était balisé par le mariage (qui arrivait après le service militaire des jeunes gens). Mais le monde contemporain dissout ces bornes ritualisées. La fin des études recule et n'aboutit pas nécessairement à un emploi, ou au mariage, ni même au départ du foyer parental. Cependant, on peut définir l'enfance comme la période qui précède l'adolescence, de 0 à 12 ans environ.

Les temps forts de l'histoire de l'enfance.

Les débuts de l'époque moderne (1650-1800) se caractérisent selon Dominique Julia par l'errance enfantine qui est en quelque sorte le symptôme d'une société éprouvée par les crises économiques (Becchi, Julia [dir.], 1998 b). Ces enfants à la rue, sans école, sans travail, sans foi ni loi, obligent les autorités à penser une politique d'éducation pour cette population délaissée (c'est l'ouverture des hôpitaux pour les orphelins pauvres). La scolarisation des pauvres se développe dans la gratuité grâce aux Frères des Écoles chrétiennes, et à la réflexion sur l'éducation de Jean-Baptiste de La Salle[87], donnant naissance aux « écoles charitables ». La scolarisation vise en même temps à contrôler l'activité enfantine, à apprendre les contenus de base : écrire, lire, compter. C'est une conception « orthopédiste » de l'éducation, c'est-à-dire que le contrôle et la coercition visent à remettre et tenir les enfants dans le droit chemin de la discipline.

Vers 1799, la découverte de Victor, l'enfant sauvage de l'Aveyron, fut à l'origine d'un débat crucial sur la vision de l'enfance et de l'éducabilité humaine. La capacité d'accéder à la parole se révèle n'être possible que dans le rapport à d'autres humains, à la culture humaine. Cela influencera la

pensée pédagogique et les conceptions ultérieures de l’éducation et de l’enfance.

L’enfance aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles est fortement marquée par les abandons. Les famines et la misère, la maladie, la mort des parents, mais aussi l’illégitimité des enfants sont les principales causes des abandons. Ils sont recueillis dans des hospices munis d’un tour (cylindre tournant où l’on peut déposer l’enfant) qui permettent aux mères de rester anonymes. En France, suite à l’influence de l’action de saint Vincent de Paul[88] pour les enfants orphelins, les enfants sont recueillis comme l’Enfant-Dieu, à l’image de sa pauvreté et de sa nudité, mais cependant entachés de la faute originelle. Ces structures finirent par recueillir en masse des enfants abandonnés, signe d’une demande sociale forte. Les enfants abandonnés sont finalement plus généralement confiés à des nourrices moyennant salaires. Mais la mortalité des enfants abandonnés est sans appel car peu survivent au terrible périple d’arriver jusqu’à la maison d’une nourrice.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) renverse, au siècle de la philosophie des Lumières, le paradigme éducatif porté jusque-là par les représentants de l’Église. Il postule en effet que l’enfant naît naturellement bon, et que c’est le contact trop précoce avec les mondanités de la société qui le corrompt. Aussi, il pensera que l’éducation doit se faire par la nature, car la nature comme la nature humaine est bonne. Cela marque un tournant radical de la représentation de l’enfance.

Le XIX^e^ siècle voit naître un abondant discours et intérêt pour l’enfance, dans la philosophie et dans les sciences. L’idée nouvelle de l’enfance amenée par Rousseau devient le paradigme moderne d’une nouvelle pédagogie. L’enfance devient le symbole d’un passage de l’état de nature à l’état social, du sauvage au civilisé. Les utopistes décrivent des mondes où l’éducation façonne la vie en une société idéale (Charles Fourier, Robert Owen). Les poètes romantiques exaltent l’enfance comme une époque fondatrice, d’unité perdue, à la base des existences personnelles.

Avec la naissance des sciences humaines, l’enfance devient une période qu’il convient d’observer, d’étudier, pour espérer comprendre la genèse du développement humain.

Aussi, les penseurs de la pédagogie fleurissent (Johann H. Pestalozzi, Friedrich Fröbel). Le jeu de l’enfant commence à être recommandé comme ayant un rôle et une place significatifs dans le développement de l’enfant. Les jouets deviennent un auxiliaire de l’enfance, se diversifient, s’adaptent à l’âge et au sexe des enfants.

L’ambition que l’homme puisse s’améliorer par l’éducation amène une volonté d’aménager, agrandir, améliorer les écoles qui deviennent le lieu par excellence de l’enfance. Les politiques éducatives organisent la formation des maîtres, des programmes, des méthodes, des manuels scolaires. Enfin, apparaissent avec Fröbel les premières institutions d’accueil des jeunes enfants qui n’ont pas encore l’âge d’intégrer l’école primaire. Ce sont les premiers jardins d’enfants. Le XIX^e^ siècle commence aussi à donner à l’enfant handicapé le statut d’un sujet pouvant bénéficier d’une pédagogie adaptée. Enfin, du côté des loisirs, des laïcs et des religieux organisent des animations éducatives et socialisantes ancrées dans la culture chrétienne.

Cependant, la toile de fond de la société du XIX^e^ siècle reste la rue et le monde du travail. L’industrie emploie des enfants qui peuvent être très jeunes, et traditionnellement l’enfant aide aux entreprises familiales ou aux travaux ruraux. Aussi les législations relatives au travail des enfants mettent-elles du temps à s’imposer (lois de 1841, de 1851, de 1874, de 1892). L’’intérêt qui se développe au XIX^e^ siècle pour l’enfance est le fruit des transformations sociales et économiques, mais est aussi le produit de l’abaissement du taux de la mortalité infantile.

Le XX^e^ siècle se caractérise par le déploiement des savoirs sur l’enfance.

Avec Freud, l’enfance devient le lieu de la genèse psychique du sujet humain. Univers pulsionnel où l’enfance se confond avec l’inconscient, la

psychanalyse offrira, par ses différents auteurs, une vision de l'enfance à travers une psychologie des profondeurs. La psychanalyse étudie encore le lien entre l'enfance et la société, autrement dit le développement socio-affectif de l'enfant en fonction des idéologies culturelles dans lesquelles il évolue. Mais la psychologie évolue aussi dans une forme expérimentale, où l'enfant devient un « objet » d'étude d'où il serait possible de tirer une typologie à partir de normes de développement mesurables et quantifiables. D'autres approches constructivistes étudient le développement social et mental de l'enfant (Jean Piaget, Lev Vygotski…). L'approche ethnologique montre que l'enfance, en tant que processus, revêt les mille formes de la diversité culturelle, et décentre le modèle occidental de référence.

Au XX^e siècle, les espaces collectifs se munissent d'espaces dédiés aux enfants (parcs, jeux, foyers, espaces sportifs…), et les maisons individuelles se conçoivent désormais avec des chambres destinées aux enfants. L'école devient massive, les pédagogies nouvelles amorcées au XIX^e siècle se développent (Montessori, Freinet…). Le XX^e siècle voit encore se développer l'accueil préscolaire, à la crèche mais aussi avec les écoles maternelles, subdivisant la petite enfance en deux temps : 0-3 ans puis 3-6 ans. Le matériel pédagogique et ludique est en pleine expansion, envahissant les espaces enfantins d'objets marchands standardisés. Le siècle s'intéresse encore à l'enfance « différente » où les sujets handicapés deviennent le centre d'intérêts et d'attentions nouveaux (par exemple le matériel Montessori qui est d'abord pensé pour des enfants ayant des troubles du développement).

Mais le XX^e siècle connaît aussi les dérèglements de la vie traditionnelle familiale, entraînant de nouveaux questionnements sur la place de l'enfance dans nos sociétés contemporaines d'ici et d'ailleurs : l'enfance instrumentalisée de la publicité, l'enfance à la filiation incertaine lorsqu'elle est médicalement assistée, l'enfance prostituée des États pauvres, les enfants soldats des pays en guerre, l'enfance maltraitée dans des relations

filiales destructurées (de l’enfant battu à l’enfant tyran) posent de nouveaux défis éthiques qui interrogent inlassablement nos conceptions de ce qu’est « être humain ».

L’évolution du droit des enfants et de la protection de l’enfance.

Ivan Jablonka (*Les Enfants de la République*, 2010), historien, montre que longtemps, l’Église a assumé la tâche de s’occuper des enfants abandonnés, mais qu’en l’espace de deux siècles, les religieux ont progressivement cédé leur place aux juristes de l’État de droit. À partir de la Révolution les enfants seront sous la protection de l’État. Car la jeunesse est désormais considérée comme une préparation à la citoyenneté, dans le but de devenir un « bon citoyen », et de ce point de vue la responsabilité de l’État se trouve engagée dans la préparation des enfants sans familles. Concrètement, ce sont les collectivités locales, les bureaux de bienfaisance et les hospices qui restent les acteurs premiers, dans une coopération avec les pouvoirs publics.

La protection de l’enfance en France se construit à la fois sur l’évolution du regard sur l’enfant qui se constitue progressivement comme sujet de droit, et sur l’évolution du statut du père et de l’autorité des parents. Après la Révolution, apparaissent les premières « maisons de correction » (Code pénal de 1791). Puis les lois relatives au travail des enfants auront un impact déterminant dans l’évolution de la protection de l’enfance. La loi de 1889 protège pour la première fois les enfants victimes de mauvais traitements de leurs parents en prévoyant la déchéance de la puissance paternelle. Enfin, à partir de 1904, l’État organise l’Assistance publique où l’intérêt de l’enfant devient le centre des préoccupations. En 1956, elle devient l’Aide sociale à l’enfance. Du côté de l’enfance délinquante, la loi de 1912 consacre l’irresponsabilité pénale des moins de 13 ans.

L’ordonnance de 1945 ancre l’idée selon laquelle l’éducatif prédomine sur le répressif dans le traitement de la jeunesse délinquante, et institue le « juge des enfants », qui s’occupe indistinctement des moins de 18 ans. Aujourd’hui, la protection judiciaire distingue les enfants délinquants qui relèvent de la justice pénale, et l’enfance en danger qui relève de la justice civile. L’Aide sociale à l’enfance, placée sous l’administration du département, a un rôle de prévention en travaillant avec l’adhésion des familles, tandis que la protection judiciaire de la jeunesse a un rôle « curatif ». La protection de l’enfance est donc placée sous la double autorité administrative et judiciaire.

Quelques grandes figures ont marqué l’évolution du droit des enfants : Janusz Korczak, pédiatre polonais, a œuvré pour l’enfance jusqu’au don de sa vie, en accompagnant les enfants du ghetto de Varsovie déportés au camp d’extermination de Treblinka. Sur le plan international, la Déclaration de Genève en 1924 est une première tentative pour codifier les droits fondamentaux des enfants. Puis, après la création des Nations unies, l’Unesco et l’Unicef (fonds des Nations unies pour l’enfance) apparaissent en 1946. L’ONU adopte en 1959 la Déclaration des droits de l’enfant, puis trente ans plus tard la Convention internationale des droits de l’enfant composée de 54 articles qui réaffirment le besoin d’assistance et de protection des enfants.

Devant l’évolution de la prise en compte de l’enfance aux plans national et international, des paradoxes continuent de poser des défis dans l’ordre de l’éthique. Si la Déclaration des Nations unies sur les droits des enfants date de 1959, d’énormes disparités existent encore entre « l’enfant-roi », « l’enfant de Disneyland », en bref « l’enfant du bien-être » et les enfances de la grande majorité des pays du monde. C’est que la nécessité économique, là-bas comme ici autrefois, impose le travail des enfants pour les produits manufacturés à destination des pays riches. Et c’est encore l’exploitation sexuelle des enfants à but commercial : le tourisme sexuel des

riches pédophiles venus des pays de nantis. Alors, il y a d'une part des déclarations d'intention qui disent « ce que devrait être l'enfance », et d'autre part des faits qui sont dissonants par rapport à ces prescriptions morales. Comment dès lors l'éthique peut-elle apporter un dépassement de ces dissonances, par l'approfondissement de ce que contient l'enfance en promesses d'humanité ?

Enfance et quête de soi.

Sur le plan collectif, on peut dire que la reconnaissance des droits de l'enfant, et de l'enfance en tant que telle, se construit quand l'enfant est vu comme un sujet humain. L'enfant devient sujet de droit. Mais l'enfance est aussi le temps où se construit la personne psychique, celle qui deviendra un individu pourvu d'une identité qui l'inscrit dans une filiation et un rôle social. Mais du point de vue psychique, le sujet en devenir n'est-il pas encore celui qui dépasse l'identité conditionnée par l'environnement des origines pour s'exprimer dans une parole libre lui conférant sa singularité et sa responsabilité ?

Dans cette perspective, l'enfance est le temps de l'origine de la quête de soi, sur fond de vide ontologique : qui peut dire ce qu'est l'homme ?

Est-il « prédéterminé » comme les autres espèces ou est-il au contraire libre de toute détermination ? Dans cette absence de détermination, la liberté humaine ouvrirait-elle à la possibilité de création et à la parole ? Vue ainsi, l'indétermination des origines serait la condition d'une possible autocréation de soi-même pour advenir dans son humanité. Dans cette perspective, l'enfance est précisément le temps où se fonde cette possibilité d'autocréation de soi-même dans le rapport aux autres et au monde.

Enfance, dépendance et construction du moi.

L’étymologie donne au mot « enfant » une origine latine, *infantia*, qui veut précisément dire « incapacité de parler ». Le nouveau-né se caractérise par ses incapacités : incapacité de parler, de maîtriser ses mouvements, de marcher, de se nourrir seul… L’ensemble de ces incapacités le laisse dans une absolue dépendance à la personne qui s’occupe de lui au plus près, généralement la mère. Et pourtant, cette incapacité des origines, ce « manque à être » sera le formidable terreau d’un développement tout à fait exceptionnel du côté de l’imaginaire, du symbolique et de la parole. Aussi, peu à peu, et dans la conscience d’une absolue dépendance à l’autre, le petit enfant va construire un premier sentiment continu d’être ; base de son moi. Ce premier sentiment d’exister dans une continuité est d’abord ténu, et continuellement menacé. Melanie Klein, psychanalyste, décrit avec précision les étapes intenses, douloureuses, violentes, de construction de ce moi archaïque qui lutte pour ne pas disparaître, lorsque par exemple la mère s’absente, ou encore lors du sevrage. Le chemin de l’état d’absolue dépendance vers une autonomie qui se conquiert est la marque de l’enfance. Et il passe par de nécessaires séparations qui à chaque fois représentent une menace pour l’intégrité du moi qui se construit. Mais les nécessaires séparations sont aussi la possibilité d’accéder à davantage d’autonomie. Donald W. Winnicott, psychanalyste anglais, a montré que c’est dans l’espace de la séparation que l’enfant peut exercer son imaginaire (*Jeu et réalité, l’espace potentiel*, 1971). Le psychanalyste spécialiste de la question du jeu de l’enfant montre que l’espace de la séparation est un espace potentiel qui sera le terreau de l’activité ludique de l’enfant, et plus tard l’arrière-fond de toute activité culturelle. Dans le temps de l’absence maternelle, l’enfant commence à « imaginer » sa mère, à lui substituer un objet (le fameux « doudou ») et cette activité imaginaire lui permet de prolonger son sentiment d’être, même dans l’absence de la personne indispensable à sa survie. Cette capacité imaginative évoluera vers une

capacité à symboliser, qui est la base de l'accès au langage humain. Car la capacité symbolique s'exerce dans le jeu.

Enfance et jeu.

Le jeu est l'activité spontanée de l'enfant. Au fur et à mesure de son développement, l'enfant élargit et diversifie ses jeux. Longtemps, le jeu fut considéré comme n'étant pas sérieux, mais aujourd'hui, tout le monde s'accorde pour penser qu'un enfant qui joue est un enfant en bonne santé, en train de construire ses apprentissages et son individualité. Le jeu, vu comme l'activité spontanée de l'enfant, est en effet le moyen par lequel il conquiert son autonomie et exerce sa façon d'être dans le monde. Déjà, le bébé qui joue avec ses pieds quand ils apparaissent dans son champ de vision découvre que « ces objets » lui appartiennent. Car le bébé a une perception non unifiée de lui-même. Il n'a pas encore construit une représentation de son schéma corporel. C'est dire que toutes les activités du premier âge consistent en une exploration de son environnement immédiat qui l'amènera à distinguer ce qui est lui, et ce qui n'est pas lui, entre un intérieur et un extérieur. Cette exploration engage une maîtrise progressive de son corps, et le développement de ses perceptions sensorielles. Cette phase aboutit à ce que, vers 18 mois environ, il reconnaisse son image dans le miroir : il se reconnaît alors unifié dans un corps.

La maîtrise de la marche, de la propreté… l'entraînent sur le chemin de l'autonomie et cela transforme sa relation avec ses proches. On dit souvent que l'enfant de 2 ans « s'oppose » et répète inlassablement « non ». Ce « non » caractérise sa volonté de s'affirmer et de se distinguer. Parallèlement, ses jeux évoluent de façon considérable et s'ouvrent à la dimension du symbolique. D'abord, l'enfant se plaît à imiter son entourage, ce qu'il observe. Il imite son père, sa mère en train de téléphoner, en train de faire à manger… Progressivement l'imitation évolue dans une créativité

qui engage l'imagination de l'enfant. Aussi commence-t-il à s'inventer des histoires, des personnages qu'il incarne ou qu'il fait jouer à travers des petites figurines ou objets divers. Entre 3 et 6-7 ans, le jeu symbolique lui permet de s'exercer à la condition humaine : il confronte un imaginaire aux contraintes du monde, il s'identifie à des personnages – notamment avec la traversée œdipienne qui lui impose des renoncements définitifs, l'interdit de l'inceste, et l'interdit de meurtre.

L'enfant rejoue dans ses jeux, à travers les personnages qu'il met en scène, les épisodes difficiles qu'il rencontre, lui, dans sa vie quotidienne. Le jeu est une façon d'intégrer, de faire siens, ou encore d'exprimer des affects qui ne pourraient pas être exprimés dans la dimension de la réalité partagée. Le jeu est un moyen pour l'enfant de passer d'une position où il subit à une position où il est acteur, et ce faisant l'aide à maîtriser l'angoisse de ne pas comprendre, et à créer du sens aussi. Le jeu symbolique introduit l'enfant à la pensée symbolique, à travers l'intelligence représentative (Piaget) qui lui permet d'anticiper les effets de son action et de pouvoir les évoquer en images et en mots. Le jeu symbolique permet à l'enfant de participer activement à la construction de son identité qui intègre les lois de la filiation, et qui met en œuvre sa propre créativité.

Enfin, le jeu de l'enfant se développe dans ce que Piaget a appelé « les jeux de règle ». Ce sont des jeux qui se jouent à plusieurs, tels que les jeux de société ou encore les jeux collectifs. Ils favorisent la « socialisation », c'est-à-dire la possibilité pour l'enfant de vivre avec d'autres, en acceptant pour cela de se soumettre à des lois décidées collectivement, ou imposées. Les jeux de règle invitent au plaisir d'être ensemble, permettent de comprendre comment la règle n'est pas seulement une contrainte, mais garantit une égalité de droit et de devoir pour chacun en désavouant la domination du plus fort. Aussi l'enfant apprend-il à s'inscrire dans du collectif, à se décentrer pour servir une équipe ou un objectif commun.

Le jeu de l'enfant, et l'espace par lequel il peut advenir, est selon Winnicott le fondement de ce qui caractérise la culture proprement humaine. Arts, sciences et religions proviendraient également de cet espace potentiel, espace d'indétermination et source de créativité caractérisée par la quête de soi typiquement humaine, qui est en même temps une recherche de sens.

L'enfance : l'inscription d'un individu nouveau dans un monde « déjà là ».

La totale dépendance des origines donne à l'enfant un formidable potentiel relationnel. Car très vite les interactions avec la mère deviennent un « laboratoire de sens et de significations » où les expressions, cris, pleurs et sourires sont interprétés et nommés. D'emblée, l'enfant s'inscrit dans les mots, le langage humain qui ne se développe pas de façon innée, mais qui naît de la rencontre avec l'autre. Et ce langage préexiste à l'enfant bien sûr, aussi l'enfance est-il le temps d'une rencontre entre un nouvel être humain et le monde qui l'accueille, à travers la mère, la famille, le groupe, la société dans son ensemble. Hannah Arendt, philosophe, a montré dans *Condition de l'homme moderne* comment « la pluralité humaine est la paradoxale pluralité d'êtres uniques […] La parole et l'action révèlent cette unique individualité » (p. 232). Selon l'auteur, s'insérer dans le monde humain est une impulsion venue du commencement, une initiative personnelle, originelle. Aussi, à chaque nouveau venu en ce monde, quelque chose de fondamentalement neuf, d'unique, arrive dans sa capacité à initier. C'est pourquoi, selon la philosophe, chaque individu se révèle lorsqu'il apparaît aux autres à travers ses dires et ses actes. C'est dire l'importance, pendant l'enfance, de la dimension relationnelle pour construire son « humanité singulière », et se construire comme sujet unique dans le regard de l'autre, au sein d'un groupe social. Cette dimension

relationnelle peut être vue comme l’essence de la relation éducative, et l’éducation se pose de ce point de vue directement dans l’ordre de l’éthique. Car l’éducation, prise dans le paradoxe d’inscrire l’enfant dans les normes d’une culture, doit en même temps soutenir l’expression singulière et unique d’un être échappant à toute volonté de maîtrise de l’éducateur. En ce sens, l’éducateur est « celui qui s’efforce de s’accorder avant tout aux diverses façons de l’élève, aux formes y dormant, et qui cherche à écouter chacun dans la plénitude cachée de son être » (Paturet, 1995, p. 24).

L’enfance est donc le temps d’une élaboration progressive de son sentiment d’exister, en un « moi » qui témoigne d’une inscription dans une filiation et une culture. Le sentiment de soi est encore l’expression d’un désir unique et singulier, échappant à la volonté de maîtrise, qui engagera le sujet dans l’ordre de la responsabilité, à travers ses dires et ses actes. Mais avant cela, l’enfance est le temps de l’abandon à la confiance en ceux qui s’occupent de lui, du fait de l’absolue dépendance de ses origines.

L’enfant dans les évangiles.

Si vous ne changez et ne devenez comme de petits enfants, vous n’entrerez point dans le Royaume des cieux (Mt 18, 3).

Il y a dans le temps de l’enfance l’expression d’une promesse d’humanité renouvelée. L’état de dépendance des origines est un état d’abandon confiant dans les figures parentales, père et mère. Petit à petit, la conquête de l’autonomie est un défi qui rassemble toutes les énergies de l’enfant. L’enfant est tout entier concentré dans ses activités, ses jeux ; il est l’expression d’une présence totale à l’instant. Et l’enfant n’est pas installé dans une image fixée de lui-même, il est dans un mouvement sans fin de quête de soi. L’élaboration et l’intégration de son moi vers une identité solide forment un chemin complexe, aussi, l’enfant, qui n’est installé dans aucune certitude stérile, questionne sans cesse : « Et pourquoi ? » En

arrière-fond, la question fondamentale est celle qui taraude tous les humains : « Qui suis-je ? » et « Qu'est-ce que le monde ? » Combien d'adultes ont éludé ces questions inconfortables, en les refoulant dans les parties obscures d'eux-mêmes ? L'enfance vit au cœur des problèmes essentiels et existentiels des humains.

Celui-là donc qui se fera petit comme cet enfant sera le plus grand dans le Royaume des cieux (Mt 18, 4). Et plus loin : *Laissez ces petits enfants ; ne les empêchez pas de venir à moi ; c'est à leurs pareils qu'appartient le Royaume des cieux* (Mt 19, 14).

L'enfance est une ouverture, un potentiel qui précède la forme déterminée de l'identité, l'identification fixée au moi. En « redevenant comme des enfants », c'est la possibilité de remettre en jeu les diverses identifications qui tendent à donner au moi une suffisance inhibitrice. Et en les remettant en jeu, comme savent si bien le faire les enfants, la capacité humaine créative et agissante ouvre la promesse d'un renouvellement.

Aussi l'enfance contient-elle cette part absolue de nouveau et d'émerveillement qui vient s'accorder dans les formes déjà existantes du monde, du groupe, de la famille. Le degré de civilisation ne se mesure-t-il pas à la façon dont les enfants sont accueillis et traités ? Et cela n'est pas seulement une affaire de pauvreté ou de richesse. Dans notre époque contemporaine, la question des générations à venir – les enfants d'aujourd'hui et de demain – connaît des défis sans précédent. Et entre autres défis, quelle Terre laisserons-nous à nos enfants ? La société technologique des riches nations ne montre pas une détermination convaincante concernant l'état de la planète qu'elle laissera à ses enfants. Et cela rappelle la maxime d'Hans Jonas, philosophe qui a pensé « le principe responsabilité comme éthique pour une civilisation technologique » (JONAS, 1990). Car il place en effet ce principe responsabilité au regard des générations à venir, au regard de ceux qui ne sont pas encore nés, les enfants de demain : « Agis de façon que les effets de ton action ne

compromettent pas la possibilité future d’une vie proprement humaine sur terre. »

En 1992, au sommet des Nations unies de Rio, une voix d’enfant (Severn Suzuki, 12 ans) s’adresse pour la première fois aux dirigeants du monde : « Je suis ici pour parler au nom de toutes les générations à venir […] pour parler au nom des enfants affamés […] pour parler au nom des innombrables animaux et plantes qui s’éteignent tous les jours, perdus à jamais. […] Vous préoccupiez-vous de ces choses lorsque vous aviez mon âge ? […] Si vous ne savez pas comment réparer tout ça, s’il vous plaît, arrêtez la casse ! » Et plus loin, mettant au défi la responsabilité et l’engagement éthique des adultes : « Nous sommes vos propres enfants. Vous décidez dans quel genre de monde nous allons grandir… Sommes-nous seulement dans vos listes de priorité ?… Mon père disait : “Tu es ce que tu fais, pas ce que tu dis.” Bien, ce que vous faites me fait pleurer la nuit. Vous continuez à nous dire que vous nous aimez. Mais je vous mets au défi s’il vous plaît. Faites que vos actions reflètent vos mots. »

Cet appel à l’amour dans les actes caractérise sans doute une grande part de la responsabilité des adultes vis-à-vis de l’enfance. Cette responsabilité se décline dans une adéquation entre un dire et un faire, car c’est précisément au creux de la parole et de l’agir que se construit le petit humain.

L’enfance se caractérise, nous l’avons vu, par sa malléabilité, par cette extraordinaire capacité à s’adapter aux formes qui structurent son environnement, la famille, la culture, le groupe social. Cette malléabilité initiale, qui conditionne la forme de notre humanité, est à la source de la vulnérabilité et du besoin de protection des enfants, comme l’atteste le droit international. Aussi l’enfance peut-elle être vue comme un reflet de l’humanité contemporaine : entre l’enfant qui possède « tout », qui croit que ce « tout » lui est dû, et l’enfant qui n’a rien, soumis à la misère, à la faim, aux guerres et aux crimes, ce sont les deux faces d’un drame qui se joue au

cœur d'une humanité bancale. Les drames de la misère et l'urgence à protéger les enfants restent plus que jamais d'actualité. Mais l'enfance pourrait bien aussi devoir être protégée dans l'opulence même des pays riches. La croyance en un « droit à la jouissance[89] » qui fait figure de norme en étant véhiculée par une envahissante idéologie consumériste pourrait avoir des effets désastreux. « Jouir à tout prix[90] » est le credo qui organise aujourd'hui le sens de nos riches sociétés occidentales. Or, si l'enfance est un temps de préparation à l'âge adulte, les renoncements, les désillusions sont nécessaires car elles ouvrent la possibilité d'être créatif pour imaginer et construire l'humanité de demain. Croire qu'il faille tout avoir et que tout est dû inhibe la capacité de créer, et empêche la levée de la vraie réjouissance qui se déploie dans un vaste sentiment de gratitude. Dans *Envie et gratitude*, Melanie Klein montre en effet comment l'enfant traverse des étapes cruciales dans la construction de sa personne, en passant du sentiment envieux à un sentiment de gratitude. On peut alors se demander si les sociétés contemporaines, dans ce rapport consumériste à la jouissance, ne régressent pas vers un infantilisme qui menacerait l'enfance en elle-même.

Mais l'enfance n'est pas réductible à sa malléabilité. Aussi les réponses aux défis d'aujourd'hui sont-elles peut-être contenues dans ce formidable potentiel de vie avec lequel chaque enfant appréhende le monde.

CLAIRE MONNIER.

→ Amour. Autorité. Écologie. Éducation. Famille. Jeu. Parentalité. Pédophilie. Responsabilité. Sujet et personne.

Bibliographie.

H. ARENDT, Condition de l'homme moderne (1958), Paris, Presses Pocket, 1988. – Ph. ARIÈS, L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime, Paris, Plon, 1960, rééd. Éd.

du Seuil, coll. « Points Histoire », 1973. – E. BECCHI, D. JULIA (dir.), Histoire de l’enfance en Occident, t. I : De l’Antiquité au XVIIe siècle, t. II : Du XVIIIe siècle à nos jours, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L’univers historique », 1998 (a et b). – I. JABLONKA, Les Enfants de la République. L’intégration des jeunes de 1789 à nos jours, Paris, Éd. du Seuil, 2010. – H. JONAS, Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique (1979), trad. de J. Greisch, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1990. – M. KLEIN, Envie et gratitude (1957), dans Envie et gratitude et autres essais, trad. de V. Smirnoff, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1981. – Ch. MELMAN, L’Homme sans gravité. Jouir à tout prix, Paris, Denoël, 2002. – J.-B. PATURET, De la responsabilité en éducation, Paris, Érès, 1995. – D. W. WINNICOTT, Jeu et réalité, l’espace potentiel (1971), Paris, Gallimard, 1975.

ENFERMEMENT

Elisabeth von Luschen, protestante, convertie au catholicisme en 1594, mena une vie de réclusion, d’enfermement. Après sa profession religieuse dans le Tiers Ordre franciscain, elle ne désira plus que mener une existence de recluse et faire le pèlerinage à Notre-Dame de Lorette. La réclusion est ici un enfermement, un emmurement. En espagnol, « recluse » se dit « emmurée » *(empedrada)*. Cette forme de vie eut un certain prestige, un certain engouement à la fin du Moyen Âge, à la Renaissance. Elle devait permettre une conversion, une moralisation. La réclusion pouvait servir de pénitence, de châtiment. Le concile de Mâcon en 581 la recommandait pour les manquements à la vie monastique. Le moine qui portait des habits

séculiers ou des armes devait vivre trente jours de réclusion. L'enfermement devait améliorer l'individu. La réclusion comme capacité d'évolution pouvait paradoxalement être associée au mouvement, au pèlerinage. On comparait la recluse à un oiseau qui fait son nid à la cime d'un arbre : elle s'élève au-dessus de la terre, se détache de ses biens.

Mais en même temps, la réclusion est symbole de mort. Elle avait souvent lieu dans les cimetières : on conduisait la recluse à son enfermement tout en chantant une oraison funèbre ; elle n'avait pas le droit de prendre son repas avec ses parents car les morts ne peuvent manger avec les vivants. Elle était devenue comparable au Christ séjournant au sein de la terre, au tombeau. L'enfermement est alors destruction de soi.

Enfermer quelqu'un est le mettre à part et le laisser dans un lieu dont il ne peut sortir à son gré. L'enfermement est-il libération, fuite ou destruction de l'homme, ou encore privation de sa liberté ?

L'ORIGINE DE L'ENFERMEMENT.

L'enfermement a diverses origines. Il peut venir de la condition même de l'homme. Comme l'écrit Platon au livre VII de *La République*, l'homme vit d'abord dans une prison : il est enfermé pieds et cou attachés, regarde les ombres de la paroi et croit que ces ombres sont la réalité. L'enfermement est alors emprisonnement dans l'illusion. Même après avoir découvert qu'il est le jouet du monde des sensations, l'homme ne changera pas sa perception du réel. Comme l'écrit Spinoza au livre III de l'*Éthique*, le jour où nous savons la véritable distance entre le soleil et nous, nous continuons à le percevoir beaucoup plus proche qu'il n'est.

L'enfermement originaire vient donc de la place de l'homme au sein du réel, des passions qui nous tissent en tant que partie de la nature. L'homme obéit aux passions et selon Spinoza au livre IV de l'*Éthique*, il ne peut en être autrement. « De là, il suit que l'homme, nécessairement, est toujours

sujet aux passions, qu'il suit l'ordre de la nature et qu'il lui obéit[91]. » L'enfermement est le résultat de notre finitude, de la limite de nos capacités, de notre raison. Notre désir de connaissance est, selon Spinoza, réduit par d'autres désirs.

Cependant, le lieu essentiel où l'homme est enfermé est la violence qui n'est pas qu'accidentelle mais originaire. Comme l'écrit Spinoza au livre IV de l'*Éthique :* « En tant que les hommes sont en proie aux affects qui sont des passions, ils peuvent être contraires les uns aux autres » (Proposition XXXIV). Cette violence est à la source de notre propre enfermement mais elle est aussi cause de l'enfermement d'autrui. On peut alors enfermer quelqu'un parce que nous le déprécions. Selon Michel Foucault, dans *Histoire de la folie à l'âge classique,* c'est le cas du grand renfermement au XVIIe siècle. En 1656 est créé à Paris l'Hôpital général où, sur 300 000 habitants, 6 000 personnes sont enfermées en permanence. L'Hôpital général est une structure juridique, une entité administrative, établie par le roi entre la police et la justice. L'Hôpital est devenu le troisième moyen de répression, émanation directe du pouvoir royal que le monarque place sous l'autorité du gouvernement civil, de la Grande Aumônerie du royaume.

S'il en est ainsi en France à la fin du XVIIe siècle, en Allemagne l'enfermement commence dès le début du XVIIe siècle quand sont créées les maisons de correction, les *Zuchthaüsern* (à Hambourg, dès 1620). En Angleterre, dès 1575, un acte de prescription demande d'installer dans chaque comté une *house of correction*.

Mais le grand renfermement provient surtout d'un nouveau regard porté sur les pauvres, d'une nouvelle réaction face à la misère, à l'inhumanité : la pauvreté perd son origine divine et n'exprime plus une prédilection de la part de Dieu. Ce changement trouve son origine chez Luther et Calvin qui définissent la pauvreté comme un objet de la colère de Dieu, mais aussi dans les décisions du concile de Trente : lors de la session XXII, il est

demandé à chaque évêque de surveiller les pauvres, de construire un établissement capable de les rassembler. Jean-Louis Vivès, théologien, philosophe, pédagogue, humaniste nordique, demande à chaque ville de désigner des magistrats pour parcourir les rues et tenir un registre des misérables, collecter les informations sur eux et enfermer les plus obstinés. Saint Vincent de Paul approuve cette démarche. En 1657, il demande de « ramasser tous les pauvres en des lieux propres pour les entretenir, les instruire, les occuper[92] ». L'enfermement général est alors le fait d'une distinction morale entre bons et mauvais pauvres. Les « bons pauvres » sont ceux qui l'acceptent, les mauvais ceux qui le refusent. L'enfermement est ici doublement justifié soit à titre de bienfait soit à titre de châtiment.

Mais on peut aussi expliquer son développement par la volonté de créer un ordre, présente au cœur des familles du XVIIe siècle. En effet, elles demandent d'interner leurs proches qui ne suivent pas l'ordre social. La même demande sera à l'origine de l'asile psychiatrique au début du XIXe siècle. Selon Michel Foucault, dans son article « Enfermement, psychiatrie, prison[93] », la loi de 1838 qui autorise l'enfermement de quelqu'un par le préfet suite à une signature révèle cette même volonté.

Mais l'enfermement est aussi le fait de l'ordre social. Il en est ainsi pour le grand renfermement à l'âge classique. La société française au XVIIe siècle est fondée sur un principe d'ordre qui ne peut laisser personne sans travail. Le chômeur doit être nourri mais il doit nécessairement accepter la contrainte physique et morale du travail. L'enfermement est nécessaire à la résorption du chômage, du moins dans ses effets visibles. Par ce travail, le pouvoir politique contrôle l'inflation, les tarifs lorsqu'ils risquent de trop s'élever. Nous sommes face à une double nécessité sociale : contrôler le marché de la main-d'œuvre et surveiller les prix de production. L'enfermement joue alors sur la peur sociale. Par crainte d'être enfermés, les individus exercent un métier, un travail salarié quelle que soit sa nature,

et « les salaires les plus bas sont stabilisés par peur de l’incarcération », comme l’écrit Michel Foucault dans son article « Le grand enfermement[94] ».

De même, au XIXe siècle, la création de l’asile psychiatrique provient d’une demande sociale importante. Parallèlement à la création de l’asile, certains industriels créent des « usines-couvents », de véritables prisons. Vers 1840, plus de 40 000 jeunes filles travaillent en France dans ces ateliers. Elles ne peuvent sortir sans autorisation et sont soumises au silence, à la surveillance, à la punition[95].

L’enfermement provient ainsi de la raison, de l’opposition entre raison et déraison. Michel Foucault perçoit dans la pensée de Descartes l’origine du grand enfermement à l’âge classique : rejet de la folie, de la déraison au nom de la raison, dans *Les Méditations métaphysiques*[96] lorsque le philosophe écrit : « Ce sont des fous et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples. » L’enfermement trouve donc son origine dans le rejet de l’autre par le même[97] mais peut aussi exprimer la peur que l’autre dérange le même. Le fou peut être perçu comme une menace parce qu’il représente un homme en qui l’humanité vacille. L’individu peut avoir peur pour lui-même face à une telle fragilité.

Dernière raison de l’enfermement : le souci de vérité. La maison d’internement est un quartier qui pousse à l’émergence de la vérité. L’asile psychiatrique au XIXe siècle doit réduire la folie à sa vérité. Il s’agit de démasquer la vérité de la folie et de la distinguer d’autres formes d’anormalité. Le XVIIe siècle enferme indistinctement ; il mélange les fous aux miséreux, aux débauchés. Il n’en est plus de même au XIXe siècle. On place les malades dans les maisons d’éducation, les délinquants en prison. Le XIXe siècle fait de l’asile un espace médical qui nous permet de découvrir la vérité de la folie à travers ses différents signes.

L’origine de l’enfermement est donc plurielle : dépréciation, rejet de l’autre, peur du même, institution de la raison, quête de la vérité, mais il prive toujours l’homme de sa liberté grâce à un mécanisme complexe.

Le mécanisme de l'enfermement.

L'enfermement procède par exclusion. Il rejette l'autre homme comme étranger. L'autre n'est pas comparable à moi ; il n'appartient pas à la même humanité, revêt la figure de l'inhumanité, que ce soit dans le domaine de la sexualité, de la religion. Le XVIIe siècle enferme les homosexuels, exclut « ceux qui s'adonnent à la débauche publique ». De même, il rejette les blasphémateurs et ceux qui ont tenté de se suicider, les exclut hors de l'humanité comme des sauvages. Au nom d'un ordre, il définit des attitudes de désordre. L'internement articule alors la faute et l'erreur. Ceux qui sont dans l'erreur, qui ne correspondent pas à l'ordre de la raison sont hors de l'ordre moral. Il y a rupture entre la raison et la déraison. L'expérience de la raison est ici bannissement, écart par rapport à la norme. Le grand renfermement reconnaît l'attitude anormale ; il l'isole et l'inscrit dans la figure du dissipateur, de l'homosexuel, du libertin, du suicidaire.

L'enfermement crée aussi une intégration. Telle est l'expérience de Primo Levi dans l'enfermement concentrationnaire (voir *Si c'est un homme*). Celui-ci intègre le déporté par un système de contrôle, de surveillance. Le détenu est soumis à un contrôle permanent, doit subir des heures de contrôle sur l'*Appelplatz* et se soumettre à des contrôles d'hygiène : contrôle des poux, du lavage des pieds, de la gale. L'intégration est aussi le fait d'une ritualisation incessante. Tout est ritualisé, la manière de faire son lit, d'astiquer ses sabots ; de « racler les taches de boue de ses habits ». L'intégration se réalise enfin par la pédagogie. Le détenu doit apprendre ; il doit être mis face à la vérité. L'internement au XVIIe siècle doit permettre à un individu de percevoir la vérité de Dieu. Il applique une contrainte aussi rigoureuse que nécessaire pour mettre l'individu face à l'évidence de Dieu. Il doit lui ôter tout intérêt social à se présenter comme libertin. Il doit l'amener à reconnaître l'existence de Dieu. L'intégration provient également du travail. Comme le note Simone Weil dans *La Condition ouvrière*, le travail enferme l'homme dans un monde

déshumanisé. L’ouvrier devient une machine et il s’épuise à vivre. L’intégration au cours du XXe siècle, siècle des totalitarismes, s’exerce surtout par l’idéologie et la terreur. Ainsi, selon Hannah Arendt dans *Le Système totalitaire*, la terreur crée un désert, détruit toute relation humaine ; chaque individu est isolé dans une confrontation permanente aux autres. L’idéologie par la destruction de la pensée coupe toute relation à la réalité. L’individu enfermé au milieu de la masse subit alors une désolation, il est non seulement privé de toute relation à autrui, de tout espace public mais est encore exclu de toute vie privée. La désolation est l’expérience la plus radicale, la plus désespérée de l’homme. Plus personne n’est digne de foi. La réalité elle-même nous fuit. L’individu ne peut compter sur rien. L’identité humaine est non seulement privée de relation mais elle est encore ajustée au cercle de la terreur. L’enfermement est ici un écrasement des hommes les uns contre les autres. La productivité de l’isolement a été anéantie.

L’enfermement agit non seulement sur les victimes mais aussi sur les bourreaux, « sur les hommes déshumanisés par la délégation des pouvoirs », comme l’écrit Emmanuel Levinas dans son article « De la déficience sans souci » dans *De Dieu qui vient à l’idée*. Ceux qui commandent sont aussi enfermés, déshumanisés. « Ils sont l’instrument d’un mécanisme, d’une dialectique, d’un système[98]. »

L’enfermement constitue aussi une société transparente, un lieu de vérité. L’individu ne doit avoir aucune obscurité. La société doit apprendre tout de lui. L’asile, au XIXe siècle, doit démasquer la vérité. Il est la réalisation d’un mythe, d’une république du rêve. Il exprime les mythes révolutionnaires tels qu’ils se sont formulés après la Terreur. L’enfermement est ici création d’une utopie, production d’une institution insulaire coupée du reste de la société. Il met en œuvre l’idéologie contractualiste, artificialiste. Il essaie de concrétiser l’utopie du bien.

L'enfermement est en troisième lieu processus de moralisation. Le grand enfermement au XVII^e^ siècle prétend agir sur l'individu, le moraliser. L'Hôpital général est chargé de châtier, de corriger. Il a un statut éthique. Il est une synthèse de la loi civile et de l'obligation morale (la vertu est ici affaire d'État). Il crée une cité morale, institue une république du bien par la menace. Le travail par son caractère obligatoire est conçu comme un exercice éthique. Il est ascèse, châtiment, correction. Il occupe d'ailleurs dans l'Hôpital général la plus grande partie de la journée. De même, l'ascèse au XIX^e^ siècle doit moraliser l'individu. Tuke, philanthrope, quaker qui introduit à la fin du XVIII^e^ siècle de nouvelles méthodes pour soigner la maladie mentale, conçoit l'enfermement comme un entretien de l'homme avec lui-même. Le malade enfermé doit être mis en position de débattre avec lui-même. L'enfermement doit créer une inquiétude sous la menace perpétuelle de la faute. Il s'agit de générer le sentiment de responsabilité. L'individu doit découvrir qu'il est responsable de tout ce qui dans son comportement peut troubler la morale, la société. Pinel, médecin français qui s'engage sur la voie du « traitement moral » des troubles mentaux, les considérant comme des maladies, perçoit l'enfermement psychiatrique comme une création de valeurs familiales. Le travail doit instituer le règne homogène de la morale. Il a une double fonction : susciter un éveil, une réminiscence de la véritable nature de l'homme et l'arracher à sa condition actuelle en créant une rupture. L'enfermement psychiatrique use alors de trois moyens : le silence (l'enfermement doit placer l'homme face à lui-même, dans la solitude), le regard (chacun doit être pris à l'intérieur de l'espace, chacun contrôle chacun, tout malade regarde l'autre comme anormal), le jugement perpétuel (l'asile dont rêve Pinel est un microcosme judiciaire où l'individu doit se savoir jugé, condamné ; c'est essentiellement le rôle du médecin qui n'est pas d'abord un homme de science mais un moralisateur, un juge). L'enfermement a donc des effets sur l'individu.

Les effets de l'enfermement.

L'enfermement dépersonnalise l'homme. Il crée un « homme vide réduit à la souffrance, au besoin » comme l'écrit Primo Levi à propos de l'enfermement concentrationnaire dans *Si c'est un homme* (p. 26). Il déconstruit l'identité humaine. Il est impossible d'enlever à l'homme autre chose : il est privé de son identité, de sa personnalité, de toute relation, de tout objet, privé littéralement de tout ce qu'il possède. L'enfermement est alors un processus de dénaturation. Comme l'écrit Nietzsche dans *Le Crépuscule des idoles*[99], il rend l'homme malade, l'emprisonne dans la peur, dans les terreurs, il s'en prend à sa propre vie, à sa volonté de puissance, il le pervertit, le dénature.

L'homme est alors enfermé dans un poids de souffrance, un poids de culpabilité. Ainsi, l'enfermement asilaire, selon Tuke, suscite l'angoisse de la responsabilité. L'homme ploie sous le poids de la culpabilité qui se crée dans une double relation, dans la conscience de soi du « fou » et dans la relation qu'il entretient avec le « gardien ». L'homme enfermé est ainsi infantilisé. Il dépend de celui qui le surveille et le soigne en hôpital psychiatrique, comme le montre le film de Milos Forman *Vol au-dessus d'un nid de coucou*. Le malade est aliéné au médecin (qui exerce une sorte de pouvoir thaumaturgique) et enfermé dans sa solitude. Plus aucune communication n'est possible. Comme l'écrit Primo Levi dans *Si c'est un homme*, « si nous parlons, ils ne nous écouteront pas et même s'ils nous écoutaient, ils ne nous comprendraient pas » (p. 26). Le déporté est enfermé dans le mutisme, il n'habite plus l'espace du langage commun. De même, l'asile psychiatrique, selon Pinel, est rupture du langage commun entre raison et déraison. Pinel considère le délire comme une absence de langage. Aucun dialogue n'est possible entre raison et délire. Il n'y a pas de langage commun entre ces deux attitudes humaines.

L'homme est alors enfermé dans un temps infini de souffrance. Comme l'écrit Maurice Blanchot dans *Entretien infini*, « le temps de la souffrance

est l'abîme du présent infiniment creusé et en ce creusement indéfiniment gonflé extérieur à la possibilité qu'on y soit présent par la maîtrise de la présence[100] ». L'homme est ici pure passivité soumise à un temps indéfini, à un temps sans fin. L'avenir s'est fermé. L'homme est exposé au seul présent de souffrance. Aucune autre possibilité, aucune autre dimension ne peut s'ouvrir. Ainsi que le dit Primo Levi dans *Si c'est un homme*, le déporté perd tout intérêt pour un avenir lointain. Il est enfermé dans son besoin immédiat, obnubilé par la nourriture, par le froid. « Il y a des mois et des années que la perspective d'un lointain avenir a perdu pour eux (les anciens) toute forme précise et tout intérêt face aux problèmes bien plus urgents et concrets du futur proche : Combien aura-t-on à manger aujourd'hui, est-ce qu'il va neiger ? » (p. 37). L'enfermement est alors un emprisonnement en soi-même. L'homme enfermé n'a pas seulement perdu sa liberté de déplacement mais aussi toute liberté intérieure. Il est seul face à lui-même. Son identité est vide. Il habite « une forteresse vide », comme le dit Bruno Bettelheim à propos de l'autisme.

L'enfermement provient donc de la peur de l'autre, de l'humiliation de l'autre. Il exprime le rejet de l'autre par le même mais aussi une inquiétude du même face à l'autre. Il fonctionne par exclusion et intégration. Il intègre l'autre homme dans une utopie asilaire. Il essaie de le moraliser, de saisir sa vérité pour le transformer. Il dénature ainsi l'autre, le livre à la souffrance, au temps indéfini du malheur. La philosophie, le questionnement éthique doivent remettre en cause cet enfermement et montrer que celui-ci n'est pas nécessaire, rompre l'évidence et faire apparaître « une singularité là où on serait tenté de se référer à une constante historique ou à un trait anthropologique ». Il faut événementialiser, comme l'écrit Michel Foucault, « montrer que ce n'était pas si nécessaire que ça. Ce n'était pas si évident que les fous soient reconnus comme des malades mentaux ; ce n'était pas si évident que la seule chose à faire avec un délinquant, c'était de l'enfermer[101] ». L'événementialisation est facteur de déstabilisation face aux

contraintes qui s’exercent sur l’homme mais aussi facteur d’opposition face à tout désir d’enfermement.

EMMANUEL BOISSIEU.

→ Discipline et surveillance. Droit. Institution. Liberté. Révolte.

Bibliographie.

M. FOUCAULT, Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique, Paris, Plon, 1961 ; Dits et Écrits, 4 vol., Paris, Gallimard, 1994. – Pr. LEVI, Si c’est un homme, Paris, Presses Pocket, 1990.

ÉPIKIE

L’éthique sert d’instance critique à la fois pour les adeptes de la seule soumission à des principes objectifs, des interdits, des règles, au risque d’une hétéronomie mécanique, et pour les partisans de la seule attention aux faits et aux situations singulières-subjectives, au risque d’une autonomie débridée. D’où l’intérêt de la notion d’épikie comme outil de discernement éthique.

LES MOTS DE L’ÉPIKIE.

La décomposition du mot permet de faire apparaître la racine principale : *eikô* réfère à l’idée de céder, concéder, lâcher, ne pas serrer, ne pas résister. *Epieikeia* signifie à la fois convenance, modération, douceur, clémence, équité. Et le *epieikès* est l’homme juste, convenable, raisonnable, modéré, doux, clément, honnête, vertueux, l’équitable, l’ajusté, le raisonnable, le modéré (par opposition à l’*ubristès*, l’excessif, le violent).

L'adverbe *epieikôs* introduit des significations semblables : convenablement, comme il faut, avec modération, avec douceur, assez, passablement, habituellement, le plus souvent. Et le verbe *épieikeuomai* renvoie à l'idée d'être juste au-delà de la lettre de la loi[102]. Ainsi est esquissée une façon de penser et d'agir issue d'un travail de l'intelligence en quête de ce qui convient ici et maintenant et rend la décision vraiment raisonnable[103].

Chez Aristote.

Platon utilise le mot dans *Les Lois* (V, 741d) au sens de modération, de raisonnable, par opposition à rigueur violente par excès de fidélité à la lettre de la loi. Aristote en déploie clairement le sens dans son *Éthique à Nicomaque* (V, 10). L'épikie est une forme de justice supérieure, un correctif apporté à la justice légale. En quel sens ? « Quand donc la loi pose une règle universelle et que survient un cas particulier qui échappe à cette règle universelle, il est alors légitime – dans la mesure où la disposition prise par le législateur est insuffisante et erronée à cause de son caractère absolu –, d'apporter un correctif pour subvenir à cette omission, en édictant ce que le législateur édicterait lui-même s'il était là et ce qu'il aurait prescrit dans la loi s'il avait eu connaissance du cas en question[104]. »

L'argument se complète par une autre considération : tout ne peut « être déterminé par la loi et donc, à chose indéterminée il faut aussi une règle indéterminée ». Aristote donne comme comparaison la règle de plomb utilisée dans la construction à Lesbos : « la règle, bien loin de demeurer rigide, épouse les formes de la pierre ; de même le décret s'adapte-t-il aux faits. » L'épikie, c'est l'envers d'une justice tatillonne, et plutôt une justice intelligente, supérieure par son réalisme. Car la loi universelle ne peut pas tout prévoir ; le législateur est également limité dans sa connaissance de tous les faits singuliers ; l'ordre du monde est marqué par la contingence et

l'inédit. Comme les choses sont en changement constant et que toute délibération porte sur le singulier, ce que je sais d'un savoir général ne suffit pas pour décider dans l'action et rendre compte totalement de la réalité singulière complexe.

CHEZ THOMAS D'AQUIN.

Dans son commentaire de l'*Éthique à Nicomaque*[105], Thomas d'Aquin explique que l'épikie a rapport à la justice et se présente comme une obéissance supérieure du fait qu'elle respecte l'intention du législateur là où le texte de la loi est mal ajusté à la situation, du fait que la loi universelle ne parvient pas à inclure dans son champ de vision tous les faits particuliers. Il donne l'exemple de l'homme qui a plus que cinq doigts ou moins. Idéalement, dirions-nous, la nature en a prévu cinq, c'est la norme. Mais la réalité s'impose à l'encontre de ce qui est naturellement attendu. Le défaut n'est donc pas dans la loi, ou dans la tête du législateur, mais dans la nature de la chose elle-même. Dans la plupart des cas *(ut in pluribus)*, rendre à celui qui nous a prêté est une bonne action ; dans un cas particulier ce peut être un mal, par exemple, si on rend son glaive à un homme violent et menaçant.

Thomas donne l'exemple de la transgression d'un interdit formel de franchir les murs de la cité, sous peine de mort, à tous les étrangers, l'interdit étant destiné à empêcher que l'on vienne s'emparer du pouvoir. Mais si des ennemis assaillent la cité pour s'emparer du pouvoir et que des passants franchissent les murs et viennent défendre la cité contre les envahisseurs, la loi ne doit pas s'appliquer : il serait odieux de faire périr ceux qui nous ont aidés à sauver la cité.

Le thème est repris dans la *Somme théologique* (Ia-IIae, Q. 96, a. 6). Toute loi étant ordonnée au bien commun des humains, si elle n'y contribue pas, elle n'oblige pas. Et donc, si survient un cas où l'observance de telle loi

soit dommageable au bien commun, elle ne doit pas être obéie. Car c'est la nécessité qui fait loi, non le caprice ni l'interprétation subjective de la lettre de la loi ; nous dirions : c'est la nécessité d'accomplir les valeurs que cherche à protéger la loi, dans ses principes, dans l'intention du législateur. Il faut être plus attentif aux raisons qui ont guidé le législateur qu'au texte de la loi en tant que tel. Dans la *Secunda Secundae*, Q. 60, a. 5, en réponse à la question sur l'obligation de juger toujours selon les lois écrites, Thomas rappelle que le préjugé est en faveur de la loi écrite. Mais si elle « contient quelque prescription contraire au droit naturel, elle est injuste et ne peut obliger […] Les lois bien faites sont, dans certains cas, défectueuses : à les suivre, on irait contre le droit naturel ; il ne faut pas alors juger selon la lettre de la loi, mais recourir à l'épikie, selon l'intention du législateur. » Dans ce monde d'agirs humains pluriels, emmêlés et en mouvement, le recours à la règle universelle en révèle le caractère flou. Quelles balises nous restent ? Faut-il s'en remettre au seul jugement subjectif ?

Thomas réfléchit à cette question : dans la *Secunda Secundae*, Q. 120, il décrit l'épikie comme une vertu, celle qui aide à mieux obéir à la loi en se distançant de la lettre de la loi pour faire ce qu'exigent la justice et le bien public. Encore une fois, il ne s'agit pas de juger la loi ou le législateur, mais un cas déterminé qui se présente (a. 1, ad 2). Il voit même dans l'épikie une forme de tempérance. Elle est modératrice, dit-il, par rapport à la soumission à la lettre de la loi. D'où le sens de modération que les Grecs ont donné à *epieikeia* (a. 2, ad 3). Pour l'essentiel, nous retrouvons donc ici les idées d'Aristote. Elles vont être reprises également dans la théologie morale assez traditionnelle.

La tradition de la théologie morale.

Les moralistes catholiques se transmettent cette notion et l'insèrent dans leurs traités. Suarez la reformule comme correction du droit positif au nom

des principes supérieurs du droit naturel[106]. Elle est « une restriction apportée à la loi dans un cas particulier où elle serait impraticable dans sa teneur générale ». Alphonse de Liguori la présente aussi comme disposition à ne pas imposer une loi trop dure dans un cas particulier[107]. L'idée de mansuétude est ici introduite. Non seulement l'universel ne s'applique pas toujours, non seulement le législateur ne peut pas tout connaître, mais le sujet soumis à l'obéissance de la loi est limité ; on ne doit pas lui imposer un fardeau trop lourd.

La littérature des moralistes situe l'épikie dans le chapitre de l'interprétation de la loi : non pas du texte de la loi, mais de l'intention du législateur. Certains diront qu'elle est davantage une interprétation de l'application de la loi. Pour éviter qu'on n'en abuse, des moralistes proposent de recourir au supérieur, si cela peut se faire facilement, même si on a des raisons de croire qu'on en sera dispensé, et de ne pas s'en servir pour juger de sa propre cause (on n'y est pas bon juge). L'épikie fait appel au bon jugement, y compris pour empêcher d'imposer un poids d'obéissance trop lourd (par exemple le jeûne à un malade). Mais l'épikie ne peut s'appliquer lorsqu'il s'agit de la validité d'un acte. Elle ne peut s'appliquer à la loi naturelle. Pour un bon usage de l'épikie, il faut un jugement prudentiel rempli de maturité. Elle doit donc être tout à fait exceptionnelle et ne pas servir de prétexte à la transgression de la loi. On n'a donc pas tendance, dans la tradition de la théologie morale catholique, à faire de l'épikie une sorte de panacée.

Interprétations pour aujourd'hui.

L'épikie se situe au cœur de la dialectique lettre-esprit, texte-intention. C'est comme une correction de la loi, une amélioration du légal trop étroit. Mais quand la loi n'est pas encore écrite ? La vie précède le droit. Les

codes ne prévoient pas tout et n'ont pas tout encadré… Faut-il utiliser l'épikie uniquement pour la loi écrite ?

La mentalité épikienne consiste à se laisser interpeller par la situation inédite. C'est la première qualité de l'épikien. Il est un prudent *(phronimos)* préoccupé du sens d'un geste, d'une décision, même sans repère légal prédéfini. Et nous sommes confrontés plus qu'autrefois à cette absence de repères précis, préétablis. Du monde de l'édit, nous passons à celui de l'in-édit. L'épikie protège le travail de la conscience contre tout légalisme ou toute inertie par peur de prendre le risque du bien.

L'épikie, c'est une herméneutique du singulier, et non une herméneutique du discours éthique et légal. C'est une intégration dans le discernement prudentiel de la normativité du fait lui-même. La singularité du cas singulier (et personnalisé) oblige à relativiser l'objectivité de la règle établie au nom d'une universalité. L'épikie fait éclater l'altérité au cœur du même, et dévoile la normativité incertaine de l'universel, tout en affirmant une certaine normativité (sinon une normativité certaine) du singulier. Elle révèle le flou de la règle formelle (de son contenu) pour *ce* cas qui oblige le prudent à inventer un contenu normatif ajusté autant à la situation singulière qu'aux valeurs et au sens que la règle formelle entend traduire dans l'action. Car l'épikie, comme pratique du réalisme éthique, ne s'affranchit jamais de ce qu'on peut nommer l'idéal éthique.

L'épikie, c'est l'expression thématisable de la délinquance positive. La délinquance d'Antigone est ici paradigmatique, autant que celle de Jésus en divers récits évangéliques. L'homme à la main desséchée, les épis arrachés le jour du sabbat (Mc 2, 22-27 ; 3, 1-12, etc.), et d'autres textes mettent en piste pour une quête de fidélité à l'esprit de la loi. L'épikie proclame la confiance en la conscience capable de discerner ce qui convient, avec mesure, dans une situation singulière donnée.

Évidemment, le risque serait de faire de l'épikie la carte maîtresse d'un subjectivisme malsain, où chaque conscience s'invente sa normativité

privée. Mais le concept, fondamentalement marqué par un préjugé favorable à l'égard de la conscience éthique, ne se porte pas comme juge de la loi. Et l'épikien n'est pas épicurien. Il s'interdit de faire une interprétation de la loi en fonction de ses intérêts personnels. Il n'ajuste pas la loi à sa conscience : il s'ajuste à la situation complexe en s'efforçant de respecter l'intention première de la loi, en prenant la position idéale du grand législateur prudent. Et à ce titre, le jugement prudentiel de l'épikien a besoin de l'éclairage des autres qui partagent la même passion pour l'excellence en humanité. En territoire éthique plus contemporain, l'épikien s'expose au regard critique des pairs pour examiner la qualité de sa décision en situation.

L'épikie, c'est la créativité de la fidélité, une forme d'obéissance supérieure. En même temps, cette créativité met l'épikien sur la corde raide. Comment répondre de sa décision, de son geste ? A-t-il bien interprété l'intention du législateur ? Si ce dernier n'a pu tout prévoir, qui aura la prétention de faire mieux dans une situation donnée ? En fait, l'épikien est laissé seul et doit assumer sa propre défense. Et en ce sens, recourir à l'épikie, dans la tradition morale, est toujours une entreprise à risques.

L'épikie intervient comme inquiétude du sens, quand la loi est prise en défaut de sens par inadéquation à la réalité concrète ou en raison de son absence ; elle pourrait donc servir autant en situation d'hyper-normativité, ou mieux, de normativité non critiquée, mais également en situation d'hypo-normativité de fait. Dans une société qui a tendance à la surenchère normative, l'épikie pourrait bien être rappelée en service pour créer une résistance au nom même d'un sens ou de finalités qui risquent de nous échapper, en rappelant comment chaque situation singulière peut ébranler la certitude de la loi, parce qu'elle n'aide pas toujours à bien gérer le cas singulier.

Le singulier demeure toujours tel, et certaines décisions pourraient bien être des hapax. Des situations singulières n'entrent pas bien dans le profil

déjà défini par la loi à prétention universelle. Elles ne peuvent être soumises au contrôle d'une rationalité froide, implacable, et font appel à une rationalité chaude, capable d'intégrer la sensibilité dans le sens. L'épikie nous invite à bien juger dans l'incertitude, et à prendre le risque de l'action la plus humanisante qui soit. Dans ce flou qui s'impose de plus en plus à nous, notre expertise éthique sera celle de la bonne approche dialogique, en interaction des acteurs soucieux de trouver ensemble, malgré les déficits de la loi et des codes préétablis ou des normes en vigueur, les chemins du sens le plus conforme au bien des personnes, de toutes les personnes impliquées dans cette situation. Et c'est là que la notion d'épikie, vieil héritage de la pensée éthique, apparaît comme un outil qui n'est pas sans intérêt.

JEAN DESCLOS.

→ Compromis. Droit. Justice. Loi. Vertus.

Bibliographie.

M. ARNOLD, « La notion d'épieikeia chez Martin Luther », Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 1999/2, p. 187-208 et 1999/3, p. 315-325 – A. BRIDE, art. « Épikie », dans Catholicisme, t. IV, 1956, col. 312-314. – J. DESCLOS, L'Épikie, d'hier à aujourd'hui, Sherbrooke, GGC, 2002. – É. HAMEL, « L'usage de l'épikie », Studia Moralia 3, 1965, p. 48-81. – B. HÄRING, Une morale pour la personne, trad. de A. Divault, Paris, Mame, 1969, p. 135-138.

1. La problématique de la responsabilité vis-à-vis des générations futures trouve sa source dans cette dimension de l'écologie : voir GOSSERIES, 2004.

2. Dans le monde francophone, le débat entre Michel Serres et Luc Ferry a pris valeur paradigmatique. Pour un approfondissement de cette question, on peut également consulter les ouvrages de C. Larrère. Au sein d'une littérature anglo-saxonne abondante, signalons les travaux d'auteurs tels que : Paul W. Taylor, John B. Callicot, Christopher Stone et la revue *Environmental Ethics*.

3. Arne Naess et Aldo Leopold sont classiquement cités comme fondateurs d'un tel courant. Les travaux de James Lovelock sur l'« hypothèse Gaia » sont également souvent interprétés dans ce contexte.

4. Cette perspective a donné lieu à un vif débat en monde francophone : voir LECOURT, 2007 et DUPUY, 2002.

5. Chr. ARNSPERGER, « Éthique, économie et travail », dans J.-D. CAUSSE, D. MÜLLER (dir.), *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 51, 2009, p. 511.

6. J. LADRIÈRE, « L'éthique et l'économique », dans *L'Éthique dans l'univers de la rationalité*, Québec - Namur, Artel - Fides, coll. « Catalyses », 1997, p. 213-228.

7. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne* (1958), Paris, Calmann-Lévy, 1961.

8. JEAN-PAUL II, *L'homme au travail. L'encyclique « Laborem exercens »*, Paris, Éd. du Centurion, 1982, n° 13.

9. J. MILBANK, *Théologie et théorie sociale. Au-delà de la raison séculière*, Paris, Éd. du Cerf - Ad Solem coll. « Théologiques », 2010, chap. II : « L'économie politique comme théodicée et agonistique », p. 87-120.

10. Fr. DERMANGE, *Le Dieu du marché. Éthique, économie et théologie dans l'œuvre d'Adam Smith*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 2003.

11. A. SALMON, *Éthique et ordre économique. Une entreprise de séduction*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Sociologie », 2002, p. 162.

12. P. RICŒUR, « Éthique et politique », *Esprit*, n° 101, mai 1985, p. 1-11.

13. *Ibid.*, p. 225.

14. Chr. ARNSPERGER, « Éthique, économie et travail », dans J.-D. CAUSSE, D. MÜLLER (dir.), *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, p. 512.

15. Le capitalisme se présente comme le règne des marchandises et des rapports économiques impersonnels. Anonymes, les relations de direction et du personnel, les relations commerciales entre les marchands et les clients, surtout entre les actionnaires et l'entreprise. Ainsi la « société anonyme », institution caractéristique du capitalisme, acquiert un statut légal et s'impose progressivement à partir du second tiers du XIX^e siècle.

16. M. WALZER, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. de P. Engel, Paris, Éd. du Seuil, coll. « La couleur des idées », 1997, p. 441.

17. BENOÎT XVI, *Lettre encyclique « Caritas in veritate » sur le développement intégral dans la charité et dans la vérité*, Paris, Bayard - Éd. du Cerf - Fleurus-Mame, 2009.

18. BENOÎT XVI, *Lettre encyclique « Deus caritas est »*, Paris, Bayard - Éd. du Cerf - Fleurus-Mame, 2006.

19. CONCILE VATICAN II, constitution dogmatique *Lumen gentium (LG)*, 21 novembre 1964, n° 9, 2 et 5.

20. K. RAHNER, *Réflexions sur la problématique théologique d'une constitution pastorale*, dans *L'Église dans le monde de ce temps. Commentaires sur le schéma XIII*, Paris, Mame, 1967, p. 13-42 ; p. 43.

21. Voir COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Textes et documents (1969-1985)*, réunis par Ph. DELHAYE, préface de J. Ratzinger, Paris, Éd. du Cerf, 1988, p. 36.

22. CONCILE VATICAN II, décret *Unitatis redintegratio*, 21 novembre 1964, n° 6.

23. H. URS VON BALTHASAR, *Casta meritrix*, dans *Sponsa Verbi*, Brescia, Morceliana, 1969, p. 267.

24. CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *L'Espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui*, Evanston - Neuchâtel, Delachaux et Niestlé 1955, p. 73.

25. Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative*, t. III, Paris, Saint-Augustin, 1998[2], p. 1482.

26. H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique. Enchiridion Symbolorum*, édité par P. HÜNERMANN pour l'édition originale et par J. HOFFMANN pour l'édition française, Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 3014 (abrégé *DH*).

27. R. BELLARMIN, *De conciliis*, III ; *De Ecclesia militante*, III, chap. 7, Paris, Vivès, 1870.

28. B. SESBOÜÉ, *Hors de l'Église, pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, DDB, 2004.

29. IRÉNÉE DE LYON, *Adversus haereses*, III, 24, édition critique, texte et trad. de A. Rousseau, moine de l'abbaye d'Orval, et L. Doutreleau, s.j., Institut des Sources chrétiennes, 2002.

30. CYPRIEN DE CARTHAGE, *De catholicae ecclesiae unitate*, 6 ; voir la traduction de M. POIRIER, *L'Unité de l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, 2006.

31. J. RATZINGER, *Le Nouveau Peuple de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 348.

32. Voir décret *Unitatis redintegratio* et JEAN-PAUL II, lettre encyclique *Ut unum sint*, 1995.

33. CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *Costly Unity : Koinonia, Justice, Peace and Creation. Presentation and Reports from the World Council of Churches' Consultation in Roonde, Denmark, February 1993*, Genève, 1993, § 8.

34. CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES, COMMISSION « FOI ET CONSTITUTION », *Baptême, eucharistie, ministère*, Paris, Éd. du Centurion, 1982, § 20.

35. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 211.

36. La première topique était composée d'un inconscient, d'un préconscient et d'un conscient, la seconde apparaissant vers 1920 différencie trois instances : le ça, le moi et le surmoi.

37. Art. « Narcissisme », dans J. LAPLANCHE, J.-B. PONTALIS, 2007, p. 263.

38. D. W. WINNICOTT, « Intégration du moi au cours du développement de l'enfant », dans *Processus de maturation chez l'enfant*, Paris, Payot, 1962, p. 9-18, ici p. 17.

39. Ce qui ne me satisfait pas n'existe pas.

40. Ce qui ne me satisfait pas est expulsé dans un autre.

41. Il y a bien sûr ce que l'autre a donné mais aussi et autant ce que j'ai accepté, sélectionné ou refusé…

42. S. VERDUCCI, « A Conceptual History of Empathy and a Question It Raises for Moral Education », *Educational Theory* 50/1, 2000, p. 63-80.

43. J. DECETY, « Naturaliser l'empathie », *L'Encéphale* 28(1), 2002, p. 9-20.

44. L. WISPÉ, « The Distinction between Sympathy and Empathy. To Call Forth a Concept, a Word Is Needed », *Journal of Personality and Social Psychology* 50/2, 1986, p. 314-321.

45. E. PARCHERIE, « L'empathie et ses degrés », dans BERTHOZ, JORLAND, 2004, p. 149-181.

46. R. S. MARIN, « Differential Diagnosis and Classification of Apathy », *American Journal of Psychiatry* 147/1, 1990, p. 22-30.

47. Voir V. GOLDSCHMIDT, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1979.

48. R. GOULET, *La Philosophie de Moïse. Essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque*, Paris, Vrin, 1987, p. 250.

49. K. DIGBY, *Discours fait en une celebre assemblée, par le chevalier Digby, Chancelier de la reine de la Grande Bretagne, touchant la guerison des playes par la poudre de sympathie. Où la*

composition est enseignée, et plusieurs autres merveilles de la Nature sont développées, Paris, Augustin Courbe & Pierre Moet, 1658 ; R. Whytt, *Observations on the Nature, Causes, and Cure of those Disorders which have been commonly called Nervous Hypochondriac, or Hysteric, to which are prefixed some remarks on the sympathy of the nerves*, Édimbourg, J. Balfour, 1765.

50. N. Martin, « Politique de la pitié chez Rousseau », *Sens public* (revue web), 14 février 2006.

51. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Deuxième partie, Bruxelles, Société belge de Librairie, 1840, p. 146.

52. A. Smith, *Theory of Moral Sentiments*, Londres, A. Millar, 1761, p. 25.

53. P. J. G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, Firmin Didot, 2010, p. 96-97.

54. L. Wispé, « History of the Concept of Empathy », dans N. Eisenberg et J. Strayer (éd.), *Empathy and Its Development*, New York, Cambridge University Press, 1987, p. 17-37.

55. E. B. Titchener, *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought-Processes*, New York, Macmillan, 1909.

56. E. B. Titchener, *A Beginner's Psychology*, New York, Macmillan, 1915.

57. G. Jorland, B. Thirioux, « Note sur l'origine de l'empathie », *Revue de métaphysique et de morale* 2/58, 2008, p. 269-280.

58. Th. Lipps, « Einfühlung, innere Nachahmung, und Organ-empfindungen », *Archiv für die gesammte Psychologie* 1, 1903, p. 185-204.

59. S. Ferenczi, « Élasticité de la technique psychanalytique », *Revue française de psychanalyse*, vol. 38, 1974, p. 507-519, ici p. 509.

60. L. A. Kirshner, « Kohut et la science de l'empathie », *Revue française de psychanalyse*, vol. 68, 2004/3, p. 801-809, ici p. 801.

61. *Ibid.*, p. 805.

62. J. Decety, « L'empathie est-elle une simulation mentale de la vie d'autrui ? », dans Berthoz, Jorland, 2004, p. 53-88.

63. *Ibid.*

64. H. Wimmer et J. Perner, « Beliefs about Beliefs : Representation and Constraining Function of Wrong Beliefs in Young Children's Understanding of Deception », *Cognition* 13/1, 1983, p. 103-128 ; S. Baron-Cohen, A. M. Leslie, et U. Fri th, « Does the Autistic Child Have a "Theory of Mind" ? » *Cognition* 21/1, 1985, p. 37-46 ; S. Baron-Cohen, « Precursors to a Theory of Mind : Understanding Attention in Others », dans A. Whiten, *Natural Theories of Mind : Evolution, Development and Everyday Mindreading*, Oxford, Basil Blackwell, 1991, p. 233-251.

65. P. EKMAN, E. R. SORENSON, W. V. FRIESEN, « Pan-cultural Elements in Facial Displays of Emotion », *Science* 164/3875, 1969, p. 86-88.

66. N. GEORGIEFF, « L'empathie aujourd'hui : au croisement des neurosciences, de la psychopathologie et de la psychanalyse », *La Psychiatrie de l'enfant* 2/51, 2008, p. 357-393.

67. A. C. BACHOUD-LEVY, J. D. DEGOS, « Désignation et rapport à autrui », dans BERTHOZ et JORLAND, 2004, p. 89-119.

68. P. RUBY, J. DECETY, « What You Believe versus What You Think They Believe : A Neuroimaging Study of Conceptual Perspective-taking », *European Journal of Neuroscience* 17/11, 2003, p. 2475-2480.

69. M. HOFFMAN, *Empathy and Moral Development : Implications for Caring and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

70. S. BARON-COHEN, « The Autistic Child's Theory of Mind : A Case of Specific Developmental Delay », *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 30/2, 1989, p. 285-298.

71. K. H. LEE, T. F. FARROW, S. A. SPENCE, P. W. WOODRUFF, « Social Cognition, Brain Networks and Schizophrenia », *Psychological Medicine* 34/3, 2004, p. 391-400.

72. R. J. BLAIR, L. JONES, F. CLARK, M. SMITH, « The Psychopathic Individual : A Lack of Responsiveness to Distress Cues ? », *Psychophysiology* 34/2, 1997, p. 192-198.

73. « La relation médecin malade », dans B. DE TOFFOL, M. LEMOINE (dir.), *Manuel de sciences humaines en médecine*, Paris, Ellipses, 2008, p. 29-43.

74. Voir, pour les réserves pétrolières, le rapport de l'Agence internationale de l'énergie publié le 6 novembre 2008 (www.iea.org). Les réserves totales, intégrant les gisements les plus difficiles à exploiter, pourraient représenter un peu plus de cent cinquante ans de consommation mais cela supposerait des investissements colossaux. Les sources dites conventionnelles sont beaucoup plus limitées et s'épuisent à raison de 9 % par an.

75. Éthanol dérivé de la fermentation des sucres, utilisé en complément de l'essence, et esters dérivés des corps gras, en complément du gasoil.

76. En 2009, la biomasse a déjà représenté 52 % des sources d'énergie renouvelables consommées en France pour la production de chaleur et d'électricité (*Le Monde*, 14 mars 2010).

77. La communauté scientifique n'est pas unanime sur ce point : une majorité affirme, derrière le GIEC (Groupe d'experts intergouvernementaux sur l'évolution du climat), que l'effet de serre dû au CO_2 d'origine anthropique explique en grande partie le réchauffement climatique, tandis qu'une minorité considère l'élévation de température terrestre comme première (peut-être liée à l'activité solaire) et responsable d'un dégagement accru de CO_2 à partir des océans, minimisant ainsi fortement le rôle de l'activité humaine.

78. *Justice climatique. À la recherche d'une éthique globale* (www.caritas.org).

79. Démarche qui caractérise également le principe de précaution explicité par ailleurs.

80. *Notre avenir à tous*, rapport présenté à l'Assemblée des Nations unies par Mme Gro Harlem Brundtland (1987).

81. Principe proposé par Herman Daly, cité par J.-Ph. BARDE, M.-J. DEL REY, J.-P. RIBAUT (dir.), 2003, p. 44.

82. H. JONAS, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), trad. de J. Greisch, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1990.

83. *Développement et justice climatique* (www.cidse.org) ; *Justice climatique. À la recherche d'une éthique globale* (www.caritas.org).

84. Les droits d'émission de CO_2 font l'objet d'un marché d'échanges complexes déjà soumis aux aléas des places boursières. La dématérialisation des échanges est un risque réel, de même que les fraudes (déjà constatées) sur les ordinateurs de gestion de ces droits.

85. « Paul Crutzen et l'anthropocène », *Le Monde*, 9 janvier 2008.

86. J.-M. JANCOVICI, *À quelle vitesse pouvons-nous diminuer notre consommation énergétique ou nos émissions ?*, 2003, www.manicore.com

87. Jean-Baptiste de La Salle (1651-1719) est un ecclésiastique innovateur en matière de pédagogie. Il est le fondateur des Frères des Écoles chrétiennes.

88. Saint Vincent de Paul (1581-1660) est prêtre et fonde l'œuvre des Enfants trouvés, en 1638.

89. La « jouissance » est ici entendue au sens de Lacan comme fondamentalement illusoire. S'opposant au désir, la jouissance est une forme de négation du manque et de l'incomplétude qui caractérise la condition de notre humanité.

90. Tiré du titre d'un ouvrage de Ch. MELMAN, *L'Homme sans gravité. Jouir à tout prix*.

91. SPINOZA, *Éthique*, livre IV, Corollaire, Proposition IV, présenté, traduit et commenté par B. PAUTRAT, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points essais », 1999.

92. Saint VINCENT DE PAUL, Lettre de mars 1657, dans *Correspondance*, éd. P. COSTE, t. IV, p. 245.

93. M. FOUCAULT, « Enfermement, psychiatrie et prison », dans *Dits et Écrits*, t. II, 1994.

94. M. FOUCAULT, « Le grand enfermement », dans *Dits et Écrits*, t. II, p. 298.

95. M. FOUCAULT, « À propos de l'enfermement pénitentiaire », dans *Ibid.*, p. 440.

96. R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, dans *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1996, p. 268.

97. Michel Foucault et Jacques Derrida sont en désaccord sur l'interprétation de cette phrase de Descartes. Michel Foucault, dans *Histoire de la folie à l'âge classique*, conçoit le cogito cartésien comme l'avènement d'une répression, comme l'exclusion de l'autre par une raison répressive.

Derrida dans *L'Écriture et la Différence* pense, au contraire, la présence du cogito cartésien au sein même de la folie. Le cogito vaut même pour le fou ; la raison cartésienne reconnaît en elle la lumière noire de la folie. La fissure de la folie est au cœur de la raison.

98. E. LEVINAS, « De la déficience sans souci », dans *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1986, p. 84.

99. Fr. NIETZSCHE, *Le Crépuscule des idoles*, trad. de J.-C. Hemery, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1988, chap. VII : « Ceux qui veulent "amender" l'humanité », 2.

100. M. BLANCHOT, *Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 531.

101. M. FOUCAULT, Table ronde avec les historiens du 20 mai 1978, dans *Dits et Écrits*, t. IV, p. 23.

102. Voir H. G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 632 ; E. ARNDT, F. S. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, University of Chicago Press, 1952, p. 292 ; G. KITTEL, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II, Grand Rapids (MI), Eerdmans, p. 588-590.

103. Cette façon de penser nous renvoie subtilement au *kairos* pythagoricien et rhétorique, cet à-propos de la repartie autant que cet à-propos de l'activité médicale. Voir. J.-P. DUMONT, *Les Écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1991, p. 834 et 936.

104. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. de R. A. Gauthier, J.-Y. Jolif, Louvain, Publications universitaires, 1970, t. 1, p. 157.

105. THOMAS D'AQUIN, *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Turin, Marietti, 1934, n. 1078-1085 ; *Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 96, a. 6 ; IIa-IIae, Q. 60, a. 5 ; IIa-IIae, Q. 120.

106. Fr. SUAREZ, *De legibus*, l. II, chap. XVI ; l. VI, chap. VIII.

107. Alphonse. DE LIGUORI, *Theologia moralis*, L. I, tr. II, n. 201.

ÉROTISME

INTRODUCTION. LA QUESTION ÉROTIQUE.

Quand il s'agit de l'érotisme, le monde est marqué par deux attitudes. La première, rigoriste et puritaine, fait penser au *Tartuffe* de Molière. Considérant que l'éros est diabolique, elle ne propose rien de moins que de le refouler afin de sauver la morale. La seconde, libertaire et libertine, fait penser au *Don Juan* de Molière. Considérant que la morale est démoniaque, elle ne propose rien de moins que de l'annihiler afin de sauver la liberté. Ces deux attitudes commettent la même erreur : elles confondent l'érotisme et la pornographie.

1) L'érotisme, qui vient de l'éros, est l'énergie même de la vie. Toute vie est vivante parce qu'elle est attirée en désirant attirer en retour. C'est par ce jeu érotique qu'elle se lie à la vie, au monde, aux êtres humains et même à Dieu. D'où l'erreur du puritanisme : en étouffant l'éros, on se donnerait la possibilité de se lier à la vie que l'on enterre. Dans le *Phèdre* de Platon, Socrate s'en rend compte[1]. Voulant exclure l'éros de la sagesse, il est obligé de se raviser. C'est parce que la sagesse est érotique, qu'elle existe. Plus d'éros, plus de désir pour la sagesse, plus de sagesse vivante.

2) L'érotisme ne se réduit pas au sexe. Art de présenter le sexe et de lui donner une forme, il est le don de susciter un imaginaire. D'où l'erreur du libertinage libertaire et libertin aspirant à tout montrer, histoire de refouler la pudibonderie. L'érotisme ne consiste pas à tout dévoiler comme le fait la pornographie, mais au contraire, à voiler cette même pornographie et avec elle la violence, l'obscénité, la vulgarité, afin de faire vivre charme,

délicatesse, subtilité, finesse, raffinement, poésie et parfois mystique. Si l'on supprime cet art de voilement qui est au sexe ce que la culture est à la nature, il n'y a plus d'érotisme. Le charme est rompu.

3) L'érotisme est, autrement dit, la rencontre entre le désir sexuel et l'art, et non du sexe sans art, comme le pensent le puritanisme et le libertinage libertaire. Cela veut dire qu'il est dévoilement et voilement à la fois, désir et art et pas simplement désir sexuel : le comprendre permet d'avoir une éthique en matière d'érotisme. La tradition chrétienne rappelle que l'homme n'est pas fait pour nier son désir ni en devenir l'esclave, mais pour le transfigurer afin de parvenir à la plénitude. Il en va de même de l'éros. Celui-ci est fait pour vivre et non pour mourir en étant refoulé ou idolâtré. Il vit, 1) quand on le tolère, 2) quand on le transforme, 3) quand on le verticalise.

TOLÉRER LE DÉSIR.

L'érotisme est un moment particulier de l'existence. Entre le fait de ne ressentir aucune pulsion sexuelle et celui de satisfaire cette pulsion en faisant l'amour, il y a ce que l'on peut appeler « le moment érotique ». Ce moment est un moment clé de la vie amoureuse et psychique des hommes et des femmes, puisqu'il est ce temps où le désir est vécu pour lui-même, avec tout son feu. Quand on le vit bien, un tel temps devient un temps plein, où l'on se sent exister en profondeur. On parvient à un tel stade en tolérant le désir, et le tolérer signifie ainsi vouloir 1) oser la sexualité en acceptant le feu du désir, 2) vivre ce feu sans céder à la tentation de la masturbation, de la frénésie sexuelle ou du viol. On entre alors dans l'espace de l'éros accompli. Espace étonnant. Espace de la coïncidence des opposés sous la forme du désir dévoilé et retenu à la fois. Espace de haute connaissance, l'existence pure avec toute sa beauté se révélant à cette occasion.

Dans les traditions orientales, et notamment dans le tantrisme tibétain, faire l'amour en différant le moment de l'orgasme est considéré comme l'expérience de liberté existentielle par excellence qu'un couple puisse faire. Aussi cette tradition initiatique enseigne-t-elle à tolérer le désir. Il existe un tantrisme occidental à travers l'art érotique des troubadours, à travers également la vie monastique bien comprise, vie de rassemblement de soi, dans laquelle la sobriété n'est pas destruction de l'éros, mais chemin vers la plénitude.

On s'interroge à propos de la sexualité du Christ. Lui, qui a tout assumé, a assumé également la sexualité. Il a été dans l'accomplissement de son éros en tolérant le désir et en vivant ainsi la coïncidence des opposés, à travers sa masculinité pleinement dévoilée et sa retenue pleinement manifestée. En tolérant ainsi le désir, il a transfiguré sa virilité en jaillissement de vie, répétant par ce geste le jaillissement primordial de la vie à l'origine de la Création. On peut avoir une relation sexuelle et passer à côté de l'éros. On peut rencontrer l'éros et ne pas avoir de rapport sexuel. C'est ce que montre le Christ. Dans sa façon de vivre et de se tenir, il apparaît comme le maître de l'éros accompli. Porteur de la plénitude existentielle, il est le maître des liens avec le monde, avec la vie et avec l'humanité en évitant que le puritanisme et le libertinage ne crucifient la sexualité. S'il n'a pas de rapports sexuels, c'est qu'il les rend possibles en œuvrant dans les arcanes de la vie.

TRANSFORMER LE DÉSIR.

L'érotisme qui commence avec la tolérance du désir s'épanouit avec sa transformation. Transformer le désir consiste à le faire vivre en étendant la sexualité à autre chose qu'aux organes génitaux. D'où l'art érotique, diffusant le sens de la plénitude à travers la caresse de l'amour et de la vie.

On peut voiler le sexe. On entre alors dans le puritanisme sous couvert de morale. On peut le dévoiler. On entre alors dans le libertinage sous couvert de liberté. On peut enfin le révéler. C’est ce que fait la parure et avec elle le vêtement. Si le sexe d’une femme est érotique, sa parure intime l’est tout autant et la robe dont elle se revêt l’est encore. On touche là à la magie de l’érotisme. Celui-ci est l’art de sexualiser le monde en étendant la sexualité à ce qui n’est pas primitivement sexuel. Obsession, pornographie, demandera-t-on ? Nullement. Le sexe est là sans y être. Il n’est pas absent, puisque la parure le représente. Mais il n’est pas pour autant exhibé, puisque ce n’est plus lui qui est porteur de sexualité, mais autre chose. Baudelaire l’a compris en montrant combien les cheveux et les bijoux d’une femme font vivre sa sexualité autant que ses seins et son sexe. Il s’agit là d’une dimension nouvelle : celle des révélations. Si l’on appelle révélation la découverte dans une réalité d’une réalité que l’on ne soupçonnait pas, l’érotisme est bien un art de révélation. Nous pensons que les objets ne sont que des choses. Nous méconnaissons qu’ils peuvent être des messagers de vie porteurs d’amour et de connaissance, leur investissement par le désir faisant d’eux des vecteurs du lien qui unifie l’existence.

Ce qui est vrai des choses l’est aussi des mots. L’érotisme passe par le langage. Il est langage. S’il prend sens en transposant la sexualité dans le domaine des choses, il prend également sens en la transposant dans le domaine des mots. Il existe un lien entre poétique et érotisme. Il peut être érotique de ne pas nommer le sexe. Il peut être poétique de le nommer. L’art de la cour repose sur ce jeu. Avant la relation sexuelle, il est l’art de dire le mot pour dire la chose. Après la relation, il est l’art de dire la chose pour dire le mot. Jeu subtil où le langage est au service de la sexualité avant que la sexualité ne soit au service du langage. Jeu créateur toutefois. Laissons la relation des mots et des choses se développer, le monde se transforme en langage sous l’effet de l’éros. Cette transformation libère l’origine du

langage, dont les racines plongent dans le désir. Elle entre en résonance avec le Verbe par qui tout a été fait.

Profondeur de l'érotisme qui a un rôle de révélateur. Ce rôle qui passe par les mots et les choses va au-delà en ouvrant sur la caresse. Comme le souligne Emmanuel Levinas, on peut rejeter le monde ou bien le prendre. On peut aussi dépasser le rejet et la prise en s'ouvrant à la caresse qui est l'art de prendre sans prendre et de ne pas prendre sans pour autant rejeter[2]. L'érotisme qui transforme la sexualité en l'étendant aux choses et aux mots apprend à caresser la vie. Comprenons que, lorsque la sexualité dépasse le sexe en s'étendant à la vie comme désir et comme langage, on caresse la vie. On devient alors en mesure de s'ouvrir à l'éros céleste.

VERTICALISER LE DÉSIR.

L'éros n'est pas simplement humain. Il est divin. C'est lui qui relie la terre au Ciel et le Ciel à la terre. Appelons la terre l'inaccompli et le Ciel l'accompli et souvenons-nous que la relation de l'un à l'autre est au centre de la réalité, ainsi que le rappelle Annick de Souzenelle *(L'Arc et la Flèche)*. Notre condition s'éclaire. La réalité humaine n'est pas statique. Elle est dynamique. Ce dynamisme vient des potentiels qui se trouvent en elle et qui cherchent à s'actualiser afin de s'accomplir. Déjà Aristote l'avait pressenti. Leibniz et Bergson vont le confirmer. La vie ne cesse de se « possibiliser » : vérité philosophique, vérité biblique et évangélique. L'itinéraire des prophètes, des saints et des mystiques en témoigne. On y retrouve toujours la même constante. Au début de leur itinéraire, ceux-ci vivent un conflit. Partagés entre des désirs contraires, leur éros est bloqué, figé, en exil, avant que le Ciel ne se mette à parler en les délivrant.

Que le Ciel se dévoile, irrésistiblement attirée par lui, l'âme se met en route. Elle se détache de l'inaccompli pour aller dans l'accompli en vivant une noce avec le Ciel avant de retourner vers la terre afin de la délivrer.

Abraham dans la Bible en est l’exemple. Il ne peut enfanter avant que le Ciel ne se révèle à lui. En libérant son éros, il devient à même de comprendre. Dieu n’est pas celui qui réclame des sacrifices sanglants, mais celui qui vient y mettre fin (Ps 50). Cela éclaire l’Esprit-Saint. Esprit de Vie, il est l’*Éros* libérateur révélant le Dieu de liberté en faisant se rencontrer le Ciel et la terre, ce qui ne va jamais de soi. Dans les évangiles, Marthe, Judas et Marie en sont l’illustration (Lc 10, 32 s.).

Marthe, Judas et Marie. Un drame érotique.

Dieu qui a créé l’homme a déposé en lui des semences de divinité qui ne demandent qu’à être accomplies. Le Christ montre comment les accomplir en entrant de tout son être dans l’existence. Vivons corps et âme et nous rencontrons une vie de plénitude qui délivre de la banalité et de la médiocrité, sources de colère ou de mélancolie. Un épisode des évangiles résume l’expérience de l’érotique chrétienne : il concerne Marthe et Marie.

On se souvient de la scène. Le Christ est chez Marthe et Marie, les sœurs de Lazare. Alors que Marthe s’active en tous sens afin d’apprêter le repas, Marie sa sœur oint les cheveux du Christ avec un parfum de grand prix. Ce qui n’est pas sans effet. Colère de Marthe, houspillant sa sœur de ne rien faire. Colère de Judas reprochant à la même Marie de gaspiller en parfum un argent qui pourrait être consacré aux pauvres. Recentrage du Christ montrant à tout le monde que c’est Marie qui est dans le vrai. Elle seule a la position juste.

a) *La colère de Marthe.* Marthe s’active pour préparer le repas. Rien de critiquable en cela. Mais elle ne fait pas que s’activer. Elle se fâche. Il faut que sa sœur l’imite. Marthe ne voit pas que Marie agit. L’agitation l’a rendue orgueilleuse et l’orgueil l’aveugle. Le mot « Christ » signifie « l’oint ». Jésus n’est pas simplement le Sauveur, qui se dit Jésus en hébreu. Il est l’oint de Dieu. Il est revêtu de Dieu. Jésus est l’Éros accompli. Il

invite l’humanité à aller dans l’Éros accompli en revêtant Dieu. Marie qui oint ses cheveux l’a compris. Elle va dans l’Éros accompli. Marthe ne vit pas la part érotique d’elle-même. Elle agit. Elle s’interdit de jouir. Elle est en train de manquer quelque chose d’essentiel. Nous avons tous une part de Marthe en nous. Nous nous interdisons de jouir. Cela nous fait passer à côté de l’essentiel.

b) *La colère de Judas.* Judas aussi refoule sa part érotique. Il est le trésorier des disciples. Il a le sens des pauvres et de la solidarité. Rien à redire. Il faut des économes. Il faut de la solidarité. Mais pourquoi être agressif et en vouloir à Marie ? Celle-ci est économe et solidaire à sa façon. Il faut s’occuper de la misère matérielle de l’humanité. Il faut s’occuper aussi de sa misère morale et spirituelle. On s’occupe de sa misère morale en s’occupant de sa part royale, une part trop souvent négligée. L’homme est né « prêtre, prophète et roi », rappelle la liturgie. Qu’est devenue cette filiation royale ? Judas, obsédé par la pauvreté, ne voit plus que le mal régnant dans le monde. Il est comme Marthe. Il a perdu sa part érotique. Il ne jouit plus de sa filiation divine.

c) *Marie ou l’érotisme accompli.* Seule Marie a su conserver son érotisme. Marie ne se prive pas d’oindre Jésus et d’en faire un Christ. En l’oignant, elle s’oint elle-même et se laisse oindre. Moment d’érotisme puissant. Marie jouit pleinement de sa filiation. En le faisant, elle œuvre activement au salut du monde. Que de colère faute de jouissance érotique plongeant ses racines dans une onction divine. Que de catastrophes dues à ces colères. Que de vies sauvées et de misère surmontée parce qu’un jour une « Marie » rencontrée sur notre chemin nous a donné à manger le pain de la jouissance céleste, nous a réconciliés avec l’homme et avec le monde.

Conclusion. Un éros transfiguré.

Le monde vit un drame à propos de l'érotisme. Celui-ci est crucifié par le puritanisme qui veut un Dieu sans éros et par le libertinage qui veut un éros sans Dieu. On est dans une éthique authentique à propos de l'éros, quand on cesse de le crucifier. C'est ce que fait le Christ. Il délivre l'éros déchu afin de le conduire à la plénitude. Toute matière est appelée à être transfigurée, rappelle la tradition patristique. On peut ajouter : tout éros. Le Christ n'est pas venu pour abolir ce dernier, mais pour l'accomplir. Il s'accomplit quand le corps divin qui vit en nous à l'état de potentiel est vécu et peu à peu délivré. Il donne alors ce corps lumineux, ces visages transfigurés, que l'on voit sur les icônes et qui rappellent que la vocation de l'univers et de l'humanité est celle de la beauté.

BERTRAND VERGELY.

→ Amour. Corps. Hommes/Femmes. Homosexualité. Mystique(s). Passions. Pornographie. Sexualité. Vie/Mort. Violence.

Bibliographie.

E. LEVINAS, Totalité et infini. Essai sur l'extériorité (1961), La Haye, Martinus Nijhoff, 1974. – J.-L. MARION, Le Phénomène érotique, Paris, Grasset, 2003. – A. NYGREN, Érôs et Agapè (1944), 3 vol., trad. de P. Jundt, Paris, Éd. du Cerf, 2009. – M.-A. OUAKNIN, Lire aux éclats. Éloge de la caresse, Paris, Éd. Lieu Commun, 1989. – PLATON, Phèdre, trad. de É. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965. – D. DE ROUGEMONT, L'Amour et l'Occident, Paris, 10/18, 1979, rééd. 2001. – A. DE SOUZENELLE, L'Arc et la Flèche, Gordes, Éd. du Relié, 2003.

ESCHATOLOGIE

Du grec *eschaton*, ce qui est dernier. Apparu au XVII^e^ siècle, le terme est devenu de plus en plus courant à partir du XIX^e^ siècle pour désigner le traité de ce que l'on appelait auparavant « les fins dernières », à savoir ce qui concerne la fin et l'accomplissement tant de l'individu que de l'histoire du monde : ce qui advient à la fin des temps ou après la mort.

Le terme « eschatologie » désigne en fait deux réalités, certes liées mais distinctes : les fins dernières, les *eschata*, et la réalité ultime, la réconciliation du monde et de Dieu, à la fin des temps, dans le Royaume. Ce double sens résulte moins de l'usage fautif d'un concept que d'une dialectique interne à tout discours sur l'eschatologie qui porte à la fois sur la réalité ultime (Dieu) et les fins dernières (Royaume de Dieu, jugement, vie éternelle…). Le concept d'eschatologie oscillerait ainsi entre d'une part les fins dernières, selon la succession du temps, qu'il s'agisse du cours d'une vie ou de l'histoire du monde, et d'autre part le lien entre l'expérience du monde et de l'existence, et une réalité ultime, absolue, Dieu.

Ce double aspect de la question eschatologique avait été présenté par Paul Althaus, dans les trois premières éditions de son livre *Die letzten Dingen*, grâce à un couple de catégories, lequel pouvait être « axiologique » ou « téléologique » (p. 16 s. dans la première édition de 1921). Il s'agissait selon lui de deux formes fondamentales de toute eschatologie : une réalité ultime, perçue comme éternelle car inconditionnée, présente en ce temps comme norme, au milieu de multiples conditions, une réalité supra-historique au milieu de l'histoire, et – déduite de la première, qui reste la plus fondamentale – une eschatologie qui vise un accomplissement futur. À partir de la quatrième édition, en 1933, Althaus renonça à cette distinction issue d'une philosophie des valeurs, qu'il jugeait désormais inadéquate à l'espérance biblique qui joignait des *Sätze vom Bleiben*, énoncés sur ce qui demeure de l'ultime déjà présent, et des *Sätze vom Kommen*, énoncés sur la venue du salut futur, attendu douloureusement. En bref : « les fins dernières sont toujours actuelles. En ce sens chaque temps est le dernier. Mais il y a

néanmoins des temps qui sont les derniers en un sens particulier[3]. » Or quel est le contenu de ces derniers temps, « en ce sens particulier » ? Quel est le contenu de l'espérance chrétienne ? Il pouvait sembler à Emil Brunner en 1953, malgré la rénovation du questionnement théologique au nom de l'eschatologie opérée par Barth et ceux qui, comme Brunner lui-même, de près ou de loin participaient à ce mouvement, que « précisément la question “eschatologique”, la question du contenu de l'espérance chrétienne […] soit restée presque entièrement hors de la discussion[4] ».

Peu d'années après cette interrogation de Brunner, respectivement en 1959 et en 1964, étaient publiés deux ouvrages qui prônaient un nouveau « tournant vers l'eschatologie » : la contribution de Wolfhart Pannenberg, les « Thèses dogmatiques sur la doctrine de la Révélation » dans *Offenbarung als Geschichte*, et la *Théologie de l'espérance* de Jürgen Moltmann. Dans le même temps, c'est l'apocalyptique qui était déclarée « mère de toute théologie chrétienne » par Ernst Käsemann. Chez Moltmann, cette nouvelle position de la question eschatologique rejoignait un enthousiasme partagé par toute une génération, devant les possibilités de croissance et de démocratisation, devant un monde perçu comme « plein d'avenir et de possibilités illimitées pour le bien et pour le mal », mais surtout comme « but d'une histoire universelle » (*Théologie de l'espérance*, p. 310). L'orientation eschatologique de la théologie s'ouvrait avant tout à un avenir temporel, historique, et permettait une théologie de la révélation. Pour Pannenberg, le thème de l'eschatologie était d'abord inclus dans un questionnement de type herméneutique au sujet de la révélation, et de la vérité en général, avant que ne se déploient ses conséquences pour la question de Dieu et de son rapport au monde.

Au fond, la caractéristique de la théologie moderne est d'avoir développé les conséquences de la prédication par Jésus du Royaume de Dieu, et de l'annonce par les premières communautés chrétiennes du retour du Christ pour une théologie du temps et de l'histoire.

On peut aborder l’histoire de cette notion dans la théologie moderne à partir du mot, devenu célèbre, de Hans Urs von Balthasar, qui disait en 1957 : « Si pour le libéralisme du XIXe siècle le mot de Troeltsch pouvait valoir : “Le bureau eschatologique est généralement fermé”, celui-ci fait au contraire depuis le tournant du siècle des heures supplémentaires[5]. » En réalité le mot de Troeltsch, tiré d’un cours sur la doctrine de la foi tenu à Heidelberg en 1911-1912, ne visait pas la théologie libérale du XIXe siècle, mais ce qu’il pouvait observer de la théologie qui lui était contemporaine. Or à ce « tournant du siècle » selon Balthasar, ledit bureau aurait dû déjà faire des « heures supplémentaires ». Se peut-il que ce renouveau de la question eschatologique lui soit resté inaperçu ?

Parmi les théologiens qui ont contribué à relancer l’intérêt de la théologie chrétienne pour le thème du Royaume de Dieu, qui est une des expressions majeures de l’eschatologie dans la prédication de Jésus, il faut citer Albrecht Ritschl. Celui-ci traîne, concernant l’eschatologie, la mauvaise réputation d’avoir développé au sujet de ce que le Nouveau Testament nomme « Royaume de Dieu » ou « Royaume des cieux » des interprétations dénuées de toute eschatologie. Son concept de « Royaume de Dieu » aurait perdu tout intérêt après la « redécouverte » exégétique du rôle de l’eschatologie. Il est toutefois, dans l’histoire de la théologie protestante, celui qui a attribué de façon programmatique un rôle central au concept de Royaume de Dieu, dans ses deux dimensions de justification et de pardon des péchés. Il s’agissait pour lui, avec l’adoption filiale offerte dans le Christ, de deux notions fondamentales du christianisme, ses ultimes fondations. En effet, sa définition du christianisme s’expose ainsi : « Le christianisme […] est la religion morale et spirituelle monothéiste accomplie, qui consiste dans la liberté des enfants de Dieu, en raison de la vie rédemptrice et fondatrice du Royaume de Dieu de son fondateur, qui implique le commandement d’agir par amour, qui est orienté vers

l'organisation morale de l'humanité, et qui fonde le bonheur dans l'adoption divine comme dans le Royaume de Dieu[6]. »

Comme on le voit, une telle définition se réfère clairement aussi bien à Schleiermacher qu'au Kant de *La Religion dans les limites de la simple raison*, à leur interprétation morale de l'idée de Royaume de Dieu. Mais on n'aurait défini, avec ces seules références à Kant et Schleiermacher, revendiquées par Ritschl (1895 p. 11-12) même s'il les modifie, qu'une partie du contexte dans lequel celui-ci élabore sa définition. Pour mieux percevoir ce contexte, il faudrait également prendre en compte son souci de se démarquer et de réfuter la position des « piétismes modernes », coupables selon lui, dans leur application du concept de Royaume de Dieu à leurs missions évangélisatrices, d'une confusion entre Église et Royaume, typiquement catholique romaine (*ibid.*, p. 12). Ritschl voit dans ce piétisme une doctrine prétentieuse, selon laquelle il faudrait désirer le retour du Seigneur et réaliser des prouesses religieuses pour pouvoir vivre l'accomplissement du Royaume. La définition de Ritschl ne procède donc pas d'une ignorance de l'attente eschatologique, mais d'une opposition décidée à la forme millénariste, chiliaste, que cette attente peut prendre. Mais là où, classiquement, la théologie distinguait le règne éternel de Dieu, définitivement victorieux, de tout accomplissement immanent à l'histoire, qu'il soit seulement désiré ou activement recherché, Ritschl interprète le Royaume de Dieu comme le but de l'action chrétienne dans l'histoire, comme perfectionnement et moralisation d'une communauté humaine dans une réalité naturelle hostile. On ne peut donc pas parler chez Ritschl d'une absence d'eschatologie, mais d'une réinterprétation rationaliste en termes éthiques de ce que le millénarisme présente selon lui en termes empiriques.

Ce sont d'abord des historiens et des exégètes protestants (tels Johannes Weiss puis Albert Schweitzer et William Wrede) qui mirent en lumière le caractère eschatologique de l'annonce du Règne de Dieu par Jésus : la prédication de la venue du Royaume de Dieu et de sa justice ne présentait

pas d’abord des principes éthiques pour l’action dans le monde, ou des réalités « spirituelles » qui ne concerneraient que l’âme, mais elle annonçait l’action présente de Dieu et la fin prochaine de ce temps. Cette redécouverte n’eut tout d’abord, à de rares exceptions, comme Nathan Söderblom, aucune conséquence en théologie dogmatique, tant elle contredisait les tendances dominantes de la théologie protestante d’alors. Ou du moins, si des conséquences furent tirées, ce ne sont pas celles qui s’imposèrent par la suite : Weiss comme Schweitzer soulignaient à quel point la prédication de Jésus était sur ce point extrêmement dépendante de son contexte historico-culturel, pour en tirer la conclusion que la théologie devait abandonner toute représentation réaliste de l’eschatologie. Ainsi, même si Schweitzer reconnaissait que la prédication de Jésus et du christianisme primitif était fortement influencée par la pensée apocalyptique, il pouvait interpréter l’histoire du christianisme, après cette « eschatologie conséquente », comme une tout autant conséquente « dés-eschatologisation ». Car ce qui s’était produit, selon cette théorie, à la suite du retard de la parousie, ne pouvait être annulé par la redécouverte d’une plus archaïque attente d’une fin des temps prochaine. Schweitzer l’écrivait explicitement : « Toute l’histoire du “christianisme” jusqu’aujourd’hui, son histoire interne, réelle, repose sur le “retard de la parousie”, sur la non-survenue de la parousie, sur l’abandon de l’eschatologie et sur la dés-eschatologisation de la religion qui s’ensuit[7]. »

Troeltsch devait penser quelque chose de semblable lorsqu’il parlait, au tournant du siècle, de l’ouverture réduite du bureau chargé de l’eschatologie. Non par ignorance des études bibliques déjà nombreuses consacrées à ce sujet, mais parce que de telles « idées » avaient désormais « perdu leurs racines »[8], comme la représentation d’un salaire ou d’une punition dans l’au-delà, ou les récits apocalyptiques judéo-chrétiens. Deux phrases auparavant il avait déjà décrit ces idées comme « toujours plus insupportables […] pour le sentiment moral ». L’au-delà, estimait-il, « ne

pouvait être autre chose que l'apparition des suites de ce qui mûrit dans la vie la plus haute, une entrée toujours plus profonde et une croissance dans le royaume divin de l'Esprit » *(ibid.)*. L'éthos chrétien en effet, argumentait-il, avait connu un transfert du transcendant vers l'immanent, et par là un approfondissement et une interprétation psychologique.

Il revint à Barth de déployer les conséquences pour la théologie de cette redécouverte exégétique. On connaît ce qui en constituait alors le postulat, voire le slogan : « Un christianisme, qui n'est pas absolument, entièrement et sans reste eschatologie, n'a absolument, entièrement et sans reste rien à faire avec le Christ[9]. » L'expérience encore proche de la guerre avait peut-être contribué à faire que la prédication eschatologique de Jésus ne paraissait plus si étrangère et lointaine. Ce qui était alors perçu comme une redécouverte de la signification centrale de l'eschatologie pour la vie et la prédication de Jésus, ainsi que pour celle du christianisme primitif, fut alors vécu comme un des événements les plus importants de la théologie protestante moderne, qui ébranla « comme un tremblement de terre, non seulement les fondements de la science théologique, mais également ceux de l'Église, de la piété et de la foi, telles qu'elles se présentaient dans le cadre de la culture protestante du XIXe siècle » (MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 35). On pouvait alors saluer une époque nouvelle pour la théologie, où l'authentique message de l'Évangile était enfin libéré des œillères de l'*Aufklärung* et de l'idéalisme.

QUELLES SONT LES IMPLICATIONS DE L'ESCHATOLOGIE CHRÉTIENNE POUR L'ÉTHIQUE ?

On pense immédiatement au thème du jugement après la mort, que ce soit le jugement dit « particulier », à la mort de l'individu, ou le jugement « dernier », à la fin des temps. La représentation d'un jugement après la mort, d'une rétribution des bonnes ou des mauvaises actions ou plus

largement encore d'une corrélation entre la moralité de la vie d'un homme et son statut, son devenir après la mort, sont extrêmement répandues parmi les religions. Cette représentation répond d'ailleurs à une question morale : le triomphe du mal ou celui de l'injuste sont-ils définitifs ? Qui pourrait rendre justice aux victimes, puisque même la victoire historique des opprimés ne rendrait pas justice à ceux qui sont morts ? Le poème de Schiller qui contient le vers bien connu, repris par Hegel : « L'histoire du monde est le jugement du monde » *(« Die Weltgeschichte ist das Weltgericht »),* est justement intitulé *Résignation* : tel est bien ce à quoi conduit une telle identification entre jugement et histoire du monde.

Le thème du jugement n'est nullement absent de l'Écriture, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, même si le terme recouvre des représentations fort différentes. L'idée dominante est que *Dieu rend à chacun selon ses œuvres* (Ps 62 [61], 13 ; Pr 24, 12 ; Qo 12, 14 ; Rm 2, 6, etc.). Mais où se réalise ce jugement ? Pour une part, dans l'Ancien Testament, c'est dès en ce temps que se réalise ce jugement (comme le montre l'étymologie du nom de Dan, en Gn 30, 6 : *Dieu m'a rendu justice*). Ainsi, la guerre peut être le lieu du jugement de Dieu (Ex 15, 21), ou plus largement le destin des peuples (comme l'illustre le récit de Sodome, en Gn 19). Mais cette représentation est mise en question par la réussite des méchants, et par les souffrances du juste : ainsi se développe dans la littérature prophétique puis apocalyptique, la représentation d'un jugement qui ne se réalise pas dans l'histoire, et qui sera la manifestation du gouvernement divin sur le monde. Le jugement devient alors eschatologique, pour séparer définitivement les justes des méchants (Is 26, 20 s ; Jl 4, 1-17, Ml 3, 19.21 ; Dn 7, 9-14). La littérature apocalyptique insistera également sur la nécessaire révélation des motifs du jugement (thème du livre de vie : Dn 12, 1 ; Ap 3, 5 ; 13, 8 ; 17, 8, etc., où la théologie de la prédestination puisera abondamment).

Par ailleurs, l'idée d'une stricte corrélation entre les œuvres et le jugement de Dieu est régulièrement remise en question dans la Bible, le plus souvent implicitement. Ainsi, dans les représentations d'un jugement à l'image de la royauté de Dieu sur Israël : il peut s'agir d'un jugement rendu par le roi, comme représentant de Dieu (Ps 82 [81]), ou par Dieu lui-même, Créateur du monde (Gn 18, 25). Selon ce modèle royal, le jugement se manifeste avant tout dans l'attitude à l'égard des pauvres et des faibles : il ne constate pas alors seulement où est le droit, il le rétablit, comme on rétablit un équilibre, prenant parti pour le faible. La prophétie va elle aussi exercer une fonction d'annonce d'un jugement, qui se liera alors avec la thématique de la « colère » de Dieu (Ez 5, par exemple, thème que l'on retrouve abondamment chez Paul : Rm 1, 18 ; 3, 5 ; 12, 19). Mais là aussi, la stricte réalisation de la justice se modifie par l'annonce d'une miséricorde plus importante encore : *Il ne garde pas sa colère à toujours, car il prend plaisir à la miséricorde* (Mi 7, 18). Ainsi, le thème du jugement par Dieu ne saurait être séparé de la confession d'un Dieu sauveur : de nombreuses représentations du Jugement dernier dans les églises romanes présentent à la fois l'image d'une balance où sont pesées les âmes, mais aussi de diables qui tentent de faire pencher la balance de leur côté : c'est en vain, car le Christ pose lui-même son doigt sur l'autre côté.

Peut-on considérer comme une récompense la communion avec Dieu promise par le Christ ? On connaît le propos de saint Augustin : « Cet amour suffit par lui-même […] il est son mérite, il est sa récompense ; il ne demande point d'autre motif, ni d'autre fruit. Son fruit, c'est sa vie » (*Sermo* LXXXIII, dans *Cant.* n. 4, *PL* 183, col. 1183). Mais il demeure un écart entre ce que nous vivons et connaissons dès à présent de la charité et ce que nous espérons ; et ce que nous espérons, et qui fondamentalement nous est donné par grâce, ne l'est pas indépendamment de ce que fut notre vie. L'idée de récompense pourrait sembler embarrassante à des moralistes disciples de Kant, lesquels verraient dans l'idée même de récompense un

motif qui fait déchoir de la moralité : elle impliquerait la recherche d'un intérêt personnel, et non une obéissance à la loi morale pour elle-même. À cette objection il est possible de répondre qu'un bien n'est réellement pour moi un bien que dans la mesure où il m'attire ; reconnaître un bien et passer à côté par indifférence, c'est ne pas le reconnaître comme un bien. Ce que je reconnais comme bien est en même temps un bien pour moi, et ce « pour moi » ne mettrait en cause la moralité de l'acte que pour autant que ce bien serait défini par l'intention, et non par la chose même. Or, bien évidemment, Dieu et la communion avec lui sont désirables pour eux-mêmes et non pas en vertu de quelque autre intention que ce soit.

Ce que le christianisme dit de l'eschatologie est inséparable de l'idée de parousie du Christ, ou du Fils de l'homme. C'est de ce point de vue d'ailleurs que la difficulté d'une double issue possible au jugement est la plus nette : l'entrée dans la gloire divine et dans la vie éternelle, mais aussi le rejet et la condamnation. Mais si c'est le Christ sauveur qui est ainsi le juge, comment une damnation est-elle possible, sinon comme mise en échec de la volonté universelle de salut manifestée en Jésus-Christ ? C'est cette difficulté qui donne toute sa force à la thèse de l'apocatastase (terme employé en Ac 3, 21), à l'affirmation d'un salut qui se réalise effectivement pour tous. Quoi qu'il en soit des solutions apportées par les théologiens, une chose est claire : affirmer simplement une double issue possible au jugement, c'est oublier le salut par le Christ, et mettre en balance la Loi et l'Évangile (c'est là la faiblesse d'une théorie de la double prédestination, comme Barth le montre clairement dans *Kirchliche Dogmatik*, II/2). Car le jugement à venir est déjà prononcé comme une parole de salut par le Christ sur la croix, qui est l'ultime critère pour distinguer et définir en régime chrétien le bien (comme salut) et le mal (comme péché).

De plus, le christianisme n'espère pas seulement une vie après la mort : il croit en la résurrection des morts, et même, selon les mots du Symbole des Apôtres, en la résurrection de la chair. Il en résulte toute une série de

conséquences sur le statut du corps et de la chair dès en ce temps. Même sans faire appel à une distinction phénoménologique entre *Körper* (corps, matériel et inerte) et *Leib* (chair, vivante et sensible), qui semble tout à fait adéquate pour penser le statut eschatologique du corps, on peut dire que la vérité du corps ne se définit pas seulement sur l'horizon du monde, de la finitude et de la mort. Cette vérité échappe donc pour une part à notre savoir, et à ce que nous pouvons en constater en ce temps. Une bonne part des prises de position chrétiennes sur le respect de la vie, de sa conception à sa mort, ne se comprend qu'en prenant en compte l'espérance chrétienne pour la chair.

On le voit, l'influence sur l'éthique de ces représentations que sont le Jugement dernier, l'enfer ou le paradis dépasse largement la question d'éventuels motifs extérieurs de l'action. Certes, dans la prédication, l'attrait pour les bonheurs du ciel et surtout la peur de l'enfer ont été souvent utilisés pour encourager le respect de lois, morales ou sociales. Or non seulement l'attrait du paradis et la peur de l'enfer ne sont pas en eux-mêmes des critères de moralité, mais c'est le statut de la morale, essentiellement de son articulation entre loi et miséricorde (ou Évangile), qui est ici en jeu.

En effet, et fondamentalement, l'eschatologie chrétienne concerne la réflexion morale par son influence sur la question de la fin de la vie morale : *C'est l'Esprit qui nous fait attendre de la foi les biens qu'espère la justice* (Ga 5, 5). *Aimer Dieu de tout son cœur, de toute sa pensée, de toute son âme et de toute sa force, et aimer son prochain comme soi-même* (Mc 12, 33) : c'est ainsi que le scribe qui interrogeait Jésus sur le plus grand commandement ramène à un seul les deux commandements que formulait Jésus. La charité, l'amour de Dieu et du prochain, est donc le plus grand commandement, la perfection de la vie morale chrétienne. Or la charité est communion à la vie de ce Dieu qui se révèle comme amour dans la vie, la mort, la résurrection de Jésus et le don de l'Esprit-Saint. C'est en cela que

le commandement de Jésus, celui de *s'aimer les uns les autres* (Jn 13, 34) est un commandement *nouveau* : il est en relation avec un accomplissement qui est encore à venir. Pour le dire autrement, « l'ordre de la charité – l'ordre moral créé – ne détient pas l'éternité, mais attend une création nouvelle qui l'accomplira et le rendra pleinement intelligible » (O'DONOVAN, 1992, p. 303). La parabole du Jugement dernier (en Mt 25, 31-46) en est un parfait exemple : l'amour envers le prochain, qui est le critère (unique, ici) de la décision ultime sur la destinée éternelle de l'être humain, est identiquement amour de Jésus, qui s'identifie à ceux qui sont dans le besoin. *Chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces petits, qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait* (Mt 25, 40). Mais cette identité de l'amour du prochain et de l'amour de Dieu est ici objet de révélation, elle est ignorée aussi bien de ceux qui sont rejetés que de ceux qui reçoivent le Royaume en héritage.

Ce même caractère inaccompli de la vie morale en ce temps se formule également par le vocabulaire d'une vie nouvelle *en Christ* qui est cachée (Col 3, 3), qui *attend* sa manifestation (He 10, 13) : *ce que nous serons ne nous a pas encore été manifesté*, dit la première lettre de Jean (1 Jn 3, 2). C'est donc une profondeur de ce que nous nommons « charité » ou « amour » qui nous échappe, dans la mesure même où Dieu échappe à notre expérience ou à notre savoir, lui qui est amour.

La vie morale ne saurait donc se définir, en régime chrétien, par une finalité mondaine que nous pourrions dès à présent pleinement connaître et réaliser, pas plus d'ailleurs que par un idéal sans cesse inaccessible. Il en va de la participation à la vie divine, à la charité, dont nous vivons certes dès en ce temps, mais dont nous espérons un accomplissement eschatologique. La bienveillance de Dieu envers l'être humain qu'il crée et qu'il sauve, pour le mener à un accomplissement au-delà de *tout ce que nous pouvons demander ou même imaginer* (Ep 3, 20), est à la fois la possibilité et la condition de la vie morale chrétienne. Cette bienveillance qui précède l'être

humain et son agir, et qui rend possible la vie morale chrétienne, c'est la grâce. Et la réflexion chrétienne morale est ainsi également conditionnée par l'eschatologie dans la mesure où elle est inséparable de la confession d'une justification par la foi, indépendante des œuvres. Cette justification par la foi n'est pas d'abord un objet de controverse théologique entre les confessions chrétiennes : elle est d'abord manifestée dans la mort et la résurrection de Jésus, qui scelle d'un sceau définitif le oui que Dieu prononce sur le monde et sur chacun. Au-delà des controverses confessionnelles, on peut souligner un danger immanent à l'insistance légitime sur la justification par la foi seule : à trop considérer la justification par la foi comme une vérité abstraite, à trop séparer la justification de la justice, on est conduit à concevoir une justice sans justification, autrement dit à revenir à un moralisme, que l'on pourrait définir comme une éthique dépourvue de toute eschatologie.

OLIVIER RIAUDEL.

→ Amour. Bible. Création. Espérance. Évangile. Foi. Grâce. Judaïsme. Prophétisme. Salut. Vie/Mort.

Bibliographie.

N. DEPRAZ, Le Corps glorieux. Phénoménologie pratique de la philocalie des Pères du désert et des Pères de l'Église, Louvain, Peeters, 2008. – J.-Y. LACOSTE, Notes sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance, Paris, PUF, 1990. – G. MARTELET, L'Au-delà retrouvé, Paris, Desclée, 1995. – J. MOLTMANN, Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne (1964), trad. de F. et J.-P. Thévenaz, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 50, 1970. –

O. O'Donovan, Résurrection et expérience morale. Esquisse d'une éthique théologique (1986), Paris, PUF, 1992.

ESCLAVAGE

L'esclavage constitue un système socioéconomique qui assujettit des individus, notamment en les contraignant à travailler sans les rémunérer. Longtemps perçu comme nécessaire pour le développement des sociétés, il se manifeste, à travers les siècles et les lieux géographiques, sous des formes diverses de domination. Au cours de l'histoire, les différentes positions à son sujet portent la trace de théories parfois courageuses, mais souvent ambivalentes.

Paul ou l'ambivalence d'une position.

L'Écriture, l'esclave et son statut.

Dans l'épître à Philémon Paul traite un problème concret lié à la question de l'esclavage. En effet, Philémon, un de ses amis convertis au christianisme, est propriétaire d'un esclave nommé Onésime. Ce dernier s'est enfui de chez lui. Converti lui aussi, le jeune fugitif se trouve en contact avec l'Apôtre qui le renvoie vers son maître. En règle générale, dans ce contexte romain, un fugitif repris reçoit une dure punition. Mais l'homme de Tarse, au contraire, invite son ami à le considérer comme un frère (*Reçois-le comme si c'était moi* [v. 17]). Cependant, comme, selon lui, la fin du monde est proche, il ne cherche pas, dans sa lettre, à condamner l'esclavage comme structure sociale qui organise ce mode d'asservissement. Or, durant des siècles, cette non-condamnation sera

interprétée comme une justification chrétienne de l’esclavage. Notons qu’à l’époque de Paul, dans Rome, on peut devenir esclave de différentes manières. Ainsi de nombreux individus asservis sont-ils des prisonniers de guerre, d’autres sont enlevés par des chasseurs d’esclaves ; enfin, certains se retrouvent esclaves à cause de dettes qu’ils n’ont pas pu rembourser (le *nexum*). L’esclave ne bénéficie d’aucune personnalité juridique. Il n’a pas de nom, mais seulement un prénom. Il ne possède aucun bien. Il n’est pas autorisé à se marier et n’a pas accès aux tribunaux. Si toutefois il est convoqué pour témoigner, il se trouve alors soumis à la torture. À Rome, normalement, le maître ne maltraite pas son esclave afin de rentabiliser son investissement. Il doit, de toute manière, le nourrir, l’habiller et le loger. Mais son pouvoir est grand. Les coups et les mutilations, voire la mort, à certaines époques, sont pratiqués. Dans l’Ancien Testament, le même mot désigne tout à la fois le serviteur et l’esclave. Le propriétaire de l’esclave n’a pas le droit de le maltraiter (Ex 21, 20.26 s.). Lorsqu’il s’agit d’un Hébreu, sauf consentement de l’intéressé, l’esclavage à vie est interdit. L’Alliance ordonne l’affranchissement septennal (Ex 21, 2).

Deux lectures de l’épître à Philémon.

À travers l’histoire de l’humanité se manifestent diverses figures de cette pratique d’asservissement. Certains spécialistes distinguent cependant deux types récurrents d’esclavage. Le premier concerne les individus qualifiés de « non-libres absolus » (Claude Nicolet), vendus et achetés en masses sur des marchés spécialisés ; le plus souvent, ils proviennent d’un pays étranger et sont considérés comme la chose de leur maître. Par ailleurs, on parle des « non-libres relatifs » (Nicolet), pour qualifier ceux qui, appartenant à la même « race », utilisent la même langue que les hommes libres, et possèdent parfois des droits civiques, voire politiques. Pour Paul de Tarse, les implications de la foi chrétienne vis-à-vis de l’esclavage sont

simples : en Jésus-Christ *il n'y a ni esclave ni homme libre* (Ga 3, 28). L'égalité se trouve ainsi clairement manifestée. Les chrétiens ont tous été baptisés *en un seul corps* (1 Co 12, 13). Ils doivent alors se comporter les uns pour les autres avec amour. Mais renverser la pesante institution romaine de l'esclavage ne paraît pas possible dans un temps court : le retour du Christ semble proche. Deux lectures se dégagent alors de la célèbre lettre à Philémon. Certains affirment que l'épître manifeste une critique claire de l'esclavage qui peut stimuler les chrétiens dans le sens d'un rejet de cette pratique d'asservissement. D'autres, au contraire, déclarent que, malgré sa position bienveillante à l'égard d'Onésime, Paul n'exprime pas explicitement à son ami la contradiction entre l'adhésion aux valeurs portées par le Christ et le maintien d'un être humain en esclavage. Il est vrai qu'à travers les siècles, la non-condamnation explicite de l'esclavage par Paul sera utilisée comme la manifestation évidente que cette institution n'est pas mauvaise, ni contraire aux valeurs du christianisme. Au demeurant, de nombreux spécialistes pensent que l'épître à Philémon est avant tout théologique. La relative acceptation de l'esclavage institutionnalisé se trouve alors reliée à la conception apocalyptique de Paul pour qui la fin du monde est proche. Même si, à Rome, l'Église primitive accueille les esclaves avec générosité, il faudra attendre le concile de Nicée (325) et l'association de l'Église au pouvoir avec l'empereur Constantin (306-337) pour que soit encouragé l'affranchissement des esclaves (333) par déclaration dans les églises.

LES GRECS ET LA TRADITION OCCIDENTALE.

Divergences entre Aristote et les stoïciens.

Des philosophes grecs aux lois d'abolition de l'esclavage, le débat n'a jamais cessé. Il embrasse des positions diverses et parfois plus complexes qu'il n'y paraît. Même si Aristote aborde peu le sujet, sa position est sans ambiguïté : l'esclave est un instrument, la « chose » d'un autre. Au regard de l'imperfection de sa raison, il est complètement privé de la partie délibérative de l'âme rationnelle et se trouve alors dans l'incapacité d'exercer des décisions réfléchies. Pour le Stagirite, l'esclavage est un état de nature ; il ne se fonde pas sur une convention – comme pouvaient le penser d'autres philosophes à l'époque – mais sur une loi de la nature qui produit des êtres humains imparfaits, faits pour obéir à ceux que l'on considère comme des hommes à part entière. À l'opposé d'Aristote, Zénon (335-262 av. J. C.), le fondateur de l'école stoïcienne, combat l'esclavage. « Il y a tel esclavage qui vient de la conquête et tel autre qui vient d'un achat ; à l'un et à l'autre correspond le droit du maître, et ce droit est mauvais » (DIOG. LAERT. VII, 1, 122). Dans la même logique, le stoïcien romain exprime clairement son désaccord vis-à-vis de ce type d'institution sociale. Ainsi, le hasard des marchés d'esclaves a-t-il conduit Épictète (50-130) à Rome. Ce philosophe qui éprouva donc lui-même cette humiliante condition s'emparera du principe d'Aristote pour le tourner contre l'esclavage. Pour lui, il n'y a d'esclave naturel que celui qui ne participe pas à la raison. Or, cela n'est vrai que des animaux et non pas des hommes. Certes, par « nature » l'âne est un esclave destiné à porter nos fardeaux parce qu'il ne possède ni la raison, ni l'usage de la volonté ; et si cette capacité lui avait été donnée, il aurait refusé le diktat de l'homme et serait devenu un être égal et semblable à nous. Mais pour Épictète, nous ne devons en aucun cas vouloir aux autres hommes ce que nous ne souhaitons pas pour nous-mêmes. Et personne ne désire être esclave.

Des théologiens favorables à l'esclavage.

Saint Augustin, tout en refusant la position d'Aristote sur l'esclavage naturel, ne pousse pas sa thèse dans le sens des stoïciens. Comme l'a bien montré le philosophe Alfredo Gomez-Muller, la thèse augustinienne du péché comme origine et fondement de la condition servile confère une nouvelle légitimité à l'esclavage. Cette situation sociale est alors perçue comme punition divine ou comme action providentielle permettant de susciter la conversion des âmes. Par la suite, Thomas d'Aquin reprendra l'essentiel de la position d'Aristote, même s'il n'identifiera pas l'esclave naturel avec le barbare. Quelques siècles après, Bossuet (1627-1704) radicalisera la justification de cette pratique en déclarant que « condamner l'esclavage reviendrait à condamner le Saint-Esprit qui ordonne aux esclaves, par la bouche de saint Paul, de demeurer en leur état, et n'oblige pas le maître à les affranchir » (*Avertissement aux protestants*, art. 50).

Face à l'esclavage.

Le combat de Las Casas.

D'autres philosophes ou théologiens, à travers les siècles, prendront, en revanche, des positions clairement hostiles à cette pratique. Il est ainsi nécessaire de souligner l'importance de Bartolomé de Las Casas (1474-1566) qui, sans rejeter Aristote, s'en sépare pour défendre le droit des Indiens réduits à l'esclavage par les conquistadores. Un débat l'oppose ainsi à Sepulveda, au sujet de la légitimité des guerres de conquête. Ce dernier, en effet, pense que la « barbarie des Indiens » en fait les « esclaves par nature » des nations civilisées. Or, face à cette théorie d'origine aristotélicienne, Las Casas défend la thèse de la liberté naturelle de tous les hommes. Son investissement pratique et théorique pour les Indiens, jusqu'à son dernier souffle, sera toutefois entaché par une idée qu'il regrettera

amèrement. En effet, le théologien demande que l'on accorde l'autorisation aux Espagnols des Indes de faire venir d'Espagne, pour chaque communauté, vingt Noirs ou autres esclaves, importés aux frais du roi pour le travail des mines. Il est vrai que les autorités n'ont pas attendu le prêtre dominicain pour instaurer la traite des Noirs. Ainsi, en 1518, dans la même période où Las Casas soumet son projet, Charles Quint accorde à son majordome le droit d'importer quatre mille esclaves en Amérique. Le théologien comprendra plus tard son erreur. Il la regrettera profondément en déclarant à propos de ces personnes arrachées à leur terre africaine : « La même raison est en eux comme dans les Indiens. »

Vers la fin du XVII^e^ siècle, les quakers américains abolissent l'esclavage. Leurs idées se répandent en Pennsylvanie, qu'ils dirigent entre 1682 et 1756. Toutefois, c'est en Grande-Bretagne, autour de la pensée des Lumières et de certaines Églises que prend forme un puissant mouvement pour l'abolition. Ainsi, à la fin du XVIII^e^ siècle, des centaines de milliers de personnes signent des pétitions contre la traite des Noirs. Des pasteurs évangélistes prennent position dans leurs sermons du dimanche.

Les Églises et l'ambivalence de l'anticolonialisme.

De grandes figures chrétiennes comme Prévost (1697-1763), Raynal (1713-1796) ou Grégoire (1750-1831) agissent contre la traite des Noirs et l'esclavage. Une lettre datée du 20 septembre 1814, écrite par Pie VII pour Louis XVIII, prend cette fois une position sans ambiguïté. Le pape affirme alors que la religion désapprouve le commerce ignoble par lequel les Africains sont exploités et vendus comme s'ils n'étaient pas des hommes, mais des animaux. Il déclare que les Noirs sont voués à une vie très misérable par des travaux très durs qui les épuisent jusqu'à la mort. L'auteur de la lettre soutient alors que tout le monde reconnaît avec raison la fécondité de la religion qui a apporté au monde, pour une large part, le

fait que la condition d'esclave a été abolie ou sa pratique adoucie. Le pape interdit à tout ecclésiastique ou laïc le commerce des Noirs et le développement de propos qui seraient contraires à la lettre apostolique. Dans la lignée de Pie VII et d'autres condamnations (lettre au roi du Portugal en 1823), ainsi qu'à la suite des mouvements abolitionnistes, Grégoire XVI (1831-1846) publie un texte en décembre 1839, *In supremo apostolatus fastigio*, qui condamne explicitement la traite et l'esclavage. Mais, en France en particulier, l'antiesclavagisme des instituts missionnaires catholiques est beaucoup moins fort que celui des protestants anglais et français. Dans les milieux missionnaires catholiques, en effet, on attribue volontiers les malheurs des Noirs à la malédiction de Cham (Gn 9). Une condescendance persistante anime le mouvement missionnaire. À la suite des milieux protestants et des cercles humanistes et philanthropiques, l'Église catholique contribuera, cependant, au mouvement antiesclavagiste.

Le Code noir et l'ombre des Lumières.

S'il est courant d'affirmer qu'avec les philosophes des Lumières arrive enfin une condamnation de l'esclavage, on se gardera d'effectuer des interprétations trop hâtives. Louis Sala-Molins a montré, en effet, avec beaucoup d'acuité, que les grands penseurs des Lumières, considérés comme de farouches adversaires de l'esclavage, se sont révélés nettement moins combatifs qu'on ne le dit habituellement. Le philosophe montre, en l'occurrence, la capacité de Rousseau à passer à côté de la très concrète traite des Noirs et de l'esclavagisme français, malgré son évocation des quatre formes possibles d'esclavage retenues par Grotius. Bien sûr, le *Contrat social* condamne clairement l'esclavage : « De quelque sens qu'on envisage les choses, le droit d'esclavage est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots, « esclavage » et « droit », sont contradictoires ; ils s'excluent

mutuellement » (livre I, chap. IV). Cependant, il ne s'agit ici que de la servitude politique à laquelle – dans une monarchie européenne – se trouvent réduits les sujets (blancs) du monarque pour lesquels Rousseau désire restituer le pouvoir législateur ; mais en aucun cas d'esclaves (noirs) d'Amérique. Le philosophe ne songe aucunement à faire participer ceux-ci à son contrat social. Par ailleurs, si l'on cite fréquemment Montesquieu et le célèbre livre XV de *L'Esprit des lois*, on notera que l'auteur ne condamne pas à proprement parler l'esclavage en tant que tel, mais le racisme et les mauvais traitements infligés par les planteurs aux Noirs. S'il prend la défense des esclaves noirs, il ne le fait aucunement au nom du droit, mais à partir de la miséricorde et de la pitié que cette situation devrait produire chez tout chrétien. Il est du reste étonnant que le philosophe, comme l'ensemble des penseurs des Lumières et, par ailleurs, les hommes d'Église, ne fasse jamais référence au Code noir. Ce texte promulgué par Louis XIV en 1685 visait à réglementer le statut des esclaves aux Antilles françaises. Le futur psychiatre et écrivain martiniquais, militant anticolonialiste, Frantz Fanon s'en souviendra lorsque le 12 mars 1944, il sera embarqué avec les autres jeunes hommes de son âge en pleine nuit dans les cales d'un bateau. Ce sera, en effet, une expérience douloureuse que de partir défendre la liberté dans une embarcation où plane l'ombre lointaine, mais réelle, de l'esclave et des bateaux d'esclaves. Certains historiens jugent quelque peu excessive la critique faite aux philosophes ou théologiens de cette époque. Ils affirment alors qu'une institution sociale ne peut pas être simplement abolie par décret. Tout un processus historique se révèle nécessaire. Ils déclarent également que l'émancipation des opprimés doit être d'abord l'œuvre des opprimés eux-mêmes. Mais ces réserves n'enlèvent rien à l'ombre des Lumières que tant de manuels scolaires effacent.

Résistances chrétiennes à l'esclavage.

Politiquement, il convient de distinguer les abolitionnistes radicaux comme Victor Schoelcher, pour qui l'esclavage est incompatible avec la revendication du suffrage universel, et des penseurs plus nuancés comme Alexis de Tocqueville ou Victor Destutt de Tracy. En 1848, une commission prépare l'acte d'émancipation immédiate dans toutes les colonies. Cela n'empêchera pas l'esclavage et la traite des Noirs de se maintenir encore dix ans après son abolition officielle. Aux États-Unis, de grandes figures chrétiennes comme le pasteur Martin Luther King ou David Walker écrivent et agissent contre l'esclavage. Selon le philosophe américain Cornel West, lorsque les esclaves africains se sont approprié le mouvement chrétien alors qu'il était illégal de lire, d'écrire ou de prier librement, la schizophrénie du christianisme américain s'est intensifiée. Certains chrétiens blancs, qu'il qualifie de « prophétiques », devinrent les fondateurs du mouvement abolitionniste au côté d'anciens esclaves. Mais d'autres chrétiens blancs, en revanche, essayèrent de justifier la perpétuation de l'esclavage. Il n'en demeure pas moins que les textes bibliques portent une puissance de libération et des ressources pour agir contre toute forme d'oppression. C'est tout le sens du propos de Gustavo Gutiérrez pour qui lutter contre toute injustice, spoliation et exploitation, s'engager dans la création d'une société plus fraternelle et plus humaine, c'est vivre l'amour du Père et en rendre témoignage. Selon le théologien, cette relecture de la Bible ou, plus précisément, des évangiles, à partir de la solidarité avec les pauvres ou les opprimés permet de remettre en cause la récupération que les puissants font des saintes Écritures afin de les mettre au service de leurs intérêts. Depuis 1980, l'esclavage a été aboli officiellement dans tous les pays. Cependant, aujourd'hui encore, des millions de personnes à travers le monde souffrent de certaines formes d'esclavage ou de situations similaires. La valorisation d'une « appropriation sociale de l'Évangile » (Gutiérrez) demeure d'actualité.

FRED POCHÉ.

→ Aristotélisme. Discrimination. Liberté. Maltraitance. Pauvreté. Racisme.

Bibliographie.

Y. Benot, La Révolution française et la fin des colonies 1789-1794, Paris, La Découverte, 2004. – R. E. Brown, Que sait-on du Nouveau Testament ? (1997), trad. de J. Mignon, Paris, Bayard, 2000. – J.-Fr. Collange, Théologie des droits de l'homme, Paris, Éd. du Cerf, 1989. – Chr. Delacampagne, Une histoire de l'esclavage. De l'Antiquité à nos jours, Paris, LGF, 2002. – A. Gomez-Muller, Chemins d'Aristote, Paris, Éd. du Félin, 2005. – G. Gutiérrez, La Force historique des pauvres, trad. de Fr. Guibal, Paris, Éd. du Cerf, 1986. – X. Léon-Dufour (dir.), art. « Esclavage », Vocabulaire de théologie biblique, Paris, Éd. du Cerf, 1981, p. 379-381. – E. Levinas, L'Au-delà du verset. Lecture et discours talmudiques, Paris, Éd. de Minuit, 1982. – L. Sala-Molins, Le Code noir ou le calvaire de Canaan, Paris, PUF, 2002 ; Les Misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage, Paris, Éd. Homnisphères, 2008. – C. West, Democracy Matters, New York, The Penguin, 2004.

ESPÉRANCE

Modernité inquiète.

L’espérance chrétienne ne se résume plus à la seule doctrine des *eschata*. Le contexte culturel et historique des grandes catastrophes du XXe siècle l’en dissuade et plaide pour une théologie de l’histoire. Il ne s’agit plus de vivre de manière vertueuse dans le provisoire du temps mais de changer le cours de la dramatique de l’histoire avec le risque de ne plus pouvoir espérer[10]. L’espérance comme *totaliter ab extrinseco* (THOMAS D’AQUIN, *Somme théologique [ST]* Ia-IIae, Q. 63, a. 1) est revisitée par les théologiens contemporains pour en dégager le sens à nouveaux frais. Les sociétés postmodernes sont en effet des sociétés inquiètes et désenchantées comme l’analyse Marcel Gauchet dans *Le Désenchantement du monde*[11]. Le pape Benoît XVI dans l’encyclique *Spe salvi* (2008) analyse ce sentiment exacerbé de la fragilité de ce monde. Comment y parler de l’espérance aujourd’hui ? D’une part, ces sociétés vivent une mondialisation qui engendre de profondes incertitudes : les nouvelles technologies et la nouvelle économie qui est censée en être le meilleur produit promettent monts et merveilles. Mais d’autre part, tout paraît extraordinairement fragile, à la merci d’un nouveau conflit peut-être nucléaire ou bactériologique, de l’un ou l’autre accident technologique majeur (d’autres Tchernobyl), d’un krach financier, d’une paralysie des systèmes informatiques de contrôle de l’énergie ou des fonctionnements économiques et administratifs, suite à un acte de malveillance, d’une prise de contrôle grandissante des économies et de la finance mondiale par les mafias, d’un environnement peu à peu totalement dégradé menaçant la survie de l’humanité. Et de plus, il y a tous ceux qui se sentent écartés de la dynamique sociale et économique, qui ont décroché ou en ont été exclus, en France et bien plus encore dans des régions ou dans des pays entiers du Sud. La postmodernité est ainsi une modernité inquiète, marquée par la crise de la transmission des savoirs, des valeurs et des arts de vivre, celle des autorités et des identités collectives et personnelles[12].

La perte du consensus axiologique dans la postmodernité.

En France, le régime de séparation original entre l'Église et l'État marqué par la loi de 1905 a obligé l'espérance chrétienne à renégocier un rapport des chrétiens à la société. Sortant de l'unique option confessionnelle pour envisager un engagement dans la société, ils ont distingué entre le plan spirituel sur lequel le chrétien agit « en tant que chrétien », et le plan temporel sur lequel il agit seulement « en chrétien ». Cette distinction empruntée à Jacques Maritain (1882-1973) dans *L'Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*[13], a permis à l'Église catholique de développer un véritable souci de l'avenir de la société et elle a fourni le socle théorique d'un laïcat responsable et engagé dans la construction du lien social. Mais le résultat concret est une difficulté à penser l'impact direct de l'Église comme institution sur la vie publique des citoyens. Cette attitude entraîne à terme un processus d'autosécularisation de l'Église qui, en très peu de temps, va pratiquement désinvestir toutes les œuvres qui organisaient son action sociale. Mais le paradoxe est que cela s'accomplit par le vœu même des chrétiens qui les animaient.

Tant que, sur les principales questions d'éthique, la société française partageait un consensus global, la distinction héritée de Maritain entre les ordres temporel et spirituel permettait à l'Église de trouver sa place dans la société moderne. Mais on pressent qu'une étape nouvelle se dessine avec le phénomène de la mondialisation et avec celui du pluralisme des valeurs, des arts de vivre et des religions, bref avec la donne libérale de nos sociétés. En effet, si les citoyens trouvent encore dans les droits de l'homme un socle de valeurs communes, tout se complique singulièrement quand il faut tirer des normes de ces valeurs.

Dans ce contexte, l'espérance cherche à mobiliser en urgence la capacité à faire consensus, et parallèlement elle tâche de construire des réponses à la crise de l'identité des sujets dans le cadre de la constitution de

la civilisation mondiale qui naît sous nos yeux. En effet, le christianisme ne peut plus compter sur des mouvements sociaux déjà constitués en dehors de lui, qu'il n'aurait plus qu'à accompagner, comme ce fut le cas dans la pédagogie de la première Action catholique spécialisée ou dans les premières théologies de la libération. Les identités sont devenues trop incertaines, l'horizon politique de type révolutionnaire s'est éloigné faute de projet politique constitué par une classe sociale structurée et capable de porter une idéologie fédératrice. Le sujet s'éprouve aujourd'hui plutôt enchaîné à lui-même, dans l'impossibilité de se dépêtrer de soi. Ce tournant subjectif de la culture contemporaine[14] rend problématique l'établissement des consensus. Ce n'est plus à travers leur rôle social que les individus se mobilisent pour changer la vie mais en tant qu'humains. Le travail devient alors épuisant pour chacun d'avoir à devenir l'acteur de sa propre vie, sans illusion ni désespérance dans un univers complexe et changeant, structurellement instable. On le pressent : dans cette situation, la relation et la communication portent la charge de faire vivre le sujet. Viennent-elles à manquer ou à se pervertir et le sujet s'effondre. L'espérance chrétienne n'est pourtant pas démunie devant cette subjectivation des modernes, comme en témoignent les essais théologiques du XX^e^ siècle.

Le point de départ bultmannien.

Dans l'entre-deux-guerres, l'exégète et théologien protestant Rudolf Bultmann a pensé, à la lumière de la philosophie heideggérienne, la saisie de ce qu'a de plus propre l'existence par le sujet comme l'instant eschatologique où celui-ci se décide pour ou contre Dieu. Devant l'échec du libéralisme protestant à discerner la montée de la barbarie nazie, Bultmann récuse la foi comprise comme une adhésion à un système de valeurs ou représentation du monde à la manière de la théologie protestante libérale

dont il est pourtant l’héritier avant d’en être le critique. C’est l’instant eschatologique de la décision qui compte.

Contre l’idée que les disciples de Jésus ne font que répercuter un message qui a certes une valeur éternelle mais d’un disparu, Bultmann souligne que le Nouveau Testament n’a pas pour objet de nous transmettre « ce qui s’est passé dans le cœur de Jésus » (*Foi et compréhension*, t. I, p. 116), ni la foi qu’il a lui-même vécue, mais l’événement accompli, en lui et par lui, de la réconciliation que Dieu offre à l’humanité. De ce point de vue, on ne peut opposer la théologie au Nouveau Testament pour lequel la foi chrétienne est foi en Jésus mort et ressuscité, « foi au Christ, foi en Dieu par le Christ ». C’est d’une foi en lui, en sa personne, en sa destinée et en son message qu’il s’agit et non pas en sa religion. Quand la théologie protestante libérale affirme que « le christianisme authentique serait la religion de Jésus[15] » elle détruit purement et simplement, selon Bultmann, le christianisme en le transformant en judaïsme radical et sécularisé. Elle en fait une manière de croire à la manière de Jésus en s’appropriant la doctrine et l’expérience religieuses qui furent siennes. Or, nous ne croyons pas comme Jésus mais en lui.

Selon Bultmann, Jésus n’est pas seulement venu nous dire ce que nous pourrions à la limite savoir sans lui, qu’il faut s’aimer les uns les autres, que Dieu est miséricordieux et ainsi de suite. Plus fondamentalement, la parole de Jésus est la parole du jugement, elle constitue dans l’instant où elle atteint son auditeur l’événement d’un appel radical à la décision pour ou contre Dieu.

Le ressort de cette interprétation est le suivant : l’annonce d’un événement futur bouleversant le cours des choses n’est pas le cœur de la prédication de Jésus, qui constitue un appel à la repentance plus qu’une prédiction de l’avenir proche. En utilisant les formes de l’apocalyptique juive, Jésus place l’homme devant une décision radicale à prendre en faveur de Dieu ; Jésus qualifie l’instant présent, l’instant de la rencontre que son

auditeur fait de lui comme l’instant eschatologique où Dieu réclame sa vie, où Dieu réclame l’obéissance de la foi.

Il deviendra pourtant difficile de suivre Bultmann jusqu’au bout comme l’ont montré ses critiques[16]. En effet, s’il tente de donner un sens à la forme apocalyptique de la prédication de Jésus, c’est en termes qui, eux, échappent à l’histoire. Si chaque instant d’interpellation est l’instant eschatologique, l’histoire existe-t-elle encore ? Bultmann valorise à l’excès cette dimension apocalyptique qui est au service de sa théologie de l’obéissance de la foi. Pourtant, à côté de cette forme de la prédication de Jésus existent également, comme il l’a montré, des paroles où Jésus, interprétant la Loi à la façon des rabbins, forge des maximes dans lesquelles toute préoccupation apocalyptique est absente.

Bultmann n’a pas choisi entre les éléments que sa méthode lui permettait de découvrir dans le Nouveau Testament. Les propos de Jésus sont variés et n’émargent pas tous à l’apocalyptique juive. Il n’y a pas à choisir, selon Bultmann, entre le maître de sagesse et le prophète de la fin des temps. Autrement dit, au lieu de refermer la contradiction énigmatique que présente le Nouveau Testament, il l’élabore davantage encore en faisant travailler l’une sur l’autre sa pré-compréhension dogmatique luthérienne et les résultats de son investigation critique.

Bultmann a situé Jésus entre les temps anciens et les temps nouveaux. Jésus se savait entre les temps car il savait que la puissance de Satan qu’il voit tomber du ciel comme un éclair touche à sa fin, et il chasse les démons par l’Esprit de Dieu (Mt 12, 28 ; Lc 11, 20) car le règne de Satan est déjà brisé (Mc 3, 26). Pourtant il enseigne à demander : *Que ton Règne vienne* (Mt 6, 10) et renvoie à la venue imminente du Fils de l’homme (selon Mc 8-38)[17]. À partir de là, on voit mal comment Bultmann peut refuser que les auditeurs de Jésus ou ceux du Kérygme ne soient pas dans la même posture. Dès lors, il n’apparaît plus possible à ses critiques de soutenir sa

distinction qu’avec le Jésus de l’histoire on demeure au niveau de la promesse tandis qu’avec le Christ on serait au niveau de l’accomplissement.

L’ANTHROPOLOGIE ACCOMPLIE DE KARL RAHNER.

Le théologien jésuite Karl Rahner propose une réflexion sur l’espérance qu’il conçoit comme la répétition de « tout ce qui fut dit jusqu’à présent sur l’homme en tant qu’esprit au niveau de la création, esprit libre gratifié de l’auto-communication de Dieu[18] ». Le savoir eschatologique ne dit rien de plus que ce que l’anthropologie a elle-même dit de l’homme orienté naturellement vers Dieu (puissance obédientielle) et doté d’un certain nombre d’existentiaux qui disent déjà l’implication du futur dans le présent, comme disposition permanente en l’homme. Le présent et le futur sont donc liés l’un à l’autre. Mais puisqu’il s’agit de penser l’articulation du présent et du futur dans l’eschatologie chrétienne, la clé de lecture se situe, dans l’état actuel de l’homme, du point de vue de l’histoire du salut. La révélation intégrale de Dieu en Jésus-Christ constitue un événement décisif qui donne à l’histoire une orientation définitive. Le contenu de l’espérance chrétienne est Dieu lui-même et l’eschatologie est le regard que l’être humain porte sur ce qu’il doit être dans l’avenir, si son analyse chrétienne du présent est correcte. Les images apocalyptiques peuvent être des modes de représentation du contenu eschatologique, mais le contenu doit pouvoir être atteint par l’anthropologie chrétienne.

Rahner affirme que, même par révélation, l’homme ne sait, de cet avenir encore absent, « que ce qu’il peut prospectivement en déchiffrer dans son présent *à partir* et *en* son expérience de salut[19] ». C’est le présent chrétien « tel qu’il s’affirme dans l’expérience que l’homme fait de lui-même, de Dieu dans la grâce et du Christ » (RAHNER, 1983, p. 478) qui nous donne des éléments sur ce que nous pouvons savoir des *eschata*. La situation actuelle de l’homme est une situation d’existence déjà

eschatologique, qui tend vers un achèvement. La réalité présente, la préparation de la venue du Royaume dans sa plénitude définitive ont une valeur eschatologique. L'histoire est *orientée* vers un achèvement mais aussi *centrée* sur l'événement du salut dans le Christ.

À travers les énoncés eschatologiques, l'homme ne cherche pas à décrire des événements futurs mais, par un regard en avant, à saisir les éléments nécessaires pour une décision spirituelle de foi et de liberté. Il existe une bonne interprétation des affirmations eschatologiques actualisées et « existentialisées ». Le chrétien sait ainsi que l'achèvement est celui du Christ et qu'il n'y a rien d'autre à attendre, ni à espérer. L'eschatologie chrétienne est un message de salut, elle nous annonce la réalisation intégrale du salut en Jésus. Elle doit tenir en tension à la fois une attente proche puisqu'elle est affirmation d'un salut déjà présent, mais aussi une attente lointaine, dans la mesure où ce présent touché par le salut tend vers un accomplissement à venir. Ce salut intégral sera réalisé lorsque Dieu sera tout en tous. La configuration au Christ ressuscité est l'unique vocation définitive de l'homme. Les affirmations eschatologiques ne sont ainsi que la répétition des affirmations anthropologiques transposées dans le mode de l'achèvement ; c'est donc bien l'anthropologie qui est le lieu d'enracinement des énoncés eschatologiques, l'homme étant à la fois individu et membre d'une communauté.

Mais cette espérance ne peut ni ne pourra être une description du futur. La résurrection du Christ nous ouvre à une perspective supérieure qui ne se réduit pas aux coordonnées de notre monde. Elle doit accepter d'ignorer le « quand » et le « comment » de la vie que nous espérons car, en essayant de décrire le futur que nous espérons, c'est Dieu même que nous tentons de décrire. La tentative de connaître peut aussi cacher une recherche de sécurité, là où il nous est demandé de vivre de la foi et de l'espérance.

Une telle approche de l'espérance donne à l'éternité un mode d'existence atemporel, celui de l'accomplissement favorable d'un être

humain qui a réalisé sa vocation. Cette réflexion met en évidence la responsabilité éthique de l'homme pour qu'advienne l'éternité dans le temps : « Là où l'on a accédé à tel agir de liberté, décision solitaire en obéissance absolue face à la loi la plus haute du oui radical de l'amour pour un autre, advient l'éternel, et l'homme s'éprouve immédiatement comme arraché à son indifférence et au temps qui simplement s'écoule » (Rahner, 1983., p. 486). Ainsi, dès que l'homme se risque en liberté, le temps prend une nouvelle valeur, il a une nature tout autre que celle de simples instants qui se succèdent ou d'un temps qui en vient à finir. L'homme vit de l'éternité, permettant ainsi à l'éternité d'avoir une existence. Cette éternité introduit la temporalité de l'homme un et total dans son état définitif. Par la mort, l'être humain entre dans un mode d'existence autre, qui n'est plus dépendant du temps, avec comme alternative l'épanouissement dans la proximité de Dieu ou la séparation d'avec lui. La mort n'est pas un terme mais un passage, vers une relation plénière avec Dieu, une participation en plénitude de la vie trinitaire.

L'espérance pour tous est tout autre, selon Rahner, qu'une eschatologie d'une somme d'individus. Le monde n'est pas seulement un environnement qui, dans sa permanence, offre à l'individu l'occasion de s'avancer sur la route de son histoire individuelle, il tend lui aussi vers un accomplissement. « Le *Tout* est un drame dont la scène aussi fait partie, un dialogue entre la créature spirituelle divinisée et un Dieu, un dialogue et un drame qui ont déjà atteint dans le Christ leur point culminant irréversible » (*ibid.*, p. 493). En Jésus-Christ, Dieu se révèle comme étant lui-même l'accomplissement, et le Christ inaugure le commencement des derniers temps. C'est dans l'histoire que Dieu continue à se communiquer et où s'exprime la libre réponse de la créature. L'histoire, porteuse de l'éternité, reste histoire car le royaume se développe en ce monde et dans le temps. Dieu lui-même continue à se communiquer à travers les actes sacramentaux de l'Église et dans la communication de la grâce à l'homme.

L’action humaine dans le monde est un chapitre de l’eschatologie chrétienne comme nous le rappelle *Gaudium et spes*, 39. Les cieux nouveaux et la terre nouvelle ne sont pas simplement le prolongement de ce que nous faisons, ils sont « une consommation de l’histoire ouverte par le dialogue entre Dieu et les hommes, dans laquelle il y a, sous la primauté du divin une place réelle pour la réponse et la liberté humaines. La grâce ne supprime pas la liberté mais elle la soutient. La vie éternelle est un don divin ; la nouvelle Jérusalem descend du ciel. Cela n’élimine cependant pas la responsabilité de l’homme dans la construction de la cité future[20]. »

L’ESPÉRANCE ET LA MÉMOIRE DE LA SOUFFRANCE.

Face à la montée de la donne libérale qui installe le pluralisme et l’individu au centre des valeurs de la modernité, l’espérance chrétienne s’est confrontée dès les années 1960 à la mémoire d’Auschwitz et à la philosophie juive (comme l’a fait le théologien catholique allemand Jean-Baptiste Metz, disciple de Rahner, dans *La Foi dans l’histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*[21], mais déjà Helmut Thielicke dans *Der evangelische Glaube*[22]). Elle a ainsi retrouvé le caractère messianique de la foi chrétienne dont l’oubli avait progressivement conduit la religion chrétienne à s’identifier à une religion de vainqueurs de l’histoire. Désormais le négatif que représentent les vaincus vient au premier plan après les théologies de type existentiel.

L’espérance cherche dans les vaincus de l’histoire le chemin d’un avenir pour la société qui ne se fera plus sans eux. Ce climat pathétique du sujet souffrant visait à libérer, dans le christianisme, la praxis sociale d’une conception anthropologique qui conçoit le sujet dominateur de la nature. Celui-ci pense l’histoire humaine du point de vue des vainqueurs en oubliant l’envers de l’histoire que le travail de la mémoire n’a cessé de scruter depuis lors[23]. L’Église, dans son action au cœur de l’histoire et de la

société, s’est reconnue appelée à se recentrer sur le Dieu de Jésus qui n’est pas celui des vainqueurs mais celui des victimes. La vérité de l’histoire est ici interrogée : « Que signifie qu’une histoire est vraie ? Dans quel sens est-il possible de distinguer les histoires vraies et les histoires fictives ? Et dans quel sens est-il possible de parler d’une ouverture narrative *(erzählende Erschließung)* de la vérité ? Pour le christianisme, ces questions sont inaccessibles, parce que les histoires fondatrices du christianisme ne sont pas simplement des mythes fondateurs, mais des récits historiquement enrichis *(historisch durchwachsen)*. L’histoire de la passion de Jésus-Christ – *il a souffert sous Ponce Pilate* – appartient au centre de ces histoires bibliques et doit en permanence être clarifiée dans sa relation avec l’histoire de la souffrance des hommes, parce que l’histoire n’est, dans le sens d’un grand récit, que comme histoire de la passion. La *memoria passionis* rompt aussi bien chaque pression d’unification abstraite en “une histoire”, opérée sous le diktat d’un universalisme totalitaire, que la désagrégation postmoderne de l’histoire réelle des hommes dans une pluralité d’histoires sans relations[24]. » Un tel Dieu découvert sur la croix suscite l’Église à résister dans son action à l’apathie de la société de consommation et au repli sectaire.

La dramatique de la souffrance.

La théologie protestante de l’après-guerre est marquée par la crise de la prédication : comment montrer la pertinence de l’Écriture (de ces textes qui paraissent si anciens) face à la nouveauté d’un monde moderne marqué par la science et la technique dont la guerre avait montré la puissance et l’horreur ? Les temps démocratiques qui s’ouvrent dans la période de reconstruction de l’Europe appellent une nouvelle prédication. L’espace public est désormais celui de la communication et de l’opinion. Mais l’Église n’y forme plus l’opinion publique comme jadis ; elle entre en débat

avec d’autres explications du monde. Comment dès lors adresser l’Évangile aux contemporains ? À ce titre, on notera que Moltmann ne séparera jamais la théologie de la prédication, s’inscrivant ainsi dans le sillage de ses maîtres en théologie de l’apostolat.

Grâce à Arnold Albert Van Ruler[25], Moltmann découvre l’eschatologie qui est alors un secteur de la théologie laissé en jachère. Il est moins sensible cependant à la manière dont Van Ruler conçoit l’Église dans ses dimensions institutionnelles. La perspective eschatologique, que Van Ruler reprochait à Barth d’avoir sous-estimée, oriente la théologie de la mission vers la préparation de la venue du Royaume et donne à Moltmann l’occasion de revaloriser la catégorie de l’histoire. En effet, à la suite de ces deux théologiens, Moltmann relie le monde et le Royaume : c’est ce monde que Dieu a réconcilié avec lui-même en y établissant sa seigneurie. La mission est l’annonce par les messagers de la fin des temps du jour du Seigneur, de l’accomplissement de la promesse messianique. Le thème de la paix *(shalom)* de Dieu est un de ceux que Moltmann retrouve dans ces œuvres et au contact des auteurs juifs qu’il découvre ultérieurement. Ainsi Johannes Christiaan Hoekendijk écrivait-il : « *Shalom* est le sommaire le plus bref et en même temps le plus complet de tous les dons messianiques ; le nom même du Messie peut se réduire à *shalom*. […] *Shalom* est un événement social, un événement dans les relations inter-humaines, une tentative de co-humanité. […] L’Église qui veut servir la mission et, pour cela, façonner sa vie sur le modèle messianique, doit commencer par se vider, pratiquer la *kenosis*, mortifier sa stature et son statut ecclésiastique[26]. »

Le Principe espérance (Ernst Bloch).

Moltmann lit avec passion *Le Principe espérance*[27] qui vient d’être publié en Allemagne de l’Ouest et qui l’aide à saisir comment l’espérance

dans l’histoire est un principe profondément biblique. Dès ce moment, Moltmann a senti qu’il tenait la clé d’une théologie de l’espérance. Profondément marqué par cette lecture, il écrira plus tard : « Je me souviens comment, ayant emporté le *Prinzip Hoffnung* pendant les vacances au Tessin, je ne vis rien de la beauté des montagnes suisses. Comment la théologie chrétienne a-t-elle pu se laisser ravir un thème qui était le sien par excellence[28] ? »

Bloch, bien que philosophe marxiste (quelque peu hétérodoxe, il est vrai), aide donc Moltmann à redécouvrir le caractère central pour la foi chrétienne du thème de l’espérance et de la notion d’avenir. Il faut dire que sa réflexion philosophique fait largement référence à l’événement biblique de l’Exode et aux passages messianiques de la Bible. La thèse centrale de Bloch pose l’homme comme un être inachevé, en devenir permanent et déterminé par son avenir. Marqué par le manque, habité par de multiples pulsions, désirs et espérances (comme la faim, la soif de vivre, d’être heureux) lesquels le poussent à innover, l’homme est en quête d’accomplissement. S’il prône un royaume sans Dieu et une hominisation de Dieu (au sens de Feuerbach), Bloch n’en reconnaît pas moins que la religion constitue une expression de l’espérance. Dans cette ligne de pensée de Bloch Moltmann trouve une philosophie qui « offre un premier ensemble de concepts permettant d’exprimer, pratiquement et théoriquement, à quel point le christianisme est eschatologie[29] ».

Dès lors, Moltmann va chercher à réintroduire dans le christianisme la dimension trop oubliée de l’avenir et à redonner à l’eschatologie – qui est la doctrine de l’espérance chrétienne – la place qui lui convient : elle doit se trouver, non pas à la périphérie, mais au centre de la foi et de la théologie chrétiennes : « La perspective eschatologique n’est pas *un* aspect du christianisme, elle est à tous égards le milieu de la foi chrétienne, le ton sur lequel tout, en elle, s’accorde. […] Il n’y a par conséquent qu’un seul problème réel en théologie chrétienne ; il lui est posé par son objet et, à

travers elle, il est posé à l'humanité et à la pensée humaine : c'est le problème de l'avenir. […] Aussi une bonne théologie devrait-elle être pensée à partir du but à venir. L'eschatologie ne devrait pas être sa fin mais son commencement » (*Théologie de l'espérance*, p. 12-13).

Toute la réflexion théologique doit avoir une orientation résolument eschatologique et Moltmann entend ainsi redonner au christianisme son dynamisme originel en relevant le défi du marxisme. Il s'agit de « faire pénétrer la perspective eschatologique au cœur des affirmations théologiques touchant la Révélation, la résurrection du Christ, l'apostolat et l'histoire » (*ibid.*, p. 15). C'est dans ce sens, que Moltmann dirige un séminaire sur *Le Principe espérance* pendant l'hiver 1962-1963 avec, en arrière-plan, les questions inspirées par l'œuvre de Bloch : où est passé le souffle d'espérance qui animait le christianisme primitif ? Pourquoi la théologie chrétienne a-t-elle tant sous-estimé la dimension eschatologique et l'a-t-elle reléguée à la fin sans maintenir un lien explicite et vital avec l'ensemble de la réflexion théologique ? Puis, il s'attelle à la rédaction de sa *Théologie de l'espérance* qui paraît en 1964 : « J'ai alors entrepris, écrit-il, mon ouvrage sur la *Théologie de l'espérance*. Je tissais ensemble les fils épars de la théologie biblique, de la théologie de l'apostolat et du Règne de Dieu, de la philosophie de l'espérance : elles ont constitué la trame de mon tapis[30]. »

Ce livre rencontre un très grand écho qui s'explique en partie par le contexte de l'époque : « le thème était dans l'air », comme le reconnaîtra Moltmann plus tard. Les années 1960 sont effectivement marquées par toute une série d'événements qui traduisent un nouveau réveil et l'émergence d'immenses espoirs suite aux années difficiles de l'après-guerre. Citons pour mémoire : l'*aggiornamento* de l'Église catholique décrété par Jean XXIII et le concile Vatican II, le mouvement des droits civiques aux États-Unis (Martin Luther King), le socialisme « à visage humain » en Tchécoslovaquie, le printemps de l'œcuménisme (Uppsala

1968 : « Voici, je fais toute chose nouvelle ! »), la politique d'ouverture à l'Est du chancelier Willy Brandt *(Ostpolitik)*, le dialogue chrétien-marxiste (1965-1967, auquel participe Moltmann). L'époque est marquée par la remise en cause des vieilles démarcations, par une volonté de dialogue et de solidarité qui transcende les frontières (Est-Ouest, Nord-Sud) et par la protestation contre une certaine conception de la société (le mouvement de contestation étudiant).

Sur le plan théologique, plusieurs travaux importants voient le jour et sont porteurs, eux aussi, de ce souffle d'espérance, accordant une place importante au concept théologique d'avenir. Mentionnons les deux suivants : en 1961, le livre (collectif, auquel Wolfhart Pannenberg prend une part importante) consacré à la théologie de l'histoire : *Offenbarung als Geschichte (La Révélation comme histoire)* où la notion d'anticipation eschatologique (prolepse) joue un rôle central ; en 1965, l'ouvrage d'Eberhard Jüngel : *Gottes Sein ist im Werden (L'être de Dieu est en devenir)* dans lequel il aborde la question moderne du « devenir » de l'être divin.

LA RÉCEPTION DE LA THÉOLOGIE DE L'ESPÉRANCE.

L'ouvrage majeur de Moltmann a donné lieu à de nombreux débats théologiques[31] et a été l'objet de bien des critiques. Certains théologiens, Karl Barth en tête, ont soupçonné Moltmann d'avoir simplement « baptisé » *Le Principe espérance* de Bloch et d'être finalement un disciple du philosophe marxiste. Avec le recul, cette critique apparaît largement exagérée. Richard Bauckham a bien montré que Moltmann a su faire un usage critique de la philosophie de Bloch[32]. Comme Moltmann – qui reconnaît volontiers sa dette à l'égard de Bloch – l'a expliqué lui-même, son intention n'a jamais consisté à être un héritier direct de Bloch, mais a été de développer « une démarche parallèle à la sienne, empruntant les

voies de la tradition chrétienne[33] ». L'appendice de la *Théologie de l'espérance* (intitulé « *Le Principe espérance* et la *Théologie de l'espérance* »), qu'il consacre à un débat avec Bloch, montre d'une manière tout à fait claire ce qui sépare la conception néomarxiste et fortement feuerbachienne de l'espérance de Bloch de la conception chrétienne (centrée sur la résurrection du Christ) de Moltmann.

L'ESPÉRANCE DANS LE SOUVENIR DE LA CROIX.

Une autre étape importante du cheminement de Moltmann est marquée par la publication, en 1972, du livre désormais célèbre *Le Dieu crucifié*. Son contenu a semblé tellement différent de la *Théologie de l'espérance* que certains se sont demandé si le théologien allemand n'avait pas effectué un virage à cent quatre-vingts degrés, passant « des trompettes de Pâques aux chants funèbres du Vendredi saint[34] ». Il est vrai que, même si sa pensée reste eschatologiquement orientée et centrée sur la dialectique de la croix et de la résurrection, *Le Dieu crucifié* marque un changement important de perspective : on passe de la *résurrection* du Crucifié comme événement de la promesse divine à la *croix* du Ressuscité comme événement de l'amour divin ; on passe d'un Dieu essentiellement présent à la fin de l'histoire, et à raison de son anticipation dans l'événement de la résurrection, à un Dieu présent à la croix, qui entre véritablement dans l'histoire des hommes, l'endure et la fait avancer par la puissance de son amour souffrant. Le théologien anglais Bauckham a proposé une comparaison intéressante entre l'évolution de Barth et celle de Moltmann : tout comme Barth a évolué dans sa conception du rapport de Dieu au monde (du Dieu « Tout Autre » au Dieu incarné, humain, qui rencontre le monde en Jésus-Christ[35]), de même Moltmann (du Dieu à venir qui contredit la réalité présente au Dieu incarné qui s'identifie avec la souffrance présente). Moltmann s'est expliqué sur cette différence d'orientation théologique : « La théologie de la croix,

comme je veux le montrer, n’est rien d’autre que l’envers de la théologie chrétienne de l’espérance, si toutefois celle-ci a pour centre la résurrection du *Crucifié*. La *Théologie de l’espérance,* comme on peut le lire, était déjà conçue comme une eschatologie de la croix. Dans ce livre-ci, il n’est donc pas question d’un recul. Si la *Théologie de l’espérance* commence avec la *résurrection* du Crucifié, le regard se retourne maintenant vers la *croix* du Ressuscité. S’il s’agissait alors du souvenir du Christ sous le mode de l’*espérance,* il s’agit maintenant de l’espérance sous le mode du *souvenir* de sa mort. Si les *anticipations* de l’avenir de Dieu dans des promesses et des espérances se trouvaient là au premier plan, il s’agit ici de comprendre l’*incarnation* de cet avenir à travers l’histoire des souffrances du Christ et l’histoire des souffrances du monde » (*Le Dieu crucifié,* p. 11).

C’est donc à la lumière du Crucifié (et en dialogue principalement avec la théologie de la croix de Luther, la philosophie athée de Camus et la théorie critique de l’école de Francfort) qu’il aborde de front la question de la souffrance, humaine… et divine. Deux éléments majeurs de sa réflexion méritent d’être ici mentionnés. Moltmann repense complètement la question de Dieu à la lumière du Crucifié et de l’interrogation (jusqu’ici pas assez prise en compte selon lui) : « Que signifie la mort du Christ pour Dieu *lui-même* ? » Sous l’horizon de la question de la théodicée (peut-on croire en Dieu après Auschwitz ?), et dans l’ombre de la croix du Christ abandonné de Dieu, il plaide pour une « révolution dans la notion de Dieu » (*ibid.*, p. 231) qui mène à l’affirmation que « l’être de Dieu est dans la souffrance et la souffrance est dans l’être de Dieu, parce que Dieu est amour » (*ibid.*, p. 261).

Autre élément important de sa réflexion : alors que l’Église et la théologie traversent (au début des années 1970) une crise liée à la difficulté d’adaptation à une société en plein changement – mais qui s’avère être plus profondément une « crise christologique interne » (*ibid.*, p. 9) –, Moltmann insiste pour que l’Église et la théologie mettent en leur centre le Christ

crucifié et en fassent leur véritable « critère interne ». Car il est « leur juge le plus sévère et… leur libérateur le plus radical du mensonge et de la vanité, de la volonté de puissance et de l'angoisse » (*ibid.*, p. 8). Ce faisant, Moltmann tente de mettre en évidence les conséquences du Crucifié pour tous les domaines de la réflexion chrétienne : que ce soit la théologie (au sens strict), la christologie, l'anthropologie, ou encore la réflexion politique. Ainsi, écrit-il : « La tâche reste donc à accomplir de développer la théologie de la croix en compréhension du monde et de l'histoire et de promouvoir une théologie de la croix n'ayant pas seulement valeur de réforme de l'Église, mais aussi de critique sociale, en même temps qu'une praxis conduisant à la libération des malheureux et de leurs maîtres » (*ibid.*, p. 91).

L'HORIZON MESSIANIQUE DE L'ESPÉRANCE.

La résolution de la théodicée dans une théologie trinitaire et eschatologique a conduit Moltmann à l'approfondissement de sa perspective messianique. En effet, l'espérance d'un monde nouveau sans souffrance (Ap 21, 4), ne peut conduire à la résignation devant le mal. Bien au contraire, en montrant comment Dieu lui-même a partie liée dans la mort du Fils avec la protestation contre le mal, Moltmann mobilise l'humanité pour les luttes en faveur de la justice et de la libération de la souffrance. L'avenir d'une création réconciliée a déjà pénétré le présent en des réalités reconnaissables.

L'espérance chrétienne ne consiste pas seulement à déchiffrer l'avenir mais à participer à son avènement dont la force est Dieu. Telle est la protestation qu'élève Moltmann tout au long de son œuvre, protestation qu'il accentue dans le chapitre III de *Jésus, le Messie de Dieu*, intitulé « L'envoi messianique du Christ ». Une théologie de l'Esprit, qui planait sur les eaux dès les commencements, oblige à comprendre que l'histoire des promesses messianiques d'Israël est le présupposé de toute christologie

néotestamentaire. Selon l'expression de Moltmann, Jésus est « l'homme messianique[36] » dans l'histoire, de l'Esprit de Dieu avec lui, par lui et en lui.

Dès lors, la vie chrétienne polarisée par l'espérance se réalise dans une communauté messianique dont la tâche est l'anticipation réelle du monde libéré. Le thème ecclésiologique est largement développé dans *L'Église dans la force de l'Esprit* (1975). L'Église découvre la diaconie du Royaume qui est à l'œuvre dans le monde. À partir de la réflexion sur l'Église, la question messianique reflue vers la théologie fondamentale. On doit donc pouvoir expliciter comment Dieu est à l'œuvre dans l'histoire, de telle sorte que l'*homo absconditus* se révèle grâce au *Deus absconditus*.

Messianisme et éthique.

La compréhension messianique de Jésus que Moltmann veut renouveler dans la christologie a pour corollaire majeur le caractère spécifiquement chrétien de l'éthique chrétienne : pas de Messie sans changement social du monde, pas de Messie sans paix socialement réalisée. Le chemin du Christ est alors ce que l'éthique chrétienne doit honorer. Personne ne peut donc connaître le Christ en vérité à moins de le suivre dans sa vie. Il n'y a pas de revendication plus claire du lien indissoluble entre la foi et l'éthique en régime chrétien.

Jésus est celui qui propose une alternative à la destruction de l'humanité. En annonçant le sabbat messianique, il annonce la libération définitive comme contestation d'un monde en proie à la violence et à l'injustice. Dans le temps de l'attente de la fin de l'histoire, le sabbat constitue l'unique « césure juive dans l'histoire de ce monde non racheté ». Le christianisme rencontre le judaïsme sur ce point et s'en sépare aussi nettement. Si Martin Buber et Gershom Scholem[37] établissent une séparation entre la rédemption chrétienne et sa conception juive sur le fait que, pour cette dernière, le monde n'est pas encore racheté, Moltmann

souligne que les chrétiens font du salut un objet d'espérance (Rm 8, 24). La protestation des juifs aiguise la vigilance chrétienne pour empêcher que l'humanité ne ferme les yeux sur la misère. Positivement, Paul réfléchit sur le refus des juifs de reconnaître en Jésus le Messie de Dieu comme une étape du dialogue de Dieu avec l'humanité. Israël demeure dépositaire des promesses jusqu'à l'avènement définitif du Christ quoi qu'il en soit de son « endurcissement », car celui-ci n'est pas un rejet pour toujours.

La kénose du Christ, sa condition d'homme bafoué et défiguré, oriente le regard vers tous ceux qui ont perdu toute apparence humaine. Le serviteur souffrant ne désigne pas l'homme « anthropologiquement correct » mais tout homme, jusqu'en celui dont la dignité n'est plus reconnaissable : *homo absconditus*. Même lorsqu'autrui a l'apparence d'un fardeau, il faut – précisément ici – discerner l'humanité crucifiée. L'éthique, qui renvoie au service du prochain, est l'éthique du Crucifié. Le prochain est aussi celui qui est sorti de l'échange et de la communication sociale, celui qui est diminué dans ses pouvoirs physiques et psychiques et même dans ses capacités morales par ses propres lâchetés ou son histoire malmenée. La pratique, qui correspond à cette christologie du Crucifié, est éthique et politique mais aussi sacramentelle, comme l'indique à l'occasion Moltmann dans plusieurs de ses ouvrages.

Le débat avec les théologies de la libération.

On peut effectuer, sans difficulté, les rapprochements qui unissent Moltmann et les théologiens d'Amérique latine dans une inspiration réciproque. Ainsi, Jon Sobrino s'inspire de la théologie développée dans *Le Dieu crucifié*, surtout en ce qui concerne l'interprétation du procès et de la passion. Cela lui permet d'établir un lien entre le Crucifié et les peuples crucifiés. Mais il suit également l'auteur dans la signification qu'il donne à la résurrection ainsi qu'en ce qui concerne son herméneutique politique de

l’Évangile : il s’agit pour lui de penser la foi à partir du Crucifié, du revers de l’histoire, de la « mort prématurée des pauvres » selon l’expression de Las Casas.

Dans *Jesucristo liberador*, Sobrino rend encore un hommage explicite à Moltmann, pour sa compréhension du Royaume défini en termes de partialité en faveur des pauvres, et par le caractère dialectique de son avènement dans un affrontement à « l’anti-Royaume » : « Ainsi, Moltmann prend le Royaume de Dieu au sérieux, en tant que médiation de l’ultime, une réalité qu’il faut espérer et construire contre l’anti-Royaume, dans une partialité en faveur des pauvres et selon la norme du médiateur. À partir de l’Amérique latine, on a pu le critiquer pour son caractère historique trop peu concret […] Mais vu de l’intérieur de l’histoire de la christologie, on doit insister sur l’importance et la spécificité de la récupération du Royaume de Dieu qu’effectue Moltmann, dans laquelle ont eu une influence non seulement l’exégèse, mais aussi la théologie de la libération[38]. »

Dans *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las Víctimas*[39], on note plus de trente références à Moltmann, qui vont des livres les plus anciens aux plus récents comme *Jésus le Messie de Dieu* et *Wer ist Christus für uns heute*[40] *?* Sobrino s’accorde avec Moltmann sur le passage qu’il opère entre la *Théologie de l’espérance* et *Le Dieu crucifié* ; l’opposant à Pannenberg qu’il critique, il écrit : « Que la réalité soit histoire suppose que l’avenir soit compris non seulement comme ce qui n’est pas encore arrivé du présent [ni comme un possible, “plus” du présent], mais comme promesse, qui se rend présente dans l’histoire et *contre* l’histoire[41]. »

Moltmann corrobore l’intuition des théologies latino-américaines dans *In der Geschichte des dreienigen Gottes* en validant le passage du « Dieu crucifié » aux « peuples crucifiés » qu’il conçoit comme un légitime développement de sa propre christologie. Ainsi, s’il inspire de nombreux théologiens, il sait également recevoir d’eux les questions et les remarques

que ceux-ci lui adressent et qui ont pour effet de mener plus avant sa propre recherche.

L'influence de Moltmann ne se fait pas sentir uniquement en Amérique latine, mais aussi sur le continent asiatique. Le théologien taïwanais Choan-Seng Song s'inspire de lui dans la trilogie intitulée *La Croix dans le monde du Lotus* dont le premier volet est le livre *Jésus, le peuple crucifié* paru en 1990, suivi de *Jésus et le règne de Dieu*, puis de *Jésus et la puissance de l'Esprit*. Cette trilogie rappelle évidemment celle de Moltmann au début de sa systématique. Cependant, si ce théologien entretient un dialogue s'inspirant de Moltmann, il n'en reste pas moins critique à son égard. Il récuse en particulier ce qu'il appelle la « mutinerie » à l'intérieur de Dieu, reprochant à Moltmann d'opposer radicalement le Père et le Fils dans la passion. La croix, dans le contexte asiatique, est la souffrance de Jésus et avec lui celle de toutes les victimes d'injustices politiques et religieuses. Pour Choan-Seng Song, la croix révèle beaucoup plus le péché humain que chez Moltmann. Elle est la conséquence d'une violence humaine et non celle d'une violence divine. Comme chez Moltmann, une théologie de l'histoire est ici solidaire de la théologie de la croix : « En Jésus crucifié sur la croix, nous percevons le peuple crucifié. Et l'inverse est également vrai[42]. » Choan-Seng Song ajoute un aspect au principe christologique de connaissance de Dieu. Jésus, certes, rend Dieu réel mais il faut aller plus loin encore selon cet auteur : « Pour connaître Jésus, nous devons connaître le peuple […] Par peuple, j'entends ces femmes, ces hommes et ces enfants dont Jésus aimait la compagnie […] [ceux qui sont] économiquement exploités, politiquement opprimés, culturellement et religieusement aliénés, et victimes de discriminations à cause de leur sexe, de leur race ou de leur classe sociale » *(ibid.)*. Nous retrouvons dans cette théologie le thème des peuples crucifiés que Ignacio Elacuria[43] et Jon Sobrino ont développé en Amérique latine.

MEMORIA PASSIONIS.

Dans cette ligne de la théologie politique, l'Église s'atteste, chez un théologien européen comme Jean-Baptiste Metz, comme celle qui communique une mémoire dangereuse de la liberté acquise par le Christ dans sa Pâque. La foi s'accomplit dans la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*[44]. Cela signifie que le potentiel de l'histoire ne tient pas uniquement aux vainqueurs, à ceux qui réussissent mais aussi aux vaincus. La foi comme *memoria* remémore le Dieu de la passion de Jésus. Après Auschwitz, la souffrance ne peut être désormais dissimulée derrière le rideau des concepts. Plus que la force des arguments, le récit évangélique met en scène la vigueur avec laquelle Jésus dans l'Évangile est interpellé par la souffrance des hommes et des femmes de son temps.

Croire en Dieu se comprend chrétiennement comme cette espérance solidaire en lui qui appelle tous les sujets à être sujets devant sa face, à la manière dont le Messie lui-même l'est devenu en traversant la mort sur la croix. Le rappel que la prédication comme la théologie chrétiennes ne peuvent plus être les mêmes après Auschwitz signifie que toute réconciliation paisible avec Dieu qui viserait l'apaisement des consciences à bon compte s'avère désormais impossible. La suite du Christ s'accompagne d'une herméneutique du danger car la confiance messianique ne se confond pas avec l'euphorie du sens. L'attente du jour messianique ne cesse d'aiguillonner les chrétiens au regard de leurs tâches imprescriptibles dans l'histoire et dans la société. Cette attente nourrit leur compassion.

L'inquiétude qui taraude les individus dans la modernité conduit l'espérance chrétienne à la question de Dieu[45]. Le mot « Dieu » ne fait plus sens ni dans la société ni parfois pour certains chrétiens qui se trouvent affectés par la sécularisation[46]. La postmodernité s'apparente à un retour du mythe[47]. Metz reconnaît au goût contemporain pour le mythe le mérite de montrer les limites de la rationalité moderne. L'alternative se trouve entre les divinités du polythéisme qui viennent anesthésier la responsabilité,

compenser le vide de l'existence et le Dieu biblique qui libère des idoles. Le Dieu de la religion devient le Dieu thérapeute qui est sollicité pour un mieux-être mais qui n'engage pas une conversion radicale[48]. Le christianisme s'assoupit dans une vision du monde d'ordre esthétique. Enfermé dans une temporalité répétitive, le croyant en quête de bonheur se garde de rencontrer la souffrance. La conception dionysiaque de l'existence triomphe sur la praxis de la suite du Christ. Elle s'accompagne de la dissolution du sujet livré aux puissances abstraites et anonymes de l'économie et de la technologie. La culture de la banalité envahit tout, y compris la religion[49]. À cela s'oppose une nouvelle théodicée[50] qui porte, à l'instar de Job, devant Dieu la question de la souffrance. C'est pourquoi une véritable compassion implique toujours une herméneutique du danger puisée dans la croix du Christ.

De la critique de la société à son invention.

Sous ce mode pathétique et interpellant, l'espérance des années 1960 s'est radicalisée sous un versant plus dramatique dans les années 1990. Pourtant ce registre chrétien de l'espérance est demeuré davantage une morale politique qui dégage les conséquences normatives de la foi dans l'engagement des chrétiens. Ces courants de l'espérance chrétienne proposent une prise de position en faveur du pauvre, du petit et de toutes les victimes comme conséquence d'une prise au sérieux de la croix (dès 1975, Metz présente la question de la justice pour les morts comme la question du sens en théologie, précisément comme question de la théodicée[51]). Ils voient là une affirmation du devoir qui s'impose aux chrétiens de travailler à l'advenue d'un être-sujet pour tous les hommes dans le cadre d'une Église « démocratisée ». La visée est ici la volonté de déprivatiser la foi à l'encontre du mouvement qui, depuis les Lumières, avait établi une rupture entre l'existence religieuse et l'existence sociale, en vidant de son sens

l’exigence chrétienne pratique du « suivre Jésus » entendue comme appel public. Cependant cette entreprise de « déprivatisation » possède une double limite :

– Elle recèle une conception encore très abstraite du politique en tant que tel qui en sous-estime le caractère fondamentalement polémique.

– Cette espérance critique et prophétique des années 1960 déchiffre-t-elle suffisamment comment les pratiques chrétiennes sont aptes à constituer les sujets éthiques capables de se responsabiliser à l’égard des tâches complexes qui leur incombent ? Pour qu’un sujet soit en mesure de se poser publiquement, il faut qu’il ait préalablement la ressource de se constituer dans l’intériorité de son identité. Or c’est là toute la question de la postmodernité. Dans l’insistance sur la nécessaire déprivatisation de la foi, l’espérance chrétienne héritée des années 1960 n’aborde que de manière évasive les pratiques proprement chrétiennes médiatrices de la constitution du sujet en son intériorité. On mesure ici le décalage entre l’enthousiasme par les jeunes générations pour les grands rituels chrétiens et la réserve de certains acteurs pastoraux à ce sujet : les premiers sont nés dans la modernité désenchantée tandis que les autres ont été construits dans la modernité conquérante.

Dans les années 1960, la théologie de l’espérance a été aux prises avec le messianisme marxiste. Elle a redécouvert ainsi l’apocalyptique et l’eschatologie chrétienne laissées quelque peu en jachère par les théologies euphoriques du progrès. Face aux périls qui affectent la conscience planétaire, l’espérance chrétienne s’est radicalisée dans une herméneutique du danger puisée dans la méditation de l’Holocauste. Elle a prôné une espérance à partir de la suite concrète du Christ, développant une compassion pour les victimes et les souffrants. Ils deviennent ainsi les véritables interprètes du monde en crise de la société globalisée. L’espérance est ici arc-boutée sur une « herméneutique du danger » qui

veille à ce que ce monde ne retombe pas dans le polythéisme et ses mythes de l'argent, de la technique, de la communication.

La difficulté aujourd'hui est de montrer comment l'espérance peut être à la source non plus d'une réforme de la société mais de son invention au moment où la mondialisation la présente comme aux limites de son effondrement économique, écologique et politique. C'est une véritable aptitude à construire les sujets qu'il est nécessaire de manifester. L'espérance chrétienne en Dieu qui ressuscite Jésus d'entre les morts est appelée à montrer comment elle donne à des sujets brisés la responsabilité de prendre en charge l'invention de la société.

JEAN-LOUIS SOULETIE.

→ Alliance. Amour. Bonheur. Eschatologie. Foi. Joie. Promesse. Prophétisme. Salut. Vertus.

Bibliographie.

R. BULTMANN, Foi et compréhension, 2 vol., trad. de A. Malet Paris, Éd. du Seuil, 1970. – Cahiers Dieu vivant, Paris, Éd. du Seuil, 1945-1955. – A. GESCHÉ, Dieu pour penser, t. V : La Destinée, Paris, Éd. du Cerf, 1995. – M. KEHL, Dein Reich komme. Eschatologie als Rechenschaft über unsere Hoffnung, Kevelaer, 2003. – G. MÉDEVIELLE (dir.), Les Fins dernières, Paris, DDB, 2008. – J. MOLTMANN, Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne (1964), trad. de Fr. et J.-P. Thévenaz, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 50, 1970 ; Théologie de l'espérance, t. II : Débats, trad. de G.-M. Charlier et J.-P. Thévenaz, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 70, 1973 ; Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie

chrétienne, trad. de B. Fraigneau-Julien, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 80, 1974, rééd. 1999 ; *Trinité et Royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*, trad. de M. Kleiber, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 123, 1984 ; *Jésus, le Messie de Dieu*, trad. de J. Hoffmann, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 171, 1993 ; *La Venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, trad. de J. Hoffmann, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 220, 2000 ; *Ethik der Hoffnung*, Gütershoh, Gütersloher Verlagshaus, 2010. – J. MOUROUX, *Le Mystère du temps*, Paris, Aubier, 1962. – W. PANNENBERG, « Der Gott der Hoffnung », dans *Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967-1980. – K. RAHNER, « Zur Theologie der Hoffnung », dans *Schriften zur Theologie*, vol. 8, Zurich, 1967, p. 561-579. – J. RATZINGER, *La Mort et l'Au-delà*, Paris, Fayard, 1994. – H. URS VON BALTH ASAR, *La Dramatique divine*, t. IV, *Le Dénouement*, Namur, Culture et Vérité, 1993.

ESTIME DE SOI

Estimer vient du latin *estimare*, qui signifie à la fois « mesurer », « considérer », « admirer ». C'est donc un concept évaluatif ou normatif. Le fait de se l'appliquer à soi-même représente un paradoxe dont il convient de rendre compte ici.

À bien des égards, il peut sembler que le thème de l'estime de soi relève exclusivement d'une approche psychologique et sociologique et qu'il entretienne d'autre part un rapport antinomique et conflictuel avec l'éthique chrétienne.

Pour en juger, il faudra d'abord préciser le sens exact du concept d'estime, puis montrer les articulations qu'il entretient avec l'idée même de soi. Ce n'est que dans un deuxième temps qu'il conviendra de se demander si l'estime de soi peut se réclamer aussi du christianisme et se rapprocher de l'amour de soi comme injonction compatible avec l'Évangile[52].

LA NOTION D'ÉTHIQUE DE SOI EN PSYCHOLOGIE CONTEMPORAINE.

Lorsqu'on étudie les occurrences et la prégnance de l'estime de soi dans le discours contemporain, on ne peut être que frappé par la dominante psychologique de sa résonance. « Le concept de l'estime de soi occupe une place importante dans l'imaginaire occidental », écrivent par exemple les psychiatres et psychothérapeutes Christophe André et François Lelord (*L'Estime de soi*, p. 11). Il a été l'objet d'un développement particulier aux

États-Unis, alors que la France a longtemps préféré parler d'amour-propre, avec ce que cette dernière notion peut induire de négativité.

Des chercheurs réputés comme John Vasconcellos et Virgina Satir ont insisté aux États-Unis sur l'importance sociale de l'estime de soi, donnant lieu en Californie à un mouvement spécialement dédié à la promotion de l'estime sociale et de la responsabilité personnelle et sociale[53]. Un mouvement influent et controversé comme la programmation neurolinguistique (PNL) a fait de l'estime de soi le levier du développement de la personne[54].

Deux problèmes de définition sont posés par le concept d'estime de soi. En quel sens, tout d'abord, parle-t-on ici d'estime ? Ensuite, quel est le rapport entre le sujet qui estime et le soi posé en objet d'estime ?

L'estime de soi résulte d'abord d'une auto-évaluation, révélant dans quelle mesure nous vivons ou non en accord avec nos valeurs. Elle varie donc en fonction des moments de notre vie et de l'échelle de notre santé morale.

Si elle demeure toujours subjective et personnelle, elle dépend naturellement aussi du rapport et de la relation que nous entretenons avec autrui. Je me demande ce que je vaux aux yeux des autres, et, de ce simple fait, l'auto-estimation à laquelle je procède s'avère aussi corrélative à l'estime et au respect[55] que les autres veulent bien m'accorder.

Il n'est dès lors guère surprenant de constater que les réflexions conduites depuis un siècle en psychologie sur le thème de l'estime de soi – de William James à Vasconcellos et Satir – portent nécessairement aussi sur la question même du soi, non pas d'abord quant à sa définition et à sa portée éthique, mais déjà en fonction des modalités d'aperception que le sujet est capable et susceptible de prendre de lui-même, dans ses processus d'identification aussi bien que dans ses efforts de mise à distance et de recul critiques et réflexifs.

Toujours selon Christophe André et François Lelord, l’estime de soi repose sur trois piliers : l’amour de soi, la vision de soi et la confiance en soi.

L’amour de soi, en amont, sert de fondement à l’estime de soi. C’en est donc l’élément le plus important. À la différence toutefois de l’amour de soi, qui a un caractère absolu et inconditionnel, l’estime de soi nous fait entrer dans le domaine intermédiaire de l’auto-évaluation relative de soi. Si je m’aime vraiment, au plein sens de l’amour de soi, c’est moi tout entier que j’aime en moi, je ne fais pas de distinction principielle entre le sujet et le soi. Par contre, dans l’estime de soi, il existe une marge de manœuvre qui me permet et même qui exige de moi de faire la part des choses entre le moi aimable et le moi haïssable. L’amour de soi a quelque chose de plus absolu, mais aussi de plus intime : il reste lié au secret intra-subjectif de la personne ; personne ne peut se prononcer de l’extérieur sur le degré ou la qualité de l’amour que je me porte à moi-même. L’estime de soi, en revanche, peut faire l’objet de mesures extérieures, elle est susceptible d’un regard du dehors et d’une appréciation intersubjective. Cela est dû sans doute aussi au fait que l’estime de soi a sa source empirique et psychique dans le regard même que les autres posent sur moi et qui me conduit à m’évaluer moi-même à la première personne.

L’estime de soi est donc en lien vivant et dynamique avec la vision de soi dont s’avère capable le sujet connaissant, agissant ou souffrant.

La confiance en soi, enfin, déploie une composante plus pratique et plus proactive que celles déjà engagées dans l’amour de soi et dans la vision de soi. La question n’est plus seulement, à ce niveau, de savoir ce que je pense de moi, si je m’aime et comment je me vois, ce qu’il en est, en somme, du noyau dur de mon identité, mais bien quelles énergies je mobilise pour que rayonne davantage ce noyau, en moi et autour de moi. Lors que la vision de soi pourrait rester solipsiste, et que l’amour de soi court toujours le risque du narcissisme, la confiance en soi appelle plus directement la mise en

évidence du lien structurel et externe entre le moi et les autres. Une confiance en soi purement intérieure serait illusoire et décevante ; ce n'est que par le biais de l'instauration d'un authentique climat de confiance que le soi commence et parvient à construire l'estime même de soi.

On le voit : quel que soit le pilier à partir duquel on essaie de comprendre le sens de l'estime de soi, nous débouchons sur une double problématique : celle du soi, d'une part, celle de la reconnaissance par autrui, d'autre part.

La psychologie analytique du soi (Kohut) et la tension entre lutte pour la reconnaissance et enseignement du disciple (Ricœur, entre Hegel et Levinas).

Paul Ricœur (1986, 2008) a attiré l'attention sur le renouvellement de la psychanalyse opéré par Heinz Kohut dans son classique ouvrage sur l'analyse du soi (1971, trad. 2004) puis dans son ouvrage posthume *Analyse et guérison* de 1984. L'intérêt philosophique de Ricœur est clairement celui des rapports entre subjectivité et intersubjectivité. Selon lui, le mérite de Kohut est de nous obliger à repenser comment la vie psychique *indivisible* du soi est néanmoins capable d'entrer en relation *empathique* avec celle d'autrui (Ricœur, 2008 p. 140). La théorie analytique de Kohut définit le *self* par le triple besoin de cohésion, de fermeté et d'harmonie (p. 141). Du livre de 1971 à celui de 1984, la rupture avec Freud devient plus claire : le narcissisme, reconnu par Kohut comme « phénomène primaire irréductible » (p. 141), ne résulte pas d'un mécanisme cognitif, mais d'une séparation originaire entre l'ego et le soi. La maladie de notre temps n'est plus celle de la démaîtrise, crainte centrale de Freud liée à son insistance sur l'inhibition et la répression, mais bien celle de la fragmentation : le soi doit retrouver sa cohésion, sa fermeté et son harmonie. Or cela n'est possible

qu’au prix d’une « frustration optimale » (p. 151), intégrant les blessures de l’autre, en sa vulnérabilité essentielle ; de la sorte, non seulement un passage s’impose, laborieux, du narcissisme archaïque au narcissisme mature, mais, de plus, l’autonomie du soi se voit désormais rapportée à une sorte d’hétéronomie : ce n’est que par la consonance ou la résonance avec les blessures d’autrui que le soi advient à lui-même (p. 152).

On voit bien comment cette insistance sur l’unité *dramatique* du soi est corrélée à la problématique éthique de l’estime de soi. Apparemment, ce travail d’élaboration intrapsychique, dévoilé par l’analytique et la cure, est affine aussi bien à la conception phénoménologique de la lutte pour la reconnaissance (héritée de Hegel) qu’à celle de l’épiphanie du visage détectée par Levinas. Or le gouffre entre Levinas et Hegel, présupposé par le premier, laisse deviner qu’il n’en est rien. Comment Ricœur se tire-t-il de ce dilemme ?

Il note que chez Kohut, à la différence de ce qui se passe chez Hegel, l’empathie l’emporte en principe sur la guerre (p. 157). C’est cela même qui invite à se tourner plutôt vers la phénoménologie husserlienne de l’intersubjectivité – moyen terme incontournable si l’on veut dépasser Hegel et honorer Levinas. Le thème husserlien de l’appartenance de soi à soi est très proche de l’analyse du soi cohésif chez Kohut ; c’est à partir du soi comme tel que devient possible, transcendantalement, l’empathie vis-à-vis de l’alter ego. Mais justement, cette extrême concentration sur le soi semble en même temps conditionner la maladie du soi, cette crise de la conscience de soi, obligée au redoublement et au jumelage, mais risquant de s’effondrer sur elle-même. À lire Ricœur, il y a comme un enfermement du soi sur l’immanence, aussi bien dans le thème de la lutte que dans celui de l’empathie et de la guérison, enfermement dont seule l’épiphanie du visage, chez Levinas, semble capable de nous extraire : l’intériorité radicale du soi est la condition de possibilité de l’altérité transcendante de l’autre.

C’est ce retour proprement philosophique, chez Ricœur, qui permet de saisir le lien avec la tradition kantienne du respect et de l’estime de soi.

Kant : de l’estime au respect.

Dans le discours philosophique, les concepts d’estime et de respect sont souvent employés dans un sens quasi identique. Pourtant, le respect nous fait franchir un pas supplémentaire par rapport à l’estime. Si l’estime signifie une appréciation positive, tant à l’égard des choses que des personnes ou même de soi, le respect concerne exclusivement les personnes, comme l’a souligné avec une grande clarté Emmanuel Kant[56]. Dans la philosophie morale de l’auteur des trois critiques, le respect *(Achtung)* ne tire toutefois pas sa supériorité d’une gradation naturelle ou immanente que l’on pourrait déduire de l’analyse des sentiments (le plaisir, par exemple) ou même d’un jugement évaluatif comme l’estime, mais procède transcendantalement du seul objet capable de légitimer un respect inconditionnel, à savoir la loi morale. Le respect inconditionnel pour la loi morale constitue ainsi de manière paradoxale la condition de possibilité du respect infini des personnes, affirmation qui ne contredit en rien la thèse selon laquelle il n’y a de respect que pour les personnes et non pour les choses. C’est que la loi morale, justement, si elle n’est pas une personne au sens concret et individuel du terme, n’a rien d’une chose, mais est dans son essence et dans sa visée le principe même de toute personnalisation et donc aussi de toute raison morale.

La notion d’estime de soi dans l’éthique de Paul Ricœur[57].

L’émergence contemporaine de l’éthique, au cours de ces trente dernières années, a vu un curieux croisement de trajectoires : la prédiction

de la mort de l'homme, corollaire de la mort de Dieu, a semblé conduire à la mort du sujet éthique et à la décomposition de l'humanisme, mais la montée parallèle de la bioéthique, en réponse aux défis scientifiques, technologiques et biomédicaux, a donné lieu à un nouveau champ de références normatives et d'investissement personnel et institutionnel.

Or voici que dans la décennie écoulée, l'éthique a été comme revisitée et repeuplée par des stratégies individuelles, que ce soit dans certaines formes d'éthique clinique (en réaction à une bioéthique trop objectivante) ou dans des retours du sujet : le sujet éthique comme résistance chez le dernier Foucault, un soi intriqué dans ses sources (Charles Taylor), une identité narrative de soi (Paul Ricœur), le sujet responsable chez Alain Touraine et sa critique de la modernité, le sujet confronté à la Loi chez Alain Badiou, inattendu et étonnant lecteur de saint Paul[58].

À l'intersection de ces stratégies, on retrouve presque toujours, explicite ou implicite, la thématique de l'estime de soi et sa traduction déontologique sous la forme du respect de soi.

Ricœur a développé dans *Soi-même comme un autre* la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité (RICŒUR, 1990, p. 140 s.). La mêmeté, c'est au fond ma continuité corporelle, l'identité qui se joue au cours des ans dans le rapport intime entre le soi et le corps (un thème que Merleau-Ponty avait développé avec sa notion du corps propre). L'ipséité, sans rien nier de cette continuité corporelle, nous fait accéder à un autre plan, celui de l'identité personnelle, du rapport réflexif et moral avec soi-même. Ici la question n'est pas d'abord « *Que* suis-je ? », comme simple membre de l'espèce humaine, mais « *Qui* suis-je ? » et comment ce *qui* pourra dire : « Me voici », pourra donc répondre, être comptable de soi. En dialogue critique avec Derek Parfit et son inclination pour une conception quasi bouddhiste de l'impersonnel, Ricœur souligne le moment de « dépossession de soi » qui est essentiel à toute authentique ipséité, mais aussi la nécessité de s'appartenir pour être disponible (RICŒUR, 1990, p. 166). Il revient sur la

question du caractère, le *quoi* du *qui* (p. 146), l'habitude *(éthos)* qui fait transition de la mêmeté à l'ipséité. Il y va du maintien de soi, d'un maintien de soi qui ne soit pas d'abord de l'ordre de la substance, du corps, de l'esthétique ou de la diététique (même si tout cela compte), mais bien de la présence personnelle, de l'ipséité. D'où il passe au thème de l'estime de soi, qui doit nous retenir davantage ici.

Dire que nous existons comme personnes, et pas seulement comme individus corporels ou historiques, c'est dire que nous sommes des sujets singuliers, irréductibles à la simple identité du même ou à la simple coexistence des corps dans l'espace. La visée éthique s'inscrit sur cette lancée de l'existence personnelle, sur cette trajectoire où se noue et se joue notre destin, puisque nous y éprouvons l'estime de soi.

Il ne s'agit pas, précise Ricœur, de l'estime de moi, au sens de la fatuité égocentrique, mais de l'estime de ce qui, dans le moi, se découvre comme soi, *ipse* en latin, *self* ou *selbst* en anglais ou en allemand.

Nous ne faisons pas cette expérience sur une île déserte, dans le *no (wo)man's land* d'une autonomie comprise de manière individualiste ou idéaliste, mais dans le commerce quotidien de l'action et de la réflexion, dans la rencontre d'autrui, le déchiffrement des textes et des messages, le tissu culturel de notre être social. C'est au travers de ces médiations que notre moi en vient à s'interpréter comme un soi en devenir, comme un soi aux prises avec un destin : ce que je fais, dis ou exprime n'est pas pure contingence sans lendemain, événement en rupture, mais porte la marque et la trace d'une identité en voie d'auto-estimation et qui va pouvoir se réfléchir en termes de respect.

Comment se fait ce double passage de l'interprétation à l'estime de soi, de l'herméneutique de l'identité narrative à l'éthique du respect de soi ?

Écoutons Ricœur : « C'est dans un travail incessant d'interprétation de l'action et de soi-même que se poursuit la recherche d'adéquation entre ce

qui nous paraît le meilleur pour l'ensemble de notre vie et les choix préférentiels qui gouvernent nos pratiques » (p. 210).

Commentons librement, en accentuant davantage l'anthropologie sous-jacente : le moi s'expérimente comme divisé, aliéné de lui-même. Pour réunir les morceaux de son identité, il a besoin de parvenir à une adéquation, à une réconciliation de son moi avec soi-même.

Cette adéquation se concrétise dans un équilibre toujours instable entre « ce qui nous paraît le meilleur » pour l'ensemble de notre vie et nos valeurs de préférence, ce qui oriente nos actions et nos pratiques.

Je mets devant toi la vie et la mort […] Choisis la vie, afin que tu vives, dit le Deutéronome (30, 19). La référence théologique mise à part (à ce stade)[59], ce texte rejoint la description proposée par Ricœur : le soi se construit dans la quête de pacification entre la vie bonne, le bonheur, le sens d'une part et nos engagements d'autre part, entre ce que nous visons et ce que nous faisons, entre notre intention éthique et nos réalisations morales, entre ce que nous valons et ce que nous exprimons.

Pour tenir le coup, pour se maintenir en équilibre dans cette recherche exigeante, il est besoin que nous éprouvions de l'estime pour nous-mêmes, pour ce que nous sommes en personne, pour notre identité en ce qu'elle « compte » (*identity matters* – contre Parfit).

J'ai à dessein introduit la notion de *valeur* sur cet arc menant de l'interprétation de soi à l'estime de soi. Car les valeurs de *préférence*, par lesquelles nous orientons nos pratiques, ne vaudraient guère sans la valeur que nous nous attribuons à nous-mêmes, sans la reconnaissance de notre *propre valeur*. L'expression extérieure des valeurs se situe sur l'axe anthropologique d'une estime de soi qui équivaut à une valorisation de soi[60]. J'éprouve de la valeur à mes propres yeux ; je me reconnais de la valeur.

Afin de lever tout malentendu, je note qu'il n'y a point ici d'orgueil déplacé ou d'amour indu de soi, comme une certaine lecture déformée de la

tradition chrétienne, toutes confessions confondues, pourrait nous le faire accroire, mais une fondamentale approbation de soi comme créature aimée.

Ricœur souligne que cette estime ou cette valorisation de soi est « plus fondamentale que le respect de soi » (RICŒUR, 1990, p. 201) : elle vient en effet en premier, comme condition de possibilité du respect de soi.

Le respect de soi nous fait parvenir à une autre étape, dérivée, mais importante. Pour que nous puissions passer de l'estime au respect envers nous-même, il nous faut, bien sûr, la médiation d'autrui, le miroir de la reconnaissance que nous présentent les autres. Il faut que notre liberté fasse l'expérience de la liberté d'autrui, s'entrechoque avec elle et qu'au danger du meurtre ou de la négation de cette liberté d'autrui réponde le respect. Mais le respect d'autrui se nourrit et tire force et encouragement du respect de soi.

Comment comprendre ce double aspect, si difficile à relier : que d'une part nous ne passons au respect de soi que par le détour de l'autre, et que, d'autre part, le respect de soi précède pour ainsi dire toujours le respect d'autrui, comme s'il en était simultanément la condition et l'effet ?

La solution de Ricœur est subtile et profonde :

a) Si l'on considère l'éthique comme une visée originaire qui débouche nécessairement sur une objectivation morale, alors il faut dire que « le respect de soi est l'aspect que revêt l'estime de soi sous l'aspect de la norme » (p. 201). Autrement dit, il y a déjà de la morale dans le travail du je au soi, dans la vie intérieure. Nous ne sommes pas des monades coupées des normes sociales, mais nous intériorisons la loi dans le « dépli » du soi. Et c'est justement cette présence de la loi et de la morale – de l'autre, donc – au cœur de l'intention éthique et du travail sur soi qui permet de comprendre le passage du respect de soi au respect de l'autre. Soi-même, oui, mais toujours soi-même « comme un autre » – et dans ce « comme », il y a *comme* la nécessité de la Loi.

b) Il peut arriver cependant – il arrive, en vérité ! – que nous soyons coincés par les difficultés de la vie et par les ambiguïtés des choix moraux et que nous ne sachions plus à quel saint nous vouer, à quelles normes nous référer : « Les apories du devoir créent des situations où l'estime de soi n'apparaît plus seulement comme la source mais comme le recours du respect, lorsqu'aucune norme n'offre plus de guide sûr pour l'exercice hic et nunc du respect » (RICŒUR, 1990, p. 201).

Nous comprenons alors pourquoi Ricœur s'en tient à la priorité de l'estime de soi. Cette dernière apparaît en effet, dans les situations de détresse, comme une *valeur refuge*, comme un havre de paix indispensable au maintien de notre identité. Elle n'est pas seulement source, mais aussi recours, repli, protection, ce dont nous avons besoin pour repartir sur le chemin de la responsabilité.

LE DÉFI DE L'ESTIME ET DU RESPECT DE SOI : LE TEST DU SUICIDE.

Un défi concret de l'éthique contemporaine me paraît lié à cette dialectique de l'estime et du respect de soi. L'éthique a trop souvent délaissé le sol anthropologique et psychologique de l'identité, de la construction de la personne, du destin subjectif, pour se concentrer sur des questions purement objectives de valeurs de référence, d'allocation des ressources et de vastes questions politiques. Sans du tout prétendre que la dimension subjective du rapport à soi ou du souci de soi épuise la réflexion éthique, je soutiens, avec Ricœur, que le pôle subjectif ne saurait être occulté ou expulsé d'une éthique complète et plausible.

Dans beaucoup de questions actuelles de société, nous pouvons observer la sorte de déréliction ou de décomposition du soi qui mine le lien social et l'expression commune. Sida, toxicomanies, suicides d'adolescents, dépression, démission sociale, nouvelles pauvretés sont des lieux

particulièrement sensibles d’un tel repli de soi pouvant mener à de dramatiques dénis de soi.

Ce n’est pas un hasard si Ricœur a pour une part écrit *Soi-même comme un autre* afin de faire le travail de deuil consécutif au suicide d’un de ses fils et que la neuvième étude commence par un interlude intitulé « Le tragique de l’action », avec la dédicace à ce fils disparu en 1986. Dans le beau livre qu’il a consacré à Ricœur, François Dosse écrit : « Un père peut-il accepter de survivre à la disparition de son fils[61] ? » Il ajoute que Ricœur, orphelin qui se réfugia lui-même très vite dans la lecture et l’écriture, transforme le texte même de son livre en voie d’écriture en l’objet transitionnel qui va lui permettre d’élaborer son travail de deuil, de surmonter l’insupportable et le tragique : « Le texte, érigé en tenant lieu de l’identité, institue à la fois une médiation et une protection face à l’insupportable » (DOSSE, 1997).

Au-delà de l’expérience douloureuse vécue par Ricœur, et qui nous touche tant, ce lien entre le texte et l’éthique nous instruit. Non pas que chacun de nous doive trouver dans l’écriture ou dans le travail le moyen de résister au mal et de persévérer dans une estime de soi si souvent menacée par les accrocs de la vie. Au contraire : ne doit-on justement pas se demander si l’investissement dans l’œuvre ne peut pas cacher aussi une certaine fuite dans le travail ou dans l’orgueil, elle-même source du désarroi et de la solitude d’autrui ? Et n’est-ce pas là une question qui affecte particulièrement les hommes, à la différence des femmes ?

Mais nous apprenons surtout le prix de l’estime de soi comme support quasi *ontologique* du respect de soi, et à quel point ce support, qui nous porte face à l’insupportable, ne nous appartient pas, ne nous est jamais disponible, mais relève d’une économie du don et de la grâce, de l’immérité et du miracle[62]. En amont de l’éthique, nous entrevoyons la paix mystérieuse de soi avec soi, le fondement mystique de l’adéquation et du bonheur, la liaison non maîtrisable qui nous tient en vie, envers et parfois

contre Dieu, dans et malgré la mort, le tragique, le mal, la tristesse infinie qui, parfois, nous saisit et le monde avec nous. Nous retrouvons cette « enfance de la rencontre » par le miracle de laquelle nous nous souvenons que nous sommes « merveille accueillie » et « événement respecté », comme dit si bien Jean-François Lyotard dans un autre contexte[63].

Lorsque nous sommes confrontés personnellement au suicide ou à la tentation suicidaire de parents ou de proches, la différence entre l'estime et le respect de soi est éclairante. Le suicide apparaît presque toujours comme un symptôme d'une mésestime de soi (sauf peut-être dans les cas limites de suicide mûrement réfléchi), mais il faut bien voir qu'une telle affirmation est pré-morale ou a-morale ; elle ne relève d'aucun jugement moral sur le suicide (elle est, tout au plus, une assertion éthique, afférant à la vie bonne). Par contre, analyser le suicide en termes de manquement au respect de soi, c'est franchir le pas qui mène au plan moral : l'accent devra être placé ici, au plan de l'argumentation éthique, sur la prévention du suicide et sur l'exhortation des vivants, afin d'éviter toute moralisation a posteriori de l'acte suicidaire. Quant à l'estime de soi, elle joue naturellement un rôle essentiel dans l'élaboration existentielle d'une pédagogie préventive et d'une psychologie de l'identité, pouvant se déployer dans une éthique du respect de soi et du respect d'autrui.

Le statut théologique de l'estime de soi.

L'estime de soi apparaît donc comme la traduction éthique et psychologique concrète de l'amour de soi. *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* (Mc 12, 31 ; Mt 22, 39 ; cf. Lc 10, 25-37) renvoie bien à cette connexion intime de l'altérité et de la subjectivité sous le commun chapeau du commandement d'aimer. Mais cette dimension symétrique, soulignée par le caractère comparatif et analogique du « comme », ne doit pas occulter ou recouvrir la fondamentale dissymétrie qui sépare le soi et l'autre

d’une part, le soi et Dieu d’autre part. Il ne m’est pas commandé, dans l’Évangile, de m’aimer moi-même d’abord, mais d’aimer *simplement* mon prochain comme déjà, de fait, je m’aime *naturellement*. La simplicité du commandement d’amour se donne à penser en son extraordinaire radicalité, comme une demande d’autant plus simple et directe qu’elle est non naturelle, pour ne pas dire tout de suite sur-naturelle. Quant à la dimension « naturelle » de l’amour de soi, elle est posée ici comme le fait même du narcissisme incontournable du désir, mais sa mise en corrélation dialectique avec le commandement d’aimer son prochain subvertit l’innocence supposée et l’évidence trompeuse de son existence. Elle n’est plus « simplement » fait de nature, mais elle devient composante de la création, marque de la finitude de l’homme créé, en tant qu’il est exposé aux risques de la faute et du péché. Par un étrange retournement, ce qui semblait plus originaire et plus naturel en devient plus extraordinaire et plus eschatologique : je ne puis trouver la vraie confiance en moi, commencer à m’estimer et accepter de m’aimer, qu’à la condition d’avoir été trouvé par un autre, d’avoir été remis en confiance, contre toute évidence et contre toute apparence, par une justice étrangère, un don libérateur et seul justifiant, inscrit en lettres de sang et en corps d’amour sur la croix pascale. Paul Tillich a exprimé cela avec force et beauté lorsque, pour traduire la doctrine luthérienne et paulinienne de la justification par la foi, il a évoqué la possibilité que chaque être humain se sente accepté inconditionnellement, en dépit du caractère foncièrement inacceptable de son acte et de son être[64]. Car c’est bien au prix d’un tel paradoxe (être accepté comme inacceptable) que surgit le courage d’être, dont l’estime de soi balise les premiers pas.

DENIS MÜLLER.

→ Altérité. Amour. Dignité. Foi. Loi. Respect. Suicide. Sujet et personne. Valeurs. Vie/Mort.

Bibliographie.

M. ADAM, art. « Amour de soi », dans M. CANTO-SPERBER (dir.), Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale, t. I, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004[4], p. 54-61. – Chr. ANDRÉ et Fr. LELORD, L’Estime de soi. S’aimer pour mieux vivre avec les autres, Paris, Odile Jacob, 1999. – J.-D. CAUSSE, L’Instant d’un geste. Le sujet, l’éthique et le don, Genève, Labor et Fides, 2008[2]. – Th. E. HILL, art. « Dignité », dans M. CANTO-SPERBER (dir.), Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale, t. I, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004[4], p. 523-528. – G. KIRSCHER, art. « Respect », dans M. CANTO-SPERBER (dir.), Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale, t. II, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004[4], p. 1675-1679. – H. KOHUT, Le Soi. La psychanalyse des transferts narcissiques (1971), Paris, PUF, 2004[4] ; Analyse et guérison (1984), Paris, PUF, 1991. – J.-L. MARION, Le Phénomène érotique. Six méditations, Paris, Grasset, 2003. – D. MÜLLER, « L’accueil de l’autre et le souci de soi », dans Les Lieux de l’action. Éthique et religion dans une société pluraliste, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 49-66 ; « Estime et respect de soi, justice, reconnaissance. De quelques défis actuels en éthique », dans Les Passions de l’agir juste. Fondements, figures, épreuves, Fribourg (Suisse) - Paris, Éditions universitaires - Éd. du Cerf, 2000, p. 103-114. – P. RICŒUR, « Le Self selon la psychanalyse et selon la philosophie psychanalytique » (1986), dans Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse, Paris, Éd. du Seuil, 2008 ; Soi-même comme un autre, Paris, Éd. du Seuil, 1990 ; « Le “soi” digne d’estime et de respect », dans C. AUDARD (dir.), Le Respect. De l’estime à la déférence : une question de limite, Paris,

Autrement, 1993, p. 88-99. – J. B. Schneewind, L'Invention de l'autonomie. Une histoire de la philosophie morale moderne (1998), trad. de J.-P. Cléro, P.-E. Dauzat et E. Meziani-Laval, Paris, Gallimard, 2001. – A. Smith, Théorie des sentiments moraux (1759), trad. de M. Biziou, C. Gautier et J.-Fr. Pradeau, Paris, PUF, coll. « Quadrige. Grands textes », 2007. – A. Thomasset, Paul Ricœur. Une poétique de la morale, Louvain, Peeters, coll. « BETL » 124, 1996.

ÉTAT

Introduction.

L'État, tel qu'il est compris dans les sociétés occidentales modernes, est identifié aux principes démocratiques et libéraux. Cette identification ne doit pas pour autant faire l'impasse sur sa signification polysémique, tant dans la multiplicité de ses modes d'organisation démocratique contemporains que dans ses configurations autoritaires. Mais le caractère polysémique de la définition de l'État doit être aussi restitué dans sa dimension diachronique. C'est cette dimension que nous voulons mettre en valeur : la tâche attribuée par le christianisme à l'État, la genèse théologico-politique et séculière de sa constitution et ses formulations philosophico-politiques au cours des diverses étapes de l'histoire européenne et occidentale s'imposent par conséquent comme méthode de traitement de ce concept.

L'essor des pouvoirs temporel et spirituel au Moyen Âge : une question intrinsèque au christianisme.

Dès l'Église primitive, le rapport des chrétiens à l'État a été l'enjeu d'une réflexion, aussi bien dans les évangiles que dans les autres écrits néotestamentaires (2 P 2, 13-14) ; le dernier d'entre eux, l'Apocalypse, a abondamment inspiré la littérature politico-religieuse au cours des siècles de chrétienté. Mais le texte le plus marquant, s'agissant du rapport à l'autorité, est celui de Paul dans l'épître aux Romains au chapitre 13, 1-8. Il s'agit, dans le contexte de l'attente imminente de la parousie, d'éclairer les chrétiens proches du pouvoir impérial de Néron. Il est capital de noter que Paul ne recourt pas à la notion d'État pas plus qu'à celle de pouvoir, mais à celle d'autorité *(exousia)*. L'autorité revêt plusieurs caractéristiques : elle provient de Dieu. C'est donc à ce titre qu'il faut lui obéir « pour motif de conscience », toute rébellion revenant alors à s'opposer à « l'ordre voulu par Dieu ». Elle ne concerne pas celui qui l'exerce mais la fonction, dévolue au service de Dieu. S'adressant à la communauté chrétienne de Rome, Paul développe un véritable discours loyaliste, qui se poursuit par une réflexion sur un principe de finalité théologal spécifique à la foi de l'Église, celui de l'*agapè.* Ainsi, aussi mince que soit le corpus néotestamentaire sur la question du rapport au pouvoir politique, sa postérité dans la pensée chrétienne n'en demeure pas moins grande. En témoignent également les références évangéliques, notamment celle de Jean (18, 33-37) et celle des évangiles synoptiques (Mt 22, 15-21 ; Mc 12, 13-17 ; Lc 20, 20-26) qui distinguent César et Dieu et les royautés terrestres de la royauté du Christ. Il convient de faire observer que cette distinction topique est l'objet de multiples interprétations divergentes les unes des autres quant au rapport entre ce que les penseurs chrétiens appelleront le spirituel et le temporel, au cours de l'histoire du christianisme. C'est, de fait, l'installation dans l'histoire de la foi eschatologique de l'Église qui a suscité une nombreuse production intellectuelle et pastorale. En opposition à la théologie politique

d'Eusèbe de Césarée[65], saint Augustin, dans *La Cité de Dieu*, a profondément marqué de son empreinte la pensée théologico-politique de la sphère occidentale du christianisme[66]. Pour le Père de l'Église, a contrario du manichéisme, la « Cité de Dieu » et la « cité terrestre », loin de s'opposer, sont mêlées l'une à l'autre jusqu'à la fin de l'histoire. Leur séparation ne sera possible qu'au Jugement dernier. Dans la ligne de cette œuvre magistrale, il revient aux disciples de la pensée augustinienne d'avoir élaboré la distinction des pouvoirs spirituel et temporel ; c'est particulièrement vrai depuis les papes Gélase (492-496) et Grégoire le Grand (590-604), qui sont à l'origine de l'augustinisme politique. Cette réflexion se poursuit sous l'Empire carolingien avec Jonas d'Orléans (*De institutione regia*, vers 830). Pour autant, cette expression d'augustinisme politique, mise en évidence par Henri-Xavier Arquillière[67], peut être source d'une méprise car elle ne signifie pas qu'il y ait une adéquation complète entre les thèses de l'évêque d'Hippone et les papes du premier millénaire, et plus encore ceux du deuxième millénaire.

Il n'en est pas moins vrai que la pensée d'Augustin a généré une dynamique théologico-politique spécifique à l'Occident chrétien, sans qu'il y ait une rupture avec l'Orient, contrairement à une idée trop souvent répandue : à l'Occident, le dualisme du spirituel et du temporel, à l'Orient, le césaropapisme (DAGRON, 1996). Témoigne de cette plus grande subtilité dans les rapports entre l'Occident et l'Orient chrétien l'attachement à l'établissement d'une relation la plus unitaire possible entre le pouvoir temporel et l'autorité de l'Église depuis l'Empire carolingien jusqu'à l'essor des souverainetés monarchiques aux XVIe et XVIIe siècles. Néanmoins, ne saurait être non plus sous-estimée la trajectoire historique propre à la chrétienté occidentale. Son caractère le plus déterminant est la révolution papale commencée au XIe siècle, sous les auspices de la réforme grégorienne. La *libertas Ecclesiae* entreprise par Grégoire VII (1073-1085), pour mettre un terme à la querelle des investitures, a atteint son paroxysme

aux XIII^e et XIV^e siècles avec la monarchie pontificale, théorisée par les canonistes. Un concept clé qu'il convient de retenir est celui de *plenitudo potestatis* élaboré sous Innocent III, concept par lequel la papauté exerce comme *vicarius Christi* sa fonction de *caput Ecclesiae*. C'est le pontificat d'Innocent IV qui apporte une distinction plus nette entre les droits divin, humain et ecclésial : soumise au droit divin, l'autorité pontificale est supérieure au droit ecclésial. La doctrine canonico-ecclésiologique de la *plenitudo potestatis*, a également des implications politiques : la mission de la papauté est d'unifier et de diriger la chrétienté. Ce faisant, la papauté constitue en Occident la première forme d'État[68], au sens où « le pape ne doit être jugé par personne et que sa sentence ne peut être réformée par personne » (cette doctrine défendue dans les *Dictatus papae* de Grégoire VII ne constitue pas un droit nouveau, en outre les *Dictatus papae* n'ont pas été intégrés dans le droit canonique). Cependant, nouveaux sont au XI^e siècle les pouvoirs de déposition des empereurs et celui de délier les sujets de leur serment de fidélité. Ils sont une arme puissante contre les souverains temporels. Notons que cette conception de l'autorité du Siège romain est concevable en vertu du *legibus solutus* (Augustinus Triumphus d'Ancone), postulat en provenance du droit romain. En retour, le concept de *legibus solutus* permettra de promouvoir le pouvoir absolu des souverains séculiers (Accursius).

Aux plans théologique et philosophique, l'introduction de l'aristotélisme au XII^e siècle permet de disposer d'un concept plus solide : celui de nature. Il en est ainsi de la pensée de Thomas d'Aquin qui se situe au confluent de l'héritage augustinien et de l'apport de la philosophie du Stagirite. De la sorte, le théologien dominicain peut articuler l'interprétation pontificale de l'augustinisme politique avec l'autonomie relative de la sphère temporelle. En témoigne le *De regno* (1265-1267), opuscule dans lequel Thomas d'Aquin définit l'idéal du bon gouvernement par une monarchie mixte (éléments de monarchie, d'aristocratie et de démocratie).

Cette théorie du gouvernement s'inscrit dans le cadre plus large du rapport analogique entre la création et le gouvernement et entre le bien commun et la béatitude. Par ailleurs, l'analogie n'est concevable que de l'intérieur d'une conception théologico-cosmologique de l'ordre humain qui repose sur une relation continue de Dieu aux hommes. Notons également que c'est en théologien que l'Aquinate développe une théorie de la loi, de la justice et du bon gouvernement. Leur finalité n'est donc pas détachée d'une perspective sotériologique en vertu de la conjonction de la nature et de la grâce qui l'accomplit *(gratia praesupponit naturam, non destruit eam, non tollit eam, sed perficit eam)*. Pour ce motif fondamental, l'économie générale de la pensée de Thomas d'Aquin ne peut aller dans le sens d'une théorie politique moderne de l'État. À cet égard, la perspective de Marsile de Padoue dans le *Defensor pacis* (1324) apporte un tournant décisif. L'aristotélisme radical de ce penseur du XIV^e siècle opère un renversement complet dans le rapport entre l'Église et la communauté politique, au bénéfice de cette dernière. Associé à la querelle de la grande pauvreté, à laquelle participe le théologien franciscain Guillaume d'Occam, le problème qui se pose est de résoudre le conflit qui oppose l'Empire à la papauté dans la direction temporelle de la chrétienté. Soutenant la thèse impériale (il en est de même de Dante Alighieri), Marsile de Padoue apporte une contribution majeure à la genèse d'une pensée de l'État en Occident ; trois thèses méritent d'être retenues : d'une part, la réinterprétation du chapitre 13 de l'épître aux Romains, d'autre part, l'origine populaire de l'autorité, et ce faisant celle du pontificat. Pour le Padouan, l'institution divine de ce dernier n'a aucune valeur ; enfin, le Christ n'a pas revendiqué pour lui et ses disciples une autorité coercitive. L'Église est, selon ce principe, réduite à une congrégation de fidèles. Elle est tenue, de part cet argument ecclésiologique, d'obéir à l'autorité séculière. Bien que partant de présupposés différents, l'entreprise occamienne aboutit à des conséquences similaires : dans le *Breviloquium*,

l'angle d'attaque de Guillaume d'Occam est aussi la *plenitudo potestatis* pontificale. Cette doctrine est irrecevable tant au plan spirituel qu'au plan temporel car elle est incompatible avec la liberté évangélique. Par ailleurs, l'Empire vient de Dieu et du peuple et, à ce titre, il n'est pas le fruit d'une donation pontificale (livre IV). Par leurs théories favorables à l'Empire, Guillaume d'Occam, et tout particulièrement Marsile de Padoue détruisent toute idée d'un dualisme du spirituel et du temporel. Chez Marsile, triomphe la conception moniste de la notion d'État, qui influencera sa montée en puissance aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. L'influence de Guillaume d'Occam n'est pas moins réelle par les concepts de toute-puissance divine et de singularité, ce dernier constituant la source théologique de l'individualisme philosophique. Toutefois, antérieurement aux événements religieux du XVI^e^ siècle et à l'élaboration de nouvelles théories politiques au temps des Réformes et de l'âge classique, le XIV^e^ siècle développe l'idée que le royaume de France est une entité indépendante de l'Empire. C'est dans le même contexte que Baldus de Ubaldis applique à l'autorité du prince la théorie de la *plenitudo potestatis*.

L'ÉTAT DANS TOUS SES ÉTATS (XV^E^-XVI^E^ S.).

Ces nouvelles théories politiques se renforcent au XV^e^ siècle, en particulier dans la monarchie française. Deux types d'événements ont été déterminants à cet égard : l'un religieux (la crise conciliariste), l'autre politico-militaire (la guerre de Cent Ans). Le premier a donné forme au gallicanisme : au nom des libertés de l'Église gallicane contre les empiétements du Siège romain, le roi revendique son autorité sur l'Église de France et il est, de plus, indépendant au temporel, son autorité étant directement tenue de Dieu. Le deuxième a conforté le caractère « plein » de la Couronne contre les revendications dynastiques étrangères (« La

Couronne se tient toujours pleine » est une expression juridique qui apparaît dans les années 1420-1430, pour désigner l'indisponibilité de la Couronne : le gouvernement royal relève du droit public et non du droit privé). La fin du XV^e siècle voit ainsi la naissance du premier absolutisme français. Dès lors, la monarchie française dispose des réquisits institutionnels d'un État, mais qui sera contesté pendant les guerres civiles de religion. C'est aussi en raison de ces guerres que sont élaborées de nouvelles doctrines favorables à l'absoluité (ce terme est préférable à celui d'absolutisme, en raison de son usage a posteriori, en 1797 en France et en 1830 en Angleterre, par lequel l'absolutisme est amalgamé à l'arbitraire) de l'État monarchique, en provenance des juristes. L'œuvre qui fait date est *Les Six Livres de la République* (1576) de Jean Bodin. D'autres juristes ont contribué à la théorie de la souveraineté, mais celle de Bodin est la plus élaborée dans la bataille d'idées menée au cours de ces décennies, en faveur ou en opposition à la thèse selon laquelle les marques de la souveraineté sont l'absoluité et la perpétuité. S'appuyant sur ces deux critères, le régime mixte est contradictoire avec la théorie de la souveraineté, dont l'essence réside dans le pouvoir de donner et de casser la loi. Les monarchomaques (cette notion a été créée en 1600 par le juriste écossais William Barclay dans le *De regno et regali potestate…*) tant protestants que catholiques plaident au contraire pour une limitation du pouvoir royal ; les premiers (Duplessis-Mornay : *Vindiciae contra tyrannos*) visent à protéger leur statut de minorité religieuse menacée par les ultra-catholiques ; ces derniers élaborent des thèses partiellement similaires en vue de maintenir l'uniformité religieuse du royaume (Jean Boucher : *De justa Henrici Tertii abdicatione e Francorum regno*, 1589). Plus en amont, la limitation du pouvoir royal est défendue par Claude de Seyssel (*La Grande Monarchie de France*, 1519) au moyen de trois freins : la religion, la justice et la « police » (des ordonnances faites par les rois en vue de la conservation du royaume). Mais comme nous l'avons fait valoir, l'on ne saurait oublier

l’importance de l’héritage doctrinal de la fin du Moyen Âge. Celui-ci est des plus nets en Angleterre avec le schisme d’Henri VIII. Est significative la traduction en 1535 de la dernière partie du *Defensor pacis*, afin de justifier la conception moniste de la suprématie royale sur l’Église, instaurée l’année précédente. Dans les années 1590, Richard Hooker apporte la légitimation théologique et ecclésiologique de la subordination de l’Église à l’État royal *(Of the Laws of Ecclesiastical Polity)*. Sur le continent, la Réforme contraint Martin Luther, après son excommunication, à penser en théologien la question de l’origine de l’autorité et la justification de son obéissance. Par la doctrine des deux règnes, son traité *De l’autorité temporelle et des limites de l’obéissance qu’on lui doit* (1523) reprend l’héritage augustinien des deux cités : Dieu agit par le règne spirituel du Christ et par celui, temporel, du prince séculier. Ni l’un ni l’autre ne sauraient donc se suffire à eux-mêmes, car la grâce n’atteint pas tous les hommes et la contrainte temporelle ne favorise que la paix extérieure : en d’autres termes, ne s’exerçant que sur les corps, elle ne met pas en cause la liberté chrétienne. Inversement, celle-ci ne peut contester l’autorité du prince, a contrario de la thèse millénariste défendue par Thomas Müntzer et les anabaptistes. Notons que par la reconduction de la doctrine augustinienne, Luther ne pense pas en tant que telle une théorie politique de l’État, comme l’atteste le recours à la notion d’autorité *(Obrigkeit)*. Il en ouvre cependant le chemin par son refus de la résistance, qu’il justifie en se livrant à une interprétation « absolutiste » de l’épître aux Romains, chap. 13, 1-2. Il convient toutefois de faire observer que les disciples de Luther ouvrent un espace juridique à la résistance, en raison des guerres internes au Saint-Empire. De plus, la postérité augustinienne de la Réforme de Luther n’a rien d’uniforme. Ainsi, Calvin, dans l’*Institution de la religion chrétienne* (IV, 20, voir l’édition française de 1560), s’attache à défendre une doctrine du double régime qui est à rebours d’une théorie de l’État, le souci majeur du réformateur étant de garantir la juridiction propre

de l’Église coordonnée à l’autorité du magistrat. La question centrale du pouvoir d’excommunication est des plus décisives : en opposition à la Réforme de Zurich, Calvin attribue ce pouvoir à l’Église. Plus profondément encore, la théologie calvinienne de la toute-puissance de Dieu va à contresens d’une pensée de l’État. Si Calvin abonde dans le sens du refus de la résistance à l’autorité temporelle, celle-ci n’en est pas moins soumise à Dieu et au Christ, ce qui corrobore le postulat selon lequel la résistance à la puissance équivaut à une résistance à l’ordre voulu par Dieu. Mais le magistrat calvinien n’est pas un monarque de droit divin. Les théories monarchomaques de la résistance, élaborées par les juristes protestants français, en apportent la confirmation. Également, au cours des mêmes décennies en Écosse, les presbytériens exercent un contrôle sur l’autorité royale dans sa mission d’extension du règne temporel du Christ. Dans ce sens, si l’on s’en tient à la définition bodinienne et plus largement régalienne, l’autorité temporelle n’est pas un État de plein exercice, c’est-à-dire disposant d’une véritable souveraineté. En amont de l’opposition théorique entre ces interprétations du statut de l’autorité temporelle, la pensée de Machiavel dans *Le Prince* (1532) et à sa suite les théories de la raison d’État ouvrent la voie à l’autonomie de la sphère politique. Les thèses du secrétaire florentin apportent une empreinte décisive, par la rupture complète qu’elles effectuent, d’abord avec une conception providentialiste de l’histoire telle qu’elle a été pensée par saint Augustin, ensuite parce que l’histoire n’est plus dépendante d’un ordre de nature, tel que le concevaient Aristote et la théologie de Thomas d’Aquin. Pour Machiavel, conflits, mouvements et ruptures violentes caractérisent l’activité politique. À la visée idéale du bien commun, fait place le souci de stabiliser l’État. Ce concept doit donc être compris dans le cadre plus global d’une théorie de la politique, conçue comme technique de conquête du pouvoir, de son maintien et de l’art de bien gouverner la cité. D’où l’importance nodale de la *virtù* et de la *fortuna*, la première manifestant la

capacité d’imposer sa loi à la fortune plutôt que d’en dépendre. Cependant, il ne faut pas se méprendre sur le concept d’État dans la pensée machiavélienne. Le *stato* n’est pas l’État tel que le comprend la philosophie politique moderne. Ce terme, employé couramment au XVe siècle, est attribué au pouvoir d’un homme ou d’un groupe dirigeant la cité. C’est, autrement dit, de l’intérieur d’un corpus traditionnel, tout en le subvertissant, que Machiavel déploie sa pensée. Il s’agit de rendre compatible la moralité avec le réalisme politique. Un autre critère capital de l’autonomie de la sphère politique est la mise à l’écart de la religion. Si sa pensée a évolué sur ce point, la position adoptée par Machiavel dans le chapitre XVII du *Prince* est des plus pragmatiques par son insistance à ne pas entrer en relation conflictuelle avec l’Église et ses fidèles. Très à distance de Marsile de Padoue, son opposition à la papauté ne le conduit pas à vouloir subordonner l’Église à la sphère politique. Machiavel ne se préoccupe pas de la catégorie traditionnelle des pouvoirs spirituel et temporel, son souci est de fonder les normes du gouvernement indépendamment du christianisme, ce dernier n’en permettant pas les conditions. La transformation radicale des catégories traditionnelles de la politique par Machiavel a contraint les penseurs politiques à prendre position contre le « machiavélisme », d’où les théories de la raison d’État au tournant des XVIe et XVIIe siècles. *Les Politiques* (1589) de Juste Lipse est une œuvre topique de la synthèse entre la tradition des Miroirs des princes et cette compréhension nouvelle de la raison d’État. Dans le même esprit, l’ouvrage fondateur et au titre très évocateur, *De la raison d’État* (1589) de Giovanni Botero, a pour objectif de contrecarrer les conceptions politiques développées dans *Le Prince*, contraires aux principes du christianisme. C’est en s’appuyant sur les concepts aristotélo-thomistes de la politique que Botero élabore la première théorie de la raison d’État et milite en faveur de l’attribution de pouvoirs plus importants au peuple. On l’aura compris : jusqu’au tournant des XVIe et XVIIe siècles, l’État est un concept

problématique, car le christianisme, sous toutes ses formes, se concilie mal avec l'unicité du pouvoir, par laquelle se définit stricto sensu la puissance de l'État souverain, ce qui étymologiquement « tient par soi » *(status)*. Cette difficulté s'explique par l'invocation d'une transcendance dont l'Église est la dépositaire, d'où la nécessité de distinguer le spirituel du temporel. Ainsi s'explique la tâche des légistes médiévaux, des juristes du XVIe siècle, du « machiavélisme » et des théoriciens de la raison d'État pour établir les fondements d'un pouvoir qui tient par lui-même. C'est à la suite des conflits de religion au XVIe siècle qu'apparaît la réflexion philosophique sur l'État à l'âge classique et à l'époque des Lumières.

La genèse moderne de l'État (XVIIe-XIXe s.) : perspectives et problèmes.

Dans le contexte de la dernière guerre civile de religion qui se produit en Angleterre, Thomas Hobbes met en œuvre des concepts nouveaux, principalement dans le *Léviathan* (1651) : état de nature (défini comme un état de guerre de tous contre tous), droit naturel, lois naturelles, individu, par lesquels l'entrée en société est la conséquence d'un contrat de cession mutuelle du droit de chacun. Cette condition étant réalisée, l'État (Léviathan) est autorisé à représenter les individus. Par cette théorie fondée sur la liberté et l'égalité naturelle des individus, Hobbes inaugure les philosophies du contrat jusqu'à Rousseau, en passant par Spinoza et Locke. Bien que ces trois philosophes procèdent du même schéma d'un avant et d'un après l'entrée en société, leur anthropologie se démarque assez nettement de celle, radicalement pessimiste, de Hobbes. C'est par ces inflexions successives dans la définition du concept d'état de nature que la démocratie (qui n'est pas, en tant que telle, à confondre avec l'État de droit), refusée par Hobbes, devient possible. Pour Baruch Spinoza, la puissance de l'état de nature passionnel (aussi bien état divin qu'état de

nature : *Deus sive natura*) est aussi la condition de la mise en commun du droit naturel, et dès lors du régime le plus ouvert à l'universel qu'est la souveraineté démocratique (*Traité théologico-politique* et *Traité politique*, 1670 et 1677). John Locke (*Deux Traités du gouvernement civil*, 1690) distingue beaucoup plus explicitement la dégradation de l'état de nature en état de guerre, de sa positivité initiale. Il en résulte une théorie libérale de la représentation politique, qui met l'accent sur la société plutôt que sur l'État comme tel. C'est en opposition à la conception libérale de la représentation que Jean-Jacques Rousseau, partant d'un concept positif de l'état de nature humaine, corrompue par la société (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755), pense à nouveaux frais une théorie de la souveraineté voulue par le peuple (*Du contrat social ou principes du droit politique*, 1762). Postulant que les hommes sont naturellement libres, c'est-à-dire non contraints à des obligations, il en résulte l'apparition et le développement des inégalités, et par voie de conséquence l'accroissement de l'ambition et de la méchanceté. Pour y remédier, un contrat social s'impose, qui associe la liberté naturelle de chacun avec une force commune. C'est par cette perspective adoptée par Rousseau qu'il faut comprendre le principe unificateur de la volonté générale. La mise en œuvre de cette dernière permet de dépasser les volontés particulières, sans rien renier de la liberté naturelle des individus. Tout le paradoxe rousseauiste de la démocratie est ici résumé : former un corps politique effectif implique une conception civique de la liberté qui prend sa source dans la liberté naturelle.

Ces théories du contrat ont par ailleurs le souci commun de régler le problème politique du christianisme. Leurs solutions sont cependant différentes, pour ne pas dire divergentes. Hobbes croit en la possibilité d'une entente entre l'Église et le pouvoir souverain, au point de plaider pour une fusion des pouvoirs ecclésiastique et civil, ce dernier étant un souverain pasteur déclarant la vérité de la doctrine chrétienne. Spinoza distingue les

actions extérieures du culte et la liberté de pensée, le souverain ne contrôlant dès lors que les aspects publics de la religion. Locke est le premier à penser la séparation de l'État et de l'Église, principe sur lequel il fonde la tolérance civile des religions (*Lettre sur la tolérance*, 1686). Mais la tolérance lockienne exclut les athées (parce que précisément ils ne croient pas en Dieu) et les catholiques (en raison de leur obéissance au pouvoir étranger du pape). Ces deux groupes ne relèvent pas de la normativité de la loi naturelle déclarée par Dieu, par ailleurs le magistrat de l'État libéral étant lui-même soumis à cette loi. Enfin, Rousseau pense que la contrainte de la loi définie par la volonté générale ne saurait suffire. Il lui faut donc l'appui d'une religion civile « dont il appartient au souverain de fixer les articles[69] ». L'élément commun à ces quatre solutions philosophiques au problème politique de la religion est que celle-ci demeure indispensable à la stabilité de la société fondée sur un contrat ou un pacte. Mais son statut anthropologique n'en est pas moins transformé. À l'antique rapport du temporel et du spirituel dont le deuxième était le critère régulateur de la légitimité du premier, a succédé celui du rapport de l'État et de la société. C'est cette révolution philosophique qui sort des livres pour être mise à l'épreuve avec la Révolution française. Une clé pour comprendre le problème nouveau qu'elle pose est celui du paradoxe de l'unité de l'être-ensemble collectif à partir de la logique individualiste des droits de l'homme. En raison de ce paradoxe problématique, la Révolution est indubitablement décisive tant du point de vue de la mise en œuvre des fondements de la politique et de l'État moderne que de sa relation complexe avec l'Église. Il revient aux penseurs du XIX^{e} siècle de régler ces deux questions auxquelles plusieurs alternatives sont proposées : celle de la pensée catholique contre-révolutionnaire représentée par les théoriciens du traditionalisme que sont Louis de Bonald, Joseph de Maistre et Donoso Cortés. Ils préconisent à rebours du contractualisme de l'âge classique et des Lumières, notamment celui de Rousseau, une conception monarchique

du pouvoir sur un fondement théologico-politique, qui accorde la primauté à la société et à l'autorité sur l'individu. Ce courant de pensée témoigne, dans son versant contre-révolutionnaire, du conflit fondateur entre le catholicisme et les idéaux démocratiques de la société moderne. À l'opposé, l'athéisme de la pensée de Marx, tout aussi critique de ces idéaux, se livre à une critique radicale de l'État bourgeois comme prolongement juridique et politique de l'aliénation religieuse. Ce n'est que par la réalisation du communisme, société sans État, que l'homme coïncidera avec lui-même. Le marxisme a été l'objet de différentes interprétations, réformistes et révolutionnaires. Ce sont ces dernières qui ont justifié l'apparition des « États » totalitaires au XX^e^ siècle. Hannah Arendt est la première philosophe à avoir analysé avec perspicacité « le système totalitaire ». Pour autant, l'héritage des philosophies du contrat n'est pas abandonné. L'idéal démocratique et libéral est repris par les penseurs du XIX^e^ siècle. Pour Benjamin Constant, l'expérience de la Révolution française a montré que la liberté des Modernes s'oppose à celle des Anciens. L'État comportant en lui-même une potentialité despotique qu'il faut neutraliser, l'accent doit être mis sur les libertés individuelles plutôt que sur la souveraineté politique. Il en résulte que, tout en prenant ses distances par rapport à Montesquieu, Constant fait sienne la nécessité de la séparation des pouvoirs. De plus, le sentiment religieux étant à la racine de la liberté, la religion (l'Église) doit être séparée de l'État. Dans un esprit plus apologétique, les catholiques libéraux (Lamennais, Lacordaire et Montalembert), durant les années 1830, sont aussi d'ardents défenseurs des libertés modernes issues des premiers moments de la Révolution française. Contrairement à la position traditionaliste, l'État libéral et démocratique n'est pas l'ennemi de la foi catholique. Par la séparation de l'Église et de l'État voulue par le libéralisme, la liberté religieuse n'en est que mieux assurée. En ce sens, les catholiques libéraux rejoignent, au moins partiellement, la conception tocquevillienne de la place de la religion dans la société démocratique. Le

républicanisme français de la III^{e} République reprend l'idée de la séparation de l'Église et de l'État, mais dans un esprit anticlérical et dans le but de conforter la souveraineté de ce dernier par l'érection d'un régime laïque. Mais l'approche française de la pensée moderne de l'État ne doit pas occulter celle, beaucoup plus spéculative de Hegel. C'est dans les *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé* (1821) que le philosophe élabore la relation dialectique entre l'État et la société civile. Ce que Leo Strauss (et dans une autre perspective Marcel Gauchet) a qualifié de « troisième vague » de la modernité (en fait la philosophie nietzschéenne pour Strauss) est celle de l'entrée de l'histoire dans la philosophie politique. Avant Karl Marx, qui lui en est redevable, Hegel est l'initiateur de la philosophie de l'histoire qui préside à une nouvelle conception de la politique et de l'État. Alors que jusqu'à l'âge classique et des Lumières le politique occupe une fonction déterminante de l'organisation collective, l'histoire s'est substituée à celui-ci. Pour Hegel, l'histoire n'obéit pas à un déroulement désordonné mais est le lieu du développement de la conscience universelle et de l'accomplissement de la raison, l'État en étant l'instance centrale. La définition du politique en est dès lors paradoxalement transformée pour ne plus être que seconde. Il est ici possible de conjecturer l'usage qu'en fait Marx au service de la théorie dialectique de la lutte des classes dans l'État bourgeois, comme médiation vers l'avènement de l'humanité réconciliée avec elle-même. Hegel n'accrédite pas pour autant l'individualisme libéral critiqué ultérieurement par Marx. La tâche de la philosophie politique exige au contraire une théorie forte de l'État. Il est le principe nécessaire par lequel est assurée l'unité de l'organisation collective. L'État est l'arbitre des conflits intérieurs, c'est-à-dire la famille et le travail (par lequel existe la société civile). En outre, il protège contre les menaces extérieures (les guerres inter-étatiques). Autrement dit, l'État est cette puissance qui réalise la synthèse entre la famille et la société civile en permettant de dépasser l'antinomie

entre la « volonté subjective » des individus et la « volonté générale » de la collectivité. Ainsi, par le rôle dévolu à l'État, ce dernier est au fondement de la liberté et non l'individu du libéralisme. Cet aspect capital de la philosophie politique hégélienne ne doit pas être l'objet de méprises : s'il récuse le principe démocratique de la souveraineté populaire et de la séparation des pouvoirs (bien que cette dernière ne soit pas contestée comme règle d'organisation), Hegel n'est pas le défenseur de la monarchie absolue (il plaide plutôt pour une monarchie constitutionnelle) et moins encore à l'origine lointaine des régimes totalitaires. Enfin, si la théorie hégélienne de l'État a pour soubassement une philosophie de l'histoire, elle ne saurait être par voie de conséquence dissociée de sa dimension religieuse et eschatologique. Parce qu'il est l'instance centrale du développement de la raison universelle, l'État permet la conjonction du réel et du rationnel, et ainsi conforme l'histoire humaine à la réalisation du christianisme, en lieu et place de l'Église. La théorie hégélienne de l'État, de surcroît inspiratrice de l'athéisme marxiste (hégélianisme de gauche), et la montée en puissance des idéaux démocratiques et libéraux constituent autant de courants de pensée auxquels le Magistère de l'Église catholique s'oppose au XIXe siècle.

L'approche catholique de l'État : XIXe-XXe siècle.

Le Siège romain ne saurait admettre le déni de tout fondement théologico-politique à l'organisation collective. Il en résulte une réaction très vive d'hostilité à la société moderne dans un document magistériel connu sous le nom de *Syllabus* (1864). Dans les années qui suivent, le concile Vatican I (1869-1870) confirme cet enseignement tant dans la réaffirmation du pouvoir pontifical (juridiction universelle du pape et dogme de l'infaillibilité : constitution *Pastor aeternus*) que dans le rapport de la Révélation avec la raison (constitution *Dei Filius*). Notons ici qu'est resté à l'état de schéma préparatoire un projet de définition sur le rapport de

l’Église et de l’État *(De Ecclesia)*. Mais le successeur de Pie IX, le pape Léon XIII, tout en poursuivant la ligne du catholicisme intransigeant, développe un corpus doctrinal à caractère politique à la faveur des différents conflits qui opposent le Siège romain aux États modernes. C’est la raison pour laquelle Léon XIII entend redonner toute sa vigueur à la philosophie aristotélo-thomiste en redéployant ses problématiques fondamentales : l’homme est un animal sociable, la société pour être unie a besoin d’un chef et le bien commun est spécifique à la finalité de l’ordre temporel. La source scripturaire permet également de rappeler l’origine divine du pouvoir temporel (Rm 13, 1-2). Au moyen de cette anthropologie et de cette théologie politique, Léon XIII réhabilite l’antique relation des deux pouvoirs temporel et spirituel, théorie à contresens de la philosophie politique moderne de la souveraineté de l’État. Il en va de même de la liberté conçue comme perfection de l’homme et non dans le fondement du droit naturel des individus. De plus, la liberté publique de culte est récusée, sauf si les chefs d’État doivent recourir à la tolérance en vue d’un bien supérieur (il s’agit de la théorie de la thèse et de l’hypothèse défendue par Mgr Dupanloup dans son commentaire du *Syllabus*). Enfin, si la démocratie n’est pas en tant que telle contestée, elle n’est admissible qu’à la condition d’une participation relative du peuple sans en préciser la procédure[70]. En France, le ralliement prôné par Léon XIII à la République ne doit donc pas être confondu avec le ralliement aux fondements philosophico-politiques de ce régime. Le pape diplomate n’en demeure pas moins un esprit incontestablement plus ouvert et initiateur d’un corpus magistériel dans le champ politique (Léon XIII a rédigé cinq encycliques sur cette question). Excepté les deux encycliques majeures de Pie XI contre les totalitarismes soviétique et national-socialiste (*Divini Redemptoris*, 1937 et *Mit brennender Sorge*, 1937), il faut attendre le concile Vatican II (1962-1965) pour délivrer un enseignement politique beaucoup plus novateur. Dans la deuxième partie du chapitre IV de la constitution pastorale *Gaudium et spes*

(sur l'Église dans le monde de ce temps), sans mentionner explicitement les termes « démocratie » et « État » (du moins, pour ce dernier, pas dans l'édition latine), les Pères du Concile expriment clairement leur adhésion à l'État démocratique. Toutefois, il ne s'agit pas, là encore, d'un ralliement sans condition. En témoigne le recours aux notions scolastiques de nature, de droit et de loi naturelle, de communauté politique, de bien commun, de personne, enfin d'ordre moral objectif. C'est sur ces critères anthropologiques et philosophiques que les Pères du concile Vatican II disposent des instruments théoriques pour promouvoir l'État démocratique. Ainsi, ce chapitre consacré à la vie de la communauté politique s'attache à défendre la participation des citoyens au bien commun en vertu de leurs « droits » et de leurs « devoirs ». Cet équilibre entre les droits et les devoirs indique une inflexion importante par rapport à la conception individualiste des droits de l'homme de 1789. Une autre inflexion capitale est apportée dans le rapport de l'Église avec la communauté politique : d'une part, prenant acte du caractère pluraliste des démocraties modernes, le Concile affirme renoncer à un statut privilégié pour l'Église, « privilèges offerts par le pouvoir civil », et d'autre part, grâce à la liberté de son statut, sa tâche est de protéger les « droits fondamentaux de la personne ». Autrement dit, le concile Vatican II, ancré dans la tradition de pensée scolastique et le renouveau du personnalisme au XX^{e} siècle, entend articuler sa pensée politique aux données nouvelles de la société et de l'État démocratique moderne.

Conclusion.

Comme on l'aura remarqué, le concept d'État ne peut être analysé de façon univoque. Bien antérieur à l'histoire des sociétés marquées par le christianisme, il apparaît en Europe sous une autre configuration, à la faveur d'un long processus lié à la spécificité de l'institution Église. Les conflits

médiévaux entre les pouvoirs temporel et spirituel ont été décisifs dans la genèse de la formation de l’État. Aux XVIe et XVIIe siècles, elle est l’expression d’une aspiration à l’affranchissement de la condition politique de sa légitimation religieuse. Les théories et les philosophies politiques modernes, de Machiavel à Rousseau, en assurent le fondement au prix d’une rupture avec l’eudémonisme aristotélo-thomiste : au bien commun qui anticipe la béatitude est substitué le principe individualiste de la conservation de la vie. L’État moderne ne peut dès lors s’expliquer indépendamment de la rupture opérée dans la compréhension de la nature : rupture métaphysique aux conséquences anthropologique, morale, juridique, politique et religieuse. Le XIXe siècle est la mise en application de cette rupture, ou son intégration dans une conception philosophique de l’histoire. Le catholicisme en accuse le coup dans un premier temps et en prend positivement acte dans un deuxième temps. Mais si l’État est une création juridique et politique qui implique un affranchissement par rapport au christianisme (du moins celui de chrétienté), il ne lui en est pas moins redevable. Plusieurs observations méritent ici d’être faites : en premier lieu, au cours des Xe, XIe et XIIe siècles, les concepts de nature, de droit et de loi naturelle ont présidé à l’autonomie de la sphère politique. En deuxième lieu, on ne saurait également trop insister sur la dimension transcendante que suppose toute pensée sur l’État : sa formation historique ne peut dès lors occulter son arrière-plan théologico-politique. Aussi dépassés que soient les anciens paradigmes théologico-politiques, ils demeurent incontournables pour rendre compte de la formation de l’État en contexte européen, et de la nécessité de la permanence d’une transcendance, du moins séculière. En troisième lieu, les débats contemporains sur la place de la religion dans la sphère publique-politique attestent du caractère non épuisé de la question. Ils redonnent aussi son actualité à l’impossibilité de séparer le politique de l’éthique. Non que l’éthique n’aurait de pertinence qu’à l’aune de la religion, mais cette dernière dispose de potentialités éthiques et politiques

permettant de revitaliser la sphère publique-politique. À cet égard, la relation entre les sociétés séculières et le christianisme ne peut que rester féconde. En d'autres termes, l'État des démocraties contemporaines n'a plus le monopole de la définition de la vie morale (qu'elle soit d'inspiration religieuse ou laïque) et de la sphère publique-politique. Sur ce dernier point, cette nouvelle donne est corroborée par la construction de l'Union européenne. Cette dernière ne disqualifie en rien la pertinence de l'État comme instance unificatrice de la société, mais sa formulation à nouveaux frais n'en est que plus requise.

BERNARD BOURDIN.

→ Bien commun. Contrat. Démocratie. Droits de l'homme. Loi naturelle. Pluralisme. Politique. Pouvoir.

Bibliographie.

B. BOURDIN, La Genèse théologico-politique de l'État moderne, Paris, PUF, coll. « Fondements de la politique moderne », 2004 ; La Médiation chrétienne en question. Les jeux de Léviathan, Paris, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2009. – Ph. CAPELLE (éd.), Dieu et la cité. Le statut contemporain du théologico-politique, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Philosophie et théologie », 2008. – G. DAGRON, Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1996. – EUSÈBE DE CÉSARÉE, La Théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin (Triakontaétérikos), introduction, trad. et notes de P. Maraval, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2001. – L. FOISNEAU, Hobbes et la toute-puissance de Dieu, Paris, PUF, coll. « Fondements de la

politique », 2000. – M. GAUCHET, Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Paris, Gallimard NRF, 1985. – L. JAUME, La Liberté et la Loi. Les origines philosophiques du libéralisme, Paris, Fayard, 2000. – P. MANENT, Les Libéraux, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2001. – Ph. NEMO, Histoires des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge, Paris, PUF, 1998, rééd. 2007. – Q. SKINNER, Les Fondements de la pensée politique moderne, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 2001. – P. VALADIER, Machiavel et la fragilité du politique, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points essais », 1998.

ÉTHIQUE

La vie éthique ou morale est une exigence d'humanité. Elle naît du désir des personnes de donner sens à leurs actes et d'agir en vue du bien. Composée de règles d'action, de normes, de valeurs, de vertus, de représentations du bien ou de ce qui est sensé, elle vise à rendre la vie plus humaine, et met en œuvre la liberté des personnes dans leur relation avec les autres, avec elles-mêmes, avec la nature et avec Dieu. On appelle généralement « éthique » la science des comportements moraux humains, qu'il s'agisse de leur description comparative (éthique descriptive ou empirique), de la recherche critique de leurs fondements ou justifications (éthique normative), ou encore de l'analyse des formes linguistiques de ses propositions (méta-éthique). C'est essentiellement d'éthique normative qu'il sera ici question.

UN VOCABULAIRE DIFFÉRENCIÉ.

Dans le langage commun, les mots « éthique » ou « morale » sont souvent confondus. Seule leur étymologie diffère : grecque pour l'éthique (de *éthos*, « habitudes, coutume, caractère »), latine pour la morale (de *mores*, « mœurs, coutumes, comportement »). L'usage contemporain valorise davantage le mot « éthique », moins marqué par la connotation négative du mot « morale » ressenti comme plus traditionnel, mais dans la plupart des cas il s'agit de la même réalité à la fois collective (normes objectives) et individuelle (les attitudes du sujet). Cependant certains auteurs utilisent ces mots de manière différenciée pour distinguer deux

niveaux de la vie morale : un niveau plus descriptif des normes, valeurs et modèles d'une société ou d'une culture donnée (on parle alors des morales particulières) et un niveau second, plus normatif, d'examen critique de ces morales (on parle alors d'éthique philosophique). Parfois la même distinction s'exprime sous la forme inversée : on parle alors des éthiques plurielles particulières et d'autre part de la morale comme instance critique à visée universelle (Éric Weil). D'autres auteurs encore (Paul Ricœur) utilisent ces deux vocables pour faire référence à deux traditions philosophiques : l'une issue de la pensée grecque et d'Aristote (l'éthique aristotélicienne) insistant davantage sur la visée d'une vie accomplie sous le signe du bien et du bonheur, l'autre issue de la modernité et de la pensée de Kant (la morale kantienne) insistant davantage sur le devoir, le caractère d'obligation de la norme et la recherche de l'universel. C'est cette dernière distinction que, par convention, nous adopterons plus loin dans cet article, mais dans un premier temps, cette différenciation n'est pas nécessaire.

Quant à l'éthique chrétienne, elle concerne l'étude de la vie morale à la lumière de la foi et de la révélation chrétiennes. C'est donc une éthique théologique issue d'une adhésion au Dieu Créateur et Sauveur, révélant sa sagesse et sa volonté dans l'histoire, et tout particulièrement en Jésus-Christ. Dans la tradition catholique (qui préfère souvent parler de « théologie morale »), cette théologie de la vie morale est enracinée dans l'Écriture, la tradition et l'enseignement du Magistère, tout en faisant appel à la philosophie et à l'usage de la raison humaine dans la détermination d'une anthropologie morale. Elle fait ainsi appel à la reconnaissance d'une loi naturelle qui signifie que la nature et la raison humaines peuvent mener le chrétien à la sagesse et à la connaissance éthiques. C'est à partir du XVI^e^ siècle que la théologie morale qui se soucie des actes humains s'est différenciée de la théologie dogmatique qui s'intéresse aux croyances chrétiennes. Quant aux Églises issues de la Réforme, elles insistent davantage sur la priorité donnée à l'expérience du salut en Christ et à

l’Écriture comme sources premières, voire exclusives, de la réflexion morale *(sola gratia, sola fide, sola Scriptura)*, sans que les préceptes de Dieu puissent s’appuyer sur un présupposé anthropologique ou sur un examen de la condition de créature dont le péché a barré la compréhension authentique. Elles se sont donc défiées d’une théologie faisant appel à la raison et à la nature humaines et aux réflexions métaphysiques, tout en insistant sur la liberté, à la fois de Dieu et du croyant. Même si la théologie protestante a toujours fait une large place aux questions éthiques, ce n’est que depuis un siècle environ que l’éthique chrétienne y représente un domaine d’étude spécifique.

L’émergence de la question éthico-morale : l’humanisation.

L’émergence de la question éthico-morale peut se comprendre de deux manières : dans la naissance du sujet et dans l’inadéquation permanente du sujet par rapport à lui-même.

L’éveil d’un enfant à la vie humaine.

Si l’on se place dans la perspective de l’éveil d’un enfant à la relation humaine, la réflexion anthropologique et psychanalytique nous apprend que l’interrogation éthico-morale correspond au passage de l’animal à l’homme, à la construction d’une relation humaine avec d’autres humains. Elle correspond également à l’émergence de la question : Est-il bon d’agir de telle ou telle manière ? À la différence des animaux, l’homme à la naissance est très peu spécialisé et peu déterminé par des comportements ; il doit apprendre beaucoup de choses grâce à son environnement culturel. Il entre d’abord de manière passive dans un ordre symbolique (de sens et de parole) qui le précède et qu’il doit peu à peu transformer en accueil constructif et

responsable. L'indifférenciation fusionnelle qu'il vit avec sa mère doit pouvoir être dépassée pour accéder à une relation de parole et de différence avec l'autre. Pour entrer dans l'humanité, il doit renoncer à ce monde du même où l'on est seul, sans faille et tout-puissant. C'est la loi du père qui le lui permet en posant un interdit fondateur, suscitant une castration symbolique, en manifestant la réalité du manque et l'impossibilité de coïncider avec soi-même. « La morale naît de l'interdit fondamental d'indifférenciation » (THÉVENOT, 2007, p. 84). La violence, toujours sous-jacente, qui naît de l'indifférenciation, doit être maîtrisée pour que les hommes communiquent et vivent ensemble. Ainsi, toute action éducative consiste à aider l'enfant à entrer dans un monde de relation structuré par une foi et par une loi. Parler de foi, dans un sens d'abord non religieux, c'est évoquer la nécessité pour l'enfant de découvrir un climat de confiance, de conscience de soi et de sa dignité. L'enfant doit sentir qu'il peut se fier à quelqu'un, ce qui lui permettra de se reconnaître lui-même et de faire confiance à son tour. Toute vie morale repose sur un acte de foi en soi, en l'autre, en la vie, foi alimentée par des expériences de sens et de joie malgré les démentis de l'absurde, de la souffrance et du mal. La vie morale est décision d'espérer en la réalité humaine jamais pleinement accomplie. Par ailleurs, l'éducation suppose la mise en place des interdits qui déploient l'interdit fondamental d'indifférenciation, en indiquant les impasses et en valorisant les conduites positives pour le vivre-ensemble harmonieux des humains. Il s'agit de refuser la violence génératrice de mort, de ne pas dévorer l'autre ni de se laisser dévorer, de refuser l'enfermement, mais d'accepter la communication, la relation et la parole. De là surgissent interdits et valeurs. Les interdits fondamentaux permettent de ne pas sortir de l'humain. L'interdit de l'inceste : ne pas s'approprier la femme de son père, ne pas fusionner mais s'ouvrir à l'autre. L'interdit du meurtre : ne pas supprimer l'autre et, plus largement, ne pas tuer ce qui grandit l'homme.

L’interdit du mensonge : ne pas pervertir la communication, garder la possibilité de se fier à l’autre, de communiquer.

Les expériences de l’intolérable et les normes morales.

Une autre entrée dans la réflexion morale consiste à examiner nos expériences d’indignation ou d’horreur qui surviennent lorsque nous sommes affrontés à des actes odieux (une violence gratuite contre un vieillard, le viol d’un enfant, la torture d’un être humain, etc.). Une voix en nous crie à l’intolérable, à l’inacceptable. Soudain se révèle à nous une répulsion, que toute personne normale éprouverait à notre place, le sentiment d’un mal totalement injustifiable. « C’est injuste, c’est intolérable » : ainsi commence souvent la démarche morale. Notre expérience personnelle actualise l’expérience faite par l’humanité depuis des siècles d’un contraste violent : il est des actes, des événements qui arrivent et qui ne devraient jamais arriver. Cette perception de l’intolérable peut sans doute varier mais il reste que son fond est la certitude que de tels actes sont inhumains, qu’ils ne sont pas dignes de l’homme. En nous, ce que la tradition a appelé la conscience se manifeste. Nous découvrons en nous une capacité de juger du bien et du mal et c’est notre dignité humaine qui réside en ce lieu à la fois secret et sacré qui est en jeu. La morale est d’abord ce qui s’oppose à l’inhumain. Elle peut se définir comme un chemin d’humanisation, comme la recherche de ce qui, pour chacun et pour la collectivité, permet le plein développement de notre humanité. « Est conforme à l’exigence éthique une conduite qui fait croître l’homme en humanité. Une norme morale est ce qui fait voir l’action sous l’éclairage du but dernier à atteindre, à savoir la réalisation la plus grande possible de notre humanité en nous. […] La norme éthique trace dans un secteur particulier de l’existence des chemins d’humanisation. On se gardera de confondre normativité morale et normativité sociale. Cette dernière se

contente de constater la conformité d’une conduite avec les stéréotypes sociaux dominants[71]. »

Les perceptions de l’humain au-delà des conventions sociales.

L’interrogation sur l’humanisation de l’homme pose la question de la perception de l’humain et de ses possibles variations selon les temps et les cultures. Certes l’homme est soumis à des conditionnements biologiques, psychologiques et socioculturels qui ne sont jamais des déterminations absolues. L’homme se réalise comme être moral dans la mesure où il reconnaît ces conditionnements, les assume ou encore cherche à les modifier, bref les juge en fonction de ce qu’il considère comme désir de faire le bien et d’éviter le mal, d’agir de manière sensée, juste et responsable et ce dans l’horizon d’un inconditionnel. Au-delà de ce que le droit ou les mœurs courantes nous ordonnent sous peine de sanction sociale, la morale est donc ce qui s’impose à nous en raison de notre condition d’être raisonnable et libre. La morale est donc tout à la fois une démarche pratique et une démarche critique. Elle vise à déterminer de manière concrète ce qui, dans une situation historique et culturelle donnée, permettra habituellement de préserver l’humain (les interdits, normes et valeurs). De ce point de vue normatif, la morale est toujours particulière, car elle reflète l’effort d’humanisation de ceux qui nous ont précédés, la sédimentation des sagesses passées. En même temps, la morale n’est jamais identifiable à une morale donnée car elle est aussi cet idéal inconditionnel de l’humain qui fonde la justification et la critique des morales et des normes établies. Elle est recherche de ce qui est commune humanité à respecter en l’autre comme en moi-même. Cette dimension universelle a été exprimée par Kant dans son impératif catégorique qui est un critère formel de l’action : « Agis de telle sorte que tu puisses toujours vouloir que la maxime de ton action

devienne une loi universelle » *(Fondements de la métaphysique des mœurs)*. Elle passe également par la recherche de structures anthropologiques communes à toute humanité, ce que la tradition a appelé la « nature humaine » et qui est aujourd'hui le chantier tourmenté de la recherche anthropologique (l'accès à la parole, les interdits fondateurs sources des droits universels liés à la personne…), ou encore par la formulation de quelques principes premiers : « Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'ils te fassent » (la règle d'or), « Aime ton prochain comme toi-même » (précepte de l'amour), « Ne fais pas acception du sexe, de la croyance, de la race » (principe de non-discrimination).

Les défis contemporains de l'éthique.

Une situation paradoxale.

L'atmosphère sociale, politique et culturelle des sociétés occidentales a suscité un renouveau de l'interrogation éthique mais aussi une plus grande confusion et de l'inquiétude. Non seulement l'éthique a pris plus d'importance dans la conscience des individus et des communautés humaines mais le débat éthique est devenu plus âpre et plus incertain. En cela, nous vivons un paradoxe car nos contemporains éprouvent à la fois une crainte face à la « morale », ou au retour d'un ordre moral ressenti comme une contrainte extérieure, une imposition de valeurs anciennes et non choisies, et en même temps jamais le besoin de repères et de normes « éthiques » ne s'est fait davantage sentir. Plusieurs facteurs sont à la racine de cette situation. En premier lieu, le développement des sciences et des technologies a parfois laissé croire à certains qu'il serait la meilleure réponse au questionnement moral, en faisant reculer l'emprise des morales ou des religions considérées comme dépassées. Mais la multiplication des

puissances humaines qui agissent sur la nature (industrie, informatique, médias) et sur l'homme lui-même (biomédecine, génétique) fait plutôt reculer la fatalité et oblige l'homme moderne à s'interroger sur les dangers de ses activités (en termes d'écologie, de reproduction humaine, de vie sociale) et sur les choix multiples et complexes qui s'offrent de plus en plus à lui. Par ailleurs, la sécularisation des sociétés, la chute des idéologies dominantes et porteuses, la perte d'influence des Églises et des autorités morales en général, l'accroissement de l'individualisme relativisant les valeurs sont autant de facteurs du dépérissement d'un consensus moral hérité du passé. Ils rendent la recherche d'un nouveau consensus d'autant plus nécessaire que les questions éthiques sont nouvelles et que la société semble divisée. La réalité du pluralisme, à la fois religieux, politique et moral, accentué par le phénomène de la mondialisation et des migrations internationales, constitue aussi un fait nouveau. Alors que les générations passées avaient vécu dans un monde plus assuré, plus stable, plus unifié dans ses certitudes et ses convictions, c'est aujourd'hui l'incertitude, le mouvement et la complexité qui règnent. Enfin la sensibilité éthique de notre époque s'est formée au contact des tragédies sans mesure que l'homme du XX^e^ siècle a dû affronter. Qu'on évoque les camps d'extermination nazis, les goulags de Staline ou les massacres de Pol Pot, non seulement la guerre mondiale mais aussi l'expérience totalitaire sont des figures de notre modernité. « Aussi l'expérience la plus massive de notre temps est *celle du mal* dans ces situations limites de l'aventure humaine où sont bafouées et piétinées des valeurs qui apparaissent indéniables au moment même où elles sont niées. Les violations des droits de l'homme et les ravages du terrorisme, les guerres civiles et les millions d'affamés : autant d'événements qui ont suscité et provoquent encore le surgissement de la conscience morale dans le refus de l'injustifiable[72]. »

Le rappel des exigences fondamentales.

Ce qui provoque ainsi la révolte engendre aussi le scepticisme sur la prétention des Lumières à voir l’histoire devenir raisonnable et la société gouvernée par les principes de la raison universelle. Cette situation risque de faire naître la conviction que tout est affaire d’appréciation personnelle (subjectivisme) ou de point de vue (relativisme) mais aussi, puisque tout serait de même valeur, une grande indécision subjective devant tant de choix possibles, voire une négation d’une possible réflexion éthique (nihilisme). Toutefois, si une telle situation peut susciter le scepticisme voire le découragement ou le cynisme de retrait face aux questions actuelles, elle nous place précisément devant l’essence même de la démarche morale, qui consiste à se laisser sans cesse interroger et à remanier les certitudes des sujets et des groupes face à l’altérité (pluralité des opinions, nouveauté des questions et des modes de vie) qui les remet en cause. C’est pourquoi, mieux qu’un retour de l’éthique, il vaut mieux parler d’une nouvelle prise de conscience de ce qui ne cesse de nous habiter : la nécessité pour les hommes de faire des choix, de décider et d’agir en fonction de certains critères. La liberté si chère aux contemporains a ses exigences. L’une d’elles est de nous rappeler à notre condition humaine d’être moral.

Renouveau de l’éthique chrétienne.

Cette urgence de l’éthique et de son renouvellement n’épargne pas la communauté des croyants. Dans le catholicisme, le concile œcuménique Vatican II (1962-1965) constitue une date charnière pour un tel renouveau. Du point de vue moral, la constitution *Gaudium et spes* sur l’Église dans le monde de ce temps souhaite nouer le dialogue avec la modernité. De facture personnaliste et pastorale, le document développe à la fois une vision fondamentale de l’homme en société et traite ensuite des différents problèmes de notre temps : la famille, la culture, la vie économique et

sociale, la vie politique, les relations internationales, cela dans une perspective de recherche commune et de solidarité avec « les joies et les espérances, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de ceux qui souffrent » (début du document). Le Concile prend surtout ses distances par rapport à une longue tradition de théologie morale qui, comme conséquence de l'obligation issue du concile de Trente (1545-1563) de confesser tous les péchés graves selon leur genre et leur nombre (*DS* 1717), cherchait surtout à former des confesseurs pour différencier et juger les péchés. Pendant près de trois siècles, la pastorale de la confession auriculaire a donc orienté la théologie morale vers une perspective très individuelle, centrée sur les actes, la considération de la loi et l'examen des péchés. La théologie morale classique romaine devint ainsi isolée de l'influence des Écritures, séparée de la réflexion sur les grands mystères de la foi (christologie, Trinité, incarnation) et de la spiritualité. C'est massivement une perspective juridique de droit naturel qui l'emportait et, dans les séminaires, la théologie morale était enseignée avec le droit canon. Avec le concile Vatican II, et le renouveau biblique et patristique qui l'a précédé, c'est en quelque sorte un réenracinement biblique et théologique de la théologie morale qui est amorcé. Les manuels sont abandonnés et la théologie morale redevient non plus une discipline pour les confesseurs mais une intelligence critique de la foi pour la vie chrétienne. Le décret sur la formation des prêtres insiste particulièrement sur le programme de renouveau de cette discipline : « On s'appliquera, avec un soin spécial, à perfectionner la théologie morale dont la présentation scientifique, plus nourrie de la doctrine de la Sainte Écriture, mettra en lumière la grandeur de la vocation des fidèles dans le Christ et leur obligation de porter du fruit dans la charité pour la vie du monde » (*Optatam totius*, 16). Ainsi la théologie morale « n'est ni uniquement, ni principalement, la doctrine concernant quelques principes et préceptes moraux, mais l'exposé de la joyeuse nouvelle de la vocation des fidèles

dans le Christ. C’est pourquoi elle a pour centre le *Christ* et notre “être-dans-le-Christ”. La catégorie fondamentale de la morale chrétienne est plutôt la *“vocation”* que la “loi”. D’où son *caractère de “réponse”* » (Fuchs, 1968). Le thème de l’imitation de Jésus-Christ devient le thème principal et « le “principe structurant” méthodologique de la moralité chrétienne » (Demmer, 2000). Ce programme fut mis en œuvre dans les décennies postconciliaires, notamment par le renouveau de l’exégèse biblique, par le dialogue avec les philosophies contemporaines et les sciences humaines, par la rencontre et le travail commun avec des théologiens protestants ou orthodoxes. Ce programme n’est pourtant pas aujourd’hui pleinement accompli et il a suscité de nouveaux débats de fond dans son application et son interprétation, comme en témoigne la réception difficile de l’encyclique *Humanae vitae* (1968) de Paul VI sur la régulation des naissances et, dans un autre ordre, celle de Jean-Paul II sur les questions de morale fondamentale (*Veritatis splendor*, 1993).

Questions en débat.

Morale autonome et éthique de la foi.

Les débats récents portent sur les fondements de la morale et sa mise en œuvre dans un contexte pluraliste et de profonde mutation. Un premier débat amorcé dans les années 1970 a porté sur les fondements de la réflexion morale et la spécificité de l’éthique chrétienne. Il a opposé les tenants d’une « morale autonome » et ceux d’une « éthique de la foi ». Interprétant les déclarations du Concile sur la « légitime autonomie des réalités terrestres » (*GS* 36), sur l’appel à la vocation de tous, tout en prenant acte du refus du Concile de parler de loi naturelle, les théologiens du premier courant (Alfons Auer, Joseph Fuchs, Dietmar Mieth, Franz

Böckle, Bruno Schuller, René Simon, Richard McCormick, Karl Rahner) ont tenté de mettre en œuvre une théologie morale qui, dans la lignée de la grande tradition morale catholique, insiste de manière renouvelée sur la dimension universelle de la morale et met en avant le rôle central de la raison humaine dans l'élaboration des normes éthiques communes à tous. Cette morale autonome ne signifiait pas une ignorance de la spécificité chrétienne mais la situait à un autre endroit que celui de l'élaboration des normes de l'agir, pour la placer davantage au plan des motivations de l'action ou de l'inspiration profonde des manières d'être et d'agir. L'insistance n'est pas mise tant sur un Dieu qui indiquerait une morale particulière que sur le sujet et la personne humaine qui découvre en elle-même et grâce à la raison une loi morale universelle. Le souci dominant est de permettre aux chrétiens de rester en dialogue avec les hommes de bonne volonté. En effet, selon la tradition catholique, toutes les demandes morales faites au nom du Dieu de Jésus-Christ doivent pouvoir également se justifier en raison, du point de vue de la vérité de l'homme. La morale chrétienne est avant tout une morale humaine, c'est la morale humaine dans sa plénitude, éclairée par le mystère du Christ, l'homme par excellence. Dans cette perspective, la spécificité de la moralité chrétienne réside essentiellement dans une « option fondamentale » qui apporte à l'engagement moral dans un contexte, des motivations, des significations et une intentionnalité religieuse « transcendantales » propres, ainsi que dans la compréhension que la capacité morale de tout homme est donnée par Dieu comme source et terme de toute vie. La foi chrétienne ne se traduit donc pas par des normes éthiques « catégoriales » qui n'appartiendraient qu'au christianisme, car leur détermination relève essentiellement de la raison humaine dans chaque contexte historique ou culturel. En un mot, et selon une perspective classique, la loi du Christ assume la loi naturelle, la rédemption ne renie pas la création, la grâce ne supprime pas la nature mais l'assume et la perfectionne.

D'un autre côté, les partisans d'une éthique de la foi (Philippe Delhaye, Joseph Ratzinger, Servais Pinckaers, Karl Hilpert, Hans Urs von Balthasar) insistent sur la spécificité de la morale chrétienne. Ils évoquent le fait que la moralité chrétienne ne peut pas être complètement découverte par la raison mais repose aussi sur la foi. Pour eux, la spécificité de la morale chrétienne ne peut être simplement limitée au contexte, à la motivation ou à l'intention morale ; certaines solutions morales ne peuvent être comprises en dehors du cadre de la foi. Si la foi est la source de la moralité et des normes de la vie morale, cette morale chrétienne doit avoir des contenus spécifiques. Cette tendance prend pour point de départ une vision plus pessimiste de la raison humaine en considérant que la morale autonome est une illusion si elle ne s'appuie pas sur les lumières de la révélation. Son objectif est de défendre la plénitude de la morale évangélique, y compris dans sa radicalité et sa critique du monde présent. La foi devient alors la seule vraie justification des valeurs morales. Il s'agit donc de prendre au sérieux l'appel des Pères conciliaires à enraciner la morale dans le mystère chrétien dans son ensemble et en particulier de mieux percevoir la spécificité chrétienne des normes éthiques présentes dans les Écritures. Le Christ étant le point de départ et d'aboutissement de la vie chrétienne, cette éthique de la foi souhaite prendre davantage en compte la dimension de révélation qui permet à l'agir des chrétiens de trouver, par la médiation de l'Église, une sûreté et une vérité inaccessibles par ailleurs.

Ce débat complexe n'est pas clos, même si les positions se sont beaucoup rapprochées, mais il indique bien la tension inévitable qui habite l'éthique chrétienne, catholique ou protestante, prise entre le souci de témoigner de la radicalité de l'Évangile face à tous les conformismes et la nécessité de traduire son message universel pour la vie commune des hommes. Le danger du premier groupe serait de réduire la morale chrétienne à un humanisme et de minimiser les spécificités propres à la vie chrétienne en matière éthique (défaut de pertinence). Le danger symétrique

du second groupe serait de s'enfermer dans une réflexion théologique qui disqualifie la raison commune et risque de rendre leur discours incompréhensible à nos contemporains et de le rendre socialement exclu des débats éthiques (défaut de crédibilité). Si des différences demeurent, la recherche actuelle vise à dépasser ce conflit et à prendre en compte de manière créative les apports de l'un et l'autre courant. L'une des voies consiste à élaborer le concept d'éthique autonome « théonome » ou « théonomie participée » où liberté humaine, autodétermination morale et obéissance à la loi divine ne sont pas pensées en contradiction mais en convergence et en interaction (voir *Veritatis splendor*, 40 ; Böckle). Une autre voie consiste à ne plus se focaliser sur la seule question de la justification et du fondement des normes morales. La vie morale déborde largement la simple considération des lois, des normes et des principes. La vie morale concerne aussi (et peut-être d'abord) le développement de la personne, à la fois individuelle et enracinée dans un groupe humain ; elle touche à l'apprentissage des attitudes, à l'examen des visions du monde, à l'école des affections et des imaginaires, au processus de discernement moral et spirituel. Cette vision large de la vie morale, au-delà de la prise en compte des obligations relativise les différences des deux écoles et fournit beaucoup de passerelles qui rendent leur opposition trop simpliste. Le renouveau actuel de l'éthique des vertus où s'exprime davantage la spécificité chrétienne va dans ce sens (James F. Keenan, André Léonard, Richard M. Gula, William C. Spohn).

Libéraux et communautariens.

La question de la spécificité de l'éthique chrétienne s'est déplacée dans les années 1980 et 1990, sous l'effet des modifications des conditions socio-historiques et culturelles du christianisme et des religions au sein des sociétés sécularisées et pluralistes. La perception plus acerbe des

différences culturelles, la singularisation des parcours individuels, en même temps que l'accentuation du phénomène de mondialisation nous a davantage portés à considérer la place des traditions chrétiennes au sein de sociétés postmodernes aux ressources symboliques fragiles voire épuisées. Le débat entre libéraux et communautariens, qui en quelque sorte fait rebondir le débat précédent, oppose alors ceux qui, comme Alasdair MacIntyre ou Stanley Hauerwas, veulent mettre en évidence la spécificité de la formation éthique des sujets chrétiens au sein de traditions narratives particulières et ceux qui insistent sur la nécessaire prise en compte d'un consensus moral et l'abstention des particularités métaphysiques ou religieuses dans le débat public pour assurer la cohésion et la paix sociales (John Rawls, Jürgen Habermas). Si les libéraux insistent sur la notion de justice et la possible définition commune, au moins procédurale, de cette dernière, les communautariens mettent en avant la nécessité de s'entendre sur le bien à poursuivre en commun avant toute considération de la justice. Ils soulignent la diversité des traditions éthiques qui nourrissent parfois de manière incommensurable les contenus substantiels de la justice toujours marqués par l'histoire d'une communauté humaine. Le débat théorique sur l'élaboration et le fondement des normes morales rebondissait donc au plan politique sur la possibilité ou non, en contexte pluraliste, de se mettre d'accord en vérité sur des conflits éthiques majeurs[73]. Là encore, le débat met en évidence une tension féconde et inéluctable de l'éthique chrétienne, par-delà les différences confessionnelles. Elle concerne la compréhension de la nature de la raison humaine et sa capacité à déterminer ou non des consensus éthiques sous les conditions d'une communauté idéale de communication. En régime chrétien, la prise en compte du dialogue entre la raison et la foi oblige à penser comme condition du consensus une anthropologie qui pose les présuppositions d'une vie humaine en commun. Elle invite à introduire dans le discours argumentatif une réflexion systématique sur l'expérience humaine (Dietmar Mieth, Gerhard Höver), et

à ne pas éliminer les « convictions », y compris religieuses, du débat public (Paul Ricœur). La situation de communication doit pouvoir laisser place à un dialogue des traditions philosophiques et religieuses d'une société donnée. L'éthique théologique intègre à ce débat des valeurs d'expériences (biens et valeurs concernant l'idée de l'homme) irremplaçables. La laïcité ne peut donc pas être comprise comme une exclusion du religieux du débat public mais comme l'organisation d'un dialogue entre des traditions et des projets de vie divers. « Si "l'État fonde son existence sur des prémisses qu'il ne peut garantir", la société trouve quand même finalement un compromis fondamental qui se nourrit d'une convergence et d'un dialogue entre une multitude de projets de vie et de projets éthiques concrets. Ces projets de vie doivent être proposés au dialogue public pour l'élaboration d'un compromis social grâce à un témoignage crédible, bien argumenté, éloquent » (cardinal Karl Lehmann).

La moralité des actes humains.

Les deux débats précédents sont en fait en partie arbitrés par un troisième, qui touche à la considération de la nature des actes humains et de leur moralité. Cette question concerne aussi les relations complexes entre conscience, liberté et vérité. Ici la réflexion philosophique et celle des sciences humaines jouent un rôle considérable et les positions divergent selon les philosophies adoptées. Dans les années 1960, certains théologiens protestants (Joseph Fletcher, John Robinson) ont mis en avant l'importance de la décision et refusé toute référence normative générale pour s'en tenir à la décision autonome et créative du sujet mû par l'amour de Dieu et des autres et par la seule considération d'une situation toujours singulière (morale de situation). Cette position fut critiquée par d'autres théologiens protestants et les théologiens catholiques qui mirent en cause son subjectivisme et son affiliation à la philosophie utilitariste. Mais cette

discussion suscita l’intérêt pour l’examen d’une morale de la décision pratique et l’étude de la moralité des actes humains en situation. Traditionnellement, l’analyse prend en compte l’objet, l’intention et les circonstances de l’acte. L’intention, animée ou non par la foi et la visée du bien commun, détermine l’orientation du sujet vers le bien ou vers le mal, mais elle est insuffisante à qualifier l’acte comme bon ou mauvais. C’est l’examen de l’objet et des circonstances qui le permet. À ce sujet, certains théologiens (Josef Fuchs, Richard MacCormick, Louis Janssens, Peter Knauer) proposent de distinguer un mal « prémoral » (ou « ontique ») d’un mal moral. Un mal ou une valeur prémoral est une altération ou une suppression d’être ou de relation qui concerne le jugement moral. Mais il n’est pas toujours un mal moral car dans certaines circonstances et en examinant la totalité des avantages et désavantages, il peut être légitimé pour une « raison proportionnée ». C’est le raisonnement qui est tenu par exemple lorsqu’on ampute une jambe en vue de sauver le malade de la gangrène (principe du double effet ou de totalité), ou encore lorsque l’on considère que l’on doit cesser les traitements médicaux d’un malade en fin de vie car ceux-ci feraient peser sur le malade un poids inutile par rapport aux avantages qu’on pourrait en espérer. De même, ce genre de raisonnement est classiquement utilisé pour la mise en œuvre du droit dans la guerre *(jus in bello)* : quels sont les moyens militaires proportionnés et suffisants qu’on doit utiliser pour arriver à son objectif tout en limitant les dégâts potentiels et les effets sur la population civile ? D’un autre côté, certains théologiens (Germain Grisez, Servais Pinckaers) se sont interrogés sur le raisonnement ainsi tenu et sur le risque de justifier de mauvais moyens en vue d’une bonne fin. La position des « proportionnalistes » leur paraît dangereuse car elle risque de virer au conséquentialisme, en légitimant un acte par ses seules conséquences. Ils insistent sur la nécessité de définir des règles qui valent en toute circonstance et concernent des catégories d’actes bien définis.

De son côté, l’encyclique de Jean-Paul II *Veritatis splendor* (1993) a mis en garde contre le danger de réduire la force des normes morales « universelles et immuables » en jugeant de la moralité des actes selon leur intention ou leurs conséquences (téléologisme ou conséquentialisme) (n^{os} 71-83). Elle réaffirme qu’il existe des actes « intrinsèquement mauvais », que nulle circonstance ne saurait légitimer. En effet leur objet (la fin prochaine du choix effectué par la volonté) n’est pas conforme à la fin ultime de la vie morale, leur orientation délibérée vers Dieu, bien suprême et ultime de l’homme (n° 73). En cela ils portent gravement atteinte à la personne humaine et à sa dignité, dont la nature et la vérité sont révélées dans le mystère du Christ, tel qu’il est compris dans l’Évangile, la tradition et l’enseignement du Magistère ecclésial. Face aux risques actuels de relativisme et de subjectivisme, ce rappel de l’existence d’un « ordre moral objectif » (n° 82), lié à une anthropologie théologique métaphysique, vise à conforter l’existence d’invariants anthropologiques, et à sauvegarder l’idée d’obligations qui s’imposent au nom d’une commune humanité. C’est dans cette ligne que l’Église a fait de la défense des droits inaliénables et universels de la personne humaine une constante de son enseignement familial, social et politique.

La détermination concrète de cette « nature humaine » et des obligations qui en découlent fait toutefois débat, non seulement à cause des interrogations actuelles sur la notion de loi naturelle et plus largement du lien entre métaphysique et morale, mais aussi des éclairages provenant de l’histoire et de la diversité des cultures. Les discussions contemporaines sur l’application et l’universalité des droits de l’homme en portent la trace. Saint Thomas déjà indiquait que si tous devaient s’entendre sur les « premiers principes généraux » de la loi naturelle, les conséquences et les conclusions tirées de ceux-ci par la raison pratique s’occupant de réalités contingentes (les « préceptes seconds ») pouvaient être différentes selon les cultures et les circonstances (*ST* Ia-IIae, Q. 94, a. 4-6). Par ailleurs, la

décision morale en situation, si elle se veut responsable, ne peut omettre de prendre en compte la complexité des circonstances et des effets prévisibles d'une action, au-delà de sa simple matérialité (il peut être nécessaire de tuer une personne ou de ne pas dire la vérité à un assassin pour défendre sa vie ou celle d'un autre, mais dans ces cas, s'agit-il d'un meurtre ou d'un mensonge ?). Les philosophies de l'action et les sciences humaines nous ont aidés à voir que le sens d'une action humaine ne peut être perçu en dehors de son enracinement dans l'histoire d'un individu et d'un groupe humain, en dehors du contexte de l'action qui comporte plusieurs acteurs et en dehors de l'intentionnalité ou de la finalité d'un tel acte au sein d'une chaîne d'actions qui s'étalent dans le temps. Dans son engagement au sein de la réalité, tout acte humain a des conséquences qui peuvent être à la fois bonnes et mauvaises : en cela il est marqué par l'ambiguïté de la condition humaine et exige un examen approfondi. S'il existe des actes qui, dans tous les cas, sont condamnables et offensent la dignité humaine (meurtre, viol, torture, mensonge, vol, adultère, etc.), la nomination de tels actes et la détermination de l'objet qui les rend foncièrement mauvais dépendent de leur description précise dans leurs différents éléments et de leur jugement en conscience face au dessein d'amour de Dieu et à la recherche du bien commun de la société.

Dans la pratique, la question n'est donc pas d'opposer une morale objective à une morale subjective, mais de prendre en compte une fine dialectique entre la nécessaire dimension universelle de la morale (ses principes premiers, ses interdits fondamentaux, la recherche des structures anthropologiques sources des droits universels), sa dimension particulière (les normes morales concrètes issues de la réflexion dans un champ moral et une époque donnés) et sa dimension singulière (la décision pratique d'un sujet dans une histoire et des circonstances singulières). La morale en situation, qui se distingue d'une morale de situation pour laquelle seule compte la situation singulière, cherche à articuler au mieux ces trois

dimensions et renvoie au jugement de la conscience qui, en dernier ressort, est ce à quoi chacun est tenu d'obéir. Pour sortir du légalisme et rendre compte de la complexité de la vie morale, le dernier Concile avait rappelé avec force que la conscience est la norme prochaine de la moralité d'un acte : « La conscience est le centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où Sa voix se fait entendre » (*Gaudium et spes*, 16). Cette conscience exige cependant de se former pour vaincre les effets du péché et accéder davantage à la vérité qui l'inspire.

Le dynamisme phénoménologique de la vie éthico-morale : éthique, morale et jugement moral en situation.

La vie éthico-morale ne se réduit pas aux obligations et aux interdits. À la racine des lois et normes morales, se trouve une visée qui les précède et les fonde. Nous avons vu que la morale cherche à s'opposer à la violence en vue de faire grandir en humanité et de préserver la relation entre les humains. Notre réaction face à l'insupportable de la violence est l'envers de notre désir de bien vivre. Les interdits, les commandements, les règles ne sont que la face négative, la figure rigoureuse, impérative de notre souhait fondamental de vivre ce qui est bon. De même dans la Bible, lorsque Yahvé donne la Loi à Moïse sur le Sinaï, il commence par rappeler qu'il est Celui qui a fait sortir son peuple d'Égypte, de la maison d'esclavage. Le don de la vie et de la liberté précède le don de la Loi qui permettra au peuple de rester dans la vie et la liberté (Dt 5 ; Ex 20). Au jardin d'Éden, Yahvé commence par donner la vie et tout ce qui est dans le jardin, avant d'indiquer à l'homme que l'arbre de la connaissance du bien et du mal lui est interdit, signe de sa condition de créature (Gn 2, 4-17). Lorsque Jésus invite ses disciples à une justice nouvelle en vue du Royaume (Mt 5, 17-20), il précède ce propos des Béatitudes (heureux les pauvres, heureux les doux…)

(5, 1-11). Aucune loi ne peut se comprendre hors d'un don premier et d'un appel à vivre. Ainsi, le petit d'homme ne peut entendre les réprimandes de ses parents que parce qu'il en perçoit l'amour qui y est caché.

À la suite du philosophe Paul Ricœur, nous réservons désormais le mot « éthique » pour la visée d'une vie accomplie sous le signe des actions estimées bonnes et celui de « morale » pour la dimension obligatoire, composée de normes, d'obligations, d'interdits, caractérisée par une exigence d'universalité et par un effet de contrainte. Cette distinction correspond à deux héritages philosophiques et théologiques : l'héritage aristotélicien (mais aussi thomiste) où l'éthique est caractérisée par sa perspective téléologique, sa visée du bien (*telos* signifiant « fin ») et un héritage kantien (mais aussi scolastique) où la morale est davantage définie par le caractère d'obligation de la norme, donc par un point de vue déontologique (*deon* signifiant « devoir »).

La visée éthique.

À la racine de la vie éthico-morale, et précédant la loi morale des obligations et de l'obéissance du sujet, il y a le dynamisme de l'intention éthique, le mouvement provoqué par le désir d'être de la liberté et le souhait d'une vie bonne. Mais le désir d'être n'est pas seulement celui du moi mais d'un soi, qui peut prendre la figure de toutes les personnes : c'est vouloir « vivre une vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes » (RICŒUR, 1990, p. 202). Fondamentalement, je suis homme parce que je suis libre, parce que j'ai une capacité d'agir dans le monde. Je ne suis pas un simple élément de la nature soumis aux lois de la physique comme les objets, ou conditionné par mes seuls instincts, comme un animal. En moi réside cette capacité d'agir pour des raisons, avec une intention. Je me reconnais humain dans la mesure où je m'arrache au cours naturel des choses pour commencer des actions nouvelles, inédites, qu'aucune cause

physique ne suffirait à expliquer. Et les actions que je pose sont autant de preuves de ma liberté. Mais surtout, le fait de ma liberté est de pouvoir donner sens et raison à mon agir. Or, nous disent les philosophes, depuis Aristote, ce qui donne sens à mon agir c'est mon désir d'être heureux, c'est que ma vie soit pleine, achevée, signifiante. En agissant ainsi, je m'estime moi-même parce que mon agir est estimable, sensé.

Ce désir de vivre bien, ce désir d'épanouir ma liberté ne peut cependant pas être le simple désir égoïste d'un bonheur solitaire. Il y a là une menace de repli sur le moi. En réalité, l'expérience nous l'apprend, si je veux exprimer ma liberté, je ne le peux qu'en voulant en même temps que la liberté de l'autre soit. Si le premier mouvement est de s'arracher au cours naturel des choses en donnant sens à ce que je fais, le deuxième mouvement vise à libérer l'autre de ce qui l'emprisonne. La vie morale marque ici un second commencement, essentiel, celui de la rencontre de l'autre. Ma liberté, ma dignité rencontrent l'appel de l'autre dans ma vie. L'estime de soi s'accompagne du souci de l'autre. Avec un autre vocabulaire, on pourrait dire que ma conscience est ce lieu où j'entends l'interpellation de l'autre. Toujours à ce niveau fondamental de l'éthique (et avant même que ma liberté ne rencontre les interdits de la morale), se manifeste en moi le mouvement de *sollicitude* vers l'autre. Je veux vivre une vie bonne, « avec et pour autrui ». L'autre dans sa différence, dans son altérité, dans le fait d'être autre que moi-même m'interpelle, il me pousse à le respecter comme tel, il m'invite à devenir responsable de lui, il me demande de l'aimer comme moi-même. Emmanuel Levinas dit que le visage de l'autre est comme un Sinaï d'où une voix procède, qui interdit le meurtre. Comme moi, l'autre dit « je », comme moi, l'autre est capable d'agir en donnant du sens à son action et de s'estimer lui-même. L'autre est unique, insubstituable et en même temps son rôle est réversible avec le mien. Il est un autre moi-même, désireux et capable d'aimer. La réciprocité est claire dans l'amitié, où l'échange est égal entre l'un et l'autre. Mais d'une

manière générale, l'intention éthique veut que les libertés se reconnaissent entre elles. « Je veux être libre » ne peut pas ne pas s'accompagner du désir que « tu sois libre aussi ».

Cette sollicitude vis-à-vis de l'autre pourrait s'enfermer dans des relations de face-à-face, dont l'exemple de l'amitié est le meilleur. Mais mon désir de bien vivre ne peut s'arrêter là, il a besoin de s'étendre à l'ensemble des personnes avec lesquelles je suis en relation de manière indirecte, par la médiation des *institutions*. Je ne veux pas seulement que cette vie bonne se passe entre mes amis ou ceux que je rencontre mais qu'elle touche chacun de ceux qui viennent dans cette école, dans ce quartier, dans cette ville. Pour cela, il faut que les valeurs qui animent mon désir de bien vivre touchent les règles qui organisent la vie en commun. Il ne suffit pas que « toi, tu sois libre » mais que « chacun soit libre ». Traditionnellement, c'est l'idée de *justice* qui gouverne ces relations. Il faut, pour compléter mon désir de vivre bien avec et pour les autres, que nous soyons placés au sein d'un réseau d'institutions justes. Les règles du vivre-ensemble (dans une école, dans une société, dans une entreprise) doivent être justes, c'est-à-dire que chacun doit pouvoir être traité à égalité et chacun doit pouvoir participer au résultat de l'activité commune en fonction de sa contribution. « À chacun sa part », cela veut dire par exemple que les règles doivent pouvoir s'appliquer à tous sans discrimination et que les gratifications doivent correspondre à l'activité de chacun.

Dans la perspective biblique, cette visée téléologique se manifeste dans la promesse de Dieu au sein de son alliance avec son peuple : alliance en premier avec les Israélites après la sortie d'Égypte (et déjà préfigurée avec Adam, Noé et Abraham), alliance nouvelle ensuite avec tous ceux qui mettent leur confiance en Jésus-Christ ressuscité des morts. C'est d'abord une vie nouvelle dans une terre nouvelle et prospère (Ex 20, 1-21 ; Dt 5-7) qui est promise à ceux qui observent la Loi ; c'est ensuite la venue du Royaume de Dieu dont Jésus annonce la Bonne Nouvelle et inaugure la

présence (Mt 4, 23 et par.) et dont la manifestation plénière aura lieu à la fin des temps (parousie) (Mt 25). Dans le Sermon sur la montagne (Mt 5-7 ; Lc 6), Jésus invite ses disciples à des attitudes fondamentales (les Béatitudes), à un « faire du cœur » nouveau afin d'entrer dans le chemin du Royaume. Ce règne de Dieu signifiera pour l'humanité la venue définitive de la sainteté, de la justice et de la paix, et la présence immédiate de Dieu en chacun. Pour l'éthique chrétienne la fin dernière est l'union avec Dieu, qui sera aussi union des hommes entre eux, car telle est leur vocation. Augustin, en accord avec les philosophes de l'Antiquité, postule que tous les êtres humains cherchent le bonheur (*Cité de Dieu*, X, 1). Parce qu'ils sont créés par Dieu et pour Dieu, leur vrai bonheur, leur béatitude est en lui, qui seul peut satisfaire leur désir profond. Pour toute la période patristique, l'amour de Dieu et des autres (la *charité*), inspiré par la grâce divine, mène l'homme vers son accomplissement. De même pour Thomas d'Aquin, la charité, don de l'Esprit, principe de notre vie spirituelle et forme de toutes les vertus, conduit la personne vers le bien ultime qui est la connaissance et la jouissance de Dieu (*ST* IIa-IIae, Q. 23, a. 7). Les actes sont donc dits bons lorsqu'ils sont ordonnés à cette fin bonne de l'homme. La fin est le principe de nos actions. De manière générale, la perspective eschatologique de la foi chrétienne (la tension de la réalité du Royaume déjà là et pas encore pleinement advenue) pose en permanence l'inspiration du dessein créateur et de la fin dernière, nouvelle Création, sur le présent à vivre. En ce sens elle ne cesse de réanimer tout le dynamisme de l'intention éthique dès son point de départ. Le salut est promesse de libération de la liberté de l'emprise du péché qui la tient encore captive. La perspective permanente du don et de la surabondance de Dieu dans l'histoire de son peuple renforce le travail de l'altérité et la visée de la libération de l'autre. Le symbole du Royaume de Dieu comme communauté d'hommes libérés exhorte à une vie en commun dans la paix et la justice, dont l'Église est le signe.

La loi morale.

Si l'intention éthique est première dans le mouvement du désir, elle doit cependant passer par le crible de la norme morale pour acquérir objectivité et force d'obligation. Reprenant le chemin phénoménologique qui nous conduit de l'éthique à la morale, il faut préciser le rôle spécifique joué par l'idée de loi morale, incluant les normes et les impératifs, dans le trajet d'effectuation de l'intention éthique. De l'éthique à la morale, la référence à l'intention éthique s'efface peu à peu au fur et à mesure que se forment de nouvelles significations du terme neutre, apparu en fin de parcours éthique au sujet des institutions justes. Tout d'abord les *valeurs* telles que la justice, l'égalité, la fraternité, l'amitié ont un statut étrange de quasi-objectivité : d'une part elles témoignent que l'homme reçoit l'éthique comme un donné de l'histoire culturelle des mœurs, mais d'autre part elles sont aussi liées aux évaluations et aux préférences propres des individus. Ce ne sont pas des essences éternelles mais des « instituants-institués », des médiations en vue de la coexistence des personnes, des sédimentations des préférences individuelles et des reconnaissances mutuelles du passé. Ces sédiments, à leur tour, servent de relais objectivés pour les nouvelles évaluations dont les individus sont chacun responsables. Le passage à la morale s'opère au moment où, dans le mouvement d'effectuation de la liberté, les valeurs et les règles d'action mettent en lumière la *scission* de l'être humain entre « un préférable, déjà objectivé », et un « désirable, refermé sur quelque intérêt égoïste[74] ». La règle prend alors le visage négatif de l'*interdiction*, de la norme étrangère à mon intention spontanée. Le « il faut » s'impose et prend le visage d'une règle devenue opposée à mon désir de liberté et de reconnaissance. L'origine de l'éthique est oubliée ; ici commence la sévérité de la *moralité*. Apparaît ainsi l'énigme de la « faille originelle » dans la liberté humaine, la non-coïncidence entre désirable et préférable, l'énigme de la possibilité du mal. C'est la présence du mal qui rend nécessaire la définition des normes morales pour préserver le lien social. Une nouvelle

étape est franchie lorsque nous arrivons au concept de *loi*. À l’interdit qui s’adresse encore à moi comme à un autrui, la loi ajoute l’anonymat de l’exigence d’universalité. Nous retrouvons alors le kantisme. La morale ici partage avec la science l’idée de législation, d’ordre rationnel. Elle a, par rapport à mon désir, l’autorité répressive d’une « nature ».

À la première composante de la visée éthique, appelée plus haut visée de vie bonne, correspond du point de vue de la morale, l’exigence d’universalité. Le passage par la norme de la visée éthique est une exigence de rationalité, une rationalité pratique. La règle d’universalisation, à quoi on reconnaît la morale kantienne, exerce son emprise à l’égard des maximes de l’action, pour que celles-ci deviennent valables pour tout homme en toute circonstance. Cette règle qui reste formelle s’applique dès lors comme un critère face à toute situation concrète en opérant la mise à l’écart du désir, du plaisir et du bonheur trop contingents pour assurer une législation. Cette stratégie d’épuration de la volonté vis-à-vis de ses inclinations sensibles, fait que la volonté bonne s’identifie à l’action par devoir. Au terme de la mise à l’épreuve, la volonté bonne sans restriction s’égale à la volonté autolégislatrice, à l’idée d’*autonomie*. La seule règle que la liberté puisse se donner est l’impératif catégorique dans sa nudité : « Agis uniquement d’après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu’elle devienne loi universelle. »

C’est dans la reconnaissance du *respect* dû aux personnes considérées comme des « fins en soi », qu’on peut voir l’équivalent au plan moral de la sollicitude éthique envers l’autre. Comme la sollicitude ne s’ajoutait pas du dehors à l’estime de soi, le respect dû aux personnes n’est pas un principe moral hétérogène par rapport à l’autonomie. Il en déploie la structure dialogique au plan de l’obligation. Le second impératif catégorique kantien, en effet, se présente comme un développement du premier principe de l’autonomie. Ce deuxième principe stipule : « Agis toujours de telle sorte que tu traites l’humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne

de tout autre, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. » La morale prend en compte les possibles situations de violence qui s'exercent dans la relation entre des personnes et à chacune d'elles oppose un interdit : tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, etc. En son fond l'idée d'humanité est ce qui dans l'autre, comme en moi, est digne de respect.

Enfin l'idée de justice, en passant du plan éthique au plan moral, laisse la place à des *principes formels de justice* qui organisent la vie de la cité et doivent exprimer l'obéissance due à des lois reconnues par tous. Déjà chez Aristote, l'idée de justice a un caractère formel assez prononcé, puisqu'elle se définit par l'égalité d'un rapport de proportions. Mais on trouve dans la *Théorie de la justice* de John Rawls (1971) une telle formalisation de l'idée de justice dans une perspective kantienne. Pour Rawls, il s'agit de parvenir à une définition purement « procédurale » de la justice qui permette de soustraire celle-ci de ses assises téléologiques. Si l'on veut pouvoir obtenir le consensus social nécessaire dans une société moderne pluraliste, il faut séparer le « juste » du « bon », lui ôter ce qui peut rester de référence à une quelconque vision du bien. Les principes de justice doivent être définis à l'issue d'une procédure rationnelle de délibération équitable et fictive sur laquelle tout le monde s'accorde. Cependant, comme le montre Ricœur, et comme l'a reconnu Rawls plus tard, la construction de son argumentation révèle en fait une circularité : les principes d'équité auxquels les contractants parviennent sont déjà décrits au départ et servent de présupposés aux conditions de délibération dans la position originelle du contrat social. Ce cercle n'est pourtant pas vicieux, car Rawls l'admet lui-même, sa théorie appelle à un « équilibre réfléchi » entre l'argumentation rationnelle et des « convictions bien pesées », déjà présentes dans la société. Sans remettre en cause l'aspect formel de l'argument, cet équilibre réfléchi manifeste bien qu'un sens de la justice de caractère éthique ne cesse d'inspirer la recherche des principes de justice. Ce dernier exemple

manifeste aussi que si l'intention éthique doit passer par le crible de la norme morale et semble disparaître du processus de rationalisation, elle ne cesse en réalité d'inspirer en profondeur la détermination des normes morales et sociales. La dialectique est permanente entre convictions touchant à la vie bonne et argumentation rationnelle visant l'universel.

Au plan biblique, cette dimension de la moralité est bien présente sous la forme des lois, commandements et prescriptions de la Loi dans l'Ancien Testament (Décalogue), mais aussi des recommandations et exhortations faites par Jésus à ses disciples (Sermon sur la montagne) ou Paul aux communautés (la partie exhortative des lettres). Cependant, cette morale doit être comprise dans le cadre de l'acte créateur de Dieu et de l'alliance entre Dieu et son peuple : elle est théonomique et théocentrique. Au sein du Pentateuque, les lois ou prescriptions ne prennent sens que dans le cadre plus large du récit de l'histoire du salut qui en donne le sens et l'origine. Ainsi, les commandements du Décalogue (Ex 20 ; Dt 5) indiquent certes des règles de vie dans la relation avec Dieu et avec les autres, mais elles sont au service de l'intention éthique décrite comme libération, plénitude de vie et don de la terre par Dieu lui-même. De même, Jésus reconnaît la validité de la loi vétérotestamentaire (Mt 5, 17-20), mais annonce aussi son accomplissement, qui est à la fois son achèvement et sa suppression. Il radicalise cette loi, en l'universalisant (tout homme est concerné), en l'intériorisant (la racine de l'acte est dans l'intention) et en l'unifiant autour de l'amour de Dieu et du prochain (Mc 12, 28-34 ; Mt 22, 34-40 ; Lc 10, 25-28). L'appel à une « justice supérieure à celle des scribes et des pharisiens » n'est pas l'énoncé d'une nouvelle loi morale, plus stricte que la précédente, mais la réorientation de la morale vétérotestamentaire dans la perspective éthique fondamentale de l'invitation à devenir des fils et des filles du « Père des cieux » et à devenir comme lui, capable d'aimer même les ennemis (Mt 5, 38-47 ; Lc 6, 27-35). On voit ici à l'œuvre la dialectique entre éthique et morale et l'inspiration profonde que le christianisme

apporte à la régénération de la visée éthique. Cette réorientation de la morale vers la perspective éthique de l'imitation du Père à la suite du Christ dans l'Esprit, est le propre du christianisme. Il s'agit, comme dit Paul, de vivre *en Christ*, *dans le Christ* (Ga 2, 20 s. ; 5, 13 - 6, 2 ; Rm 6) ou, comme dit Jean, de *demeurer en lui* pour *aimer comme il nous a aimés* (Jn 13, 34-35 ; 15, 9-17 ; 1 Jn 4, 7-13). La morale évangélique, dans ses contenus normatifs concrets, présente d'ailleurs peu d'éléments spécifiques qu'on ne retrouverait dans le judaïsme hellénisé ou la philosophie hellénistique de l'époque. La règle d'or y figure en bonne place, comme dans la plupart des cultures. Quant à la tradition ecclésiale, par le biais des théologiens et des pasteurs exerçant leur jugement à partir de la raison éclairée par la foi, elle fournit de nombreux repères pour la vie morale (normes, principes) dans les multiples secteurs de l'activité humaine (éthique sexuelle, sociale, politique, etc.).

La sagesse pratique.

La norme morale impose le respect de l'autre face au danger de la violence qui s'alimente à la source d'un désir facilement perverti. Mais la loi elle-même et l'interdiction peuvent-elles suffire, à elles seules, à déterminer mon comportement dans des situations historiques particulières et contingentes ? Il faut répondre par la négative lorsque l'expérience du tragique de l'action nous apprend que l'application des normes de la morale d'obligation engendre inévitablement des conflits de devoirs pour lesquels il faut trouver une autre ressource. Déjà Hegel avait vu la nécessité de rechercher dans la vie éthique concrète les sources et les moyens de l'action sensée. Ces conflits ne pourront se résoudre qu'au niveau d'une *sagesse pratique* qui devra recourir à l'intention éthique initiale de la visée de la vie bonne pour vivifier le jugement moral en situation. Loin de constituer une morale situationniste et arbitraire, le jugement moral en situation doit

articuler une fine dialectique entre l'universalité de l'argumentation et la singularité des convictions, entre les normes morales et la visée éthique. Cette *phronèsis* est une « excellence » dans l'ordre de la décision, qui, passée au crible de la critique de l'universel, marque le passage des principes moraux de l'action aux jugements et aux actions en contexte.

L'approche biblique et la réflexion théologique fournissent de nombreux repères pour le discernement moral en situation. Jésus lui-même, dans les conflits qui l'opposent au légalisme des pharisiens, tranche en prenant pour repère la visée éthique du dessein premier de Dieu : au sujet du sabbat il en rappelle la visée de libération (Mc 3, 1-6 et par.), au sujet du mariage il renvoie au plan créateur de l'union de l'homme et de la femme (Mt 19, 1-9 ; Mc 10, 1-12), etc. De même, la tradition ecclésiale a mis au point un certain nombre de principes de sagesse pratique pour éclairer la décision : principe de totalité, principe du moindre mal, principe du double effet, principe du volontaire indirect, etc.

Reprise systématique : l'éthique chrétienne comme triple herméneutique.

Les éléments précédents nous permettent de considérer l'éthique chrétienne (ou la théologie morale) comme une *herméneutique corrélée de la Parole de Dieu, de l'expérience humaine de l'agir et de la tradition chrétienne*.

1. *Herméneutique de la Parole de Dieu* : l'éthique chrétienne a pour première tâche d'être à l'écoute de la Bible afin d'en percevoir avec patience, sans souci de tirer de ces textes des « messages » moraux, l'inspiration profonde de l'existence qu'elle suscite et qui reste de l'ordre de la visée éthique et méta-éthique. La Bible, en effet, n'est pas un livre de règles où il suffirait de piocher pour trouver les réponses à nos questions. Elle est toujours une interprétation théologique d'une expérience qu'il s'agit

d’interpréter à notre tour et chacun de ses textes est à replacer dans la dynamique historique et théologique qui les porte. « Les textes bibliques, en réalité, ne nous préparent pas nos décisions, ne contiennent pas d’oracle concernant notre action pratique. Mais ils construisent pour nous un monde au milieu duquel nous décidons nous-mêmes ; ils tracent un horizon. Notre décision ne dépend pas immédiatement de notre lecture, mais nous ne sommes pas les mêmes quand nous avons lu. Donc nous décidons autrement[75]. » C’est le plus souvent de manière indirecte et par le biais de l’imagination que les textes bibliques apportent un éclairage aux situations présentes.

Il s’agit de déterminer en quoi le texte biblique s’offre comme un « monde » qui opère en ceux qui s’y exposent une conversion de *leur rapport fondamental au monde,* aux autres et à eux-mêmes. Cette herméneutique, toujours à reprendre, peut poétiquement nous enseigner sur notre lien au temps et à l’espace, au bonheur et à la souffrance, à la communauté humaine et à notre histoire personnelle. Elle invite notre imaginaire à former de nouvelles visions du monde, de nouveaux possibles, inédits. Elle sert aussi pour nous d’école du cœur et de formation de nos dispositions éthiques fondamentales : amour, pardon, humilité, courage, souci des pauvres, etc., s’apprennent également au contact de la Parole de Dieu et à la suite du Christ qui est le vrai juste. C’est à une conversion du cœur que Jésus appelle en annonçant le Royaume (Mc 1, 15 ; Lc 7). Ainsi, les paraboles nous font pénétrer dans un monde nouveau qui, après nous avoir désorientés, nous réoriente en vue de la vie selon le Royaume. Elles ouvrent nos yeux à la reconnaissance d’une vie donnée et reçue de Dieu (Mc 4, 1-34 ; Mt 13), au souci du prochain (Lc 10, 29-37), à l’entrée dans la logique de la miséricorde et de la surabondance des dons divins au-delà du calcul et de la logique de l’équivalence (Lc 12, 22-32 ; Lc 15 ; Mt 20, 1-16), etc.

2. La théologie morale doit être aussi une herméneutique de *l'expérience croyante et contemporaine de l'agir humain*. Toute analyse de la situation d'une action, qu'il s'agisse de la délibération en vue d'une décision ou de l'opération réflexive qui vise à juger une action après coup, doit prendre en compte différents aspects de l'action. Une action s'inscrit dans un *éthos* culturel donné, au sein d'un récit à reconstruire et dans une durée déterminée. L'action humaine ne se laisse saisir dans sa singularité qu'en prenant en compte tous ces éléments, et non pas en examinant un acte isolé dont la définition objective et traditionnelle (l'homicide, le vol, l'adultère) n'est qu'un repère, certes nécessaire, mais insuffisant. Bien plus, cette action ne saurait concrètement se rapporter à une personne donnée, et donc lui être incriminée, que si elle s'inscrit dans l'histoire de sa vie, elle-même à lire et à relire. Le jugement moral en situation ne peut se passer de cette herméneutique complexe de l'action.

Mais cette herméneutique de l'expérience n'est pas seulement indispensable au jugement concret de l'action, elle est également source de *nouveaux enseignements* et de nouvelles convictions morales. La vie et l'action humaines sont comme des textes qui s'offrent à l'interprétation et où se laissent percevoir des compréhensions, des valeurs et des visions du monde nouvelles, elles-mêmes surgies de situations jusqu'alors inédites. La Bible et la tradition ecclésiale ne disent rien directement sur la manière dont une équipe médicale doit affecter ses ressources et son temps entre les différents types de malades dont elle a la charge, ni sur la manière dont un responsable du personnel d'une entreprise en difficulté doit gérer la réduction des effectifs. Et cela n'est pas seulement vrai pour les cas où la technique nous place devant des choix nouveaux, et où l'expertise et la compétence scientifique donnent au jugement une autorité insubstituable. Nous avons aussi à apprendre de l'expérience de première main que donne le fait de vivre des situations particulières, qui de toute manière sont toujours inédites. Il faut également ajouter que toute expérience, en régime

chrétien, est reconnue comme étant habitée par une dimension de foi et comme un lieu où peut être également lue la présence mystérieuse et discrète de Dieu. En ce sens, l'expérience est une authentique source de la théologie morale.

3. Une telle herméneutique, au ras de l'existence, n'oublie pas pour autant la *tradition morale de l'Église* et ses normes objectives. L'expérience seule, même l'expérience confrontée à la Parole de Dieu, ne suffit pas à l'élaboration du jugement moral qui doit prendre en compte la raison critique et passer au crible des normes morales objectives. L'expérience, même réfléchie, a un partenaire avec qui parler, car elle-même n'est pas exempte des préjugés et des conditionnements culturels et historiques qui peuvent la rendre aveugle ou violente. Mais son interlocuteur, à savoir la tradition ecclésiale et morale, n'est pas à considérer non plus comme une objectivité isolée. À l'image de toute tradition, elle est l'objet d'une dialectique entre sédimentation et innovation et doit elle-même être interprétée afin de pouvoir être authentiquement vécue et d'être capable d'entrer en confrontation avec l'expérience. En fait, ce qu'on pourrait appeler la troisième dimension herméneutique de la théologie morale peut être considéré comme le fruit de la rencontre historique des deux herméneutiques précédentes, le résultat accumulé de leur dialectique mutuelle opérée par la médiation de la raison inspirée par la foi, sous l'autorité du Magistère.

C'est face à la Parole de Dieu, lue et interprétée, que l'expérience humaine peut trouver un modèle de signification qui l'aide à se donner un sens, y compris un sens moral. À l'inverse, c'est l'expérience humaine de l'agir, avec ses consolations et ses désolations, ses joies et ses épreuves, qui permet à l'Écriture biblique d'être comprise de manière toujours nouvelle. La relecture de notre expérience humaine est inspirée par le réseau symbolique des Écritures mais notre lecture des Écritures est aussi déterminée par notre situation expérientielle. Par cette confrontation vivante

qui est le fruit de l'Esprit, peut s'opérer concrètement le discernement des esprits qui permet de connaître le meilleur dans telle situation particulière.

C'est un *discernement* analogue régulé par le Magistère de l'Église et un va-et-vient constant, au niveau de la communauté ecclésiale, entre expérience raisonnée et Parole de Dieu qui a permis d'élaborer la tradition dogmatique de l'Église dont l'histoire des conciles porte le témoignage. Réduire le jugement moral d'une situation donnée à un processus logique unidirectionnel qui va toujours du principe à la situation fermerait la possibilité pour la situation d'influer sur la compréhension du principe et, en réalité, ne tiendrait pas compte de l'origine même des principes moraux. La sagesse pratique qui est le jugement moral en situation ne peut manquer de faire appel à un « sentir juste » intérieur irremplaçable, proche du jugement esthétique. Ainsi la prière à l'Esprit-Saint demande de *recta sapere*, d'avoir le « goût » de ce qui est droit. Et saint Thomas, après Isidore de Séville, voit dans ce *sapere* la racine étymologique du mot « sagesse », *sapientia*.

Se manifeste ainsi une *dialectique entre une « morale d'en bas » et une « morale d'en haut »*, entre une « morale intérieure » et une « morale extérieure », entre les intuitions et les convictions nées de l'expérience et du discernement d'une part, et les principes moraux établis par la raison et la tradition d'autre part. Car non seulement le discernement personnel est nécessaire pour spécifier l'application d'un principe moral dans une situation donnée, mais ces principes eux-mêmes dans leur prétention à l'universel sont aussi le fruit d'une rationalisation et d'une sédimentation progressive de l'expérience. Cela ne veut pas dire que tout est contenu dans une analyse de l'expérience. L'utopie de la raison informée par la foi exerce ici son pouvoir régulateur qui permet de juger de l'expérience, soit par le principe moral de l'universel, soit par le commandement chrétien de la charité envers tous les hommes reconnus comme des frères dans le Christ. Il n'en reste pas moins vrai que nos formulations morales concrètes, si elles

sont traversées par ce désir universel, restent des formulations historiques qui ne sont pas culturellement neutres.

C'est donc bien une *dialectique complexe de trois herméneutiques* que la théologie morale a pour tâche d'articuler. La Bible sert de source à la tradition morale par ses impératifs exprimés en particulier dans le Décalogue et le Sermon sur la montagne, mais plus profondément elle suscite une poétique, en grande partie narrative, qui inspire la compréhension de l'expérience humaine et oriente notre imaginaire dans une visée éthique particulière. L'expérience humaine des acteurs apporte un nouvel horizon de compréhension de la Parole de Dieu, mais elle permet également un perfectionnement dans l'intelligence et la formulation des normes morales. Quant à la tradition morale, par son souci d'objectivité universelle, elle joue un rôle critique autant vis-à-vis des traditions narratives de la Bible que de l'expérience humaine de l'action en situation, mais elle cherche aussi à incarner dans l'histoire l'ensemble de cette dialectique dans des formulations normatives.

Au cœur de cette dialectique à trois termes, se place, comme son axe, le discernement individuel et communautaire des chrétiens assistés par *l'Esprit du Christ* qui veut poursuivre son action dans le monde. Le travail des théologiens est de participer à ce discernement collectif, non pas seulement de l'agir théoriquement bon sous l'inspiration de la foi chrétienne, mais aussi de l'agir le meilleur possible dans le monde complexe qui est le nôtre. La réflexion spéculative n'est pas à séparer de la pratique des chrétiens aujourd'hui. Mais ce travail ne saurait se substituer à la conscience des personnes qui, en dernière instance, est le sanctuaire de la décision morale concrète et le siège de la responsabilité.

ALAIN THOMASSET.

→ Foi. Grâce. Histoire des doctrines éthiques chrétiennes. Loi. Loi naturelle. Option fondamentale. Philosophie et théologie. Philosophie morale. Salut.

Bibliographie.

G. ANGELINI, Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e Teoria, Milan, Glossa, 1999. – ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, Paris, Vrin, 1959. – J.-M. AUBERT, La Morale, Paris, Bayard, 1993. – AUGUSTIN, La Cité de Dieu, 3 vol., Paris, Gallimard, coll. « Points Sagesses », 1994. H. – U. VON BALTHASAR, « Neuf thèses pour une éthique chrétienne », La Documentation catholique 1675, 4 mai 1975, p. 421-426. – K. BARTH, Éthique, vol. 1 et 2, Paris, PUF, 1998. – P. BEAUCHAMP, D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu, Paris, Éd. du Seuil, 1999. – Fr. BÖCKLE, Fundamentalmoral, Munich, Kösel, 1991^{5}. – D. BONHOEFFER, Éthique (1949), Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 16, 1965, rééd. 1997. – J.-L. BRUGUÈS, Précis de théologie morale géénrale, t. I : Méthodologie, Paris, Mame, 1995 ; t. II (2 vol.) : Anthropologie morale, Paris, Parole et Silence, 2002, 2003. – J.-D. CAUSSE, D. MÜLLER (dir.), Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir, Genève, Labor et Fides, 2009. – CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps Gaudium et spes, Éd. Vaticanes, 1965. – Ph. DELHAYE, J. RATZINGER, Principes d'éthique chrétienne, Paris, Lethielleux, 1979. – Kl. DEMMER, Shaping the Moral Life : An Approach to Moral Theology, éd. James F. Keenan, Washington D.C., Georgetown University Press, 2000. – J. FUCHS, Le Renouveau de la théologie morale selon Vatican II, Paris, Desclée, 1968 ; Existe-t-il une « morale chrétienne » ?, Gembloux, Duculot, 1973. – É. GAZIAUX, L'Autonomie en

morale : au croisement de la philosophie et de la théologie, Louvain, Leuven University Press - Peeters, coll. « BETL » 138, 1998. – B. HÄRING, Libres dans le Christ, t. I, Paris, Éd. du Cerf, 1998. – S. HAUERWAS, Le Royaume de paix. Une initiation à l’éthique chrétienne (1983), trad. de P.-D. Nau, Paris, Bayard, 2006. – JEAN-PAUL II, encyclique Veritatis splendor, sur quelques questions fondamentales de l’enseignement moral de l’Église, Éd. Vaticanes, 1993. – E. KANT, Fondements de la métaphysique des mœurs (1785), Paris, Vrin, 1981 ; Critique de la raison pratique (1788), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1983. – B. LAURET, Fr. REFOULÉ (éd.), Initiation à la pratique de la théologie, t. IV : Éthique, Paris, Éd. du Cerf, 1983. – A. LÉONARD, Le Fondement de la morale. Essai d’éthique philosophique, Paris, Éd. du Cerf, 1991. – A. MACINTYRE, Après la vertu (1981), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1997, rééd. 2006. – G. MÉDEVIELLE, Le Bien et le Mal, Paris, Éd. de l’Atelier, coll. « Tout simplement », 2004. – D. MÜLLER, L’Éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction, Genève - Paris, Labor et Fides - Éd. du Cerf, 1999. – S.-Th. PINCKAERS, Les Sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire, Fribourg (Suisse) - Paris, Éditions universitaires - Éd. du Cerf, 1985, 2007[4]. – K. RAHNER, « La question d’une éthique existentiale formelle », Écrits théologiques, t. V, Paris, DDB, 1966, p. 143-163. – P. RICŒUR, Soi-même comme un autre, Paris, Éd. du Seuil, 1990. – R. SIMON, Éthique de la responsabilité, Paris, Éd. du Cerf, 1993. – W. C. SPOHN, Jésus et l’éthiques, « Va et fais de même », Bruxelles,

Lessius, 2010. – X. THÉVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale, Paris, Éd. du Cerf, 1992 ; Morale fondamentale, Paris, Don Bosco Éditions - DDB, 2007. –* THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, Ia-IIae, t. II, Paris, Éd. du Cerf, 1984. – A.* THOMASSET, *Paul Ricœur, une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne, Louvain, Leuven University Press - Peeters, coll. « BETL » 124, 1996 ; Interpréter et agir. Jalons pour une éthique chrétienne, Paris, Éd. du Cerf, 2011. – P.* VALADIER, *La Condition chrétienne. Du monde sans en être, Paris, Éd. du Seuil, 2003. – É.* WEIL, *Philosophie morale, Paris, Vrin, 1961.*

ÉTHIQUE BIOMÉDICALE

Dans le prolongement de l'article « Éthique », par « éthique biomédicale » nous entendrons l'étude et l'évaluation – à l'intérieur d'un champ particulier de l'action humaine – des comportements humains, des manières d'agir et des manières d'être, sous l'angle de la vie bonne ou du bien à accomplir, avec le cortège de principes et de valeurs, de règles ou recommandations, d'obligations et d'interdits qui régissent cette évaluation ou qui en découlent.

Le terme « biomédical » choisi pour désigner ce champ de l'action humaine ne préjuge pas des acteurs qui décident, agissent, ou subissent plus ou moins volontairement en ce domaine. Il ne s'agit donc pas seulement d'évaluer le comportement des professionnels de santé, mais de s'interroger aussi sur les comportements et décisions de ceux qui recourent à leurs services, de leur entourage, et plus généralement encore, de tous ceux qui

exercent une responsabilité dans la détermination des règles sociales, le choix des moyens mis à la disposition des professionnels et l'offre de ressources permettant d'y avoir accès.

Lorsqu'une action biomédicale est envisagée, le devenir de personnes humaines est en jeu. Chaque « cas » doit donc être abordé pour lui-même, en faisant place à la singularité du patient, de ses demandes, de son histoire et de l'évolution de son état de santé – ce qui exige d'en faire le « récit », si possible à plusieurs voix – et en prenant en compte les moyens médicaux disponibles et l'ensemble des circonstances familiales, sanitaires et sociales. C'est l'objet de ce qui est couramment appelé aujourd'hui « éthique clinique », spécialement lorsqu'il faut trancher de véritables dilemmes éthiques.

Mais les décisions prises ainsi, cas après cas, risqueraient d'être discordantes, au prix du désarroi du malade et de son entourage, d'un manque de respect pour certains patients et d'éventuelles graves conséquences sociales, si elles ne pouvaient prendre appui sur une réflexion approfondie portant sur l'expérience humaine de la maladie, la spécificité de la relation médecin-malade, le sens de l'agir médical, la liberté humaine face à la médecine. Cette réflexion fait parfois apparaître de véritables conflits entre des principes, des interdits ou des valeurs auxquels la réflexion éthique générale accorde une place fondamentale. Il s'agit alors d'interpréter et d'essayer de concilier ou, à défaut, de hiérarchiser ces injonctions d'ordre moral, de manière à formuler des règles concrètes qui puissent servir de guides à ceux qui auront à participer à de telles décisions. Tel est l'objet que l'on peut fixer à l'« éthique biomédicale ».

Ces règles concrètes d'action sont relatives à des situations déterminées, dans un contexte médical et culturel donné ; on peut les qualifier de « particulières[76] ». Ainsi élaborées, elles peuvent ultérieurement être imposées aux diverses professions soignantes par une instance déontologique, la jurisprudence ou la loi. Elles ne peuvent être purement et

simplement déduites des principes généraux et des valeurs fondamentales. Dans son article « De la morale à l'éthique et aux éthiques » (*Le Juste 2*, p. 55-68), Paul Ricœur propose l'expression « éthiques régionales » pour les disciplines abordant les questions éthiques posées à l'intérieur d'un champ particulier de l'expérience humaine. Elles doivent, certes, être référées aux normes de la morale, mais elles reposent principalement sur la mise en œuvre de la vertu de prudence, d'une sagesse pratique apte à prendre en compte la complexité du réel et à parvenir ainsi à des maximes concrètes d'action.

Le champ du « biomédical ».

Le terme « biomédical » a jusqu'à présent été utilisé comme s'il allait de soi. Or, dans sa première édition publiée en 1978, l'*Encyclopedia of Bioethics* (éd. Warren T. Reich) fait remarquer que l'expression si courante alors de « recherche biomédicale » n'existait pas vingt ans auparavant[77]. Le terme « biomédical » évoque une intrication du médical et du biologique. Les fonctions de la médecine sont d'expliquer la nature et la genèse des maladies humaines, de prévenir leur apparition, de lutter contre elles une fois déclarées, d'aider ensuite le patient à se réadapter à la vie sociale, et de soulager les souffrances physiques entraînées par la maladie ou les traitements eux-mêmes. Or, depuis le début des années 1960, la médecine, pour accomplir ces tâches, fait de plus en plus appel à la biologie, conçue comme l'ensemble des sciences du vivant.

Il n'est plus possible de tracer une frontière nette entre le biomédical et ce qui serait purement médical. Le traitement du cancer est devenu de nos jours une mission importante de la médecine. Or, on voit se développer des unités d'oncogénétique destinées à différencier les cancers et leurs traitements en fonction des caractéristiques génétiques des patients ; elles font appel aux connaissances les plus récentes dans le domaine de la

génétique. Et le soin des malades nécessite de plus en plus le recours à ce qu'on appelle des biotechnologies.

Les limites du champ biomédical sont, de plus, constamment repoussées, du fait de l'extension indéfinie des connaissances biologiques et des biotechnologies. Est désormais publiquement posée la question, non plus seulement d'agir contre des maladies, mais aussi d'« améliorer[78] » la condition humaine et l'homme lui-même au moyen d'une association entre nanotechnologies, biotechnologies, informatique et neurosciences. On peut se demander si cela ferait encore partie du champ biomédical.

Quelques repères historiques permettent d'évoquer l'évolution de ce champ. On date d'habitude de la fin du XVIII^{e} siècle et du début du XIX^{e} siècle l'avènement d'une médecine vraiment scientifique : elle reposait sur une classification des maladies grâce à une observation minutieuse des symptômes et une vérification systématique par l'autopsie. Cette médecine favorisait la rencontre clinique entre médecin et malade et permettait d'établir des diagnostics sur des bases solides, mais ne proposait guère de thérapeutiques. Aussi se développa une recherche biologique destinée à comprendre les phénomènes de morbidité. À partir de 1950, le recours aux techniques de l'ingénieur permit de mettre au point des appareils de recueil d'informations et de suppléance de fonctions vitales défaillantes, tandis qu'aboutissait enfin en de nombreux domaines la recherche menée depuis plus d'un siècle.

C'est en 1954 qu'est réussie la première greffe de rein. La première greffe de cœur est tentée en 1967. Progressivement, à partir de 1968, la plupart des pays en viendront à reconnaître un nouveau critère de la mort, fondé sur le constat de la perte totale des fonctions du cerveau. La révolution génétique, en marche depuis le début du XX^{e} siècle, commence à porter des fruits à partir de 1975 ; le programme de séquençage du génome humain est lancé en 1988, les premières cartes du génome humain sont publiées en 2001, et les examens des caractéristiques génétiques peuvent

dès lors se multiplier. Quant aux recherches menées sur la reproduction humaine, elles avaient conduit dès les années 1970 à développer des méthodes fiables de diagnostic d'anomalies du fœtus encore dans le sein de sa mère et obtenu en 1978 la naissance du premier enfant conçu en laboratoire. L'embryon humain est alors remis entre les mains des biologistes, ce qui, très vite, posera la question de l'utilisation d'embryons in vitro pour la recherche biomédicale.

Cette brève évocation permet de percevoir quelque peu le bouleversement qui se produisit après la Seconde Guerre mondiale dans une médecine devenant de plus en plus « biomédecine ». On assista alors à une véritable explosion des connaissances et à de foudroyants progrès dans la lutte contre de nombreuses maladies, au prix d'une forte spécialisation des médecins et d'une objectivation croissante du corps humain. Le médecin pouvait désormais se tenir à distance du malade et faire confiance davantage à ses instruments qu'à la parole de son patient.

Éblouis par des progrès aussi rapides, bien des médecins furent dans l'incapacité d'évaluer les bénéfices que les malades pouvaient réellement retirer de leur action. De nouveaux progrès pouvant survenir à bref délai, il leur paraissait éthiquement requis de toujours essayer de maintenir la vie. La population des pays médicalement développés s'est aussi laissé bercer par ce mythe d'une médecine toute-puissante.

Les progrès biomédicaux ont donc posé progressivement de nombreuses questions, entremêlées, concernant le bien-fondé de l'action médicale, les critères sur lesquels prendre appui pour décider de mettre en œuvre ou d'arrêter des traitements, les acteurs habilités à participer au processus de décision, le choix des patients qui bénéficieraient de ressources rares comme le rein artificiel ou, plus encore, les organes susceptibles d'être greffés.

À partir de 1968, certaines de ces innovations ont bouleversé bien des représentations anthropologiques. La frontière entre la vie et la mort a de

tout temps été une question sensible. La reconnaissance d'un nouveau critère de la mort, l'état dit de « mort cérébrale », a donc suscité beaucoup d'émotion et de questionnements. La transplantation d'organes mettait aussi en cause bien des représentations portant sur l'identité et l'intégrité personnelles. Et à quel titre développer le diagnostic prénatal d'anomalies graves ? Est-il donné à l'homme le droit de juger de la qualité de la vie d'autrui et de sa valeur ? Que dire du médecin qui s'introduit dans ce lieu d'intimité qu'est la sexualité d'un couple, pour décider de traitements de l'infertilité ou recommander de recourir aux cellules génitales d'un tiers ? D'une manière générale, que penser de ce pouvoir exercé sur l'homme lui-même ?

Le terme « bioéthique ».

L'ensemble de ces questions fit l'objet de réflexions dans de nombreux pays. Aux États-Unis, se développa un véritable mouvement autour d'un terme qui eut un rôle fédérateur, celui de « bioéthique » (*bioethics* en anglais).

Initialement, ce terme fut proposé par un biochimiste américain engagé dans la recherche sur le cancer, Van Rensselaer Potter. Dès 1970 il publiait un article, « Bioéthique, la science de la survie[79] », dans lequel, inquiet devant le pouvoir acquis par l'homme sur lui-même et son environnement, il invitait à l'invention d'une nouvelle discipline. En 1971, il reprenait le même thème. « L'humanité est dans le besoin urgent d'une nouvelle sagesse qui fournira le "savoir de la façon d'utiliser le savoir" pour la survie de l'homme et l'amélioration de la qualité de vie[80]. » « Une science de la survie doit être plus que de la pure science, ajoutait-il. […] Je propose par conséquent le terme *bioéthique* pour insister sur les deux composantes les plus importantes pour l'accomplissement de la nouvelle sagesse dont on a besoin de façon si urgente : le savoir biologique et les valeurs humaines[81]. »

Même si elle fait une grande place à la biologie, la bioéthique de Potter est donc globale et environnementale. Elle porte sur la protection de la vie sur terre, sous toutes ses formes, pour la survie de l’humanité.

Le projet était ambitieux, en appelait à la responsabilité des scientifiques et supposait une recherche interdisciplinaire. Potter fut rapidement rejoint par d’autres intellectuels, et notamment par le philosophe Hans Jonas. « La révolution technoscientifique a pris une stupéfiante direction biologique au point qu’il y a risque que les progrès de la technoscience se tournent contre l’humanité. S’impose une nouvelle approche éthique[82]. »

À cette époque, Potter ne fut guère entendu. En 1971, en effet, André Hellegers, médecin obstétricien et démographe, fondait, grâce à une subvention importante de la Fondation Kennedy, l’« Institut Joseph et Rose Kennedy pour l’étude de la reproduction humaine et la bioéthique[83] ». Il forgea lui-même le terme « bioéthique », avant de connaître le néologisme de Potter – du moins l’a-t-il affirmé –, pour favoriser le renouvellement de la réflexion éthique sur la médecine et les innovations biomédicales. Dans cette optique, la meilleure traduction du terme *bioethics* est « éthique biomédicale », à condition que « biomédical » soit compris comme l’adjectif se rapportant non pas aux seuls médecins, mais à la biomédecine, en y incluant la médecine et plus largement tous les soins de santé.

Deux auteurs revendiquent ainsi la paternité du terme « bioéthique ». Cela n’a pas seulement valeur anecdotique. À peine forgé, le terme était frappé d’ambiguïté. La dimension éthique est même parfois oubliée pour laisser la place à une réflexion exclusivement juridique. En France, il arrive que le terme soit employé de manière surprenante. Ainsi, en 2004 a été promulguée une « loi relative à la bioéthique », et le même intitulé a été adopté en 2011. Le terme est entouré d’un tel flou qu’il est utilisé ici pour désigner les pratiques biomédicales elles-mêmes, celles qui posent des questions éthiques !

Le développement de la bioéthique.

Le terme « bioéthique », au sens que lui donnait André Hellegers, a rencontré très vite un grand succès aux États-Unis. La médecine y évoluait très rapidement, du fait de l'introduction de nouvelles technologies, d'une spécialisation croissante et de la distance qui s'accentuait entre médecins et malades. Le médecin apparaissait de plus en plus comme un étranger, appartenant à un autre monde que celui des malades. C'est dans un tel contexte de défiance qu'éclatèrent de véritables scandales à propos d'expérimentations éminemment contestables menées sur des personnes spécialement vulnérables[84].

La responsabilité de la recherche médicale ne pouvait plus être laissée aux seuls médecins expérimentateurs. Il devenait indispensable d'établir des règles, de créer des instances d'évaluation des pratiques, et d'y introduire des « profanes » extérieurs au monde de la santé. Cela conduisit à instituer dans chaque hôpital des comités de supervision de la recherche, puis à créer en 1974 une Commission nationale pour la protection des sujets humains de la recherche biomédicale et comportementale.

Cette commission instruisit de manière très démocratique, rédigea et publia plusieurs rapports sur la recherche médicale menée sur des groupes vulnérables, et en retira une synthèse qui, publiée en 1978, fut connue sous le titre de *Rapport Belmont*.

Les membres de la commission s'étonnaient d'être parvenus à un accord sur des questions délicates malgré leurs différences de convictions et d'orientations philosophiques. Ils en conclurent que des consensus éthiques étaient possibles dans une société pluraliste, à condition de renoncer à en chercher les fondements ultimes. La commission s'attacha donc à dégager les « principes ou jugements régulateurs généraux » de niveau intermédiaire qui avaient implicitement orienté sa réflexion, et qui pourraient ultérieurement guider le comportement des expérimentateurs. Le *Rapport*

Belmont les énonce, au nombre de trois : les « principes » de respect des personnes, de bienfaisance et de justice.

Le *Rapport Belmont* marqua profondément les milieux de la bioéthique naissante[85]. Dès 1979, Tom Beauchamp, philosophe qui avait participé aux travaux de la commission, et James Childress, éthicien protestant, publièrent un ouvrage, *Principles of Biomedical Ethics*, qui allait exercer dans le monde entier une influence considérable. Dans le même esprit que le *Rapport Belmont*, les auteurs proposaient quatre principes censés fournir un cadre général suffisant pour penser les questions éthiques posées dans le domaine biomédical.

Selon eux, il fallait distinguer le principe de non-malfaisance et celui de bienfaisance, et le principe de respect des personnes devenait le « principe d'autonomie ». Le terme d'autonomie étant identifié à celui d'autodétermination, le malade était invité à prendre lui-même les décisions en matière de santé, et le respect de son autonomie interdisait de faire obstacle à ses choix. Cette première édition des *Principles of Biomedical Ethics* était ainsi grandement tributaire de la culture américaine de l'époque, marquée par un fort individualisme et la méfiance vis-à-vis des différents pouvoirs, y compris le pouvoir médical.

Dans l'esprit de Beauchamp et de Childress, ces quatre principes pouvaient en certaines circonstances se révéler inconciliables, mais il n'y avait pas de raison d'établir entre eux une hiérarchie immuable. Aucun n'était donc absolu. Certains auteurs, tels que H. Tristram Engelhardt[86] en 1986, firent cependant de l'autonomie un principe premier l'emportant sur les trois autres. Progressivement, en de nombreux pays, on en vint à opposer les éthiques centrées sur l'autonomie du patient et tendant à faire de la volonté du patient le seul critère de moralité d'une action biomédicale, et celles, qualifiées de paternalistes, qui faisaient une grande place au souci chez le médecin du bien de ses malades.

Les auteurs des *Principles of Biomedical Ethics* tinrent compte des nombreuses critiques qui leur furent adressées. Ils reconnurent qu'un malade n'est pas nécessairement un individu drapé dans la revendication de ses droits, et que cela avait été une erreur de proposer l'expression « principe d'autonomie », au lieu de celle de « principe de respect de l'autonomie » qui fait place à la variabilité du désir et de la capacité du patient de participer aux décisions le concernant. De plus, à trop insister sur l'autonomie de l'individu, on court le risque d'oublier toute préoccupation sociale. Cela peut aussi conduire le médecin à se désintéresser du devenir de son patient.

D'édition en édition, les auteurs nuancèrent leur propos, si bien que la cinquième édition, datée de 2001 et traduite en français en 2008 sous le titre *Les Principes de l'éthique biomédicale*, n'est guère éloignée de la tradition de réflexion philosophique et éthique sur la médecine qui s'est transmise dans les pays européens. Les quatre principes n'y forment plus qu'un « simple schéma de classification » (*Les Principes de l'éthique biomédicale*, p. 557), un cadre général qui resterait vide si, à propos de chaque question posée, ces principes n'étaient pas « spécifiés » *(ibid.)*, de manière à prendre en compte les particularités de cette question et des circonstances dans lesquelles elle est posée. Les règles ainsi obtenues doivent elles-mêmes être « pondérées » (p. 46), et soumises à l'épreuve de la vérification de leur légitimité par référence, en dernier ressort, à « la morale commune » (p. 578-579) et aux « traditions médicales » (p. 46).

Malheureusement, semble demeurer en bien des pays une compréhension simpliste de cette « bioéthique des quatre principes ». On y entend répéter la litanie à quatre termes, autonomie, non-malfaisance, bienfaisance, justice. À partir du moment où quelque contenu peut être mis sous chacun des mots, le problème éthique paraît résolu ! Une telle conception est, à strictement parler, dé-moralisante. Elle dispense de tout

approfondissement de la réflexion, et de l'affrontement aux questions les plus dérangeantes.

Aux États-Unis, une telle schématisation de la réflexion éthique a été vigoureusement critiquée sous l'appellation de *principlism*. Nombreuses ont été les écoles proposant d'autres conceptions et d'autres méthodes de réflexion éthique. Signalons seulement les « éthiques du *care* », ce terme évoquant à la fois le souci de l'autre, et le soin compris comme réponse à ses besoins. Récusant les morales fondées sur des principes abstraits, les éthiques du *care* mettent en valeur la sensibilité, l'attention à autrui et à sa vulnérabilité, la complexité des situations humaines. Tributaires au départ des travaux de Carol Gilligan sur les différences d'approche des problèmes moraux entre hommes et femmes et des réflexions menées par les infirmières sur le *nursing*, elles ont cherché à se distancier de ces origines. Elles invitent désormais à retrouver l'intuition de base du mouvement bioéthique, à réagir contre la technicisation et une certaine déshumanisation de la médecine, et à remettre en valeur le concept de soin[87].

La tradition européenne d'éthique médicale.

Si l'apparition du terme « bioéthique » peut être datée d'une manière précise, il n'en va pas de même pour la réflexion phénoménologique et éthique sur la médecine qui s'est développée en Europe au XXe siècle.

Le langage de la bioéthique des quatre principes est issu d'une réflexion pluridisciplinaire sur la recherche médicale. C'est la relation médecin-malade qui a fait l'objet d'une approche phénoménologique approfondie en Europe. L'initiative en revient à une école d'anthropologie médicale, dans laquelle on peut relever les noms de Viktor von Weizsäcker, Viktor Emil von Gebsattel, Ludwig Biswanger, Erwin Strauss. Dans la première moitié du XXe siècle, Viktor von Weizsäcker, philosophe, médecin lui-même, a cherché à explorer le « pathique », c'est-à-dire l'expérience que fait le

malade de sa maladie et de sa souffrance, et il en analyse les caractéristiques essentielles (voir BENAROYO, 2006, p. 67-74). À la même époque, Viktor Emil von Gebsattel, philosophe et psychiatre, élabore une anthropologie de la rencontre clinique, caractérisée par l'appel formulé par une personne vulnérable et souffrante, et la promesse d'aide prononcée par celui qui est réputé pouvoir apporter savoir et remèdes *(ibid.)*. On est alors bien loin d'opposer respect de l'autonomie du malade et volonté de bienfaisance chez le médecin. Mais cette rencontre clinique ne pourra être fructueuse que si elle repose sur la confiance mutuelle des deux protagonistes.

Cette ligne de pensée est au cœur de l'œuvre du médecin et philosophe américain Edmund Pellegrino qui, dès 1981, marque ses distances vis-à-vis du *principlism* de ses collègues du Kennedy Institute[88]. Elle est pleinement ratifiée à la fin du XXe siècle par le philosophe Paul Ricœur qui structure sa réflexion d'éthique médicale autour de la notion de « pacte de soins basé sur la confiance », pacte « qui fait du médecin et du patient des alliés dans leur lutte commune contre la maladie et la souffrance[89] ». Elle est abondamment développée par les philosophes français menant une réflexion sur la médecine au début du XXIe siècle. Elle fournit un fondement à la réflexion éthique sur les grandes questions transversales d'éthique médicale, l'information du malade, sa participation aux décisions médicales, sa liberté vis-à-vis de son médecin, le secret professionnel, le respect des personnes soumises à une recherche biomédicale… Elle fait place à l'autonomie du malade, l'alliance thérapeutique conclue entre médecin et malade exigeant que le patient soit dans toute la mesure du possible associé à la conduite de son traitement. Mais, dans la conscience qu'une insistance unilatérale sur l'autonomie valoriserait surtout les personnes disposant de toutes leurs facultés mentales, s'est développée aussi, à la lumière de l'œuvre d'Emmanuel Levinas, une réflexion centrée

sur la vulnérabilité humaine et sur la responsabilité envers les personnes à l'autonomie restreinte[90].

Simultanément, nombre de médecins et de moralistes se sont interrogés sur les objectifs que la médecine peut raisonnablement poursuivre, le sens de la lutte contre la maladie, et le non-sens que représenterait un refus obstiné du vieillissement et de la mort. Il est désormais acquis que le respect de la vie n'exige pas de s'obstiner à lutter contre la mort d'une manière qui serait devenue déraisonnable et qu'il est pleinement légitime de s'abstenir de traitements médicaux « disproportionnés ». Il est malheureusement moins reconnu que les biotechnologies bénéficient surtout à une petite partie de la population. Risquent donc d'être délaissées, comme l'a fait remarquer le philosophe américain Daniel Callahan[91], un très grand nombre de personnes qui ont surtout besoin de lieux d'accueil, d'attention et de soins de base, ce qui pose de redoutables questions de justice sociale.

Aux quatre principes de respect de l'autonomie, de non-malfaisance, de bienfaisance et de justice, on peut ainsi opposer une liste non limitative de valeurs centrales dans la réflexion européenne : dignité de la personne, confiance réciproque entre soigné et soignants, liberté du malade face à la médecine, compétence et sens de sa responsabilité chez le médecin, sollicitude envers les personnes vulnérables, acceptation de la précarité humaine et des limites de la médecine, justice sociale et solidarité entre membres d'une même société.

L'ESSOR DES BIOTECHNOLOGIES ET LEURS RÉPERCUSSIONS ANTHROPOLOGIQUES.

Pas plus que les « quatre principes », les valeurs énumérées ci-dessus ne sont des repères suffisants pour évaluer certaines innovations biomédicales et élaborer des règles concrètes d'action. « [Avec] les progrès

révolutionnaires des sciences de la vie et de la santé, déclarait le Comité consultatif national d'éthique français (CCNE) en 1987, l'humanité est en passe d'acquérir une triple maîtrise bouleversante : sur la procréation, sur l'hérédité, sur le système nerveux. Dans les finalités comme dans les modalités de la recherche, le destin de notre identité d'hommes est désormais nettement en jeu. Ainsi l'éthique de la recherche biomédicale doit-elle affronter sur son terrain la plus radicale de toutes les questions : quelle humanité voulons-nous être[92] ? »

Les biotechnologies, mises au point grâce aux avancées des sciences biomédicales, rendent en effet possibles la fécondation hors du corps de la femme et, de ce fait, une totale dissociation entre sexualité, conception et gestation. De plus, des hommes et des femmes ne vivant pas en couple hétérosexuel revendiquent l'accès aux divers modes d'assistance médicale à la procréation, de manière à concevoir ou au moins accueillir à sa naissance l'enfant à l'existence duquel ils auraient contribué d'une manière ou d'une autre. Sont donc posées la question de la moralité de telles interventions biomédicales et, plus fondamentalement, celle du sens de la procréation humaine, de la maternité et de la paternité. La fécondation in vitro ouvre en outre toute possibilité de recherche sur l'embryon en ses premiers jours de développement, avec toutes les questions posées au sujet du respect dû à cet embryon.

Le développement des sciences génétiques et divers modes d'examen permettent de déceler des anomalies toujours plus nombreuses pendant la période prénatale. Cela suscite chez les parents de multiples inquiétudes, souvent dévastatrices même lorsqu'elles sont peu fondées, et conduit dans bien des pays à une véritable sélection avant la naissance. Ce qui pose gravement problème en ce qui concerne non seulement le respect de chaque enfant-à-naître, mais aussi le regard porté sur les personnes atteintes d'anomalies, lorsque la société organise un dépistage prénatal systématique de ces anomalies, et admet ou même incite à l'interruption de la grossesse.

En outre, à tout âge, il est désormais possible de déterminer de nombreuses caractéristiques génétiques. Le pouvoir de prédiction de maladies à venir varie beaucoup selon ces caractéristiques. Or, leur révélation peut susciter une grande anxiété sans guère de bénéfice pour la personne concernée.

L'essor des neurosciences ne sera pas non plus sans poser de graves questions éthiques et juridiques en ce qui concerne l'action sur le système nerveux central, dans des buts thérapeutiques, mais peut-être aussi d'augmentation du bien-être ou des capacités mentales, au risque de répercussions sur l'identité et la liberté de la personne.

Ces innovations, citées parmi bien d'autres, posent, et poseront à l'avenir, de redoutables questions. Elles mettent en cause la conception de l'homme et de la vie en société de celui qui les aborde, et suscitent donc de profondes divergences dans les sociétés pluralistes, surtout dans celles qui sont marquées par un fort individualisme et la montée des revendications formulées au nom de la liberté individuelle. Comme il est écrit dans l'étude du Conseil d'État français relative à « la révision des lois de bioéthique », l'éthique biomédicale « invite à réfléchir à la légitimité des limites susceptibles d'être apportées à la liberté individuelle au nom des intérêts fondamentaux que le législateur entend sauvegarder. […] Elle met en jeu des droits et des principes qui ne sont pas contingents et ne peuvent changer au gré de l'évolution des sciences et des techniques[93]. »

Le Conseil d'État énumère alors les principes et valeurs de dignité humaine, de liberté individuelle et de responsabilité personnelle, d'indivisibilité du corps et de l'esprit, d'inviolabilité et d'indisponibilité du corps, de respect de l'être humain dès le commencement de la vie, d'intérêt de l'enfant, de protection des plus vulnérables, de refus de l'eugénisme. Du point de vue éthique, on peut s'inspirer de cette réflexion, reconnaître la validité des repères énoncés ci-dessus sans y voir une liste exhaustive, et prendre acte du fait que toute innovation biomédicale invite à s'interroger

en profondeur sur les répercussions qu'elle aurait sur les personnes, les relations familiales et la vie en société.

Tel est le rôle des différentes institutions, commissions, comités ou « espaces » éthiques, qu'elles soient internationales (comme le Comité international de bioéthique de l'Unesco, créé en 1993), nationales, régionales ou professionnelles. Celles qui bénéficient d'une reconnaissance officielle, dans les sociétés pluralistes, sont chargées d'organiser sur toutes les questions controversées des débats libres et ouverts entre personnes de disciplines et de convictions différentes. Ces débats sont couramment qualifiés, en France, de « bioéthiques ». On peut en attendre qu'avec « plus ou moins de chance », selon les termes de Paul Ricœur[94], ils soient le lieu d'exercice et d'expression d'une véritable sagesse pratique.

Le rôle et l'apport du christianisme.

Vu la portée anthropologique des débats « bioéthiques », les Églises chrétiennes y sont, ces derniers temps, très attentives. Mais l'intérêt porté à la médecine et au soin des personnes malades remonte aux origines mêmes du christianisme. Au cœur de la pratique chrétienne étaient alors placées les sept « œuvres de miséricorde » : nourrir qui a faim, vêtir qui est nu, visiter puis soigner les malades…

Cela conduisit, à partir du IVe siècle, à la fondation d'hospices, d'hôtels-Dieu, et d'autres institutions pratiquant « l'hospitalité » envers les pauvres malades et d'autres personnes en situation de grande précarité. Au départ, ceux et celles qui y œuvraient n'étaient pas des professionnels, ni des religieux, mais des croyants prenant au sérieux les exigences de la compassion et de la justice. Ils étaient invités à reconnaître dans les malades qu'ils soignaient des frères et des sœurs du Roi de l'Évangile (Mt 25, 40), et donc leur inaliénable dignité. Les institutions « hospitalières » étaient diversement « médicalisées », mais la dimension spirituelle de la maladie et

du soin était prise en compte aussi bien que la dimension corporelle, dans une reconnaissance concrète de l'unité de la personne humaine.

Au fil des siècles, le soin des malades gagnera en organisation. Les spiritualités elles-mêmes évolueront. L'expression « les sept œuvres de miséricorde » ne sera plus guère employée. Les soignants seront moins invités à servir dans le pauvre la personne du Christ qu'à suivre Jésus qui était passé en faisant le bien et en guérissant les malades (Ac 10, 38).

Dignité des personnes malades, devoir de solidarité avec elles, nécessité dans le soin d'une approche « globale » qui ne dissocie pas le corps et l'esprit, voilà des affirmations de grande portée morale qui sont encore aujourd'hui des valeurs clés de l'éthique biomédicale. Divers courants philosophiques et éthiques ont contribué à les ancrer dans les cultures occidentales, mais leur origine est certainement à chercher dans la foi et l'agir chrétiens des premiers siècles plus que dans le serment d'Hippocrate, contrairement à ce qui est couramment répété.

Les questions d'éthique biomédicale proprement dites se posèrent à partir du moment où la médecine commença à tenir une place importante dans la vie sociale. C'est ainsi qu'au début du XVI^e siècle apparaît une question qui restera d'actualité pendant les cinq siècles suivants. L'homme est-il toujours tenu moralement à tenter de vivre le plus longtemps possible ? S'il renonce à des moyens qui pourraient préserver sa vie, doit-on juger sa décision suicidaire ?

Les théologiens moralistes de l'époque parvinrent à des réponses claires. Francisco de Vitoria développa une double problématique. Certains moyens de conserver la vie ont une valeur symbolique forte. Les récuser serait refuser la vie. Ainsi l'homme est-il tenu, habituellement, à se nourrir et à nourrir autrui. Mais les autres moyens n'ont pas un tel lien avec la vie. Leur emploi peut se heurter à de très grandes difficultés ou exiger de supporter des douleurs ou des privations très éprouvantes, pour des bénéfices limités ou même douteux. Plus ils sont ainsi, pour un patient

donné, difficiles d'accès, coûteux, douloureux, exclusifs de biens importants et moins ils apparaissent efficaces, moins l'homme est tenu d'y recourir[95].

Chacun est donc tenu de prendre soin de sa vie et de celle d'autrui, de manière raisonnable, non pas « à tout prix ». Nettement affirmée dès le XVIe siècle, cette règle morale est confirmée au XVIIIe siècle par Alphonse de Liguori. Couramment enseignée, elle fut malheureusement réduite à une opposition entre moyens dits « ordinaires » et donc obligatoires, et moyens « extraordinaires » et de ce fait facultatifs, de maintenir la vie. Elle n'avait plus guère de sens pour les médecins au moment où les biotechnologies n'étaient plus frappées de rareté. Le théologien protestant Paul Ramsey[96] le fit remarquer dès 1970. Avait été oublié le fait que la distinction initiale était relative beaucoup plus aux personnes qu'aux moyens auxquels il était envisageable de recourir.

Il fallait donc reprendre à frais nouveaux la réflexion éthique. Aux États-Unis, des philosophes et des théologiens insistèrent sur les notions d'utilité d'un traitement, de bénéfices attendus, de « charges » indissociables du traitement, et donc sur le rapport entre bénéfices et charges. Cela conduit à proposer, pour juger de l'inadéquation d'un traitement à la situation d'un malade, les critères d'« inutilité médicale » et de « disproportion » entre charges et bénéfices. Cela fut largement admis aux États-Unis dans les années 1970, officiellement accepté par l'Église catholique en 1980 ; la législation française s'en inspira en 2004 lors de la rédaction de la loi sur les droits des malades et la fin de vie. L'arrêt de traitements devenus inadéquats était ainsi nettement distingué de l'euthanasie.

Au fur et à mesure du développement de la médecine, bien d'autres questions surgissent. Elles sont d'abord abordées, au XIXe siècle, dans des traités de « médecine pastorale » destinés à la formation des prêtres exerçant un ministère auprès des personnels de santé, spécialement dans les

hôpitaux catholiques. Au XX^e^ siècle se développe une nouvelle discipline, l'éthique médicale[97]. Le théologien protestant Joseph Fletcher publie en 1954 *Morals and Medicine* qui sera considéré par beaucoup, malgré les controverses qu'il suscite, comme l'ancêtre des ouvrages de bioéthique. Au sein de l'Église catholique fleurissent les revues telles que, dès 1932 aux États-Unis, le *Linacre Quarterly*, en France, les *Cahiers Laennec* fondés en 1934 où, dès 1946, le théologien Eugène Tesson publie un article sur « l'insémination artificielle et la loi morale », en Autriche la revue *Arzt und Christ* fondée en 1955. En 1950, le théologien américain Gerald Kelly prend position en faveur du concept de proportionnalité des traitements médicaux, et recommande même l'abstention de « nutrition intraveineuse » dans des cas de phase terminale de maladie. Eugène Tesson, déjà cité, traite entre 1952 et 1956 de l'expérimentation sur l'homme, de l'emploi de la morphine pour le traitement des douleurs intenses en fin de vie, du don d'organe par une personne vivante…

La seconde partie du XX^e^ siècle est donc, dans l'Église catholique, riche de réflexions sur les questions nouvelles qui apparaissent du fait du développement de la biomédecine. En plusieurs pays se développent des réseaux de médecins et de théologiens moralistes qui se communiquent informations et réflexions. Cela explique qu'entre 1954 et 1958 le pape Pie XII ait pu prendre position de façon très informée, ouverte et novatrice sur des questions telles que la recherche médicale menée sur l'homme, l'accouchement sans douleur, le prélèvement de tissus et d'organes, l'emploi des « narcotiques » dans le traitement de la douleur en fin de vie, la réanimation et l'arrêt d'un tel traitement. On ne retrouve pas, il faut le reconnaître, les mêmes modes de réflexion dans les prises de position du même pape sur des pratiques telles que l'insémination artificielle.

Les années 1970 et 1980 voient la création de nombreux centres et instituts de bioéthique ou d'éthique biomédicale en Amérique du Nord, en Europe et en d'autres régions, de tailles bien diverses, et de statuts variés,

universitaires ou non. Certains d’entre eux sont officiellement rattachés à une confession religieuse, les autres non, ce qui n’empêche pas des chrétiens d’y être très actifs. Deux grands instituts américains, le Hastings Center et le Kennedy Institute, ont été fondés respectivement en 1969 et en 1971 par des catholiques qui ont choisi de récuser toute dénomination confessionnelle, même si, au Kennedy Institute, le théologien jésuite Richard McCormick tenait une place importante.

L’histoire de la présence des chrétiens à ces débats dans les dernières années du XXe siècle et les débuts du XXIe siècle reste à écrire. On peut cependant noter l’intérêt croissant des Églises pour les questions « bioéthiques », et le grand nombre de leurs déclarations officielles. Le pape Jean-Paul II y a porté une attention particulière et a décidé de la création, en 1994, de l’Académie pontificale pour la vie, spécialement chargée de débattre de ces questions.

On peut aussi chercher à esquisser un tableau des repères moraux sur lesquels les chrétiens ont spécialement insisté dans les débats bioéthiques, avec des nuances diverses, plus ou moins importantes selon les Églises et leurs options anthropologiques.

De tout temps les chrétiens ont affirmé la dignité de tout homme. Cette dignité est désormais officiellement proclamée dans un document qui fait autorité dans la plupart des pays, la Déclaration universelle des droits de l’homme, mais le concept est menacé d’affadissement par ceux qui cherchent à le réduire à une notion purement subjective renvoyant au seul regard porté par l’entourage ou la personne elle-même. Les Églises chrétiennes veillent à lui garder un sens fort. Elles attestent de la grandeur de tout humain, créé par Dieu à son image, sauvé par le Christ, et appelé à une communion éternelle avec Dieu lui-même. Cette grandeur est source d’exigences multiples, à commencer par le respect de la personne et de sa vie, ce qui fait d’ailleurs de la médecine un service éminent rendu à l’humanité. Une telle dignité est à reconnaître dès la conception ; telle est la

ferme conviction du catholicisme et de l'orthodoxie, qui appellent fermement au respect de l'embryon, qu'il soit dans le sein de sa mère ou in vitro, et réprouvent donc l'avortement direct et la recherche scientifique portant atteinte à l'intégrité de l'embryon.

L'être humain étant un, en lui esprit et corps sont intimement liés ; cela fonde la dignité du corps, vivant ou même mort, et c'est un fait important à prendre en compte dans tous les débats bioéthiques concernant les prélèvements d'organes, les modes de procréation et tout spécialement ceux qui nécessiteraient le recours au corps ou à des cellules génitales de tiers extérieurs au couple parental, et toutes les pratiques biomédicales où le corps humain est en danger d'être traité en simple objet ou en marchandise. La personne humaine est sexuée, homme ou femme, et généralement appelée à s'engager dans le mariage et à faire l'expérience de l'amour conjugal et parental en accueillant les enfants qui seront les fruits de l'union des deux conjoints. Il est donc important de sauvegarder dans nos cultures l'estime de la vie familiale et de l'accueil des enfants, sans faire pour autant de l'enfant un remède à la souffrance ou aux difficultés d'un couple ou d'une personne vivant seule.

Bien des débats « bioéthiques » ont en fait pour objectif d'apporter des éléments de réflexion et de témoigner de convictions, en vue de préparer la rédaction ou de modifier des textes de loi ou la jurisprudence régissant les pratiques biomédicales. Tel peut légitimement être un des objectifs d'une réflexion éthique, à condition que les deux registres, juridique et éthique, soient bien distingués. La loi n'a pas à chercher à faire respecter par la population d'un pays toute règle morale. Inversement, la loi ne dispense personne de s'interroger sur ce qu'est pour elle, selon sa situation et ses responsabilités vis-à-vis d'autrui, le chemin du « bien » et de « la vie bonne ».

PATRICK VERSPIEREN.

→ Avortement. Corps. Dignité. Douleur/Souffrance. Éthique clinique. Euthanasie. Procréation. Santé. Transplantation d'organes. Vulnérabilité.

Bibliographie.

T. L. Beauchamp, J. F. Childress, Principles of Biomedical Ethics, New York, Oxford University Press, 1979, 2001^{5} (trad. fr. Les Principes de l'éthique biomédicale, Paris, Les Belles Lettres, 2008). – L. Benaroyo, Éthique et responsabilité en médecine, Genève, Éd. Médecine et Hygiène, coll. « Médecine Société », 2006. – Bioéthique. Du début à la fin de vie, Études, hors série, juin 2009. – Biologie, médecine et éthique, textes du Magistère catholique réunis et présentés par P. Verspieren, Paris, Éd. du Centurion, coll. « Les dossiers de la Documentation catholique », 1987. – Comité consultatif national d'éthique, Recherche biomédicale et respect de la personne humaine. Explicitation d'une démarche, Paris, La Documentation française, 1987. – H. Doucet, Au pays de la bioéthique. L'éthique biomédicale aux États-Unis, Genève, Labor et Fides, coll. « Le Champ éthique » 29, 1996. – G. Durand, Introduction générale à la bioéthique. Histoire, concepts et outils, Montréal - Paris, Éd. du Cerf - Fides, 1999 (Fides, 2005^{2}). – E. Hirsch, Traité de bioéthique, 3 vol., Toulouse, Érès, 2010. – G. Hottois, J.-N. Missa (éd.), Nouvelle encyclopédie de bioéthique. Médecine, environnement, biotechnologie, Bruxelles, De Boeck Université, 2001. D. Müller, « Bioéthique », dans P. Gisel (dir.), Encyclopédie du protestantisme, Paris PUF, 2006^{2}, p. 135-154. – P. d'Ornellas et al., Bioéthique. Propos pour

un dialogue, Paris, DDB - Lethielleux, 2009. – Fr. QUÉRÉ, *L'Homme maître de l'homme*, Paris, Bayard, 2001. – P. RICŒUR, *Le Juste 2*, Paris, Éd. Esprit, coll. « Philosophie », 2001. – E. SGRECCIA, *Manuale di Bioetica. Fondamenti ed etica biomedica*, Milan, Éd. Vita e Pensiero, 1994 (trad. fr. *Manuel de bioéthique. Les fondements et l'éthique biomédicale*, Paris, Mame-Edifa, 2004).

ÉTHIQUE CLINIQUE

L'éthique clinique caractérise la pratique qui consiste à soigner et à trouver la juste attitude envers le patient, comme le suggère l'étymologie : au chevet du malade alité. Elle comprend un savoir, une expérience et une compétence technique qui tient compte des symptômes et des plaintes, établit un diagnostic, propose des explorations complémentaires et un traitement adapté. Mais dans ce cas, le « prendre soin de » consiste aussi pour le soignant à faire des choix, à arrêter des décisions avec et pour le patient, à avoir des comportements, des attitudes et des habitudes adaptés au malade singulier qui lui fait face. Il ne s'agit pas d'une éthique construite, issue d'une réflexion rationnelle, appliquée de l'extérieur, mais d'une conduite qui oriente vers le bien d'une personne, donne sens au soin, discerne la fin à poursuivre, fait des choix parmi les moyens disponibles et ne peut se passer d'une réflexion.

Le soignant, médecin ou exerçant une profession paramédicale, est confronté à de nombreuses questions cliniques qui semblent ne pas poser de problème ; pourtant certaines décisions ne vont pas de soi. Et, à la réflexion, de très nombreuses attitudes et habitudes peuvent ou doivent être questionnées.

ÉTHIQUE CLINIQUE : QUELLES QUESTIONS ?

Il est certain que de nombreuses pratiques médicales doivent être interrogées ; elles concernent les problèmes éthiques liés par exemple aux situations complexes en début de vie et en fin de vie, aux prélèvements

d’organes, même si cela est réglementé par les législations en vigueur dans les États. En effet, ces législations ne donnent que les principales lignes de ce qui est obligatoire ou interdit, précisant les conditions à remplir et les démarches à effectuer. Et c’est au soignant de les appliquer dans sa pratique, de les expliquer au patient et à ses proches dans des conditions parfois délicates, voire difficiles. Par exemple la législation française précise qu’il ne faut pas poursuivre d’actes diagnostiques ou thérapeutiques dans une situation d’obstination déraisonnable. Mais à partir de quel stade un traitement est-il ou devient-il déraisonnable ? Et à quel point de vue est-il déraisonnable, celui du patient, de ses proches, du médecin, de l’infirmière ? Comment faire des choix et adapter les propositions à la situation singulière du patient et à sa demande ? Ou comment répondre à un patient ayant demandé un acte d’euthanasie lorsque ce n’est pas autorisé (comme c’est le cas en France) ou que les conditions qui peuvent y donner accès (comme c’est le cas en Belgique) ne sont pas respectées au vu de la législation en vigueur ? Comment répondre à un patient dont la situation devient insoutenable en raison d’une trop grande souffrance et pour laquelle il n’y a pas de solution thérapeutique ? Ces questions sont souvent délicates, elles se posent dans des situations parfois passionnelles, voire conflictuelles, toujours difficiles à vivre pour le patient et ses proches. Comment le soignant peut-il y répondre tout en agissant conformément à la loi, mais également dans le respect de ses propres convictions ?

Cependant, le quotidien du soignant est aussi fait de nombreuses situations concrètes moins dramatiques, mais qui posent question et nécessitent des prises de décision. Les lois sur les droits du patient mettent en avant son autodétermination. Pourtant cela signifie-t-il que le patient détermine les règles qui ne valent que pour lui ou au contraire qu’il consent librement à suivre des règles communes ? Comment aider un patient qui peut certes disposer de lui-même, mais qui a aussi le droit d’être protégé ? Comment trouver la juste attitude pour l’accompagner dans son choix,

surtout si la conduite retenue semble déraisonnable ? Ou alors comment trouver la proposition thérapeutique adaptée tout en respectant cette autodétermination mais également les contraintes scientifiques, techniques, économiques ? L'éthique clinique est ce questionnement quotidien du soignant, dans des situations contingentes qui nécessitent prise de décision, accompagnement avec et pour le patient.

L'autodétermination du patient.

L'autodétermination est affirmée dans les lois sur les droits du patient ; elle limite ainsi le paternalisme, une relation de soins qui associait autorité du médecin et passivité du patient. Certes les connaissances et les possibilités dans le domaine médical étaient moindres, mais le médecin avait ce pouvoir, qualifié parfois d'impérialisme médical, cette mission et ce privilège, parce qu'ils correspondaient à un état de nécessité dans une situation grave : la maladie. Sa responsabilité était surtout posée en termes moraux – celle d'un homme qui rencontre un autre homme dans le besoin –, plutôt qu'en termes de moyens ou de résultats. Dans ce modèle paternaliste, le médecin proposait une conduite à tenir, des remèdes à prendre, sans donner d'explications, et sans tenir compte de la compréhension et de l'acceptation du patient. Le malade était considéré comme un être réduit à la passivité, obligé de subir, dépendant des ordres du médecin tout en ayant l'espoir de guérir. Louis Portes, en 1954, compare le patient à un enfant à apprivoiser, à consoler, à sauver et à guérir[98].

L'évolution scientifique et technologique a permis de développer des possibilités diagnostiques et thérapeutiques plus performantes, mais aussi plus invasives. Ces progrès entraînant une prise de risques suscitent la nécessaire apparition d'un contre-pouvoir : le pouvoir unilatéral du médecin vis-à-vis du malade doit alors être limité par la méfiance, et surtout la vigilance du patient. Ces dernières ont des effets bénéfiques, car elles

obligent le soignant à prendre en compte les questions et à fournir les informations et explications correspondantes. Le patient est ainsi informé de tous les gestes et actes proposés et perpétrés ; il doit pouvoir les comprendre, envisager leurs conséquences et complications. La vigilance maintient vis-à-vis de l'autorité un niveau d'attente très exigeant, et amène un état de contrôle permanent, obligeant le soignant à une grande transparence. Cette attitude du patient induit un déplacement de la relation médecin-malade. Ce n'est plus le modèle connu : d'un côté le pouvoir exercé, de l'autre le pouvoir subi passivement, mais une relation où, d'une part le médecin descend de son piédestal en informant le malade de toutes les démarches, résultats et complications, en toute transparence, et d'autre part le patient qui demande et entend l'information, exerce son pouvoir de méfiance et de vigilance, l'amenant soit au refus, soit à l'acceptation. Ce nouveau rapport de forces instaure avec insistance les droits du patient et du malade. Ainsi, le patient n'est plus seulement protégé a posteriori par la sanction de celui qui porte atteinte à son corps ou sa santé, mais il l'est aussi a priori par la reconnaissance d'un droit qu'il peut faire valoir. Cela lui garantit une maîtrise préalable de ce qui pourrait être touché ou altéré par un tiers, en particulier un soignant.

Ainsi le patient a-t-il le droit de disposer de lui-même. Mais a-t-il pour autant le droit de déterminer sur sa personne ce que bon lui semble et en fonction de ses propres règles ? Ou bien la société, par elle-même ou par l'intermédiaire du soignant, doit-elle poser des limites à ce droit de disposition, surtout si l'attitude du patient a des conséquences sur autrui, voire sur l'ensemble de la société ? En effet, ce droit subjectif qui revient à un sujet déterminé fait poser la question de la limite entre les droits de l'individu et les droits de la société. Devant le dilemme de l'antériorité des droits de l'individu ou de ceux de la société, les différentes législations donnent clairement les droits à l'individu : la personne a des droits et la société est là pour en assurer l'exercice (DIJON, 1982, § 59, p. 44). Il

persiste pourtant une tension entre la priorité des droits que l'on peut reconnaître à l'individu et la nécessaire antériorité constituée par la société dans laquelle ces droits sont reconnus. Cette tension reflète le fait que, même si l'individu a des droits, en l'occurrence le malade, ceux-ci ne peuvent s'exercer qu'au sein d'une société à laquelle il appartient et aux règles de laquelle il adhère : il y a toujours un équilibre à trouver avec autrui. Peut-on laisser les individus s'enfermer dans le solipsisme de leurs droits subjectifs sans considération de la relation qu'ils sont susceptibles de nouer avec d'autres ? Absolutiser ces droits sans tenir compte de la société ouvrirait les portes à des désirs et des choix individualistes. À l'inverse, la société a le devoir de respecter la dignité et le droit de l'individu, de la personne, du malade. Ce dernier a donc le droit d'être protégé : c'est à la société de veiller à ce que ces droits soient respectés.

Ce droit du malade est à la fois un droit de disposition de lui-même, de maîtrise et donc de pouvoir sur son corps, une valeur inhérente propre à la personne, mais aussi un corps et des intérêts à protéger. Le droit de disposition et celui de la protection s'affrontent ainsi à l'intérieur de la relation thérapeutique. Le premier met en valeur la possibilité pour le sujet de décider librement en fonction des informations entendues, le second montre les limites de cette disposition dans sa situation de malade qui se confie à la protection d'un autre. En fonction du respect des droits du patient, le soignant est confronté à la difficulté de trouver la juste attitude à l'égard du patient dans la relation de soin. Quelle information faut-il donner ? Faut-il tout dire au risque de limiter tout espoir ? Le malade peut-il être tenu dans l'ignorance d'un diagnostic ou d'un pronostic grave ? Faut-il l'informer sur tout afin qu'il puisse disposer de lui-même ou faut-il le protéger en lui épargnant une information trop difficile à entendre ? La personne malade a-t-elle vraiment une capacité d'autodétermination, c'est-à-dire à entendre, comprendre, énoncer un avis ou une décision la concernant ? A-t-elle le désir d'exercer cette responsabilité ? Ne risque-t-

elle pas de se trouver écrasée par une grande solitude, alors qu'en parallèle on assiste à un désengagement des soignants ? Mais comment et pourquoi le soignant pourrait-il déterminer de manière subjective la limite entre l'information qui devra être donnée, et celle qu'il vaut mieux ne pas révéler ? Comment déterminer cette juste mesure entre ce que le patient peut et veut entendre et ce qu'il vaut mieux ne pas dire ? Comment obtenir son consentement qui ne soit pas seulement passif d'une part, mais qui ne le responsabilise pas complètement d'autre part ? Et comment accompagner un patient qui, par ses choix et son comportement, prend des risques de complications, voire des risques vitaux ?

Il s'agit là de toute la dialectique entre autonomie et bienfaisance. Certes les deux sont indispensables. H. Tristram Engelhardt, dans son ouvrage *The Foundations of Bioethics*, privilégie clairement le principe d'autonomie, plus facile à déterminer et à suivre et ne dépendant pas de la communauté dans laquelle il s'exerce[99]. Pour cet auteur, ce principe de permission est un principe déontologique, justifié en termes de moralité établie sur le respect mutuel, fondée sur la personne comme source d'autorité morale laïque, alors que le principe de bienfaisance est orienté de manière téléologique, focalisé sur la paix comme valeur. À l'inverse, l'attitude de la médecine continentale est davantage orientée vers le principe de bienfaisance avant celui de l'autonomie, suivant ainsi la règle d'or : « Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait. »

Dès ce stade, le soignant doit pouvoir trouver la juste mesure dans la relation avec le patient, entre le respect de son autodétermination et celui de la protection à laquelle il a droit. Mais le soin se fait également dans le cadre d'une institution, qu'il s'agisse d'un hôpital ou d'un cabinet privé et plus largement dans un univers technique et scientifique. Et dans ce cadre, le soignant est également soumis à des pressions multiples : recommandations scientifiques, possibilités techniques, exigences

qualitatives, économiques, juridiques. Comment concilier ces exigences avec la relation singulière qu'il a avec le patient ?

Les exigences scientifiques, techniques et institutionnelles.

La médecine occidentale est structurée sur un référentiel scientifique : l'utilisation rigoureuse et judicieuse des meilleures données scientifiques disponibles doit permettre de prodiguer des soins de qualité à chaque patient. Ces connaissances factuelles et statistiques, les recommandations fortement suggérées issues de ces études ont tendance à normaliser et encadrer la pratique médicale. Mais fonder le colloque singulier soignant-soigné sur des études de grande ampleur, n'est-ce pas une nouvelle approche de la relation entre le soignant et le patient ? Comment tenir compte des facteurs personnels, sociaux, culturels ou de la demande singulière du patient ? Comment concilier les souhaits du patient, parfois en vue d'une meilleure qualité de vie au détriment d'une longévité qui est priorisée par les recommandations ? Faut-il alors déroger à ces recommandations ? Comment partager ces interrogations avec le patient, et que peut signifier un résultat statistique déterminé sur une grande population appliquée à sa situation singulière ? Comment le soignant peut-il trouver la juste mesure entre les données scientifiques qui ont permis de grands progrès et la prise en compte de la personne malade qui lui fait face ?

Un autre questionnement est une conséquence directe de l'évolution technique de la médecine. Le soignant utilise la technique pour répondre à la demande du patient, pour lui offrir une vie et une survie meilleure. Mais le soignant est également l'objet de cette technique ; elle utilise le soignant pour aboutir aux fins qui lui sont propres : on le fait parce qu'on peut le faire. Outre que les possibilités techniques sont à l'origine de nombreux

questionnements éthiques et bioéthiques, la prédominance technique et le pouvoir qu'elle donne au soignant peuvent faire oublier le patient, sa personne, son être. Elles permettent au soignant d'organiser la vie du patient, tout en oubliant son vécu, ses désirs, envies et attentes. Cela est particulièrement vrai dans des pathologies qui offrent une survie grâce à des procédés techniques. Dans ces cas, elles sont indispensables à la vie. Mais est-ce que le soignant prend toujours la mesure de ce qu'il fait ? Dans certaines situations, ne faut-il pas interroger le patient sur sa vraie demande, sur sa qualité de vie et de survie avec la technique ?

Les établissements hospitaliers de soins ont institué une démarche afin d'améliorer la qualité de la prise en charge du patient, appelé alors « usager » ou « client ». Elle prend en compte les soins, explorations et traitements, mais aussi la prise en charge matérielle, la limitation des risques et complications, la tenue du dossier, le respect de la confidentialité. Ces démarches concernent avant tout la personne dans son corps, lui assurant sécurité et confort, dimensions essentielles et indispensables à respecter. Mais cette prise en charge peut également susciter un questionnement éthique. Faut-il « isoler » chaque patient, mettre des gants et un masque pour faire un soin dans le but de répondre aux règles d'hygiène, y associer une télésurveillance dans le but de répondre aux règles de sécurité ? Dans certaines situations, infectieuses en particulier, cette attitude se justifie pleinement ; mais lorsque le risque est minime, faut-il aller jusque-là ? Certes le patient a le droit d'être protégé, mais peut-on soigner un patient avec lequel on limite toute relation immédiate ? N'est-ce pas un alibi pour esquiver une rencontre soignant-soigné, qui protège finalement le soignant, lui évite d'être interpellé par le patient ? Comment se positionner dans cette évolution des règles tout en gardant une dimension humaine dans la relation ?

Enfin les exigences économiques sont aussi à l'origine d'une pression sur le soignant et donc d'un questionnement. Faut-il faire pratiquer un

grand nombre d'explorations lorsque la prise en charge du patient par l'assurance maladie n'est que partielle ou faut-il se limiter au strict nécessaire au risque de passer à côté d'un signe ? Faut-il préconiser un traitement plus coûteux mais qui a moins d'effets secondaires ? Le système français actuel, la tarification à l'activité, incite le praticien à faire des actes médicaux car seuls ces actes sont d'un bon rapport pécuniaire. Mais cela peut conduire à ne prendre en charge que des patients nécessitant des actes. Que deviennent alors les autres patients, les personnes âgées, isolées, en situation de précarité dont les problèmes sociaux et médicaux sont intriqués et complexes, mais ne nécessitent pas forcément d'actes rentables ? Le contexte financier influe sur les décisions et les choix effectués par les soignants. Là encore comment trouver la juste mesure entre ce qui est indispensable et ce qui est superflu ?

Des questions nombreuses peuvent ainsi se poser quotidiennement au soignant. Il peut les ignorer, rester dans une relation quasi contractuelle avec le patient, suivre les directives données par les recommandations scientifiques et les règles d'hygiène et de sécurité, procéder à une succession d'actes techniques. Mais il peut aussi prendre en considération la personne du patient dans une rencontre singulière, dans une démarche de sollicitude, comme le soulignent Martin Heidegger : « le souci authentique, c'est-à-dire l'existence de l'autre[100] » ou Paul Ricœur : « une authentique réciprocité dans l'échange » (Ricœur, 1990, p. 223). Dans ce cas, il ne pourra pas faire l'économie de ces questions et ne pas se donner les moyens de trouver des réponses et des solutions.

Comment répondre aux questions d'éthique clinique ?

Aucune réponse toute faite n'est à la disposition du soignant lorsqu'il est interpellé par ces questions dans sa pratique quotidienne, lorsqu'il ose

entamer une réflexion sur ses habitudes, sur son éthique dans son activité professionnelle. De plus, il est souvent impossible de trouver de bonnes réponses, bien que le fait de poser la question puisse parfois déjà être une partie de la réponse. Pour aider le soignant dans sa réflexion, lui donner des outils pour trouver des solutions et les appliquer, différentes possibilités peuvent être envisagées partant d'une formation à l'éthique clinique, passant par des lieux où une réflexion et une délibération en interdisciplinarité sont possibles, en donnant également une place à la recherche en éthique clinique.

La formation.

L'enseignement de l'éthique clinique fait actuellement partie intégrante des études soignantes, surtout dans les écoles paramédicales, mais également auprès des étudiants en médecine, même s'il reste parfois très balbutiant au niveau universitaire. Des notions juridiques et philosophiques sont indispensables. Une réflexion et une décision éthiques ne peuvent se concevoir que dans le cadre de ce que la loi autorise. Connaître les lois dans le domaine concernant les droits des malades ou l'encadrement de la fin de vie, avoir une notion de certaines jurisprudences et approfondir le code de déontologie de sa profession sont indispensables pour construire une réflexion éthique. L'approche philosophique pourra être une introduction à la morale déontologique et téléologique avec le concept d'autonomie de la raison décrite par Emmanuel Kant dans son ouvrage *Fondements de la métaphysique des mœurs* et la description d'Aristote d'une fin bonne et de la délibération sur les moyens pour arriver à cette fin dans son *Éthique à Nicomaque*. Cet enseignement peut aborder beaucoup plus largement des grands courants philosophiques tels que le stoïcisme, l'utilitarisme et bien d'autres. Selon les lieux de formation, une composante théologique fait partie intégrante de cet enseignement, en particulier l'apport du

christianisme à la morale décrit par saint Augustin, mais aussi celle de saint Thomas d'Aquin reprenant une morale à partir des vertus de la Grèce, y associant une visée eschatologique, de sorte que chaque acte humain est un pas posé sur le chemin qui mène à la Béatitude.

La formation à l'éthique clinique inclura des concepts éthiques tels que le principisme décrit par Childress et Beauchamp (*Les Principes de l'éthique biomédicale*, 2008). Ces auteurs déclinent quatre principes : l'autonomie, la bienfaisance, la non-malfaisance et la justice distributive. Ainsi, l'autonomie du patient devant faire un choix entre plusieurs possibilités ne peut qu'inclure l'intentionnalité, une bonne compréhension et l'absence d'influence extérieure, tout en considérant que la prise de décision est un droit pour le patient, mais non un devoir impératif. Peter Kemp décline ces principes également en autonomie du moi libéré de toute contrainte et d'un pouvoir qui ne serait pas établi ou reconnu par son consentement, tout en restant déterminé par la raison pratique, ou capacité d'établir la loi morale par rapport à soi-même. Il y associe trois autres principes : la dignité, l'intégrité et la vulnérabilité. Les concepts de prudence ou *phronèsis* chez Aristote, les trois niveaux de jugement décrits par Paul Ricœur, niveaux prudentiel, déontologique et réflexif[101] ainsi que le principe responsabilité de Hans Jonas sont des outils indispensables pour un apprentissage et une application de la réflexion éthique.

Enfin quelques éléments de réflexion sur ce qu'est la rencontre avec le patient, alliant reconnaissance de l'autre et sollicitude, sur ce que signifie donner une information ou comment prendre une décision, sur la notion de santé et de maladie, apportent une aide précieuse au soignant pour sa pratique quotidienne.

Ces éléments ne sont pas exhaustifs, mais peuvent constituer une trame pour une formation initiale, un apprentissage pour de futurs professionnels. Mais une telle formation est aussi très utile pour des professionnels qui, déjà en exercice, souhaitent prendre ce temps de réflexion, soit pour

l’obtention d’un diplôme en éthique, soit dans le cadre d’une formation continue plus brève. Souvent, dans ces cas, l’enseignement se fondera sur des situations concrètes, des récits ou cas cliniques mettant en évidence les questions posées, et utilisera ces différents outils pour proposer une démarche réflexive permettant de parvenir à des réponses dans la situation donnée.

La réflexion pluridisciplinaire.

Mais la complexité des questions posées, les difficultés parfois pour y répondre, la multiplicité des enjeux font que la réflexion à plusieurs, de manière pluridisciplinaire, devient incontournable, car les situations débordent largement la relation soignant-soigné au sein d’un colloque singulier. Se sont ainsi créées des structures dont les dénominations sont variables telles que espace, comité ou groupe, ou encore consultation éthique, et dont les objectifs peuvent être différents selon les lieux et les pays.

Une telle structure ne peut qu’être ouverte à la pluridisciplinarité, en rassemblant les différentes catégories de soignants, auxquelles s’associent philosophes, juristes, personnels administratifs, théologiens et représentants des différentes religions, d’associations de malades, et toute personne motivée et intéressée par l’éthique clinique. Elle pourra proposer une formation en éthique soit initiale, soit continue, des conférences, des groupes de réflexion et de travail sur des textes (lois, recommandations…), des mises au point sur un thème ou sur des sujets ou concepts éthiques. Elle pourra aussi proposer un lieu de réflexion et de discussion sur des situations concrètes et des problématiques qui se posent au soignant.

Ce lieu de réflexion autour d’une situation concrète ou d’un récit de patient pose cependant certaines questions. Travailler sur une situation en cours nécessite beaucoup de rigueur et de méthodologie afin de permettre

aux participants de prendre suffisamment de recul par rapport à la situation donnée. De plus, il existe rarement une réponse unique à une telle question ; celle qui sera proposée ne pourra être qu'un avis pour une situation singulière. La discussion a posteriori peut parfois être plus riche, en analysant les différentes possibilités, en notant pour chacune les avantages et les inconvénients, même si la solution retenue concrètement ne correspond pas aux conclusions de l'échange.

L'avantage d'une telle réflexion pluridisciplinaire autour d'une situation concrète peut permettre de parvenir à un accord, tel que le proposent Karl Otto Apel et à sa suite Jürgen Habermas dans le cadre de l'éthique de la discussion. L'éthique de la discussion repose sur l'échange entre plusieurs participants, pour parvenir à un accord, lequel ne peut être obtenu de force, par raisonnement déductif ou par des preuves empiriques, mais par des normes acceptées comme valides et exprimant une volonté générale. Cet accord doit donc aussi pouvoir être accepté lors d'une discussion réelle par tous ceux qui sont concernés. Certes ces règles sont élaborées à distance de la relation soignant-soigné et reflètent la discussion de personnes extérieures. Mais elles ont une place importante car, par leur caractère d'universalisation, le soignant peut y faire référence. En effet, un soignant individuel ne peut pas réunir toutes les compétences scientifiques et techniques, de formation éthique et de lucidité morale, pour être à même d'affronter certaines situations aussi délicates que complexes.

Une autre approche peut se référer à la *phronèsis* d'Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*. Cette prudence insiste essentiellement sur la délibération à partir d'un état de faits contingents, sur les choix à opérer et à transformer en action en temps opportun. Mais ce qui est central, c'est la délibération : elle oblige à poser les différentes solutions avec leurs avantages et leurs inconvénients, les risques potentiels si certains conseils thérapeutiques ne sont pas retenus, les complications possibles dans chaque situation, et elle donne à tous les intéressés la possibilité de s'exprimer.

Poser ensemble les questions, mettre en évidence les difficultés, proposer des solutions permet au soignant de trouver plus facilement une réponse à la situation concrète qui se pose à lui. En effet, l'objectif de cette démarche pluridisciplinaire n'est pas seulement de proposer un avis ou une réponse, mais d'aider le soignant à acquérir ses propres outils, sa démarche réflexive personnelle, afin de trouver des réponses, des solutions, des conduites à tenir dans les situations concrètes qui se présentent à lui dans sa pratique.

Enfin, plusieurs auteurs ont développé des méthodologies afin de faciliter les prises de décision, en tenant compte du vécu du patient et de celui de l'équipe soignante, du pluralisme moral des professionnels de santé, en se fondant sur la délibération et la concertation. De cette manière, Hubert Doucet propose une méthode permettant, dans un premier temps, de prendre du recul par rapport à la situation donnée, de valoriser ensuite le dialogue et ainsi de gérer les conflits d'ordre éthique au sein de l'équipe soignante, de choisir l'option retenue.

Ainsi, un questionnement à partir d'une situation concrète, un passage par le droit et les limites institutionnelles afin de préciser ce qui est possible, une réflexion sur les concepts philosophiques auxquels on peut se référer dans le cas donné, un apport de ses convictions religieuses et valeurs personnelles, puis un retour à la question de départ ne peuvent qu'aider à trouver des solutions concrètes et à enrichir questions et réflexions suscitées au quotidien dans la démarche du soignant.

La recherche.

La recherche devrait faire partie intégrante de l'éthique clinique. Une première raison d'être de cette recherche est la nécessaire observation des pratiques cliniques lorsqu'une question éthique se pose. Utiliser une méthodologie rigoureuse et établir de manière précise comment des professionnels gèrent habituellement certaines situations permet de prendre

en considération les problématiques, et de proposer des conduites à tenir, voire des solutions.

Un autre type de recherche clinique est une démarche réflexive. Les chercheurs analysent une ou plusieurs situations cliniques, les travaillent à la lumière de concepts philosophiques, de valeurs morales ou religieuses, de principes anthropologiques ou juridiques. Ce type de recherche réflexif est un travail de collaboration, idéalement en interdisciplinarité avec d'une part des soignants ayant une expérience concrète du questionnement éthique, d'autre part des chercheurs ayant une habitude de la conceptualisation comme des philosophes ou des théologiens. L'objectif est de faire progresser les connaissances et d'avoir des retombées pour la pratique soignante.

Le but de la recherche est, par l'intermédiaire de sa démarche propre, d'apporter une aide au patient et au soignant, afin de faciliter la réflexion, les choix et prises de décision dans les situations concrètes qui sont les leurs.

L'éthique clinique concerne ainsi tout soignant dans sa pratique professionnelle au contact du patient. Car la relation à cet autre souffrant ne peut laisser indifférent. La réponse dépendra du soignant, de sa personne, de ses habitudes, de son éthique. En effet, il ne s'agit pas seulement de faire un examen, d'appliquer un soin ou un traitement en réponse à une pathologie donnée, mais d'adapter un soin ou un traitement en fonction de la demande singulière de la personne malade, de ce qui est acceptable pour le soignant, en fonction des recommandations, des bonnes pratiques, dans le cadre de la démarche de qualité de l'institution et conformément à la loi.

BÉATRICE BIRMELÉ.

→ Corps. Déontologie. Dignité. Double effet. Douleur/Souffrance. Empathie. Éthique biomédicale. Responsabilité. Santé. Vulnérabilité.

Bibliographie.

T. L. Beauchamp, J. F. Childress, Principles of Biomedical Ethics, New York, Oxford University Press, 1979, 2001[5] (trad. fr Les Principes de l'éthique biomédicale, Paris, Les Belles Lettres, 2008). – X. Dijon, Le Sujet de droit en son corps. Une mise à l'épreuve du droit subjectif, Namur, Société d'études morales, sociales et juridiques, 1982. – D. Folscheid, B. Feuillet-Le Mintier, J.-Fr. Mattéi, Philosophie, éthique et droit de la médecine, Paris, PUF, coll. « Thémis », 1997. – P. Kemp (dir.), Le Discours bioéthique, Paris, Éd. du Cerf, 2004. – P. Ricœur, Soi-même comme un autre, Paris, Éd. du Seuil, 1990.

ÉTHIQUE DE L'ÉTAT

Introduction.

Évoquer la mise en présence des notions d'éthique et d'État, c'est entrer dans une problématique de morale politique et d'éthique gouvernementale à propos du bien commun et de l'intérêt général. Celui-ci a-t-il remplacé celui-là avec la modernité des Lumières et de l'*Aufklärung* ?

Évoquer la mise en présence de l'éthique d'État avec la tradition religieuse et éthique de l'Église catholique romaine, c'est évoquer plusieurs joutes qui ne furent pas qu'oratoires, comme entre le bien commun (saint Augustin) et l'intérêt général (Jean-Jacques Rousseau), et comme notamment depuis le XXe siècle entre l'humanisme intégral (Jacques Maritain) et des positivismes juridiques (dont celui de Hans Kelsen). En effet, le rapport entre éthique d'État et Église catholique romaine ne se réduit pas aux conditions de la liberté de religion, surtout que l'État et la

religion renvoient par définition à des totalités, mais aussi à des finalités qui, pour ainsi dire, ne se recouvrent pas.

Le rapport entre éthique et État s'éclaire-t-il en contexte culturel occidental avec les notions de bien commun et d'intérêt général ?

Pour ne souligner que la culture antique grecque, avec les présocratiques puis avec l'ère de Socrate, Platon et Aristote, la question éthique est déjà présente à Athènes avec ses dimensions religieuses, philosophiques, juridiques et pédagogiques. L'éthique y fut rapprochée du concept de bien commun qui a été mis en exergue dans la pensée éducative et politique d'Aristote : à lire l'*Éthique à Nicomaque* et la *Politique*, l'édification meilleure de la cité suppose de comprendre ce qu'est une cité ; ce qui implique d'abord de connaître en quoi consistent la vie humaine et la fin de celle-ci ; c'est l'objet de l'éthique. Traiter de l'organisation de la cité et de sa finalité, c'est l'objet de la politique.

En appeler à cette période de l'Antiquité, quant aux rapports entre éthique, politique, droit, mystique et religion, cela suppose de faire mémoire aussi des stoïcismes grec et romain – avec leurs notions de dignité humaine et de tolérance de la part de gouvernants – et d'ajouter notamment des influences judaïques ou bibliques.

Vers 96 après J. C., le troisième pape dans la liste de saint Irénée est Clément de Rome : il invite dans son *Épître aux Corinthiens* (61, 1-2) à prier pour les gouvernants : « Aux princes et à nos chefs sur la terre […], accorde-leur, Seigneur, la santé, la paix, la concorde, la stabilité, pour qu'ils exercent sans erreur la souveraineté que tu leur as octroyée. Oui, c'est toi, souverain céleste et roi des âges, qui dispenses aux fils des hommes gloire, honneur et puissance sur les choses de la terre. Dirige, Seigneur, leur conseil suivant ce qui est bien, suivant ce qui est agréable à tes yeux, en

sorte qu'ils exercent avec pitié le pouvoir que tu leur as donné et reçoivent tes faveurs. »

Au cours de cette période de l'Antiquité et à partir de cette région du monde, des ancrages axiologiques s'instaurent en autant de matrices plus ou moins lointaines : s'en saisissent ou s'en distinguent le judaïsme, le christianisme, l'islam, et malgré d'abyssales ruptures la modernité et la postmodernité ; la postmodernité pour autant qu'elle soit elle-même à son tour un continent politique, éthique et mystique.

La notion de bien commun s'est épanouie au Moyen Âge, par excellence dans la théologie philosophique de saint Thomas d'Aquin : le bien commun renvoie au bien de la collectivité que le droit et la puissance politique ont la charge d'institutionnaliser ; et le bien commun renvoie au divin, ici au Dieu chrétien : Jésus y est prêché en tant qu'il a vécu pendant son ministère terrestre son propre pouvoir messianique dans la condition du serviteur de Yahvé. La puissance de Dieu son père y est révélée en tant que création, guérison, réconciliation, résurrection ; une puissance d'appel sans contrainte ; appel à la libre adhésion à son dessein divin. Jésus dans le Nouveau Testament enseigne la distinction entre Dieu et César, mais sans déchirer leurs liens fondateurs et sans en minimiser leur commune finalité, à savoir le rapprochement entre les humains et Dieu.

L'incarnation de Dieu dans le sein d'une vierge n'est pas seulement une tradition religieuse singulière, un pôle mystique majeur ; elle peut induire en principe – pour n'évoquer qu'une phénoménologie se référant à celle de Michel Henry – un nouveau rapport des humains au divin et de nouveaux rapports des humains envers leurs semblables, ainsi qu'envers la Création tout entière, y compris en politique et en éthique politique.

L'ÉTAT, SA FINALITÉ, LES RELIGIONS, L'ÉTHIQUE.

Aux XX^e et XXI^e siècles, sans forcément se solidariser avec les sarcasmes nietzschéens à l'encontre de la morale, comment un État peut-il assumer les débats et les choix sur ce qui est bien et sur ce qui est mal ?

C'est dans le contexte chrétien, depuis les origines de celui-ci, que s'enracine la notion de personne humaine ; cette réalité est un défi pour tous les pouvoirs, qu'ils soient tribaux, coutumiers, familiaux, religieux, culturels, sociaux, économiques, politiques – non démocratiques ou démocratiques.

Les monothéismes, a fortiori le monothéisme trinitaire du christianisme, ne sont pas sans incidences sur la socialisation et sur la quête, en politique notamment, d'une conciliation entre pluralisme, ordre public, intérêt général et unité politique.

Mais le catholicisme romain devra attendre 1965 (concile Vatican II) pour que sa propre réception de la liberté religieuse le conduise à davantage dissocier en quelque sorte, d'un côté, la méthode de circonstance consistant à rester ou à vouloir devenir religion exclusive d'un État catholique et, d'un autre côté, la tradition authentique de cette Église, laquelle comporte la mission de proposer, selon un prosélytisme de bon aloi, à tout État et à toute conscience, même non catholiques, même non chrétiens, des éclairages évangéliques pour l'éthique politique, a fortiori en contexte de pluralisme politico-religieux.

Pour leur part, l'islam et les États qui le régentent adoptent parfois avec certains modes d'exercice l'autorité d'États confessionnels, afin de chercher à faire prédominer de manière exclusive des valeurs issues de cette seule religion sur toute la société civile et politique concernée par l'*Umma*, moyennant quelques communautés tolérées pour les juifs et pour les chrétiens en tant que frères en Abraham des musulmans. Quand un État est confessionnel, il n'est pas forcément dirigé par les autorités religieuses, à moins que le chef de l'État ne soit le chef de sa religion comme en Angleterre. Songeons aux tensions entre Jésuites et Gallicans où le roi

Louis XIV n’est pas devenu le chef de l’Église de France en 1682 (voir son acceptation du refus pontifical de la Déclaration des Quatre Articles). En outre, un État non confessionnel peut choisir pour politique de privilégier telle religion et d’en discriminer d’autres.

En tout cas, un espace public, spécialement dans des cultures d’origine chrétienne ou très modernes, continue de se chercher, mais non sans difficultés : se réserve cette tâche l’État, aux moyens d’un droit constitutionnel plus développé pour distinguer entre chaque juridiction, c’est-à-dire essentiellement entre celle de l’État, celle des droits objectifs, celle des droits religieux, celle des droits particuliers, des droits subjectifs, des droits économiques.

Aux XVIe-XIXe siècles, alors que le droit divin et le droit naturel classique sont encore considérés parfois comme des fondements pour l’État, *Le Prince* de Nicolas Machiavel (publié en 1532) valorise l’argument de la raison d’État.

L’État moderne et sa morale connaissent parfois une érosion du droit divin et même du droit naturel qui selon Thomas Hobbes, au milieu du XVIIe siècle, n’est qu’une référence anthropologique – la valeur juridique de la sécurité de chaque individu – et non plus une référence théologique, ni cosmique.

Se développent l’humanisme moderne et la critique moderne du droit naturel classique, comme en atteste la pensée de Samuel von Pufendorf (1632-1694).

La légalité internationale contemporaine tente de renforcer les principes du respect des droits de l’homme par excellence, à partir de tentatives de qualifier des liens répréhensibles entre responsabilité politique et criminalité, comme lors du procès des dirigeants nazis du IIIe Reich au tribunal militaire international de Nuremberg en 1945-1946. Le 25 mai 1993, l’ONU institue un tribunal pénal international pour l’ex-Yougoslavie afin de juger les personnes ayant commis des crimes de guerre et des crimes

contre l'humanité pendant la guerre dans l'ex-Yougoslavie de 1992 à 1995. Il faudrait citer des procédures semblables pour le Rwanda, la Sierra Leone et concernant l'assassinat en 2005 du Premier ministre du Liban Rafiq Hariri. Le 17 juillet 1998 est signé à Rome un traité instituant le statut de la Cour pénale internationale, entré en vigueur seulement depuis le 1er juillet 2002 : il s'agit d'y juger des crimes de génocide, des crimes contre l'humanité, des crimes de guerre et de juger des plus graves crimes d'agression. Mais cette cour n'a compétence que pour l'avenir (art. 11) et n'est qu'une cour « complémentaire des juridictions pénales nationales » (art. premier). Au premier semestre 2011, l'ONU légalise l'ingérence militaire internationale pour protéger les populations civiles massacrées par leurs propres gouvernements ne tolérant aucune opposition, mais sans que l'ONU puisse généraliser la mise en œuvre de ces condamnations et de ces mandats en raison des contextes polémologiques et diplomatiques (Libye/Syrie).

Régimes politiques, État, éthique.

L'éthique ou la morale de l'État ont, déjà depuis les problématiques antiques grecques, à assumer la question de la rivalité entre les régimes politiques.

La démocratie détient la réputation d'être le moins mauvais des régimes. En tout cas, la démocratie est en principe en mesure de procurer à l'État des moyens d'éthique sociale pour exercer la si délicate régulation d'institutionnalisations sociales. Mentionnons les modes culturels familiaux, collégiaux, sociétaux, associatifs, communautaristes, nationaux – ou par nation –, ainsi que les modes universalistes et mondialistes. Ajoutons les modes culturels de prévoyance par l'assurance ou au contraire par la répartition, les modes culturels d'organisation par déconcentration ou au

contraire par décentralisation, sans négliger la culture d'anthropologie sociale de la subsidiarité.

Peut-on employer le mot « État » avant la naissance des États modernes du XVIe siècle, y compris en Europe ?

C'était en tout cas insister sur une certaine intégrité du pouvoir et de l'autorité, le *dominium* échappant en principe aux intérêts particuliers et privés. Une autorité pour une totalité ; une autorité comme perfection ou du moins en tant que pouvoir riche d'une compétence imposée ou reconnue en tant que puissance publique et souveraine. Le bien commun chrétien a pour finalité de conduire en principe vers une vie plus parfaite. L'intérêt général sert par définition une totalité d'intérêts ayant une identité complète. Totalité ou territoire politiques ont à être assumés. Ont mission de les faire respecter les chefs et leurs régimes politiques respectifs : à ce propos, Joseph Listl rappelle en 1978 dans son traité *Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft*[102] que dans la doctrine aristotélicienne, l'État était fréquemment qualifié de société naturelle parfaite complète. Chez saint Augustin les deux cités – cité des hommes et Cité de Dieu – sont vouées à rester mêlées jusqu'à la fin des temps, au retour en gloire du Christ Jésus. Au Moyen Âge, saint Thomas d'Aquin parle de *communitas perfecta*, mais il n'a pas écrit de traité d'ensemble sur la politique. François Daguet note dans le collectif *Saint Thomas d'Aquin* (2010) le lien constant existant chez saint Thomas d'Aquin entre ses approches de la politique et sa doctrine en morale. L'époque médiévale classique du XIIIe siècle ne connaît pas la séparation moderne entre des sphères privée et publique. Mais il avait déjà fallu des siècles pour distinguer entre le dynastique et les institutions politiques de gouvernement, entre le prince régnant et l'office de souverain. Le XIIe siècle et l'école de

Bologne avaient redécouvert en quelque sorte les institutions publiques du droit romain. Au siècle suivant, saint Thomas d'Aquin reconnaît à l'ordre politique sa compétence propre. Cependant, saint Thomas d'Aquin ne conçoit pas que s'élabore un ordre communautaire qui ne se fonde pas sur une conception éthique de la personne humaine, sur la fin poursuivie par l'homme. En cela, il s'appuie sur la philosophie morale et politique d'Aristote : la politique ne peut se priver d'une éthique antécédente capable de lui parler de la fin de la politique ; cette dernière procure à l'éthique en situation les dimensions communautaires de la cité, qui en principe contribuent à perfectionner le chemin et la visée en éthique.

Éthique de la nation, éthique de l'État.

Peut-on parler d'une naissance d'un sentiment national par exemple en France au XIII^{e} siècle ? Georges Duby, selon son étude sur *Le Dimanche de Bouvines* (1973), relève un premier sentiment national dans la conscience collective avivée, selon l'historien, depuis la victoire de Bouvines remportée en 1214 par les troupes et sujets du roi de France Philippe Auguste, et précisément contre des identités politiques différentes et affichées : contre les troupes et sujets du roi d'Angleterre, et contre les armées et populations de l'empereur du Saint Empire romain germanique.

Le XIV^{e} siècle voit que le droit divin est profondément critiqué, alors qu'il constitue les fondements de l'autorité ecclésiastique et des autorités princières et des États naissants sur les nations ; le recteur de l'Université de Paris, Marsile de Padoue, publie sa critique du droit divin en 1324 dans le *Defensor pacis*.

Parler d'État avant le XVI^{e} siècle, c'est qualifier déjà d'étatiques les titres de souveraineté, généralement leur puissance dynastique, leurs liens au fait religieux – voire au fait féodal – ; c'est aussi qualifier d'étatiques des

compétences de juridiction, quant au bien commun, sur une population, sur une nation, sur un territoire.

Ce n'est qu'entre le XVe et le XVIIe siècle que l'ordonnancement étatique allemand, par exemple, semble parvenir à se subdiviser en branches du droit public et du droit privé. En Europe, les juridictions politiques et confessionnelles tendent à s'appuyer sur une distinction plus ou moins affirmée entre droit privé et droit public.

En outre, il s'agit encore parfois de liens étatiques à assumer entre tel droit d'empire et différents droits de chefferies, d'ethnies ou de monarchies locales. Mais le roi de France François Ier s'estimait être empereur en son royaume, pour rétorquer à toute prétention de la part de l'empire de Charles Quint.

Le XVe siècle et le début du XVIe siècle voient les États s'affranchir de la *plenitudo potestatis* pontificale, étant donné que celle-ci s'affaiblit considérablement.

Les États modernes n'auraient-ils plus d'autorités qui leur soient supérieures ?

Se lézardent ou s'effondrent des réputations de prestige, ainsi que des régimes de juridiction qui pouvaient ou prétendaient symboliser – réaliser parfois – des statuts unificateurs d'autorité supérieure aux féodalités, aux monarchies, aux États naissants, aux peuples ou nations, et face par exemple à l'Islam autour du bassin méditerranéen : la *plenitudo potestatis* pontificale est en effet bouleversée par le grand schisme d'Occident (1378-1417). En Orient, la symbolique de la puissance impériale chrétienne est brisée avec la prise de Byzance le 28 mai 1453 par le sultan Mahomet II. En Occident, la prise de Grenade en 1492 contre le dernier royaume ibérique musulman correspond à l'unification de l'Espagne catholique. La victoire de la *Reconquista* va donner une puissance à la monarchie espagnole et à la

monarchie portugaise, y compris sur la conduite de la mission catholique dans le monde.

En 1492 également, c'est la découverte des Indes occidentales (l'Amérique) par Christophe Colomb, ce qui entraînera une vive discussion au conseil des Indes de l'empereur Charles Quint sur des enjeux qui concernent les fondements naturels et religieux de la souveraineté des États modernes et l'anthropologie personnelle, interraciale et sociale du droit des gens. La discussion oppose des partisans de l'augustinisme politique à des partisans de la doctrine thomiste classique de l'école de Salamanque. Les questions sont cruciales et tragiques : qu'en est-il du respect des infidèles – ici les Indiens – et de leurs États non chrétiens ? Qu'en est-il de la légitimité des conquêtes par la force de la part des États catholiques en Amérique ? Peut-on contraindre les Indiens récalcitrants à recevoir et à écouter les prédicateurs de l'évangélisation, alors que l'Église ne doit autoriser de convertir à la foi catholique, ni de force ni par toute autre contrainte ?

Au XVIe siècle à l'Université de Salamanque, le thomiste Francisco de Vitoria avait formulé une théorie de l'État – *respublica* – c'est-à-dire une institution de droit naturel classique, dotée de la souveraineté – *summa potestas* – dans le domaine de la fin temporelle de l'homme – *in suo ordine*. C'est que, selon sa tradition, la société politique est de droit naturel (classique). Vitoria combat la position d'après laquelle la société politique naîtrait ordinairement de la volonté humaine. Vitoria rappelle que les cités et les républiques sont, pour ainsi dire, l'œuvre de la nature qui a fourni aux hommes ce moyen de protection et de conservation. Par ailleurs, Vitoria, dans ses *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre* (1539), préconise ce caractère naturel – et non pas volontaire – de la société politique et des pouvoirs publics ; Vitoria s'oppose à son éventuel caractère surnaturel ou de droit positif qui, lui, est le propre des caractéristiques de l'Église. Les vaudois et Jean Wyclif faisaient de l'état de grâce la condition de tout *dominium*. Les Indiens sont certes des infidèles, mais leur infidélité ne les

prive pas des pouvoirs tant publics que privés. Vitoria rappelle que déjà saint Thomas d'Aquin avait écrit que l'infidélité ne supprime ni le droit naturel ni le droit humain. Vitoria conclut que les pouvoirs politiques et les pouvoirs sur les biens privés ne sont pas abolis quand la foi chrétienne fait défaut. Saint Thomas d'Aquin avait dû aussi déjà s'opposer à l'augustinisme politique en vogue pendant le haut Moyen Âge. Pour saint Thomas d'Aquin, les non-chrétiens sont propriétaires et seigneurs légitimes chez eux. Ont soutenu ce principe saint Raymond de Peñafort, Jean André (Andréa), le pape Innocent IV, Paul Vladimir de Brudzevo, Thomas de Vio (Cajetan). Alors que ce principe sera encore combattu par des canonistes et par les curialistes partisans de l'augustinisme politique, comme le cardinal Gilles de Rome *(De ecclesiastica potestate)* mort en 1316.

L'évolution des fondements théologiques, éthiques et politiques des États s'accentue avec des fractures plus profondes à mesure que s'opposent des conceptions classiques et des conceptions modernes du droit naturel.

Siècle de Vitoria, siècle de Luther.

La paix d'Augsbourg en 1555 a légitimé le protestantisme en Allemagne.

Une pluralité d'États radicalisent chacun leur souveraineté, tandis que d'un côté les Églises protestantes émiettées en Églises étatisées et de l'autre côté la Contre-Réforme catholique – aspirant souvent à être la seule religion de l'État – sont diversement tiraillées : jaillissent des aspirations à la liberté d'Église, à la liberté religieuse individuelle, mais aussi à des critiques issues de l'irréligion. Et surgissent des aspirations plus mystiques encore, précommunautariennes souvent, à résister à tout étatisme et à toute institution pontificale : selon ce second jaillissement, ni les mérites humains ni les pouvoirs et autorités de ce bas monde ne peuvent contribuer au salut chrétien.

L’État moderne à ses débuts : recherche d’une intégration de l’idéal chrétien à son profit.

C’est le cas a fortiori dans une société chrétienne où s’effritent son unité territoriale et son unité de foi. Ensuite, nombreux seront ceux qui, non-croyants et croyants, rechercheront une sorte de religion naturelle qui garantisse la paix contre des dangers d’anarchie susceptible d’être occasionnée par de l’athéisme ou du scepticisme. Mais le christianisme est encore perçu par l’État moderne comme une fonction symbolique promotrice d’unité. Chaque Église chrétienne est située dans un contexte de modernité où la religion est surtout qualifiée à l’aulne de sa fonction sociale. Se développe la philosophie de la religion en culture germanique surtout. L’État moderne s’attribue une juridiction sur le spirituel qui peut satisfaire ses intérêts d’État. Les Églises sont considérées encore comme d’indispensables médiatrices. Une des modalités de contrôle étatique des Églises est le phénomène des Églises nationales allemandes, ainsi organisées à la suite de la Réforme protestante du XVIe siècle. Au début du XIXe siècle, le Premier Consul Napoléon Bonaparte et son conseiller Portalis entendent – aussi et encore – s’appuyer sur les cultes en France : ce qui motive Napoléon Bonaparte à intimer aux quatre cultes existants – catholique romain, calviniste, luthérien, israélite – d’être reconnus par la République consulaire comme titulaires éminents de services qu’organise l’État pour asseoir la paix publique et renforcer l’ordre postrévolutionnaire gallican, tant dans les consciences citoyennes, les familles, que dans toute la société civile, et dans l’État. Cet État sera ainsi bientôt érigé en nouvel empire. C’est pourquoi l’esprit gallican est cultivé par Napoléon jusque dans les cultes eux-mêmes.

Affranchissement moderne des États occidentaux dès la fin du XVIe siècle.

Jean Bodin peut vanter en 1576, dans *Les Six Livres de la République*, l'omnipotence de l'État qui n'aurait plus à partager les pouvoirs d'autorité avec l'Église catholique romaine ; l'État ne devient-il pas la source unifiée de la souveraineté qui est une, absolue, indivisible ?

Thomas Hobbes dans le *Léviathan* (1651) proclame l'absolutisme étatique. Cependant, quand Hugo de Groot – dit Grotius – meurt en 1645, ne laisse-t-il pas une œuvre qui a soutenu la prédominance d'un droit supérieur à celui des États et fondé sur la nature ? Une nature raisonnable qui pourrait tenir debout même si le Dieu chrétien n'existait pas ; hypothèse qu'avança le théologien et philosophe Grotius. Selon ce dernier, le *ius gentium* – ce droit naturel supérieur – exige que l'État étende sa juridiction, y compris sur le fait religieux. Ce que poursuivra le jusnaturalisme du philosophe allemand Christian Thomasius encore au début du XVIII^e^ siècle.

Une partie du christianisme d'après la Réforme protestante va participer à une sujétion d'Églises au pouvoir absolu de princes souverains. Les traités de Westphalie de 1648 tentent de faire sortir l'Europe des guerres de religion en donnant en quelque sorte à chacun des princes régnants l'occasion de gouverner leurs sujets respectifs sous l'unique confession religieuse de chacun de ces princes, avec le propos d'homogénéiser tout ensemble l'État, la nation, le peuple, la religion, ainsi tous mis à l'abri des guerres de religion.

Dans le sillage de Grotius et de Hobbes, le protestant Samuel von Pufendorf affirme, en publiant le *De habitu christianae religionis ad vitam civilem* en 1687, que « ni dans une Église particulière, ni dans toutes les Églises réunies ensemble, il n'y a le moindre pouvoir » (§ 31). Selon Pufendorf, chaque Église n'est qu'un *collegium* – une association, non une société – que renferme l'État concerné : « L'Église n'est pas un État séparé ou exempt par rapport au pouvoir civil suprême » (§ 32).

Quant à l'État, Pufendorf le définit comme une association – *Verband* – avec un grand nombre d'hommes : l'État est indépendant juridiquement de

toute autre autorité ; il est pourvu d'un pouvoir suprême – *imperium* – revenant à certains hommes. C'est une *societas inaequalis* qui a pouvoir sur l'Église, alors que cette dernière est une *societas aequalis*. La naissance de l'État dépend de la souveraineté individuelle des citoyens et des nations. Le juriste protestant Justus Henning Böhmer au milieu du XVIIIe siècle définit l'Église chrétienne en tant que *societas aequalium* : une société d'égaux en droits et en capacités ne peut réclamer d'autonomie juridique à l'égard de l'État. Soit l'État moderne et absolutiste maintient un droit divin en propre, soit l'État fait le pas d'une rupture plus ou moins profonde avec tout fondement divin et toute référence chrétienne ou religieuse.

Nouvelles modifications en éthique politique dans les rapports entre les États et les confessions chrétiennes du XVIe au XXIe siècle.

La Contre-Réforme catholique qu'incarne le cardinal jésuite Robert Bellarmin jusqu'à sa mort au début du XVIIe siècle ne prend pas seulement acte du fait que l'unité de la société chrétienne est bafouée, mais c'est l'affirmation d'un *ius publicum ecclesiasticum* catholique romain qui entreprend de participer, y compris par des concordats diplomatiques, aux principes et aux modalités de la distinction des deux sociétés, politique et religieuse. Deux sociétés dont relèvent les baptisé(e)s comme catholiques fidèles de l'Église romaine et comme sujets du souverain ou citoyens de l'État.

Selon Bellarmin, dans son *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos* de 1593, l'Église catholique est « une *Respublica* aussi visible et palpable que le Royaume de France ou la République de Venise » (p. 75). C'est une société parfaite, étant donné qu'elle est dotée de tous les moyens nécessaires pour atteindre sa fin : le concept de *societas iuridica perfecta*, dont les linéaments peuvent être

décelables chez Bellarmin – puis nettement perceptibles au XIX^e siècle chez des canonistes allemands – fait son entrée en Italie sous le pontificat de Pie IX grâce à l'influence néothomiste des cardinaux Giovanni Soglia et Camillo Tarquini. L'Église catholique est perçue comme *societas inaequalis*, un *coetus*, une *respublica sacra*, c'est-à-dire comme un État. La catégorie philosophique de société est empruntée aux évolutions modernes, à celles du droit naturel, notamment en Allemagne et non sans d'importants liens avec la crise mystique et humaniste des différents protestantismes et de l'anglicanisme.

Selon les canonistes du droit public ecclésiastique – catholique romain –, la société parfaite ecclésiale est supérieure à la société parfaite du prince, la fin spirituelle étant primordiale.

Lacordaire écrit qu'entre le faible et le fort, c'est la liberté qui opprime et la loi qui libère. Mais qu'en est-il des rapports entre lois et libérations ? Benjamin Constant en 1818 opposait déjà liberté des modernes et liberté des anciens, une manière d'énoncer l'antithèse entre libéralisme et démocratie.

L'HUMANITÉ ÉCARTELÉE ENTRE TRANSCENDANCE ET SCIENCE.

Si les doctrines d'Emmanuel Kant, de Johann Gottlieb Fichte et de Georg Wilhelm Friedrich Hegel rendent compte respectivement d'une idée de l'État en tant que degré de l'unité du genre humain, pour Saint-Simon, Karl Krause, Auguste Comte, Pierre Leroux et Ernest Renan, il s'agit d'insister sur la science en tant que moteur de la nouvelle organisation sociale de l'humanité.

Le XIX^e siècle voit s'affronter l'aspiration à l'association universelle et les critiques en faveur de la dissolution progressive de l'État. L'humanité est en combat contre l'État et même contre la nation, comme s'en font

l’écho les différentes doctrines de Charles Fourier, de Pierre-Joseph Proudhon, de Mikhaïl Aleksandrovitch Bakounine, d’Étienne Cabet, de Karl Marx avec Engels.

Quelles contributions religieuses à un État éthique ?

Lors du passage du XIX^e^ au XX^e^ siècle, le pape Léon XIII appelle de ses vœux que chaque État – catholique et non catholique – soit un État éthique.

Or en 1951, Hannah Arendt dut publier les *Origines du totalitarisme*.

La déclaration *Dignitatis humanae* du concile Vatican II (1965) inaugure une métamorphose du droit public ecclésiastique catholique romain, à la fois pour y recevoir la centralité de la liberté religieuse et pour y souligner que l’Église catholique romaine est qualifiée de peuple de Dieu et non pas de contre-société, ni d’association inféodée à des États. Le pape Paul VI emploie encore le qualificatif de société parfaite en 1969 dans le motu proprio *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, car le pontife veut éviter la réduction de l’image de l’Église catholique à une simple association qui risque de faire comme si la Loi divine n’existait pas en dehors de celle des parties au contrat de fondation de l’association.

Le Magistère pontifical contemporain s’adresse aussi aux États. Le pape Jean-Paul II insiste sur le caractère absolument sacré de la conscience et spécialement en 1995 sur le droit à la vie dans l’encyclique *Evangelium vitae* ; une critique face à des lois permissives. En 2005, dans sa lettre aux évêques de France, il rappellera que le pape Pie XII avait, en 1958, parlé de juste laïcité, c’est-à-dire consistant dans la doctrine sociale et politique du respect. Sa lettre de 2005 a aussi été comprise comme une pondération de prudence à l’encontre de dérives communautaristes. Or la Constitution de la République française (1958) est opposée au communautarisme. Dans son encyclique *Sollicitudo rei socialis* (1987), Jean-Paul II avait aussi innové en

esquissant, commentera le théologien moraliste René Coste en 2000, l'expression « structures de péché » – péché social – ; ce qui interpelle des systèmes, pour reprendre le vocable de l'historien Emmanuel Le Roy Ladurie (2010), des systèmes étatiques ici. Le pape Benoît XVI attire l'attention sur les liens entre le développement intégral de la personne humaine dans la charité et la vérité. Et il invite les catholiques à honorer à la fois le pardon et la justice.

Éthique et État de droit.

La fin du XX^e^ siècle voit poindre une nouvelle définition de l'État de droit : comment la confronter aux droits de l'homme ? Le 21 décembre 1984, le président François Mitterrand charge la politologue Blandine Barret-Kriegel de conduire un débat public sur « le rapport entre l'État et la démocratie ».

Les monstres froids en phase avec la raison d'État sont tancés de devenir ou de redevenir des États providence, des protecteurs et promoteurs de l'assistance-bienfaisance. Qu'en est-il de la grâce présidentielle pour les condamnés ? Et de la mission équitable de service public ? Et de l'éthique de respect et d'abnégation des instituteurs vantée par Jules Ferry ?

Qu'en est-il du soin politique du monde, s'écrie Michel Vanni en 2009[103] ?

En pleine « guerre froide » (1953), Marcel Merle ne faisait pas seulement remarquer que l'admission du concept d'État entraîne avec lui celui de souveraineté qui lui est historiquement lié. Mais que sans doute la théorie intégrale de la souveraineté n'est plus acceptable. Il n'est plus possible de soutenir que l'État est placé au-dessus du droit, dès lors qu'on accepte qu'existe la société internationale, avec sa légalité, disait René-Jean Dupuy. Certes, la Charte des Nations unies parle de l'« égale souveraineté des États » (San Francisco, 26 juin 1945). Mais selon Léon Duguit dans son

Traité de droit constitutionnel (2e éd., III, p. 547-549), il faut admettre le principe que l'État soit subordonné à une règle de droit supérieure à lui-même, quel que soit le fondement donné au droit ; « sans cela, il n'y a pas de civilisation possible ».

CONCLUSION : POUR REPRENDRE LE DIALOGUE SUR LA FINALITÉ EN ÉTHIQUE POLITIQUE.

Comment encadrer ou légitimer la raison d'État ?

Le système européen de protection des droits de l'homme instauré dès 1950 ne souffre-t-il pas d'ambiguïté ? se demande Mireille Delmas-Marty en 1989 dans son livre *Raisonner la raison d'État. Vers une Europe des droits de l'homme*. Le préambule de la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme prescrit que « le but du Conseil de l'Europe est de réaliser une union plus étroite entre ses membres et que l'un des moyens d'atteindre ce but est la sauvegarde et le développement des droits de l'homme et des libertés fondamentales ». Mais les États membres n'entendent pour autant ni renoncer à leur souveraineté ni s'interdire de prendre, au nom d'un intérêt général, les dispositions qui leur semblent s'imposer, même au prix d'un irrespect de principes figurant dans cette convention signée à Rome en 1950.

Comment critiquer l'impunité étatique ?

Au XXIe siècle, un État peut-il être un État terroriste ? Peut-il être un État raciste ? Peut-il être un État initiateur de corruption ? En ce début du XXIe siècle, le Conseil des droits de l'homme de l'ONU a encore été en mesure de parvenir à faire voter par les États membres une condamnation

de la corruption : on n'a observé aucune voix contre, et seulement quelques abstentions.

Comment contrecarrer les communautarismes d'enfermement ?

La communauté politique internationale, malgré les phénomènes d'intégration qu'opèrent la mondialisation et les leaderships des plus grandes puissances – politiques, culturelles, économiques, démographiques et militaires –, peine encore à dialoguer dans le respect, mais non sans esprit critique, avec la diversité des cultures et des éthiques, spécialement en politique, en anthropologie sociale. Les États, les nations, les organisations internationales et régionales gouvernementales – Union européenne – sont traversés par la nécessité d'un respect bien tempéré des identités territoriales ou nationales ici et là, par une nécessité de prendre en compte les diversités communautaires, religieuses ou ethniques : ce qui suppose d'éviter les pièges de certaines formes de communautarisme – d'enfermements d'individus, de privilèges – et de ne pas se priver des apports humanisants de l'*agapè* communautaire.

Comment concilier justice et pardon ?

Aucun groupement, aucune institution ne peuvent prétendre être absolument à l'abri de la criminalité, ni de dérives « sectaires », comme celles de milieux fermés à tout contrôle extérieur.

Les États, les religions et les autorités tant morales, déontologiques que scientifiques découvrent le bénéfice d'une coopération sachant assumer le pardon et la justice ; et qui sache les distinguer pour mieux les associer en vue de l'intérêt général et du bien commun.

JEAN-PAUL DURAND.

→ Autorité. Bien commun. Communautarisme. Démocratie. Droit. Droits de l’homme. Éthique. Modernité/Postmodernité. Nation. Péché structurel. Politique. Pouvoir.

Bibliographie.

Synthèses doctrinales.

H. ARENDT, Qu’est-ce que la politique ?, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Point essais », 1995. – R. COSTE, Les Fondements théologiques de l’Évangile social, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 226, 2002. – JEAN-PAUL II, Lettre à Mgr Jean-Pierre Ricard, archevêque de Bordeaux et président de la Conférence des évêques de France et à tous les évêques de France (11 février 2005), dans La Croix, lundi 14 février 2005. – Cl. NICOLET, L’Idée républicaine en France, Paris, Gallimard, 1982. – PIE XI, encyclique Non abbiamo bisogno sur le fascisme (29 juin 1931, dans Études sociales, nos 36-37, 1931 ; Encyclique Mit brennender Sorge (14 mars 1937), La Documentation catholique, t. 37, 1937 (contre le culte de la race) ; encyclique Divini Redemptoris (19 mars 1937), Paris, La Bonne Presse, 1937 (contre le communisme athée). – P. RICŒUR, L’Idéologie et l’Utopie, Paris, Éd. du Seuil, coll. « La couleur des idées », 1997. – P. ROSANVALLON, Le Sacre du citoyen, Paris, Gallimard, 1992. – J.-J. ROUSSEAU, Du contrat social (1762), Paris, Garnier-Flammarion, coll. « Texte intégral », 1966.

Commentaires et débats.

Br. BASDEVANT-GAUDEMET et Fr. MESSNER (dir.), Les Origines historiques du statut des confessions religieuses dans les pays de l’Union européenne, Paris, PUF, coll. « Histoires », 1999. – B. BOURDIN, La Genèse théologico-politique de l’État moderne : la controverse de Jacques Ier d’Angleterre avec le cardinal Bellarmin, Paris, PUF, coll. « Fondements de la politique », 2004. – J.-Y. CALVEZ, Chrétiens penseurs du social, t. I : Maritain, Mounier, Fessard, Teilhard de Chardin, de Lubac (1920-1940) ; t. II : L’Après-guerre. 1945-1967 ; t. III : Après le Concile. Après « 68 » (1968-1988), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Histoire de la morale », 2002, 2006, 2008. – R. CARRÉ DE MALBERG, Contribution à la théorie générale de l’État, spécialement d’après les données fournies par le droit constitutionnel français, 2 vol., Paris, Sirey, 1920-1922. – M. DELMAS-MARTY, Raisonner la raison d’État. Vers une Europe des droits de l’homme, Paris, PUF, coll. « Les voies du droit », 1989. – M.-Th. DESROUCHE, Le Christ dans l’histoire selon le pape Pie XI. Un prélude à Vatican II ?, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 265, 2008. – R.-J. DUPUY, L’Humanité dans l’imaginaire des nations, Paris, Julliard, 1991. – J.-P. DURAND et H. DESTIVELLE (dir.), Église et nation (dossier : Centre d’étude œcuménique Istina de Paris, Agence internationale Diplomatie et Opinion publique, Centre culturel de l’abbaye de Sylvanès, 2009), Istina, n° 2, avril 2010. – J.-P. DURAND (dir.), La Notion d’« Église nationale » (huit colloques 2000-2010 « Droit et sociétés religieuses », Paris Sud-XI), dans L’Année canonique, t. 43, 44, 45, 46, 48, 49, 51, 2001-2011. – J. B. METZ, Memoria passionis. Un souvenir provocant dans une société pluraliste, Paris, Éd. du Cerf, coll.

« Cogitatio fidei » 269, 2009. – A.-R. MICHEL, Catholiques en démocratie, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Histoire », 2006. – H. MICHEL, L'Idée de l'État. Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution, Paris, Hachette, 1996. – J. MILBANK, Théologie et théorie sociale. Au-delà de la raison séculière, Paris, Éd. du Cerf - Ad Solem, coll. « Théologiques », 2010. – É. PERREAU-SAUSSINE, Catholicisme et démocratie. Une histoire de la pensée politique, préface de P. Manent, Paris, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2011. – M.-Fr. RÉNOUX-ZAGAMÉ, C.-B. BOURDIN, J.-P. DURAND (dir.), Droit divin de l'État. Genèse de la modernité politique (colloque, Paris, Sorbonne, 25 octobre 2003), dans Revue d'éthique et de théologie morale 227, décembre 2003, p. 121-309. – X. TILLIETTE, L'Église des philosophes de Nicolas de Cuse à Gabriel Marcel, préface de G. Sansonetti, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Philosophie et théologie », 2006.

ÉTHIQUE DE SITUATION

L'expression « éthique de situation » renvoie à une polémique précise dans l'Église catholique. Il ne faut pas la confondre avec ce qu'on désigne parfois comme une « éthique *en* situation ». Par là on entend une éthique « appliquée », qui relève de ce qu'on appelait jadis l'« éthique spéciale », propre à des domaines particuliers de l'activité humaine. Ainsi peut-on exposer les principes éthiques qui doivent présider à l'exercice de la médecine (on peut penser au célèbre serment d'Hippocrate) ou analyser les conditions complexes de la juste prise de décision en matière économique, militaire ou politique. Il s'agit alors de respecter l'épaisseur de l'action

humaine dans sa spécificité, compte tenu de la diversité des champs de l'activité. On peut ainsi exposer des règles ou des principes normatifs, exigés par une action droite, fidèle aux finalités de la médecine (santé des patients), de l'économie (accroissement des biens et des services), de la politique (intérêt public, bien commun…) ou de l'action stratégique militaire (neutraliser ou vaincre l'ennemi). Une telle éthique en situation cherche à éclairer des pratiques sociales en dégageant les règles immanentes ou les exigences théoriques de l'action bonne à l'intérieur d'un champ spécifique de l'existence humaine.

La discussion autour de l'éthique de situation est tout autre, parce qu'une telle éthique est assez profondément différente de celle qu'on vient d'évoquer à l'instant. Discussion et polémique trouvent leur point de départ dans une mise en garde faite par le pape Pie XII dans un discours prononcé devant les congressistes de la Fédération mondiale des Jeunesses féminines, le 18 avril 1952. Discours prolongé et complété par une note du Saint-Office de 1956. On rappellera d'abord les arguments avancés par Pie XII pour condamner cette éthique, on s'interrogera ensuite pour savoir qui est exactement visé et on proposera quelques réflexions plus générales sur l'actualité et la pertinence de cette polémique.

Mise en garde de Pie XII.

Le discours du pape vise, selon ses propres termes, « une nouvelle conception de la morale », désignée par plusieurs expressions : *Situationsethik*, existentialisme éthique, individualisme éthique, actualisme éthique sans qu'aucune école précise ou qu'aucun auteur, philosophe ou théologien soit nommément désigné. Mais si les auteurs suspectés restent anonymes, les thèses condamnées sont nettes. On retiendra ici les deux principaux reproches.

Tout d’abord une telle conception nouvelle ne se fonde pas sur les lois morales universelles, telles qu’on les trouve dans le Décalogue ; elle insiste plutôt sur les conditions concrètes d’une conscience, qui doit décider en tenant compte d’un état de choses concret et dans des conditions uniques. Le jugement moral ne vaut donc que pour cette situation ; il revêt par conséquent un caractère singulier et non réitérable. Ce faisant, une telle morale déplace à la périphérie les références dites « objectives » et met au centre la conscience supposée sincère plutôt que la référence à Dieu et à ses commandements. La conscience prend ainsi le pas sur les exigences de Dieu envers elle.

Le second reproche découle du premier. Une telle morale est liée à l’individualisme et à un « actualisme » de la rencontre singulière de la conscience avec Dieu. « Ici, il y a seulement le je de l’homme et le je du Dieu personnel. » Ce face-à-face écarte toute forme de médiation entre l’homme et Dieu et laisse la conscience dans la solitude de sa décision et de son rapport à Dieu. Comptent donc avant tout l’intention droite et la réponse sincère de cette conscience, plutôt que l’action elle-même. Ce qui justifie, pour citer les exemples donnés, les changements de religion, le divorce, l’interruption de la gestation… Une telle morale revendique la « maturité » de l’homme et se veut critique à l’égard du légalisme, de l’hypocrisie, des scrupules pathologiques. Elle s’appuie sur une relation filiale dans le Christ à l’égard d’un Dieu Père.

À une telle conception, le pape oppose la thèse selon laquelle la loi morale en tant qu’universelle comprend « nécessairement et intentionnellement tous les cas particuliers dans lesquels ses concepts se vérifient ». La conscience la plus simple comprend parfaitement une telle conclusion ; elle voit bien à quoi l’engagent concrètement les commandements de Dieu et les obligations religieuses. Certes elle découvre surtout des obligations négatives (ne pas mentir, ne pas voler…), mais elle peut sans peine découvrir toutes les autres obligations morales basées sur

« la nature de l’homme et ses *rapports essentiels* ». Et même en beaucoup de cas, « il n’y a pas à examiner. Quelle que soit la situation, il n’y a pas d’autre issue que d’obéir. » Une vie morale se vit donc dans la fidélité à des principes simples et clairs qui guident et éclairent une conscience droite qui sait bien généralement à quoi elle est tenue si elle veut mener une vie réellement chrétienne, ou tout simplement une existence humaine droite. Ainsi en est-il pour le parjure, la calomnie, l’adultère, la frustration du juste salaire, l’augmentation injustifiée des prix, la banqueroute frauduleuse, les manœuvres de spéculations injustes.

Cette position fondamentale s’appuie sur trois principes énoncés par le discours. Il est clair d’abord que Dieu veut premièrement et toujours une intention droite (et sur ce point, reconnaît le pape, la conception morale visée a raison), mais Dieu n’en veut pas moins l’action bonne. Il ne suffit donc pas d’invoquer une morale de l’intention, encore faut-il que les actes s’accordent avec une telle intention et lui soient fidèles. D’autre part (second principe), il n’est jamais permis de faire le mal pour qu’il en résulte un bien ; il s’agit là d’une prescription « objective » qui met la conscience en demeure de se plier à cette règle. L’autorité de saint Paul dans son épître aux Romains est ici invoquée : l’Apôtre ne s’indigne-t-il pas que « certains calomniateurs » lui fassent professer qu’on pourrait faire « le mal afin qu’il en résulte du bien » ? Certes une telle exigence peut mettre la conscience devant des situations lourdes à assumer. Et tel est le troisième principe : il est impossible d’ignorer qu’en certains cas l’homme est appelé à tout sacrifier, même sa vie, pour sauver son âme. Or un tel sacrifice qu’ont connu les martyrs et qu’attestent les Maccabées dans l’Ancien Testament, manifeste nettement que ce n’est pas la conscience seule, et encore moins la situation comprise par elle qui sont les références ultimes. La situation elle-même peut mettre la conscience devant des devoirs absolus et objectifs qui la lient, au prix même de sa propre vie, ou en tout cas qui la conduisent à

des sacrifices coûteux qui ne dépendent pas de l'appréciation subjective ou particulière à un cas donné et unique.

Bien entendu si les intentions de la conscience ne sont pas la norme majeure, il va de soi qu'une éducation morale s'impose. Il convient d'ouvrir la conscience aux données objectives de la vie morale chrétienne, donc de la former et de l'aider à poser des jugements droits pour éviter un spontanéisme subjectiviste. Cette formation est d'autant plus nécessaire que, remarque le discours, il est bien des cas où il n'y a pas de normes absolument obligatoires aptes à guider avec sûreté et certitude. Le texte évoque alors la vertu de prudence, en citant saint Thomas d'Aquin, et c'est sans doute là, reconnaît le texte, que les tendances suspectées disent quelque chose de juste. Mais de telles situations ne peuvent pas être élevées en normes de la vie morale, et par ailleurs l'exercice de la prudence présuppose une conscience bien formée aux principes et normes objectives de la vie morale. Ici, il faut le noter, le discours ne donne aucun exemple précis de telles situations appelant un exercice prudentiel de la conscience. Il laisse entendre que de telles situations sont rares et que la vraie vie morale implique, selon la doctrine exposée dans le discours, qu'il est toujours ou très largement possible dans la vie courante de déduire l'acte à partir de principes bien connus. Même un enfant du catéchisme, dit Pie XII, le voit bien quand il biaise sur la vérité et ment à ses éducateurs. Il sait au fond qu'il fait mal et il sait donc aussi en quoi il serait tenu d'agir.

Qui est visé ?

Si les reproches faits à l'éthique de situation sont clairs et précis, il n'en va pas de même concernant les tendances ou les auteurs visés. Qui professe ou a professé une telle éthique de situation ? S'agit-il d'erreurs passagères ou de tendances profondes de la réflexion morale ? La position de Pie XII

peut-elle invoquer pour elle la tradition morale catholique ou l'infléchit-elle sous la pression des contestations dénoncées ?

C'est une attitude habituelle des documents romains, sauf cas assez exceptionnels, de ne pas désigner clairement les auteurs visés. Certains commentateurs ont estimé qu'il ne s'agissait pas dans ce texte de mettre en cause des philosophes non chrétiens, ni même des théologiens non catholiques, mais que ce discours ne visait que des catholiques. Et il est en effet bien remarquable qu'on ne trouve aucune entrée « Éthique de situation » dans le récent *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, ni non plus, ce qui est plus étrange, dans le *Catéchisme de l'Église catholique* ; une telle omission tendrait à montrer, dans le premier cas, que cette polémique ne concerne que les catholiques, dans le second qu'elle est datée et donc relativement secondaire, ce qui n'est en réalité pas le cas, comme on va le montrer. Car la généralité du propos indique que le discours vise bien au-delà de la seule Église catholique et bien au-delà d'un moment historique donné. D'ailleurs les désignations rappelées plus haut (*Situationsethik*, existentialisme éthique, etc.) laissent assez nettement entendre qu'il ne faut pas restreindre la mise en garde à des cercles limités de théologiens ou de philosophes catholiques. Le discours vise des positions bien au-delà de la seule Église catholique.

Un indice en est donné par la désignation d'existentialisme éthique. On ne doit pas oublier que ce discours a été prononcé en 1952, c'est-à-dire à une époque où en effet l'existentialisme influençait nombre d'esprits dans le monde occidental. Mais l'existentialisme a connu lui-même diverses formes, dont les racines peuvent remonter assez loin. Ainsi pourrait-on évoquer la figure du philosophe danois Kierkegaard dont les positions éthiques sont assez proches de ce que vise le discours. Ancêtre chrétien de l'existentialisme philosophique, Kierkegaard a en effet insisté avec force, dans une ligne protestante avérée, sur l'engagement risqué de la décision morale devant Dieu, mettant du même coup l'accent sur une sorte de

tragique de l’existence chrétienne, contre les conforts des systèmes de pensée qui encadrent si bien la conscience que celle-ci s’éteint sous le poids des références dites objectives. Mais le discours fait aussi inévitablement penser aux positions de Jean-Paul Sartre, alors très en vogue dans l’après-guerre, et très lu par nombre de catholiques. Sa conception de la liberté comme « pour soi » surgissant à partir de rien et dans une pure création de soi a quelque affinité avec une éthique de situation. C’est à chaque fois et dans chaque cas spécifique qu’il revient à la conscience morale de s’arracher à l’opacité de l’« en soi », du conformisme de la foule ou de l’opinion, et d’inventer les chemins nouveaux et créateurs qui sont souvent sans précédents. Ainsi la décision n’a-t-elle pas à se prendre à partir de normes déjà données, sous peine de verser dans la répétition stérile et même de se renier dans sa liberté inconditionnée. C’est à chaque fois qu’il faut rejouer la totalité de sa liberté en un acte qui prétend à l’originalité contre toute forme d’engluement dans le répétitif, l’habitude, l’obéissance aux morales « bourgeoises » établies.

Si donc certaines formes d’existentialisme sont visées par Pie XII, on ne doit pas exclure non plus que le pape se soucie de certaines tendances théologiques fortes, surtout du côté de la théologie réformée. On ne prend sans doute pas beaucoup de risques à désigner ici l’œuvre immense de Karl Barth, ce théologien suisse qui marqua si profondément la pensée calviniste par une réaction contre les tendances libérales qui, selon lui, minimisent la référence cardinale à la Parole de Dieu, en toute théologie évangélique. Or cette Parole est vivante et acérée comme un glaive, elle ne reste pas abstraite ou lointaine, elle ne s’enferme pas dans des principes généraux. « Le commandement de Dieu, écrit Barth, se présente à nous dans l’Écriture sainte, non pas sous l’aspect de règles, de vérités ou de principes moraux de caractère général, mais bien sous la forme d’ordonnances, de défenses et de directives tout à fait concrètes, liées à l’histoire, *singulières*, *uniques* (souligné par Barth)… Ce que l’homme doit faire ou ne pas faire dans

chaque cas particulier, il ne le sait, ni par le Décalogue, ni par le Sermon sur la montagne, ni par d'autres textes similaires, selon l'Ancien et le Nouveau Testament, il l'apprend directement par Dieu lui-même, ou par ses messagers et serviteurs, c'est-à-dire par Jésus et le Saint-Esprit, qui lui indiquent la voie à suivre ou à ne pas suivre, dans telle situation historique concrète. » Et Barth d'en appeler à l'obéissance de la conscience croyante envers le commandement de Dieu directement adressé à elle « sous son aspect le plus concret ». C'est dans l'acte même que se dévoile l'attente de Dieu sur l'homme, et Dieu « ne laisse rien qui puisse donner lieu à une appréciation ou à une préférence de l'homme. Le commandement n'a donc besoin d'aucune interprétation pour entrer en vigueur. Il est en lui-même, jusqu'en ses moindres détails, sa propre interprétation, et c'est ainsi qu'il se présente à l'homme dans toute sa validité. »

On n'a guère de peine à trouver un écho de ces lignes dans les propos de Pie XII, et notamment le face-à-face entre l'homme (solitaire) et (le commandement de) Dieu. C'est à chaque fois et en chaque acte nouveau, donc en chaque situation singulière que la Parole atteint le croyant ; la seule attitude requise tient dans l'écoute vigilante d'une telle injonction, que toute référence à des normes objectives risquerait bien, selon Barth, de voiler, de différer, voire de dispenser. Faut-il aller jusqu'à dire qu'on retrouve ici une forme d'existentialisme théologique ?

Certes les positions de Kierkegaard ne sont pas loin. Mais cette tradition de pensée a aussi des origines plus anciennes, et il faut les avoir en vue pour ne pas minimiser les raisons des mises en garde de Pie XII. L'insistance sur l'actualité de la Parole de Dieu et sur l'originalité de la situation découpe en quelque sorte la vie humaine et chrétienne en une série discontinue d'actes tous distincts les uns des autres, chacun ayant une originalité singulière telle qu'on ne peut recourir à aucune règle ou à aucun principe général. Chaque situation appelle donc une mobilisation de soi, par la volonté et par la raison, ou par la foi, qui ne peut pas compter sur des précédents. On ne peut

pas ne pas voir ici l'influence du nominalisme, qui vers le XV^e siècle, notamment par l'influence de Guillaume d'Occam et de Duns Scot, a tellement marqué la pensée occidentale, et notamment la théologie protestante à venir. Le nominalisme se méfie des références universelles ou des normes objectives, soupçonnées d'oublier la singularité des actes, ou de minimiser l'importance d'une volonté qui a à chaque fois à se décider. Il en est d'ailleurs ainsi de la volonté divine. La toute-puissance de Dieu ne le lie pas à une raison ou à une objectivité dont Dieu dépendrait : sa volonté peut anéantir ses actes précédents, et nul n'a de compte à lui demander ; ainsi de la prédestination par laquelle Dieu décide souverainement du salut ou de la perdition de l'homme. Il ne s'agit pas d'un dessein général, mais toujours d'une décision singulière, visant une situation et un acte à nul autre semblable. On voit assez bien les conséquences morales d'une telle position théologique : l'insistance sur la singularité de l'acte et sur l'investissement de la volonté peut en effet constituer l'horizon intellectuel des éthiques de situation, même si celles-ci bien évidemment n'ont qu'une filiation lointaine et assez lâche avec les positions nominalistes. Mais beaucoup ont dénoncé chez Barth une tendance à l'actualisme, découpant chaque décision de l'histoire d'une personne, et la déracinant de références à des normes dépassant la situation singulière et concrète. Et en effet Barth, si critique qu'il soit de la casuistique catholique, parle à propos de ses propres positions d'une « casuistique de l'événement ».

Ainsi donc peut-on assez bien repérer les tendances diverses contre lesquelles met en garde le discours et qui peuvent être subsumées sous la catégorie d'éthique de situation. Il est toutefois moins obvie de désigner avec quelque certitude et sans verser dans des procès d'intention d'attribuer à des auteurs catholiques connus une expression nette d'une telle éthique : sans doute ici Pie XII exprime-t-il une inquiétude sur une influence déjà sensible chez des théologiens ou enseignants dans des séminaires ou scolasticats d'un certain existentialisme et d'un radicalisme barthien qui

battent en brèche les cadres d'une référence au thomisme, dont l'importance avait été rappelée en 1950 dans l'encyclique *Humani generis*.

De quelques questions sur cette mise en garde.

La position morale défendue par Pie XII dans ce discours ne va pas sans poser quelques problèmes. On peut en retenir trois. Il faut tout d'abord se demander s'il est bien vrai que la vie morale se déploie effectivement selon le schéma supposant que les principes sont évidents et se découvrent aisément au cœur même des actes à poser. L'exemple de l'enfant du catéchisme qui a l'intuition et presque l'évidence de ses devoirs laisse sans doute trop aisément de côté les moments où la conscience hésite, non pas par infidélité aux principes, mais parce que ceux-ci ne semblent pas aptes à éclairer la situation. Ainsi en est-il sans doute en beaucoup de cas où dans une société complexe comme la nôtre les décisions informées appellent de longs détours par l'analyse des rationalités scientifiques et techniques, et donc où les seuls principes moraux sont insuffisants, quoique nécessaires, à informer une action dûment éclairée. On peut même se demander si dans de telles situations complexes des principes supposés allant de soi n'égareraient pas la conscience et ne la porteraient pas à manquer au sérieux d'une décision moralement fondée. Et que dire des conflits de devoirs ou de valeurs qui rendent certains choix difficiles, voire crucifiants ? Tout ne peut être voulu à la fois et la conscience morale est souvent mise devant des alternatives qu'il n'est nullement facile de trancher. Les principes eux-mêmes semblent conduire à des écartèlements qu'ils sont incapables de résoudre (choix entre liberté et solidarité, ou liberté et égalité, entre impératifs immédiats mais lésant des personnes et temporisation qui laisse mûrir une situation, etc.). Ici l'objection vaut autant pour la position de Pie XII que pour celle de Barth : est-il sûr que le commandement de Dieu soit toujours aussi clair et impératif que le pense le

théologien de Bâle ? Et même s’il en était ainsi, ne faut-il pas être en garde contre des évidences théologiques ou spirituelles qui peuvent être trompeuses, comme la tradition spirituelle demande de le faire (être averti que la lumière peut être celle de l’ange des ténèbres, ou l’inverse) ?

On peut d’ailleurs se demander plus généralement, et telle serait la deuxième question, si la position qui identifie la morale et le respect de principes, tenus pour évidents, ne représente pas une conception elle-même très déterminée et singulière de la morale, et pas nécessairement la position morale de la tradition catholique (par exemple thomiste où la visée du bien et de la béatitude semble intrinsèque à la vie bonne du chrétien, ainsi d’ailleurs que le désir du concours de la grâce divine). En régime chrétien, le respect concret de la personne et de ses relations vivantes ou la visée de son bien, en termes thomistes, de sa béatitude, ne constituent-ils pas les références majeures, plutôt que celles de principes abstraits et supposés clairs ? N’y a-t-il pas un risque de substituer le respect des principes à celui de la personne concrète et vivante ? Ne faut-il pas aller jusqu’à dire qu’un respect intransigeant des principes serait bien peu moral et donc bien peu chrétien s’il devait se payer d’un manque de respect de la personne dans sa fragilité et son mystère ? Car en régime chrétien, c’est le Christ qu’il s’agit d’honorer en autrui, beaucoup plus qu’une règle abstraite. Mais est-on toujours assuré des modalités précises de ce qui est ainsi exigé ? Jusqu’où aller dans un tel respect, et ne retrouve-t-on pas alors la situation concrète hors de laquelle la décision morale se perd dans le flou ou l’imprécision, voire s’imaginant à hauteur des principes, néglige l’épaisseur du réel et la temporalité de toute action vraie ? Est en jeu ici une liberté qui est appelée en chaque cas à se demander, non pas seulement si elle est en accord avec des principes, mais si elle est capable de la sainteté à laquelle le chrétien est appelé, puisqu’il s’agit d’être saint comme Dieu est saint.

C’est pourquoi, et telle est la troisième question, si en effet il ne faut pas surévaluer la situation ou les cas précis comme est supposée le faire

l’éthique de situation, on ne peut ignorer l’importance, le poids et la qualité morale des situations. Ce sont elles qui sont porteuses des valeurs et de possibilités morales à discerner concrètement en vue du bien, ou elles qu’on ignore et méprise au risque de mal faire et de léser autrui. Il faudrait écouter ici le jugement de saint Alphonse de Liguori, référence majeure en matière de théologie morale, connu pour ses positions équilibrées, nourries d’une vie pastorale intense, et qui est généralement considéré comme ayant mis un terme, grâce à son œuvre théologique et pastorale considérable, aux débats violents entre casuistes et tutioristes qui ont déchiré le catholicisme au XVII^e^ siècle. « Certains qui se targuent d’être des érudits et des théologiens dédaignent de lire, sinon à la hâte, les moralistes qu’ils appellent *casuistes* (selon un terme péjoratif pour eux). Ils disent qu’il leur suffit, pour recevoir rituellement les confessions, de connaître les principes généraux de la morale ; grâce à eux, ils prétendent pouvoir résoudre tous les cas particuliers. Qui peut nier que tous les cas particuliers doivent être résolus à partir des principes ? Mais toute la difficulté, et toute la tâche, consiste à appliquer à des cas particuliers, mêlés à tant de circonstances diverses, les principes de cette sorte pour discerner lequel de ces principes convient aux circonstances rencontrées. Et on ne peut y parvenir sans une longue discussion des raisons qui sont en présence de chaque côté. »

Ce passage, écrit au XVIII^e^ siècle (Liguori est mort en 1787), semble répondre par avance aux propos de Pie XII. On a d’ailleurs noté plus haut que le discours de 1952 fut complété (ou « corrigé » ?) par un texte du Saint-Office de 1956. Il y est dit que « les normes objectives » de la morale ne sont pas « posées en dehors de l’homme et indépendantes de sa conviction subjective » ; il admet aussi qu’il est « des circonstances particulières de la situation » qu’il faut « peser » selon les règles de la prudence. L’appel à la liberté de l’agent moral d’un côté et la prise en compte de l’épaisseur des situations de l’autre apportent les compléments

nécessaires à une théorie morale, qui, sans cela, pécherait par son abstraction et son inaccessibilité pour la conscience humaine commune.

On le voit donc : le discours de Pie XII est lui-même lié à une situation historique bien précise, celle où un existentialisme assez dominant risquait d'égarer les consciences du côté d'un « actualisme » sans normes et sans principes. Mais le nécessaire rappel des principes risquait aussi de faire basculer la mise en garde justifiée du côté d'une théorie morale assez unilatérale, dont le moindre défaut n'est pas de rouvrir le dossier si brûlant qui opposa jadis tutioristes et casuistes.

PAUL VALADIER.

→ Acte/Action. Casuistique. Compromis. Décision. Devoir. Éthique. Gradualité. Prudence. Relativisme. Responsabilité. Sujet et personne.

Bibliographie.

K. BARTH, Dogmatique, vol. III, t. IV. La Doctrine de la création, Genève, Labor et Fides, 1964, p. 11 ; Éthique, Paris, PUF, 1998, 2. t. – D. BONHOEFFER, Éthique (1949), trad. L. Jeanneret, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 16, 1965, 1997[4]*. – J. A. GALLAGHER, Time Past, Time Future. An Historical Study of Catholic Moral Theology, New York - New Jersey, Paulist Press, 1990. – P. HURTUBISE, La Casuistique dans tous ses états. De Martin Azpilcueta à Alphonse de Liguori, Ottawa, Novalis, 2005. – A. R. JONSEN, S. TOULMIN, The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning, Berkeley - Los Angeles - Londres, University of California Press, 1988. – J. KEENAN, Th. A. SHANNON (éd.), The Context of Casuistry, Washington D.C., Georgetown University Press, 1995. – H. D. KITTSTEINER, La Naissance de la conscience morale,*

trad. J.-L. Evard et J. Morsel, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1997. – J. MAHONEY, The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition, Oxford, Clarendon Press, 1987. – J.-P. SARTRE, Cahiers pour une morale, Paris, Gallimard, 1983.

ÉTHIQUE ET LITTÉRATURE

L'éthique est classiquement et techniquement une partie de l'art poétique, lorsque l'auteur s'applique à donner à tel héros de tragédie ou à tel personnage de comédie les traits de caractère ou *ethè* conformes à ceux légués par la tradition ou convenables à son âge ou à sa condition (voir ARISTOTE, *La Poétique*, chap. 2), ou qu'il s'emploie à les décrire, comme Théophraste en ses *Caractères*, imités par La Bruyère.

Cet usage manifeste toutefois que la pratique littéraire engage un certain rapport avec la réalité que l'Antiquité a désigné par le concept clé de *mimèsis*, rapport qui, dès les Anciens, a été qualifié éthiquement, c'est-à-dire moralement.

C'est par la *mimèsis*, entendue, selon les contextes, comme « imitation » ou « représentation » (la diversité des traductions n'est pas neutre) que la littérature intéresse le moraliste, et qu'il la lui faut d'abord envisager. Il est vrai que le mot « lettres » réunit toutes sortes d'ouvrages, les épopées d'Homère et les dialogues de Platon, celui-là même qui exclut le poète épique de sa cité idéale (*La République*, III, 398a-b), et qui est pourtant étudié dans les classes tant de lettres que de philosophie, pour le plaisir que sa lecture procure. C'est ce plaisir, en effet, qui est constitutif du littéraire, et il importe de déterminer si, dans l'intention de l'écrivain, il ressortit, comme dirait Pascal, à un art d'agréer pour le mettre au service d'un art de persuader par raison, ou si l'agrément est visé d'abord, de sorte que le

propos moral même se trouve en quelque sorte ordonné à ce propos esthétique, selon ce que déclare Boileau dans ces vers : « Auteurs, prêtez l'oreille à mes instructions. / Voulez-vous faire aimer vos riches fictions ? / Qu'en savantes leçons votre muse fertile / Partout joigne au plaisant le solide et l'utile » (*Art poétique*, IV, v. 85-88).

Il est vrai que le même Boileau, qui se souvient ici du précepte d'Horace aux poètes de « mêler l'utile à l'agréable » (*Art poétique*, v. 342), avoue l'instant d'après qu'il s'agit véritablement d'un mélange, où l'ordre des fins, du côté du lecteur, ne se laisserait plus si aisément distinguer : « Un lecteur sage fuit un vain amusement / Et veut mettre à profit son divertissement » (*ibid.*, v. 89-90).

On reconnaît le classicisme à cette justification morale de la littérature, qui alors qu'elle met à distance le monde par le plaisir où elle engage son lecteur, lui donnerait en réalité des forces neuves pour la vie pratique.

Tant s'en faut que cette harmonie soit exempte d'ambiguïté et s'accomplisse toujours : le lecteur « V[oulant] mettre à profit son divertissement » s'avérant une chimère. S'agissant des discours chrétiens, la perfection dans l'ordre littéraire peut y devenir un obstacle objectif à la conversion, de l'aveu du dernier des grands tenants du classicisme : « Le solide et l'admirable discours que celui qu'on vient d'entendre ! Les points de religion les plus essentiels, comme les plus pressants motifs de conversion, y ont été traités : quel grand effet n'a-t-il pas dû faire sur l'esprit et dans l'âme de tous les auditeurs ! Les voilà rendus : ils en sont émus et touchés au point de résoudre dans leur cœur, sur ce sermon de Théodore, qu'il est encore plus beau que le dernier qu'il a prêché » (La Bruyère, *Les Caractères*, « De la chaire », 11).

La littérature, par le plaisir qui est son objet propre, particulièrement dans ses fictions, détourne-t-elle son public loin de l'être et du devoir être, ou bien lui ménage-t-elle un accès particulier à la vérité, à la sagesse et à l'art de vivre ? Les sentiments sur ce point se sont partagés en deux

traditions. On peut faire remonter à Platon les arguments de la première et sa méfiance à l'égard de la *mimèsis*, à Aristote ceux de la seconde.

PLATON.

En deux développements considérables de *La République* (II, 576d - III, 398b ; X, 595a-608b), Platon instruit à la poésie, à travers la figure d'Homère, un véritable procès en immoralité, dont il importe d'examiner les éléments.

Il exclut d'abord du programme d'éducation des futurs gardiens de l'État idéal la poésie d'Hésiode et surtout d'Homère (alors au fondement de la civilisation grecque), en raison d'une part de ce qu'elle énonce, d'autre part d'un des modes de son énonciation : la *mimèsis*.

S'agissant du premier point, la théologie archaïque d'Homère, qui prête aux dieux des passions tout humaines, engageant les humains dans leurs mutuelles querelles, répond mal aux intuitions chères au philosophe, que « les dieux ne donnent pas naissance au mal[104] » (391d) ; de même que le sort misérable que l'ombre d'Achille déclare être réservé à toute âme ayant quitté ce monde (*Odyssée*, XI, v. 489 s.) n'est guère pour incliner les gardiens à donner leur vie pour leur patrie. De ces passages décrivant les choses de l'au-delà, le philosophe se méfie d'autant plus qu'il en goûte tout le charme : « […] plus il y a en eux de poésie, moins ils doivent être entendus des enfants et des hommes auxquels il faut que la liberté appartienne et desquels la servitude soit plus redoutée que la mort » (387b).

Homère fait en outre la part trop belle aux faiblesses des héros illustres (388d s.). Le monde qui naît de sa plume est non seulement étranger à ce qui est, s'agissant, on l'a vu, des dieux, mais aussi de ce qui doit être : « […] félicité d'un grand nombre d'hommes injustes, inversement misère des justes ; avantages exceptionnels d'une conduite injuste pourvu qu'elle

se dissimule ; la justice au contraire, un bien pour les autres, un dommage personnel ! » (392b).

Touchant le second point, Platon distingue deux modes d’énonciation selon lesquels procède le poète épique : celui où il prononce en son nom propre, comme dans l’invocation liminaire à la muse, et dans les descriptions implicitement assurées par lui « où il n’entreprend pas de tourner d’un autre côté notre pensée comme si c’était un autre que lui qui parlait » (393b) ; et les parties dialoguées des personnages : ainsi la supplique de Chrysès à Agamemnon, au commencement de l’*Iliade*, où « [le poète] essaie de nous donner, le plus qu’il peut, l’impression que celui qui parle n’est pas Homère, mais que c’est le prêtre, un vieillard » (393b).

C’est le procédé de la *mimèsis*, par quoi Homère, dira plus loin Platon, ouvrit la voie à l’art dramatique et aux poètes tragiques (X, 595b-c). Aristote ne dira pas autre chose, mais, point capital, il rapportera la *mimèsis*, non pas au dramaturge, mais aux personnages eux-mêmes, intitulés « auteurs de la représentation » (*tous mimoumenous* ; ARISTOTE, *La Poétique*, II, 1448a 23-24). Mais chez Platon, l’usage du terme *mimèsis*, pour quoi s’impose la traduction par « imitation », est gros, on le voit, d’une condamnation morale, le procédé ressortissant à l’art du travestissement, de l’illusion, de la fausseté.

Au début d’ailleurs, le philosophe ne blâme pas la *mimèsis* comme procédé, mais l’emploi indiscret qu’en fait Homère. L’imitation consiste à faire une relation « comme si on était soi-même cet homme-là » qu’on imite (396c). Le discours direct trahit une identification au type de personnage imité, contre la distanciation marquée par le discours indirect (393d-394b), et cette identification n’est pas anodine, quand elle s’attache à un méchant, ou à un homme qui perd le sens : elle peut induire, chez l’homme sage, une perte de sa propre identité d’homme sage (396c s.).

Le procédé de la *mimèsis* demeurerait du moins recommandable pour imiter les paroles d’hommes de bien (397d), une fois exclu de la cité un

Homère décidément trop complaisant à toutes sortes de modèles (398a s.). Cependant, quand Platon revient, au livre X, sur le sujet de la poésie, sa condamnation se fait infiniment plus radicale.

Mimèsis ne s'entend plus comme d'un simple procédé : le discours direct des personnages, dont Homère ferait usage de loin en loin dans ses ouvrages ; mais l'imitation forme le fond de toute sa poésie, qu'elle infecte jusque dans ses descriptions et même dans les paroles prêtées aux gens de bien.

Il en est de la poésie comme de la peinture : l'adage classique tourne ici à l'opprobre de la poésie, selon les vues de la métaphysique platonicienne, qui reconnaît à l'idée plus de réalité qu'à sa réalisation. Dans la confection d'un lit ou d'une table, l'ouvrier professionnel, se conformant à l'idée de lit ou de table, en produit une imitation. Mais le peintre, qui représente ces meubles, prend pour modèle l'ouvrage de l'artisan. Là où celui-ci imitait les réalités, celui-là n'est que l'ouvrier de leurs apparences (598b).

De même, le poète est « l'ouvrier d'un simulacre » (599d). Le seul objet qui justifierait son art, d'après les principes dégagés plus haut, serait la vertu. Mais la connaissance qu'il en a et qu'il en restitue, comme poète, est, par la force des choses, d'un degré moindre à celle qu'en possèdent les gens de bien, qui l'imitent directement. Aussi « devrait [-il] mettre tout son zèle à être celui dont on chante la gloire plutôt que celui qui la chante » (599b).

L'objet direct de la poésie imitative, telle qu'elle est pratiquée, n'est pas la vertu. Ce qu'elle vise principalement, déjà chez Platon, c'est l'action dramatique, dans les renversements de fortune qu'elle engage. Il vaut la peine de citer sa définition, de tant de conséquence pour la tradition littéraire touchant le récit et le théâtre, et dont Aristote reprendra les termes, non sans glissement polémique : « […] ce qu'imite en poésie l'art imitatif, ce sont, disons-nous, des hommes qui agissent [*prattontas*], par contrainte ou bien de leur plein gré, qui se figurent que le résultat de leur action a été

leur bonheur ou leur malheur et qui, dans ces conjonctures diverses, éprouvent de la tristesse ou de la joie » (603c).

La suite cependant nous fait voir que l'intérêt de l'imitateur se déplace de l'action vers les passions des personnages, dont le sort n'est que le prétexte à l'expression de celles-ci. Et c'est là où la poésie pèche plus gravement encore que la peinture dans l'ordre des mœurs. Elle se porte en effet à donner, et jusqu'à l'excès, une expression publique et sans contrainte à des passions que la partie raisonnable de l'âme engage au contraire à cacher et à maîtriser, tandis qu'elle répugne à peindre le tempérament calme et équilibré (voir 603c-605a). Leur imitation fait écho dans l'esprit du lecteur ou du spectateur : « [… l'imitateur] réveille et il nourrit cet élément inférieur de notre âme et, en lui donnant de la force, il ruine l'élément capable de raisonner » (605b). Il le nourrit en le chatouillant d'un plaisir pervers, naissant au spectacle d'un chagrin dont rien n'est fait pour interrompre le cours, et qui devrait « dégoûter » au contraire l'homme de bien (605d-e). Plaisir pervers autant qu'inédit puisque, contre l'ordre naturel des choses, la source en est une pitié qui, de soi, est une peine (606b).

La nécessité s'impose donc au philosophe de n'admettre en sa cité « aucune poésie de caractère imitatif », ne tolérant que les hymnes aux dieux et l'éloge des héros.

Aristote.

On trouve, dans le traité *De l'interprétation*, réponse au grief de fausseté qu'élevait Platon contre Homère. Aristote établit que le langage est d'abord « sémantique » avant que d'être « apophantique » : qu'il signifie, avant que de prétendre rien affirmer ou nier touchant la réalité (voir IV, 16, 1 ; V, 16, 2).

Ces principes autorisent le langage poétique, comme non apophantique, à déployer son ordre en deçà ou au-delà, comme on veut, du vrai et du faux. Quand l'historien chroniqueur se propose de dire « ce qui a eu lieu », le poète s'attache à « ce qui pourrait avoir lieu » (*La Poétique*, IX, 1451b 4-5), son lieu propre étant « le vraisemblable ou le nécessaire » (*to eikos è to anagkaion*, *ibid.*, 1451a 3) selon les exigences propres à sa fiction.

Quant à l'activité mimétique, elle ressortit à la nature humaine : « Dès l'enfance les hommes ont, inscrite dans leur nature, à la fois une tendance à représenter [*to mimeisthai*] […] et une tendance à trouver du plaisir aux représentations » (*ibid.*, IV, 1448b 5-9).

Sans doute ce plaisir est-il paradoxal : « Nous avons plaisir à regarder les images les plus soignées des choses dont la vue nous est pénible dans la réalité, par exemple les formes d'animaux parfaitement ignobles ou de cadavres » (*ibid.*, 10-12).

Ce plaisir n'a cependant rien de pervers, comme il l'était au sentiment de Platon. Il est la condition d'une science qui, si elle ne saurait se comparer, quant à la profondeur, à celle du philosophe, ménage cependant un accès véritable au réel : « […] en effet si l'on aime à voir des images, c'est qu'en les regardant on apprend à connaître et on conclut ce qu'est chaque chose comme lorsqu'on dit : "Celui-là, c'est lui" » (15-17).

Comme chez Platon, le modèle pictural est analogiquement appliqué par la suite à la *mimèsis* littéraire. Relevant d'une disposition naturelle, la *mimèsis* n'est, de soi, ni bonne ni mauvaise. Il ne convient donc plus de la bannir absolument, mais d'en régler l'exercice, ce qui est le propos de *La Poétique*, ouvrage à la fois descriptif et normatif.

Les normes ne se tirent pas immédiatement d'exigences morales : c'est le plaisir littéraire qui les commande. Aussi bien est-il d'ailleurs établi que ce plaisir n'est pas de soi contraire au bien, mais mobilise l'intelligence et la faculté qu'a l'homme de s'instruire à sa faveur.

Quel est l’objet propre de la *mimèsis* poétique, et spécialement tragique, puisque c’est à la tragédie que s’intéresse ce qui nous est parvenu de *La Poétique* ? Manifestement, Aristote aménage à propos de ce genre la définition reçue de Platon touchant l’ensemble de la littérature « mimétique » : « La tragédie est la représentation [*mimèsis*] d’une action noble [*praxeôs spoudaias* : noblesse qui lui vient, d’après le chapitre II, 1048a 2, de celle des personnages engagés ; mais on pourrait aussi traduire par “sérieuse”, puisqu’il s’y agit de vie et de mort] ; la représentation est mise en œuvre par les personnages du drame et n’a pas recours à la narration ; et, [à travers] la pitié et la frayeur [*di’eleou kai phobou*], elle réalise [l’]épuration de ce genre d’émotions [*tèn tôn toioutôn pathèmatôn katharsin*] » (VI, 1449 b 24-27).

Nous avons eu l’occasion de le relever à propos de Platon : le concept de *praxis* conjoint ici le choix délibéré accompli pour agir, à quoi Aristote assigne deux sources : le caractère du personnage *(éthos)* et la pensée ou raisonnement *(dianoia)*, mais également l’issue heureuse ou malheureuse de ce choix (VI, 1450a 2-3). C’est pourquoi, à côté de l’« histoire » *(muthos)* qui, en tant que « représentation de l’action » (3-4), est l’élément décisif, Aristote cite les caractères, la pensée, et leur expression stylistique *(lexis)* comme parties de la tragédie (7-15) relevant directement de l’art du poète, tandis que les deux dernières : spectacle et chant, y sont exorbitantes (1450b 16-20).

Ce qu’il importe de relever ici, c’est l’absence, parmi ces « parties », des passions des personnages devant l’issue des événements, que Platon donnait comme principalement visées par l’art imitatif, par l’écho qu’elles étaient destinées à éveiller dans l’âme du public, sous l’espèce de la pitié. Il n’est de passions, dans *La Poétique*, que de la part du spectateur ou du lecteur. L’art vise directement à les produire, mais non pas, donc, selon une sympathie tout émotionnelle aux sentiments des personnages, mais d’après

le jugement qu'appelle l'histoire et le « système des faits » (*sunthesis tôn pragmatôn*, VI, 1450a 5).

La fameuse *katharsis* aristotélicienne n'est donc rien d'autre que cette intelligence dont vivent la pitié et la frayeur tragiques, et assure à l'œuvre le plaisir proprement esthétique qu'elle procure, tout autant que sa moralité, contre les accusations qu'adressait Platon à l'art mimétique de ne flatter que la part la plus basse de l'âme humaine. On tend aujourd'hui à bannir la traduction classique par « purgation », qui a pu donner à entendre que l'œuvre littéraire, comme un exutoire, libérerait le public de ses passions par leur défoulement, en les lui donnant à vivre en quelque sorte par procuration. Aristote, à la vérité, reconnaît que la pratique de la tragédie, telle qu'il l'observait en son temps, pouvait cultiver ce genre d'effets et éveiller de cette manière les passions : on songe à la tragédie « pathétique » *(pathètikè)*, c'est-à-dire « à effets violents », ou bien encore à la tragédie qui joue principalement sur le spectacle (*opsis* ; voir XVIII, 1455b 34 et 56a 2). Mais précisément, « [la frayeur et la pitié] produit [es] par les moyens du spectacle ne relèvent guère de l'art », mais se dégradent en un « monstrueux » *(teratôdès)* dont le philosophe souhaiterait, à l'évidence, purger l'art poétique comme étranger à son essence (voir XIV, 1453b 6-10).

Quelles sont donc, s'agissant des genres nobles et sérieux, les conditions d'un plaisir vraiment poétique et « cathartique » ? Tout ce qui suscitera, chez le public, l'exercice d'une intelligence convoquée à distinguer, présidant à la conduite de l'action, cette nécessité que nous avons vue liée, pour Aristote, au « vraisemblable », bannissant le hasard qui, dans la vie ordinaire, décide des événements : « les émotions [frayeur et pitié] sont particulièrement fortes lorsqu'un enchaînement causal d'événements se produit contre toute attente ; la surprise sera alors plus forte que s'ils s'étaient produits d'eux-mêmes ou par hasard, puisque nous trouvons les coups du hasard particulièrement surprenants lorsqu'ils semblent arrivés à dessein. Ainsi lorsque la statue de Mytis à Argos tua

l’homme qui avait causé la mort de Mytis, en tombant sur lui pendant un spectacle : la vraisemblance exclut que les histoires de ce genre soient dues au hasard aveugle » (IX, 1452a 3-10).

Ce sont ces principes d’abord tout esthétiques qui découragent la représentation de toute histoire moralisante, dont Platon regrettait l’absence dans le monde homérique. S’il est vrai qu’on ne saurait voir sur la scène des justes passer du bonheur au malheur, parce que cela n’inspire que « répulsion », non plus que les méchants passer du malheur au bonheur, parce que ni l’une ni l’autre de ces figures n’inspirent ni frayeur ni pitié, Aristote ne daigne même pas considérer l’éventualité où la vertu d’un juste serait récompensée par l’issue de l’événement, mais recommande *Œdipe roi* de Sophocle, comme l’histoire d’un prince dont la destinée funeste doit être rapportée à quelque « grande faute » perpétrée par lui sans procéder de nulle perversité, ni le faire déchoir de sa qualité morale (voir XIII, 1453a 13-17). En tuant Laïos, qu’il ignorait être son père, Œdipe ne faisait que répondre à un affront, en un temps où la morale admettait le point d’honneur.

C’est donc par l’élément rationnel dont il la montre susceptible qu’Aristote lave la littérature de fiction du grief d’immoralité que Platon élevait contre elle. Resterait à examiner, selon l’analogie de la peinture aux lettres, ce qui fonde ici la valeur éducative de la *mimèsis*. Ne serait-ce pas que l’histoire se présente comme possible (*ta dunata*, IX, 1451a 38) et, partant, comme crédible, grâce aussi à son caractère de généralité qui rend la poésie « plus philosophique » que l’histoire rapportant des événements singuliers, et non susceptibles de se reproduire à l’identique (voir *ibid.*, 1451b 4-11) ? Il est bien significatif, à notre sens, qu’Aristote signale, à côté de la « pitié », seule indiquée par Platon (*La République*, X, 603b), la « frayeur » comme autre passion dont le poète épique ou tragique vise la production chez son public. Car la pitié peut se rapporter à celui qui en est l’objet comme à un étranger : « C’est […] d’afflictions étrangères qu’il a le

spectacle et, pour lui-même, il n'y a rien de vilain si un homme, qui se proclame homme de bien, mène un deuil hors de propos, à […] avoir pitié de lui » (*La République*, X, 606a-b). Mais, si Aristote définit la pitié comme « s'adress[ant] à l'homme qui n'a pas mérité son malheur », le propre de la frayeur à ses yeux est d'avoir pour sujet « le malheur d'un semblable » (voir *La Poétique*, XIII, 1453a 5-7). Par là sans doute, la littérature « mimétique » peut éduquer au sens de l'humanité et à sa vérité.

Brève histoire du thème.

L'Antiquité païenne.

La célébration des vertus civilisatrice de la poésie à travers le mythe d'Orphée fut un lieu commun (voir Horace, *Art poétique*, v. 392-407). On veut croire, contre Platon, qu'une authentique sagesse et expérience des auteurs leur est nécessaire pour pratiquer leur art (*ibid.*, v. 309-318), l'auteur du traité *Du sublime* la proclamant devoir être au-dessus du commun, s'il est vrai que « le sublime est la résonance d'une grande âme » (IX, 2).

Le platonisme chrétien.

Ce fut dès les premiers siècles de son histoire que l'Église s'éleva contre les spectacles, comme art de l'illusoire (voir Tertullien, *De spectaculis*). Ce blâme certes n'était pas proprement chrétien (voir Tatien, *Discours aux Grecs*). Mais les pages les plus justement célèbres à cet égard sont celles où saint Augustin dénonce la passion coupable qu'il éprouvait, jeune homme, pour le théâtre (*Confessions*, III, 2, 2-4), et spécialement sa pitié hors de propos pour les amants malheureux. Passion injuste, et fausse

miséricorde : « Quelle est cette compatissance à propos de fictions scéniques ? Le spectateur n'est nullement provoqué à secourir autrui. Non, il est convié seulement à se douloir, et il goûte l'auteur de ces fictions à proportion de la douleur qu'il en reçoit » (III, 2, 2 ; trad. Pierre de Labriolle, Paris, Les Belles Lettres, 1925).

On aura reconnu les condamnations de Platon. Remarquons qu'elles ne portent pas contre le théâtre en tant seulement qu'il est spectacle : elles atteignent l'art du poète en lui-même. Saint Augustin en prononce de toutes semblables contre l'*Énéide*, à propos des amours de Didon et Énée (*ibid.*, I, 13, 21-22), au point que les distinctions d'Aristote en sa *Poétique* cessent d'être pour lui pertinentes : car c'est toute la littérature de fiction qui est, en soi-même, un « vain spectacle », *spectaculum vanitatis* (22).

Ces vues d'Augustin eurent un retentissement considérable dans l'Occident chrétien. L'humanisme de la Renaissance marqua, il est vrai, une si grande confiance dans les vertus formatrices des ouvrages dits plus tard « littéraires » qu'on employa couramment, à leur propos, l'expression significative de « bonnes lettres », *bonae litterae*[105]. Sa désuétude au profit de « belles lettres », comme étape vers le concept de « littérature[106] », sonna peut-être le glas de cet enthousiasme assimilant si immédiatement le bon au beau en ce domaine.

Ce fut à la faveur du prodigieux essor que connut le théâtre au cours du XVIIe siècle, principalement en France, que les plus fervents des gens d'Église s'unirent pour renouveler la sévérité de saint Augustin touchant la littérature d'imitation. La voix la plus officielle fut évidemment celle de Bossuet, dans ses *Maximes et réflexions sur la comédie* (1694). Cependant, on retiendra surtout les vues du moraliste Pierre Nicole, de la mouvance de Port-Royal. Son invective, dans ses *Lettres sur l'hérésie imaginaire* (1664-1665), est demeurée fameuse : « Un faiseur de romans et un poète de théâtre est un empoisonneur public, non des corps, mais des âmes des fidèles, qui doit se regarder comme coupable d'une infinité d'homicides

spirituels. » Son petit *Traité de la comédie*[107], remarquable par la radicalité de sa critique, est le manifeste de ce que nous avons appelé le « platonisme chrétien » : il y bannit l'art de la Cité de Dieu, en des termes tout pareils à ceux dont Socrate chassait Homère de sa République. Comme Augustin, il dénonce, dans la peinture agréable que le théâtre fait de l'amour, une apologie de la concupiscence que les auteurs comiques s'emploient à légitimer par le mariage final (chap. III). Allant plus loin, il soutient la répugnance mutuelle de l'art et de la charité (chap. V). L'art n'aime guère à représenter sur la scène les vertus proprement chrétiennes : « Ce serait un étrange personnage de comédie qu'un religieux modeste et silencieux » (chap. VI). Il ressort de ce vigoureux écrit que l'art, comme fiction littéraire, n'est guère que fard et que mensonge, dont les dévots sont véritablement des idolâtres, témoignant de l'inclination chez l'homme à « préférer un monde selon son désir à celui où l'a placé la Providence[108] ».

Or, l'argument qu'Aristote opposait à Platon, que l'imitation est chez l'homme une disposition naturelle (un fait de création, dirions-nous en christianisme), n'est pas immédiatement recevable ici, s'il est vrai que la nature est corrompue, et que le Christ est justement venu la tirer de cette corruption, que le théâtre et toute la *mimèsis* ne respirent sans doute que trop. À cette considération tient sans doute le mauvais accueil que les tragédies sur des martyrs chrétiens reçurent à l'époque des autorités de l'Église. Godeau, le saint évêque de Grasse, pourtant ami des lettres, écrivait à ce propos dans ses *Poésies chrétiennes* (1646) : « Mais pour changer leurs mœurs et régler leur raison / Les chrétiens ont l'Église et non pas le théâtre. »

Les moralistes classiques.

Quoique impuissante à borner le succès des arts de fiction, l'autorité de l'Église fut assez décisive pour que les dramaturges songent à se justifier

par divers artifices (voir, dans *Tartuffe*, le personnage de Cléante assurant Orgon [acte V, scène 1] qu'il existe des dévots sincères). On peut soutenir, d'autre part, que l'augustinisme ambiant engage le roman français dans une voie nouvelle, le détournant de faire de l'amour une peinture agréable. *La Princesse de Clèves* de Madame de Lafayette est exemplaire à cet égard. Mais il ouvrait aux talents, à l'écart de la *mimèsis*, une carrière moins ambiguë, et empruntée par Nicole même qui, avec Pascal puis La Rochefoucauld, entreprirent de mettre sous les yeux des humains la vérité de leur condition, jusqu'à vouloir les porter, s'agissant du premier, jusqu'à la conversion. Avisons-nous toujours cependant que nous faisons jusqu'à présent un usage rétrospectif du moderne concept de littérature, de sorte que ces moralistes n'imaginaient sans doute pas qu'ils voisineraient jamais sous ce chef avec des écrivains de fiction.

Le dessein de La Bruyère importe d'autant plus à notre propos qu'il se veut moraliste et comme chrétien (voir l'apologétique du dernier chapitre) et comme « littérateur », sacrifiant aux usages d'une *mimèsis* épurée par sa visée éthique. Il désigne éloquemment *Les Caractères* (1688-1694) comme « [son] livre des mœurs » où il « essaie […] de décrier tous les vices du cœur et de l'esprit, de rendre l'homme raisonnable et plus proche de devenir chrétien », écrit-il dans la préface de 1694 au discours de réception à l'Académie. Il mêle à des remarques en forme de maximes les portraits qui ont fait sa réputation, mais font aussi douter du succès de son propos moral. La Bruyère, en effet, ne cessa de vainement dénoncer les clés qu'on en publiait et dont le cours obstiné indiquait assez qu'on voyait du singulier où il aurait fallu trouver du général, selon la poétique aristotélicienne. Théoricien du classicisme, et tenant du « mélange de l'utile à l'agréable », Boileau paraissait déjà décourager lui-même chez les auteurs toute ambition de réformer les mœurs, quand il écrivait, touchant l'art du comique Ménandre : « Chacun, peint avec art dans ce nouveau miroir / S'y vit avec plaisir, ou crut ne s'y point voir : / L'avare, des premiers, rit du tableau

fidèle / D'un avare souvent tracé sur son modèle / Et mille fois un fat finement exprimé / Méconnut le portrait sur lui-même formé » (*Art poétique*, III, 349-354).

L'après-classicisme : le divorce consommé entre le beau et le bien ?

Si donc tout, en littérature, doit tourner au plaisir de rire ou de pleurer, et rien à la vertu, Platon est justifié, et c'en paraît fini de l'idéal classique.

« Ô quel bien il en reviendrait aux hommes, si tous les arts d'imitation se proposaient un objet commun, et concouraient un jour avec les lois pour nous faire aimer la vertu et haïr le vice ! » Cette réflexion de Diderot, dans *De la poésie dramatique* (1758) fait bien voir que l'augustinisme chrétien, bannissant les fictions, et les Lumières, désireuses de les employer, cultivaient en effet le même platonisme. Les écrivains seraient désormais les clercs d'une religion laïque, chargés de prêcher la vertu selon des voies séculières. De ces principes naquirent drames bourgeois et autres romans édifiants, qui font aujourd'hui figure de documents plus que de monuments, manifestant qu'on ne fait pas de bonne littérature avec de bons sentiments (voir BAUDELAIRE, « Les drames et les romans honnêtes » [1857], dans *L'Art romantique*).

« […] le *Vicaire de Wakefield* fut un livre plus utile et plus saint à l'âme que *Le Paysan perverti* et *Les Liaisons dangereuses* », écrit George Sand dans la préface de *La Mare au diable*. Sans doute, mais trouve-t-on encore âme pour le lire ? La littérature, il faut l'avouer, fut heureuse et féconde à se laisser captiver, sinon par les roués de Laclos, du moins par les Julien Sorel à l'énergie farouche, mais de vertu douteuse. Par cet intérêt pour ceux qu'Aristote aurait dits « méchants », guère démenti jusqu'à nos jours[109], elle viole comme à plaisir les principes de *La Poétique*, ne craignant plus,

d’autre part, d’inspirer la « répulsion » en montrant des justes passer du bonheur au malheur, comme le Père Goriot.

Quand le Parnasse et les tenants de « l’art pour l’art » étaient en quête d’un nouveau classicisme tout esthétique et tout formel, débarrassé de la question morale (voir Théophile GAUTIER, Préface de *Mademoiselle de Maupin*, 1834), Baudelaire, qui les admira d’abord, porta en revanche comme un long remords la fin du véritable idéal classique, et le divorce du beau d’avec le bien. À force d’être inaccessible (voir *Fleurs du mal*, XVII), cette beauté désespère et précipite elle-même le poète (XXII) vers les bas et criminels objets qui hantent son recueil.

À nos yeux, Baudelaire figure par là la situation de la littérature, dont l’horizon éthique, à quoi elle ne saurait aussi bien renoncer, est convoqué par elle de manière paradoxale. C’est un lieu sans cesse rebattu, que la bonne littérature « dérange », comme au temps du procès de *Madame Bovary* (1857), par ce plaisir trouble à quoi elle engage, et par où elle se dérobe au jugement, sinon pénal, du moins moral, du lecteur et de la société. Elle est éthique par ce qui, en elle, résiste à l’éthique, et par ce qu’elle emprunte à notre monde, assez pour nous y renvoyer gros de questions : « […] le roman ne serait rien si, dans cet auguste mensonge, il n’était pas vrai dans les détails » (BALZAC, Avant-propos de 1842 à la *Comédie humaine*). Il y a là, assurément, comme un écho à la « frayeur » aristotélicienne, à l’avantage, sur ce point, de ce philosophe.

Notons enfin l’heureux parti que des écrivains comme Bernanos ou Mauriac ont su tirer, comme chrétiens, de cette étrange connivence de la littérature avec le mal, pour manifester dans leurs ouvrages l’ordre de la miséricorde divine comme établi au-delà des jugements moraux.

JEAN-CHRISTOPHE DE NADAÏ.

→ Art/Esthétique. Culture. Éducation. Émotion. Éthique. Ignorance. Plaisir. Récit.

Bibliographie.

Outre les éléments signalés dans l'article, on pourra consulter :
Aristote, La Poétique, trad. R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Éd. du Seuil, 1980. – G. Bataille, La Littérature et le Mal, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1957, rééd. 1990. – A.-M. Carré, L'Église s'est-elle réconciliée avec le théâtre ?, Paris, Éd. du Cerf, 1956. – Éthique et littérature, Études littéraires, vol. 31, n° 3, été 1999. – S. Laugier (dir.), Éthique, littérature, vie humaine, Paris, PUF, coll. « Éthique et philosophie morale », 2006. – J.-Chr. de Nadaï, Rhétorique et poétique dans la « Pharsale » de Lucain. La crise de la représentation dans la poésie antique, Louvain - Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque d'études classiques », 2000. – Fl. Quinche, A. Rodriguez (dir.), Quelle éthique pour la littérature ? Pratiques et déontologie, Genève, Labor et Fides, 2007. – J.-J. Rousseau, Lettre à d'Alembert, dans Œuvres complètes, éd. B. Gagnebin, M. Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. V, 1995, p. 1-125.

ÉTHIQUE ET PSYCHANALYSE

L'*éthique* est l'expression de la vie de la cité. Elle en invente les normes, inspire et maintient l'esprit de ses lois. En mouvement, inlassablement inquiète, soucieuse d'autrui, elle participe de la quête de sens d'un vivre-ensemble, interprète les mutations d'une époque, évalue leurs fins, organise, définit perpétuellement les bords de la culture et de l'humain. Elle a le visage de la jeunesse, de l'avenir ou de l'enfant héraclitéen. Une rigueur implacable l'anime, empruntée à l'engagement de pensée de la philosophie au plein sens d'un mouvement de déconstruction[110] : « Une réflexion radicale, entêtée sur soi, un *cogito* qui se cherche et se décrit sans être dupe de toute spontanéité, d'aucune présence toute faite, dans une méfiance majeure envers ce qui s'impose naturellement au savoir, fait monde et objet, mais dont l'objectivité bouche en réalité et encombre le regard qui la fixe. Il faut toujours – de cette objectivité – remonter à tout l'horizon des pensées et des intentions qui la visent, qu'elle offusque et qu'elle fait oublier[111]. » Comme une postérité, la *morale* se situe idéalement dans l'après-coup de l'éthique ; sa tâche est de transmettre les valeurs existantes. Point n'est besoin de souligner que le penchant naturel de la loi morale est constamment de s'annexer la réflexion éthique, de la dévoyer parfois, toujours de la réduire à l'injonction surmoïque d'un : « Tu dois ! » Il faut beaucoup de force aux humains pour maintenir la tension entre morale et éthique. Il faut beaucoup de patience pour continuer à penser… et maintenir l'ouverture, l'altérité.

Du point de vue de l'éthique, la psychanalyse fait figure de garantie dans la mesure où sa méthode (elle n'est pas la seule) a été conçue par

Freud pour donner à penser au sujet de l’humain, face à la complexité du moderne et à l’irrépressible accélération de la vie et des usages – c’est dans cette perspective que naguère les tenants des psychothérapies ouvertement technicistes (TCC : Thérapies cognitivo-comportementalistes) firent composer le *Livre noir de la psychanalyse*, déployé par une mobilisation médiatique d’envergure dont le dessein était de jeter *cum grano salis* le discrédit moral sur l’approche thérapeutique freudienne, son déficit éthique, et justifier à terme son exclusion des lieux de soins, eu égard à l’éthique néolibérale du résultat à court terme, et in fine se substituer à elle. C’était de bonne guerre dans la mesure où, fallait-il le prouver, la psychanalyse participe de la vie de la cité depuis plus d’un siècle, donc de ses débats, de ses coups, de ses errances et de ses crises.

D’un autre point de vue, comment aujourd’hui la psychanalyse pourrait-elle s’abstraire des questions cruciales qui déchirent le social et le politique, soit le lien à l’autre et la (re)définition de l’humain, et ne pas composer d’une réflexion éthique globale, saisie qu’elle est par les profondes mutations civilisationnelles qui traversent désormais ses patients, ses institutions mais aussi ses praticiens, les « descendants de Freud », les psychanalystes eux-mêmes ?

L’éthique de la psychanalyse ?

Et pourtant, on ne saurait dire que la question de l’éthique soit une question simple pour la psychanalyse. Pour commencer il convient de remarquer qu’il n’y a pas à proprement parler d’éthique de la psychanalyse. Affirmer, fonder, définir une éthique propre à la psychanalyse serait un coup de force contre l’éthique justement ! La question générale d’une autonomie disciplinaire établie, d’un champ absolu de la psychanalyse et de sa théorie, voire de sa philosophie, par rapport à la culture, au savoir, à la science, porte en elle-même le ferment d’innombrables débats, conflits de

légitimité et enjeux personnels et institutionnels. Elle représente pour la psychanalyse un faisceau d'inextricables contradictions, ne serait-ce que par rapport à l'éthique scientifique qui détermina la carrière et l'engagement de son fondateur.

La psychanalyse s'appuie sur l'éthique ou les éthiques auxquelles elle réfère la position de l'analyste face à son désir, dans la cure et dans l'institution analytique, avec ses patients et ses collègues. Freud était un scientifique, un médecin et surtout un chercheur obstiné. Sa recherche, portée par la ferveur de guérir, donna sens à la totalité de sa vie. Inlassablement son éthique du doute – de l'ordre du « ce n'est pas encore ça… » – s'attacha opiniâtrement à l'amélioration des conditions de sa recherche ; soit la mise en œuvre la plus efficace possible d'une *méthode* d'investigation des processus inconscients, et de la transmission de cette méthode : la psychanalyse. Il s'est donc agi sur un plan éthique de maintenir et protéger l'ouverture et le décentrement nécessaires à la faculté de penser de ses praticiens, face à l'immensité de ce continent inconnu de l'humain par lui mis au jour qu'il baptisa : *Unbewusst*, inconscient[112]. L'éthique scientifique de Freud était donc faite d'engagement total, de rigueur et de sacrifice de soi, d'humilité dans le tâtonnement face à la vérité et le désir de trouver. Ses textes officiels et sa correspondance affirment sans faiblir que toute construction théorique, toute interprétation est sujette à caution, susceptible d'être réfutée dans un futur que l'auteur espère nécessairement proche. Freud est l'héritier des Lumières. Sa confiance en la souveraineté lumineuse envers et contre tout de la raison fut l'âme de sa vie.

Freud.

Par exemple, au début d'un texte clé de 1915 sur la question du narcissisme, il s'interroge en ces termes sur l'articulation nécessaire à toute

science telle la physique, d’une « théorie spéculative », une logique tirée au cordeau, et une « science bâtie sur l’interprétation de l’empirie[113] ». Rien de pur donc dans la démarche freudienne ! Tout se conçoit comme relatif à l’observation, transitoire, éphémère, mouvant et libre comme la vie. Freud, Ferenczi, Bion utilisèrent cette instabilité par rapport à la vérité comme une éthique de l’ouverture à l’autre. Bion va même jusqu’à recommander à l’analyste en séance d’être sans désir, sans intelligence et sans mémoire ; autrement dit dans une disponibilité absolue à la rencontre avec le monde interne du patient. Comme l’humain, la psychanalyse prend sa source, rappelons-nous, au creux de l’infantile, *inter faeces*, disaient les Latins, « prédispositions perverses polymorphes », *Hilflosigkeit*[114], disait Freud. Nous naissons dans la plus étroite des dépendances, degré zéro du lien à l’autre, qui procure à la démarche freudienne son origine, son efficace et son miroir.

Notre intime barbarie.

Mais il fut donné à la psychanalyse d’observer la limite et la part d’ombre de l’éthique d’une civilisation Mitteleuropa. Rappelons la correspondance de Freud avec Fliess, la détresse du jeune médecin accédant par l’emploi de sa méthode à un monde, une Vienne de l’horreur, sorte de boîte de Pandore ignorée/niée jusque-là par la culture. Sous le masque éthique Freud découvre une intime barbarie ; récits insupportables et incessants dans son cabinet de jeune médecin, de femmes violées, martyrisées depuis l’enfance, gravement blessées parfois, laissées quasi exsangues par des pratiques sexuelles conjugales perverses et sanglantes, d’une rare cruauté, d’enfant de deux ans violée et infectée par le père[115]… La psychanalyse fut ce miroir de l’âme d’une époque pas si lointaine : on le lui fit payer !

En résumé, l'expression « éthique de la psychanalyse » supposerait une spécificité à une discipline qui ne cesse de solliciter l'éthique, de s'y inclure pour élaborer un cadre, condition de possibilité de son action, de sa recherche, de sa pratique, de ses idéaux et de sa transmission. « Il n'y a en effet pas plusieurs manières d'être psychanalyste, mais une seule, et qui ne peut se réclamer d'aucune appartenance d'école : c'est celle qui consiste à rester toujours attentif à ce qui, chez ses aînés comme chez soi-même, est cohérent avec une éthique dont les contours restent toujours à cerner, à approfondir[116]. » On peut même dire que le versant éthique, au sens d'une élaboration du lien, d'une facilitation d'accès au « lieu de l'autre[117] », à son intime et à sa différence, est la voie royale de la psychanalyse.

Technique ou éthique ?

En un texte fameux dédié aux médecins pour la plupart non formés, non analysés qui, appliquant la nouvelle méthode dite psychanalytique à leurs patients, se trouvaient décontenancés ou ravis par le surgissement inopiné dans leur cabinet d'un « transfert amoureux » chez « une noble créature », Freud décrivait/prescrivait ainsi la posture de l'analyste : « Des motifs à la fois moraux et techniques l'empêchent de céder aux sollicitations amoureuses de sa patiente. Il ne doit jamais perdre de vue son but, ni qu'il a affaire à une femme qui, du fait de fixations infantiles, se trouve dans l'impossibilité de disposer librement de sa faculté d'aimer[118]. » Façon élégante et sans ambages de prévenir les embarras, le gâchis pour l'analyse et aussi l'abus de pouvoir potentiel que pourrait favoriser la situation transférentielle pour des praticiens vacillants ou inexpérimentés. « Plus l'analyste donne l'impression d'être bien armé contre toute tentation, plus tôt il arrive à extraire de la situation son contenu analytique. » Car il s'agit surtout de frayer un chemin à la part inconsciente de ce qui apparaît dans cette sorte d'amour soudain, agressif et régressif (*Verliebtheit*[119]) dont la

figure du thérapeute est l'objet. « La patiente, dont le refoulement sexuel n'est pas encore supprimé mais simplement repoussé à l'arrière-plan, se sent alors suffisamment en sécurité pour permettre à toutes ses possibilités amoureuses, à tous les fantasmes de ses désirs sexuels, à tous les caractères particuliers de ses aspirations amoureuses, de venir au jour et, à partir de ceux-ci, elle va d'elle-même trouver une voie vers les fondements infantiles de son amour » (FREUD, 1953 p. 124-125). Et l'auteur de glisser au cœur d'un débat délicat un voile d'humour freudien en référence à une éthique : « Je suis bien placé pour remplacer, sans que les résultats puissent s'en trouver modifiés, les décrets de la morale par les égards dus à la technique analytique » (*ibid.*, p. 121).

On voit bien que l'éthique en l'occurrence relève d'un contexte de valeurs et d'idéaux culturels que la psychanalyse est loin d'avoir inventés : la déontologie médicale, l'honnêteté, le respect de soi et des autres, la passion de soigner, l'amour de la science, la générosité, la sécurité d'autrui, etc. On voit le gain que la psychanalyse a su trouver dans ses rencontres avec d'autres éthiques. Car la psychanalyse est une technique comme n'a cessé de le marteler Freud. Fuyant l'autarcie, elle participe de la réflexion éthique, de l'élaboration culturelle de son temps qui l'aide à se développer. De ce point de vue l'éthique serait identique au *Kulturarbeit* (travail de la culture) cher à Freud.

BONNE À TOUT FAIRE DE LA PHILOSOPHIE[120] ?

Portées par le projet des Lumières qui visait à transformer la politique en une quête de vérité, certaines pensées actuelles issues de Mai 68, ostensiblement militantes, voient dans une « éthique de la psychanalyse » une sorte de voie royale. Il faut rappeler ici la pointe, déjà forgée par au moins Hegel et Nietzsche, que décocha naguère à la philosophie ce constant et fin lecteur de Freud que fut Jacques Derrida, en la qualifiant de

prédatrice. La réflexion philosophique est naturellement d'emprise. L'objet dont s'empare le concept, il tend à l'annexer. Le terme allemand qui sert à désigner cette annexion conceptuelle est *begreifen*, qu'il est possible de traduire à la fois par « saisir, comprendre » mais aussi par « conceptualiser ». Rappelons à cet égard le tact de la démarche derridienne ou l'élégance d'un Michel de Certeau, cet évitement perpétuel de la maîtrise philosophique, vers une transdisciplinarité respectueuse des différences et des frontières. Certaines approches philosophiques actuelles de l'éthique, objet d'étude décidément obsédant, se montrent moins prudentes dans leur recours à la psychanalyse. Par exemple, Alain Badiou n'hésite pas à promulguer son « éthique des vérités » à partir du cheminement de Lacan sur l'éthique, comme s'il allait de soi que ce questionnement porté par la clinique de la psychanalyse, ce séminaire difficile, tortueux, paradoxal parfois comme tout cheminement, pouvait être un accès direct au politique et aux orientations de la cité. On admettra que ce passage rapide à l'universel, ce glissement fasse pour le moins débat. Ou bien comme Bernard Sichère qui, s'appuyant pour justifier son analyse sur la prolifération des publications de livres de psychanalyse, franchit carrément le pas en écrivant que la psychanalyse est une philosophie (car cela va sans dire : celui/celle qui écrit est forcément philosophe !), que le « moment lacanien[121] » est la concrétisation d'une prise de « position éthique et politique ». « Éthique de la révolte, éthique de l'amour vrai, éthique de la justice » (*Le Moment lacanien*, p. 262), on se demande qui pourrait sérieusement se prononcer sur ces thèmes au nom de la psychanalyse ?… En son nom propre, en tant que citoyen, il en va tout autrement bien sûr ! Enfin, non des moindres, Slavoj Žižek, philosophe slovène, homme politique (il fut candidat à l'élection présidentielle à Ljubljana) et psychanalyste de Paris-VIII[122], est un penseur lacano-marxiste volontiers provocateur, brillant et contradictoire. L'aplomb de ses positions fréquemment paradoxales, voire violentes dans leurs conclusions ou leur

implicite, ne laisse pas d'étonner, voire de rebuter quelques penseurs plus modestes dans leurs ambitions. Les titres de ses ouvrages parlent d'eux-mêmes : *Tout ce que vous avez toujours voulu savoir sur Lacan… sans jamais oser le demander à Hitchcock*, *Jacques Lacan à Hollywood, et ailleurs*, *La Marionnette et le nain : le christianisme entre perversion et subversion*, etc. De même, lorsqu'on écoute Žižek, ou qu'on le lit, on prend toujours le risque d'être agacé voire choqué, à moins de considérer ses jugements fulgurants comme autant de provocations à penser et à débattre : ainsi au terme d'une longue analyse politique et philosophique « hyper-lacanienne » du monde actuel, lâche-t-il ex abrupto : « Il y a un Lacan que je n'aime pas. […] induit par le capitalisme contemporain. La psychanalyse doit se rendre compte que la position ancienne dans laquelle la société porte les interdits et l'inconscient les pulsions déréglées est aujourd'hui inversée : c'est la société qui est hédoniste, déréglée, et l'inconscient qui règle. » Tel est Slavoj Žižek, animé de cette pensée rhapsodique, baroque, qui n'en finit pas au mieux de nous intriguer !…

Il est évident que de ces postures par rapport à l'éthique, le psychanalyste n'a rien à en dire ou écrire. Il lui paraîtra toutefois difficile de reconnaître dans cette représentation militante de sa discipline la leçon de Freud ! Freud est l'obstacle majeur à la confusion ; ses à-peu-près, ses rêves, ses échecs, ses errements dont il fit des livres[123] sont des relevés d'apprenti-clinicien et non des textes politiques. La grande différence, pour ne pas dire divergence avec la philosophie, c'est le côté *work in progress* de la psychanalyse, sa dynamique propre, le mouvement de sa recherche. Freud se doit en tant que chercheur, de montrer la précarité de ses conclusions sur l'humain et surtout l'incomplétude, l'imperfection de son expérience. Freud avait conscience de la clôture de son époque et du nécessaire impensé de toute démarche, fût-elle théorique, scientifique, nécessairement inscrite dans un temps borné.

ÉTHIQUE DU SUJET.

Freud n'a jamais varié sur ce point : la psychanalyse n'est pas une vision du monde. Elle n'a pas à fonder de système. Elle ne vise pas à expliquer le cours du monde, ni à inscrire l'acte analytique dans un programme, un destin global, voire une eschatologie ; elle participe strictement d'une élaboration subjective et relève davantage de la prudence au sens d'Aristote que de la connaissance des essences : habileté et expérience, et science du moment opportun…

« Comme toute pratique, la psychanalyse suscite d'une façon ou d'une autre l'éthique. La notion d'une pratique sans éthique, hypothèse qui n'est en aucune façon propre à la pratique analytique, reviendrait à vouloir ruiner l'idée même de l'implication d'un sujet dans celle-ci. Elle récuserait l'idée même d'une pratique humaine, et la question des fins qui en est indissociable. Nier l'éthique, c'est vouloir récuser toute finalité sous ses multiples aspects et, en particulier, son lien à l'humanité telle qu'elle s'exprime dans la référence à une communauté humaine » (GUYOMARD, 1998, p. 13).

La psychanalyse est née à Paris des embarras de la médecine, dans la clinique neurologique de la Salpêtrière fréquentée un an (1885) par un brillant neurologue autrichien de 30 ans, pauvre et avide de science : Sigmund Freud. L'embarras clinique tenait à l'impossible distinction, dans le diagnostic de l'hystérie, entre les affections et les comportements relevant de la stricte neurologie (lésions cérébrales) et les troubles hystériques. Il faut saluer l'esprit de ces grands médecins parisiens, dont Charcot et Babinski, qui eurent le génie en cette fin de XIX^{e} siècle, d'envisager l'origine sexuelle des troubles névrotiques de leurs patientes, de douter de la « pureté » médicale des symptômes présentés par ces femmes qui, à leur adresse, se renversaient en arrière ou tombaient à leurs pieds de manière dite « théâtrale » (grande attaque hystérique). Et surtout de les écouter rapporter leurs récits d'expériences enfantines gravement

traumatiques. À terme l'hypothèse d'une étiologie psychologique, sexuelle traumatique des troubles des « folles de la Salpêtrière » fit long feu face aux idéaux du temps. Les hystériques furent laissées à leurs « mensonges ». La neurologie comme l'idéologie familiale récupéra ses droits.

À Vienne, Freud reprit l'idée de ses maîtres parisiens avec sa première théorie de l'hystérie, dite « de la séduction infantile ». Pour Octave Mannoni la psychanalyse est née du transfert de Freud sur les « hystériques », en montrant que lors des présentations de malades de la Salpêtrière, à la différence de tous les médecins présents, il s'identifiait non pas à la virtuosité rhétorique du maître-médecin, Charcot, que par ailleurs il admirait, mais aux patientes. Quelque chose d'une éthique de la relation justement, une sorte d'humanisme, d'ouverture à l'autre se fraye ici un chemin. « C'est ma responsabilité en face d'un visage me regardant comme absolument étranger – et l'épiphanie du visage coïncide avec ces deux moments – qui constitue le fait originel de la fraternité. » Tâche éthique, passion du sujet, accueil et ouverture à un possible de la rencontre…

Comme l'écrivait Jean Clavreul en 1985 : « Ce qui fait l'originalité de la découverte freudienne, c'est le refus du faux dilemme sur lequel butaient les médecins de la Salpêtrière : il ne s'agit pas de décider si les hystériques mentent ou non quand elles allèguent une séduction infantile, pas plus qu'il ne s'agit d'opposer imagination et réalité historique. Il s'agit de prendre en compte l'existence du fantasme dont il est fait état, en sachant que ses rapports avec la réalité historique sont problématiques – comme le sont aussi les souvenirs […] Cela démontre la consistance du fantasme, lequel résiste et persiste malgré les objections qui lui sont opposées, et même si l'intéressé lui-même le réprouve moralement et le condamne au nom de la raison. La mise en question du fantasme ne peut se faire que par la reconnaissance de l'existence d'un certain nombre de lois, de règles de fonctionnement qui échappent à la conscience et qui sont la structure de l'inconscient[124]. » Inconscient qui n'est pas réduit à l'insu refoulé en nous,

aux pulsions à mettre au jour pour renforcer le moi sain, mais compose d'une dimension essentielle à l'humain, à nous étrangère, quoique intime et hyper-active, pétrie d'innombrables apports et héritages, un antre structuré comme une culture dans le plein sens de Lévi-Strauss ou comme un fantasme. Tel est le plein sens de l'affirmation lacanienne : « L'inconscient est structuré comme un langage. » Il convient de bien entendre résonner ce « comme un ». Lacan n'a jamais réduit l'inconscient freudien à des mots, des paroles voire des signes… Il n'a fait que comparer la structure de l'inconscient mis au jour par Freud à un langage. Mais on peut, on doit supposer évidemment que l'inconscient ne se réduit pas à sa structure et dépasse par hypothèse les représentations que l'on s'en fait.

« Ne pas céder sur son désir ! » : Lacan ?…

Grand texte de la psychanalyse, le séminaire consacré à l'éthique de la psychanalyse en 1960, avec en son centre l'incarnation même du conflit éthique par excellence, la figure d'Antigone, est peut-être la tentative la plus appuyée de Lacan pour maintenir envers et contre tout l'ouverture et la liberté d'exercice de l'approche analytique sans cesse menacées par le « moralisme » (la cure-type) des tenants de l'analyse officielle d'après-guerre : l'IPA (Association internationale de psychanalyse). Il n'est pas question de rendre compte ici de la progression d'un texte aussi fourmillant d'idées et rhapsodique que celui du séminaire de Lacan, mais d'en dégager quelques questions. Et d'abord rappelons que l'idéologie en a retenu un impératif catégorique, une morale pour analystes : « Ne pas céder sur son désir ! » En fait Lacan disait : « La seule chose dont on puisse être coupable, au moins dans la perspective analytique, c'est d'avoir cédé sur son désir »… ce qui est loin de signifier la même chose et peut aussi bien concerner l'analysant. En tout cas, il s'agit là moins de l'éthique de la

psychanalyse que de l’éthique du psychanalyste. Lacan n’ayant jamais cessé de se poser la question : « Qu’est-ce qu’un psychanalyste ? »

Si la psychanalyse est une éthique du sujet, le seul impératif qui s’impose à l’analyste réside dans la traduction que Lacan fait du *« Wo es war soll ich werden »* de Freud : « Là où c’était, le Je – le sujet – doit advenir ! » Éthique du sujet, du « bien dire », c’est-à-dire du rapport que celui-ci entretient non pas avec un autrui vague et bienveillant a priori, mais avec son propre désir inconscient. C’est le sens de ce que Lacan nomme « traversée du fantasme ». Il ne s’agit pas pour le sujet en analyse de renoncer à son fantasme, mais d’aller jusqu’à ce point où il peut prendre en compte « ce qui de son désir ne cédera pas, parce que enraciné dans son fantasme ».

« Pour accéder à ce point au-delà de la réduction des idéaux de la personne, c’est comme objet a du désir, comme ce qu’il a été pour l’Autre dans son érection de vivant, comme le *wanted* ou le *unwanted* de sa venue au monde, que le sujet est appelé à renaître pour *savoir s’il veut ce qu’il désire…* Telle est la sorte de vérité qu’avec l’invention de l’analyse Freud amenait au jour[125]. »

Par-delà le désir, le sujet de ce désir… qui veut au-delà de ce qu’il désire… À l’analyste de savoir jusqu’à quel point il veut de son désir, et les dangers d’un désir absolu, d’un « désir pur » pour son patient[126].

Mais Lacan donne un tour de plus à la dimension éthique de l’analyse. Là où Freud suspendait son jugement face à une éthique du bien et de l’amour du prochain grevé d’inconscient, Lacan introduit le paradoxe de la jouissance et initie une réflexion sur la perversion à partir de l’expérience mystique ; jouissance qui situe l’amour du prochain au niveau de l’imaginaire comme amour de soi : « Mon égoïsme se satisfait fort bien d’un certain altruisme, de celui qui se place au niveau de l’utile, et c’est précisément le prétexte par quoi j’évite d’aborder le mal que je désire et que désire mon prochain. C’est ainsi que je dispense ma vie, en monnayant mon

temps dans une zone dollar, rouble ou autre, du temps de mon prochain, où je les maintiens tous également, au niveau du peu de réalité de mon existence. Pas étonnant dans ces conditions que tout le monde soit malade, qu'il y ait malaise dans la civilisation. C'est un fait d'expérience, ce que je veux c'est le bien des autres à l'image du mien. […] la jouissance de mon prochain, sa jouissance nocive, sa jouissance maligne, c'est celle qui se propose comme le plus grave problème pour mon amour[127]. » La mise en perspective des contradictions, des manipulations du désir et la recherche opiniâtre et narcissique des satisfactions secondaires accompagnant *en douce* l'obéissance morale ouvrent de radicales perspectives sur l'humain dont les questions du séminaire démontrent que nul n'a la clé ou la maîtrise… Cette éthique-là ne vise pas une nouvelle morale concernant le désir, mais à faire apparaître le sujet là où n'existaient que des forces obscures et contradictoires qui ne pouvaient alors se signifier faute d'avoir été entendues…

Kultur **ET INTERPRÉTATION.**

« *Die anfängliche Hilflosigkeit des Menschen ist die Urquelle aller moralischen Motive*[128] » (« La détresse initiale de l'homme est la source première de tous les motifs moraux »), écrivait Freud en 1895 dans *Esquisse d'une psychologie scientifique*.

Comme l'archéologie, la psychanalyse invente (au sens de « l'invention des reliques ») une part de l'humain recouverte par l'éthique officielle du surmoi et la culture. Freud a étroitement lié – on peut se demander si là n'est pas le fondement de sa démarche – la psychanalyse au *Kulturarbeit*, au travail de la culture. Des textes mythiques l'attestent : *Totem et tabou*, *Considérations sur la guerre et la mort*, *Psychologie des masses*, *Malaise dans la civilisation*, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*… Le chercheur en biologie darwinien qu'était Freud n'oublia jamais le

développement phylogénétique de l'homme, la *Kultur*, mot allemand sans doute intraduisible, que l'on a parfois tenté de restituer en français par le terme de « civilisation ».

QU'EST-CE QUE LA *KULTUR* ?

Dans *De la guérison psychanalytique*, Nathalie Zaltzman revisitait en 1998 les marges freudiennes de la *Kultur* et donnait un aperçu saisissant de la démarche de Freud. Elle rappelait que pour Freud la *Kultur* est interprétation de l'instinctuel en nous : « La *Kultur* substitue aux instincts des pulsions, c'est-à-dire leurs versions psychiques et l'évolution de l'espèce se trouve ainsi programmée par ce qu'il faut bien appeler une interprétation culturelle collective du programme instinctuel biologique. […] Cette œuvre d'interprétation collective et singulière est la marge de liberté obligée dont disposent l'individu et la masse pour modifier l'héritage phylogénétique » (ZALTZMAN, 1998, p. 43). Telle est la culture selon le Freud de *Malaise dans la culture* : « protection contre la nature et réglementation des hommes entre eux ». L'analyse de ce point de vue révèle au sujet ce processus psychique à l'œuvre qu'est le travail de la culture *(Kulturabeit)*, sorte de « culturation », organisation singulière et collective du pulsionnel.

Mais la perversion est la part d'ombre de la morale et de la civilisation. Grande dispensatrice d'idéaux et de règlements, sa présence est toujours attestée après coup, sous la forme d'angoisse, de culpabilité et de bêtise. « La névrose, la souffrance pathologique sont des préjudices graves ; elles n'ont rien de rédempteur, rien de civilisateur. La névrose est un adversaire considérable à l'évolution de l'esprit ; “elle menace de saper le petit peu de bonheur de l'homme de la culture” (Freud). Elle isole, elle associalise, elle déréalise en même temps qu'elle mobilise beaucoup d'assistance. Comme elle est toujours un mode de représailles contre les obligations qui émanent

de l’ensemble humain, elle réussit à le plomber de tout son poids. Elle dommage l’individu. Elle dommage l’ensemble. La névrose a été l’adversaire et l’interlocuteur privilégié auquel Freud a consacré vingt-trois volumes de connaissances désormais irréversibles, gagnées sur l’ignorance que l’homme avait jusque-là des sources internes de ses afflictions » (*ibid.*, p. 43).

« L’ÉTHIQUE M’EST ÉTRANGÈRE ».

En 1917 Freud écrit au pasteur Pfister : « Pour être franc l’éthique m’est étrangère et vous êtes pasteur d’âmes. Je ne me casse pas beaucoup la tête à propos du bien et du mal, mais, en moyenne, je n’ai découvert que fort peu de bien chez les hommes. D’après ce que j’en sais, ils ne sont pour la plupart que de la racaille, qu’ils se réclament d’une éthique de telle ou telle doctrine – ou d’aucune » (FREUD, 1991, p. 103) Il est clair que Freud refuse de placer l’éthique au centre de l’analyse. Car l’éthique, avec son moralisme latent, compose des « forces du refoulement » ; Freud s’oppose donc à la théorie de la fin de la cure du pasteur, sous les auspices du surmoi via la sublimation : autrement dit le désir de l’analysant enfin adapté au groupe, s’offrant sacrificiellement à l’autre, dans la pure jouissance niée du surmoi. Il écrit au pasteur : « Vous êtes mieux placé que nous autres médecins parce que vous sublimez le transfert sur la religion et l’éthique, ce qui ne réussit pas facilement avec les invalides de la vie » (*ibid*., p 76)

La morale est surmoïque. La jouissance sacrificielle y afférente régit la culture, les groupes humains et *institue* l’officiel sous l’espèce du conventionnel. Elle compose de la peur à l’image du Big Brother de *1984* de George Orwell. L’officiel pousse à la conversion en ce que l’on redoute (Adorno à propos de Mahler). La psychanalyse freudienne se donna les moyens d’observer la morale des maîtres de l’Empire à Vienne sous le masque de la névrose, d’un malaise sans fond. Freud se défia sa vie durant

de « deux foules conventionnelles » et incontournables, gouvernées par le surmoi, principe du refoulement : l'Église et l'armée. C'est très exactement sur ce point que Michel de Certeau élaborera la question de la mélancolie de l'institution (y compris analytique) et ses pratiques d'humiliation à partir du délire du président Schreber (« L'institution de la pourriture : Luder », dans *Histoire et psychanalyse*, p. 219).

Si malaise dans la civilisation il y a, ce malaise touche moins à la culture qu'au processus civilisateur lui-même… Malaise inéluctable dans la psychanalyse aussi : « Je pense que l'analyse souffre du mal héréditaire de… la vertu ; elle est l'œuvre d'un homme trop comme il faut. […] il faut être sans scrupule, s'exposer, se livrer en pâture, se trahir, se conduire comme un artiste qui achète des couleurs avec l'argent du ménage et brûle les meubles pour chauffer le modèle… » (*ibid.*, p. 74). En arrière-plan de la charge provocatrice contre Pfister, soucieux de sa mission pastorale, se profile le désir de l'homme de science en butte à l'éthique, comme si la vertu morale risquait d'obturer la vision du chercheur, de colorer l'observation. C'est ici en cette extrémité, qu'effectivement l'analyse se sépare de l'éthique stricto sensu. La correspondance échangée entre les deux hommes, humanistes convaincus, est exemplaire de ce dilemme, empreint d'agacement, d'admiration, d'amitié et de tempérance.

La fin de l'analyse et être analyste.

Pour l'analysant, Freud se méfiait sans doute plus que Lacan du sadisme surmoïque de l'eschatologie et des « bonnes intentions ». La fin de l'analyse reste une question ouverte… L'analyse finit comme elle a commencé par un questionnement infini, ouvert et inachevé, au plus près de ce que sont après tout la vie et l'humain… Il n'est sans doute pas mauvais comme le pensait Freud de laisser le patient à ses propres choix éthiques.

Du côté de l’analyste, la grande question est de maintenir une éthique de l’ouverture permettant l’observation, l’écoute de l’inouï… de se donner du temps pour comprendre… voire le courage de ne pas comprendre (Reik) et ne jamais se faire esclave d’aucun « prêt à penser » éthique ou théorique…

Cela dit, si la psychanalyse ne dispose pas d’une éthique spécifique, on peut légitimement se demander si l’analyse personnelle seule et « le confort intellectuel » de la technique analytique suffisent à faire un(e) analyste… Comme le dit Lacan s’interrogeant sur les fins éthiques de la psychanalyse : « Ce jeune qui s’installe dans sa fonction d’analyste, c’est ce que je pourrais appeler son squelette, qui fera de son action quelque chose de vertébré, et non point ce mouvement vers mille formes, toujours prêt à retomber sur lui-même et à s’embrouiller dans un cercle […][129]. » Ne faut-il pas que quelques « bonnes vieilles valeurs morales » essentielles à la constitution d’un « bon surmoi », ainsi que de solides éléments de réflexion éthique aient été transmis via l’héritage familial et ce depuis l’enfance, pour que quelque chose comme une formation analytique « suffisamment bonne[130] » soit possible ? Le désir ne fait pas tout à l’affaire… Comme les enfants, comme les adolescents, les psychanalystes ont des parents ; ils ne sont pas auto-engendrés. La question mérite d’être posée…

« Je crois que mon idée des qualités qui font un bon analyste a changé au fil des années. J’ai pensé que cela demandait une très grande intelligence ; je ne le crois plus du tout. Je pense que n’importe quelle bonne intelligence convient parce que la sorte d’intelligence qui est en jeu dans le travail psychanalytique vient en réalité des profondeurs de l’esprit et non des niveaux qui se manifestent ordinairement dans les milieux sociaux et universitaires. La chose la plus importante que j’attends lorsqu’il s’agit de recommander quelqu’un ou de déterminer celui de mes élèves à qui je peux envoyer des patients est la gentillesse. J’ai appris cela de Roger Money-Kirle et il me semble que c’est l’exigence absolument essentielle

pour un analyste. La gentillesse signifie la générosité, l'indulgence, une aptitude au sacrifice et une capacité de s'intéresser émotionnellement très fort à une personne. C'est un concept très compliqué. Je n'aime pas les gens qui sont trop imbus de théorie, ou trop intéressés par la théorie, ou qui pensent que les théories psychanalytiques sont explicatives, etc. Mes conseils à toute personne arrivant dans ce domaine seraient d'étudier non pas la médecine, mais la littérature anglaise ou l'histoire de l'art ou des choses de ce genre, les lettres classiques ou la littérature – mais pas la philosophie… […] pour autant que la psychanalyse soit un peu une science, c'est une science descriptive ; en aucun cas ce n'est une science explicative. Les principales avancées de la psychanalyse sont dues à des observations précises et prolongées, des descriptions détaillées et honnêtes et, en ce qui me concerne, c'est à peu près tout ce que représente la recherche psychanalytique[131]. »

MICHEL CRESTA.

→ Bienveillance. Culpabilité. Désir. Empathie. Éthique. Guérison. Psychanalyse. Responsabilité. Sexualité. Sujet et personne.

Bibliographie.

J.-D. CAUSSE, L'Instant d'un geste. Le sujet, l'éthique et le don, Genève, Labor et Fides, 2008². – M. DE CERTEAU, Histoire et psychanalyse entre science et fiction, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 1987 ; L'Étranger ou l'union dans la différence, Paris, DDB, 1969, rééd. Éd. du Seuil, 2005. – J. CLAVREUL, L'Ordre médical, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Le champ freudien », 1978 ; Le Désir et la Loi. Approches psychanalytiques, Paris, Denoël, coll. « L'espace analytique », 1987 ; L'homme qui marche sous la pluie. Un

psychanalyste avec Lacan, Paris, Odile Jacob, 2007. – J. DERRI DA, Résistances de la psychanalyse, Paris, Galilée, 1996 ; États d’âme de la psychanalyse, Paris, Galilée, 2000. – S. FREUD, La Technique psychanalytique, Paris, PUF, 1953 ; Correspondance avec le pasteur Pfister, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1991 ; Le Malaise dans la culture, préface de J. André, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1995 ; La Question de l’analyse profane, Paris, Gallimard, nouvelles traductions, 1998. – W. GRANOFF, Le Désir d’analyse, Paris, Aubier, 2004. – P. GUYOMARD, La Jouissance du tragique. Antigone, Lacan et le désir de l’analyste, Paris, Aubier, coll. « La psychanalyse prise au mot », 1992 ; Le Désir d’éthique, Paris, Aubier, coll. « La psychanalyse prise au mot », 1998. – J. LACAN, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans Écrits, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Le champ freudien », 1966, p. 585-684 ; Le Séminaire. Livre VII : L’Éthique de la psychanalyse (1959-1960), Paris, Éd. du Seuil, 1986 ; Livre VIII : Le Transfert, Paris, Éd. du Seuil, 1991 ; Livre XX : Encore, Paris, Éd. du Seuil, 1975. – N. ZALTZMAN, De la guérison psychanalytique, Paris, PUF, 1998.

ÉTHIQUE POLITIQUE

Qu’est-ce que l’« éthique politique » ? La question est complexe mais elle est, chose étonnante, assez rarement problématisée. Pour commencer, nous cernerons autant que faire se peut notre objet en pointant les difficultés soulevées par les tentatives visant à le définir.

Problèmes de définition.

Éthique et politique : un couple équivoque.

L'expression « éthique politique » nous place d'entrée de jeu devant un problème d'ordre sémantique. On sait que le terme « éthique » est plurivoque : il peut être employé en un sens normatif ou descriptif, évoquer aussi bien l'éthos (commun) que la moralité (du sujet), la détermination du juste (Habermas) autant que la visée du bien (Ricœur). La notion de politique est également ambiguë. L'anglais possède trois termes pour en parler : la *politics,* qui renvoie à l'action effectuée en vue de l'exercice du pouvoir, la *polity*, qui se réfère aux systèmes et institutions dans lesquels cet exercice prend place, et enfin les *policies*, réalisations concrètes et particulières de l'activité politique. Le français n'offre pas la même variété terminologique. Sa capacité à jouer sur le genre (*le* ou *la* politique) et le nombre (*les* politiques) lui permet toutefois aussi quelques distinctions significatives.

Cette ambivalence n'est pas sans conséquences puisque, selon les circonstances, l'expression « éthique politique » nous renverra à des réalités très différentes. Elle pourra aussi bien faire référence à l'action qui consiste à déterminer l'orientation axiologique des politiques publiques qu'à la réflexion philosophique sur les fondements du pouvoir et les conditions de possibilité de son exercice. Elle pourra également se rapporter au jugement porté sur la légitimité d'un mode particulier de régime ou renvoyer à la moralité d'un sujet politique, comme un chef d'État par exemple.

L'assignation de l'éthique politique à un champ disciplinaire.

Dans les faits, il est aujourd’hui courant de réserver l’expression à la discipline réflexive qui s’efforce de penser les rapports entre éthique et politique. Cependant, même si l’on retient cette définition, reste encore à savoir à quel champ disciplinaire il convient de rattacher l’éthique politique.

Là encore la réponse ne relève pas de l’évidence. Elle semble, par ailleurs, plus souvent dépendre de la généalogie et des a priori propres à chaque auteur que d’une appréciation critique et distancée de l’objet concerné. Ainsi, certains parlent de l’éthique politique comme d’une branche de la philosophie morale. D’autres l’inscrivent plutôt dans le prolongement de la philosophie politique. D’autres enfin, en particulier parmi les théologiens, semblent tentés de faire de l’éthique politique une sorte de version plus ou moins sécularisée de la théologie politique.

Le rapport de l’éthique politique à la religion et à la théologie.

Ce dernier point mérite de notre part une attention particulière. Nombreux sont en effet ceux qui, aujourd’hui, peinent à marquer la différence entre le domaine de la morale et celui de la religion. Il n’est pas rare de voir certains auteurs les identifier totalement. Cette tendance imprègne notamment les théories politiques d’inspiration libérale, dont on connaît pourtant la dette à l’égard de la théorie wébérienne de la rationalisation et de la différenciation des sphères d’activité. Jürgen Habermas et John Rawls, pour ne citer que ces deux noms, ont pendant longtemps rejeté la morale et la religion dans le domaine de la vie privée. Ce faisant, ils ont eu tendance à appréhender les deux domaines comme un bloc uniforme, sans hétérogénéité interne ni distinction. Ils ont, depuis lors, passablement nuancé leurs propos.

L’assimilation de la morale à la religion n’est toutefois pas propre aux philosophes et aux penseurs libéraux. On la retrouve également dans le

discours des théologiens, notamment dans l'usage que certains font de la doctrine augustinienne des deux cités ou de la théorie luthérienne des deux règnes pour penser les rapports entre éthique et politique. Un tel recours est parfaitement justifié : le déploiement de la *civitas Dei* et de la *civitas terrena*, ainsi que la gestion des rapports entre le gouvernement spirituel et le gouvernement temporel soulèvent bel et bien des questions d'ordre éthique. Il pose néanmoins problème à partir du moment où il tend à laisser supposer que l'expérience morale de la justice et du bien appartiendrait en exclusivité à l'ordre du divin et que le politique, profondément agonistique, relèverait pour sa part uniquement de l'ordre de l'humain. Ni la doctrine augustinienne des deux cités ni la théorie luthérienne des deux règnes n'autorisent en effet pareille conclusion. Pas plus chez Augustin que chez Luther, on ne trouve d'identité entre l'ordre de la justice et l'ordre du divin, entre l'expérience morale et l'expérience religieuse, entre le domaine spirituel et celui de l'éthique.

La reconnaissance de la différence et de l'autonomie (tout au moins relative) des deux domaines est capitale. Elle oblige à nous interroger sur les idiosyncrasies inhérentes à nos traditions (religieuses) et à nous demander si les éléments axiologiques et normatifs que nous confessons sont partagés ou partageables avec des hommes et des femmes d'autres confessions, ou s'ils appartiennent au contraire de façon spécifique à notre foi. Elle est, en outre, la condition nécessaire au développement d'une éthique véritablement politique : la différenciation des sphères morale et religieuse est le prérequis à une démarche respectueuse de la pluralité des perspectives axiologiques et normatives qui composent la société dans laquelle nous vivons.

Pertinence et aménagement de l'éthique politique.

Une articulation nécessaire.

Au-delà, ou plutôt en deçà, du problème de la délimitation du champ de l'éthique politique se pose la question de sa pertinence. En effet, tous les auteurs ne s'accordent pas sur la nécessité d'une articulation entre éthique et politique. Certains estiment qu'il est essentiel de séparer clairement les deux domaines. Machiavel est l'un des principaux représentants de cette position. D'après lui, « un prince qui veut se maintenir [doit apprendre] à ne pas être toujours bon » (*Le Prince et autres textes*, p. 51). La tâche politique peut, autrement dit, contraindre l'homme d'État à décevoir les attentes morales des citoyens. Cela dit, Machiavel ne prône pas non plus l'immoralité dans les affaires de la cité. Il incite aussi le prince à « fuir ces vices honteux qui lui feraient perdre ses États ».

La position de Carl Schmitt est beaucoup moins nuancée. Même s'il reconnaît que l'éthique et le politique peuvent parfois s'accorder, il estime néanmoins que le domaine public est une réalité totalement indépendante du domaine normatif : l'homme d'État n'a, autrement dit, aucune raison de se soumettre aux règles du bien et du juste. Pour lui, seuls comptent les critères de l'ami et de l'ennemi, et ceux-ci justifient les pires exactions.

L'exemple de Schmitt montre bien les difficultés que soulève une disjonction complète de l'éthique et du politique. Rares sont d'ailleurs ceux qui la défendent jusqu'au bout. La plupart de ses partisans admettent, même si ce n'est pas toujours de manière explicite, que l'éthique peut difficilement être réduite à une affaire strictement privée, et que le déploiement de l'espace public présuppose un consensus axiologique et normatif minimum. C'est le cas de John Rawls, par exemple, lorsqu'il en appelle à un « consensus par regroupement ». C'est aussi le cas d'Hannah Arendt, qui repousse la réflexion morale dans la sphère de l'esprit, en attribuant néanmoins au jugement de l'individu une possible portée politique.

Mais si la perspective d’une disjonction totale de l’éthique et du politique n’est pas tenable, son principe n’en demeure pas moins précieux. Car si nous voulons mener une réflexion sur les modalités d’articulation de l’éthique et du politique, il importe auparavant de préciser le rôle et le contenu propres à chacun des deux domaines et à convenir ainsi de leur part d’autonomie respective.

Une question de priorité.

Ayant admis la nécessité d’une articulation (même minimale) entre éthique et politique, la question se pose encore de savoir comment l’envisager. La plupart des théologiens, sans doute influencés par l’idée que l’éthique est inséparable de la religion, semblent encouragés à penser que c’est la morale qui est première et que c’est à elle, par conséquent, qu’il revient de fonder l’action politique. Les aspirations théocratiques fondées sur l’idéal de la *respublica christiana* en vigueur pendant le Moyen Âge sont à ce titre exemplaires : l’Église au bénéfice de la *plenitudo potestatis* vient se placer ici au-dessus de l’État, lequel est subordonné à l’autorité morale du souverain pontife.

En contexte de modernité, un tel modèle n’est plus guère défendable, même théologiquement. En revanche, on peut encore défendre l’idée d’une préséance de l’éthique sur le politique. Emmanuel Kant est l’un de ses partisans : en bon représentant de l’*Aufklärung*, il reconnaît une certaine autonomie au domaine des affaires publiques, estimant que « le problème de la constitution d’un État peut être résolu, même […] pour un peuple de démons » (*Projet de paix perpétuelle*, p. 50). Dans la droite ligne de sa première partie « Doctrine du droit » de la *Métaphysique des mœurs*, il affirme néanmoins que « la vraie politique ne peut […] faire un pas sans avoir auparavant rendu hommage à la morale » (*ibid.*, p. 67). La même idée est parfois aussi fondée sur des arguments de types naturalistes. Dans la

Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique, la Congrégation pour la doctrine de la foi réaffirme ainsi par exemple la nécessité d'une soumission de la démocratie aux normes éthiques fondamentales, non négociables, de la « loi morale naturelle ». L'existence d'une telle éthique naturelle reste bien évidemment débattue, comme l'est d'ailleurs aussi la question de son contenu et de son accès (le Magistère, la raison, la conscience, la science, etc.).

Comme l'a démontré Weber, le phénomène de rationalisation et de différenciation des activités sociales, caractéristique de la modernité, a remis en question la dépendance du politique à l'égard de la sphère éthico-religieuse. Elle a aussi favorisé le développement de théories plaidant pour une suprématie du politique sur l'éthique. Cette idée est courante chez les philosophes héritiers du *linguistic turn* (Hannah Arendt, John Rawls, Jürgen Habermas, etc.). Chez eux, la délibération publique prend la place du monologisme kantien et devient ainsi, même si c'est parfois de manière purement implicite, le lieu de justification et de validation (et d'invalidation) de la normativité. L'idée d'une primauté du politique sur l'éthique n'est toutefois pas défendue que par des philosophes. Le théologien protestant Reinhold Niebuhr estime ainsi pour sa part – dans une approche qui rappelle en partie celle que développeront plus tard les penseurs communautariens – qu'il n'existe pas de « loi naturelle immuable », de « principe moral pur », et que, par conséquent, il convient de reconnaître « la liberté ultime d'une société démocratique » et d'interroger les présupposés moraux qui la fondent (*The Children of Light and the Children of Darkness*, p. 74).

Enjeux.

On pourrait enfin évoquer quelques-uns des enjeux concrets auxquels renvoie la problématique de l’éthique politique.

Quelle place pour les arguments moraux dans le débat public ?

Face à cette question, différentes réponses sont possibles. On repère néanmoins deux grandes tendances. Certains penseurs, influencés par la tradition libérale, estiment que l’État a un rôle d’arbitre à jouer entre les différentes options axiologiques et normatives qui traversent la société. Ce rôle exige une absolue neutralité : l’État doit, autrement dit, s’abstenir autant que possible de prendre position sur des questions telles que celles de l’avortement, de l’euthanasie ou de l’homosexualité. Pour les autres, généralement plus proches des mouvements conservateurs, il est au contraire important que le gouvernement défende les valeurs morales reconnues comme fondatrices du corps social, au détriment, si nécessaire, de certains groupes ou individus particuliers.

Chacune de ces deux positions fournit des éléments intéressants au débat, mais aucune n’est réellement défendable. En évacuant la morale hors du domaine politique, les défenseurs de la neutralité étatique interdisent toute appréciation éthique des actions et des décisions qui touchent à l’organisation de la vie sociale. Le danger est alors celui d’une colonisation sournoise de l’espace collectif par des préférences axiologiques et normatives particulières, non reconnues publiquement et potentiellement problématiques (voir à ce propos le problème posé par les groupes de pression et autres lobbies politiques). De leur côté, les partisans du moralisme d’État évacuent le fait que la morale et le politique ne répondent pas aux mêmes types de contraintes. La première est, en principe, soumise à une exigence d’absolu : elle vise le normatif et l’universel. Le second est par nature relatif : sa logique est celle de la recherche de compromis. Nier

cette différence, c’est courir le risque de tomber soit dans le relativisme moral le plus pur, soit dans une forme de totalitarisme politique.

Sur la violence comme instrument du politique.

Depuis Max Weber, on s’est habitué à l’idée d’après laquelle l’État aurait le monopole de la violence légitime. Une telle proposition pourrait amener à penser qu’il convient dès lors d’exclure la morale du domaine des affaires publiques. En réalité, la différenciation que Weber opère entre l’éthique de conviction et l’éthique de responsabilité vise au contraire à rendre plausible la possibilité d’une éthique politique. Cette dernière est cependant, d’après lui, bien différente de la morale « pure » que l’on associe généralement aux éthiques de conviction et dont le Sermon sur la montagne est l’un des principaux symboles. Selon Weber, « l’éthique absolue de l’Évangile » invite en principe (mais non de fait) à renoncer à tout usage de la violence. L’éthique de responsabilité, caractéristique du domaine politique, admet, quant à elle, que, « pour atteindre des fins “bonnes”, nous sommes la plupart du temps obligés de compter avec, d’une part des moyens moralement malhonnêtes ou pour le moins dangereux, et d’autre part la possibilité ou encore l’éventualité de conséquences fâcheuses » (« Le métier et la vocation d’homme politique », p. 207).

Bien que très répandue, l’idée selon laquelle le domaine politique aurait nécessairement affaire avec la violence ne fait pas l’unanimité. Elle est notamment contestée par Hannah Arendt, pour qui « le pouvoir et la violence s’opposent par leur nature même ; lorsque l’un des deux prédomine de façon absolue, l’autre est éliminé » (« Sur la violence », dans *Du mensonge à la violence*, p. 157). Cela étant dit, Arendt n’assimile par pour autant l’éthique au domaine politique. Comme nous l’avons vu, elle la rattache plutôt à l’activité mentale de la vie de l’esprit.

De la guerre (juste) au terrorisme.

La question de l'usage de la violence dans le domaine des affaires publiques est étroitement liée à un autre thème très discuté par les théologien(ne)s de toutes les époques : celui de la guerre juste. Saint Augustin fut parmi les premiers à articuler une réflexion sur la légitimité du conflit armé et les conditions de son exercice (voir notamment la lettre qu'il écrit en 418 au comte de Boniface et dans laquelle il l'exhorte à ne se servir de l'épée que dans l'optique de la paix). La doctrine de la guerre juste doit plus encore aux auteurs médiévaux (Francisco de Vitoria, Hugo Grotius, etc.) et à Thomas d'Aquin en particulier (*Somme théologique*, IIa-IIae, Q. 40). Elle s'organise traditionnellement autour de deux groupes de questions : celles relatives au *jus ad bellum*, qui s'intéressent aux critères permettant de décider de la légitimité d'une entrée en guerre (action menée par une autorité compétente ; règle de la juste cause ; de l'intention juste ; du dernier recours ; principe de proportionnalité entre les moyens et la fin visée ; perspective de réussite de l'entreprise), et celles du *jus in bello*, qui traitent des conditions dans lesquelles se déroule le conflit (proportionnalité des moyens mis en œuvre et discrimination entre les combattants et les non-combattants). À ces deux domaines du « droit de la guerre » s'en ajoute parfois un troisième, le *jus post bellum*, plus spécifiquement orienté sur l'après-conflit, et que l'on (re)découvre aujourd'hui en relation notamment avec la question des demandes de réparation et celle de la reconstruction politique des anciens États belligérants.

Depuis le Moyen Âge, la doctrine de la guerre juste s'est quelque peu étoffée ; son cadre général est cependant resté globalement inchangé. Mais aujourd'hui de nouvelles situations se présentent qui brouillent les critères retenus par la tradition. C'est ce qu'a très bien vu Michael Walzer dans les analyses qu'il a menées sur les conflits armés contemporains. Aujourd'hui, plus que jamais, le principe d'une distinction entre combattants et non-

combattants est mis à mal par le développement de la guérilla et du terrorisme.

Droit et devoir de résistance.

L’histoire est remplie de ces récits, tantôt mythiques tantôt réels, qui relatent l’action d’hommes et de femmes (Socrate, Antigone, Martin Luther King, etc.) ayant osé, parfois au risque de leur vie, s’élever contre l’iniquité des règles ou des conventions publiques au nom de leur conscience, de leur foi ou d’une Loi pressentie comme supérieure, éternelle et immuable. Elle est aussi traversée par une longue tradition de réflexions théoriques sur le droit et le devoir de résistance. Les textes des monarchomaques (seconde moitié du XVI^e^ s. - première moitié du XVII^e^ s.) occupent une place importante dans cette tradition. Écrits dans un contexte politique mouvementé (guerres civiles, Saint-Barthélemy, siège de La Rochelle, etc.), ils tentent de justifier la résistance armée au tyran, allant ainsi bien au-delà des positions défendues par Luther et Calvin. Pour ce faire, ils se fondent notamment sur le principe d’un devoir conditionnel d’obéissance au roi (Ac 5, 39). S’ils sont prêts à justifier la prise des armes contre le tyran, les monarchomaques ne plaident cependant pas directement pour le tyrannicide (comme le feront les ligueurs) ; ils ne sont pas non plus favorables au soulèvement du peuple contre le roi. Pour eux, seuls les magistrats, institués par Dieu (Rm 13, 1-7), sont en principe autorisés à prendre les armes.

La Seconde Guerre mondiale et l’avènement du régime nazi sont une autre étape importante dans l’histoire de la résistance. Dietrich Bonhoeffer est l’un de ses acteurs et théoriciens les plus connus. Pacifiste convaincu, sa relecture christocentrique de la théologie des ordres de la création et de la doctrine luthérienne des deux règnes l’amènera non seulement à s’interroger sur la légitimité et la nécessité du tyrannicide, comme réponse à

l'appel du Christ *(Nachfolge)*, mais à s'y engager activement en participant à une tentative d'assassinat contre Hitler.

Aujourd'hui, l'époque nazie est derrière nous. Mais la menace d'une perversion profonde du pouvoir (dictature, terrorisme d'État, totalitarisme, etc.) n'est pas pour autant éteinte. L'attitude de rejet et de dénigrement qu'adoptent de nombreux gouvernements à l'encontre des réfugiés économiques, des clandestins ou de certaines communautés ethniques doit non seulement interpeller notre sens moral mais requérir notre engagement politique.

CÉLINE EHRWEIN NIHAN.

→ Démocratie. État. Éthique de l'État. Politique. Pouvoir.

Bibliographie.

H. ARENDT, Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Agora », 1972. – ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, Paris, LGF, coll. « Livre de poche », 1992. – D. BONHOEFFER, Éthique (1949), Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 1965, 1997[4]*. – CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI,* Note *doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique, 16 janvier 2003 (disponible sur http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_doc_index_fr.htm). – J. HABERMAS, Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2008. – E. KANT, Projet de paix perpétuelle. Essai philosophique, Paris, Hatier, coll. « Profil philosophique », 1988. – MACHIAVEL, Le Prince et autres textes, Paris, Union générale d'éditions, coll. « Le monde en*

10-18 », 1962. – P.-A. MALLET, Les Traités monarchomaques. Confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite (1560-1600), Genève, Librairie Droz, 2007. – R. NIEBUHR, The Children of Light and the Children of Darkness : A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defence, New York, C. Scribner's Sons, 1953. – THOMAS D'AQUIN, Somme théologique, Paris, Éd. du Cerf, 1984-1986 (notamment : la Question 92. Article 1 de la section « La pédagogie divine par la loi », t. II, Ia-IIae, Questions 90-97, et la Question 40, de la section « La charité », t. III, IIa-IIae, Questions 23-46). – M. WALZER, De la guerre et du terrorisme, Paris, Bayard, 2004. – M. WEBER, « Le métier et la vocation d'homme politique », dans Le Savant et le Politique, Paris, Union générale d'éditions, coll. « Le monde en 10-18 », 1963[2], p. 123-222.

EUDÉMONISME

CONTRE L'EUDÉMONISME.

Un terme vide de sens ?

Sous une apparente facilité, la plupart des mots en « -isme » dissimulent bien des difficultés. Ainsi l'eudémonisme. Typiquement universitaire, cette invention lexicale tardive[132] des XVIII^e et XIX^e siècles désigne toute doctrine affirmant que le bonheur est le but de la vie humaine. Il suffirait alors de renvoyer de l'article « Eudémonisme » à l'article « Bonheur[133] ». Mais l'équivocité du bonheur rejaillit sur l'eudémonisme, car si le désir d'être

heureux a l’avantage d’établir un consensus universel, on s’aperçoit vite de l’illusion. Aristote, Pascal, Rousseau et beaucoup d’autres l’ont redit : « Si tout homme veut être heureux, encore faut-il s’entendre sur ce que c’est que le bonheur. » Il n’est pas le même pour Calliclès et pour Socrate, pour le Christ des Béatitudes ou pour Gide dans *Les Nourritures terrestres*. La notion du bonheur est aussi diverse que la philosophie, et le débat sur sa nature aussi vieux qu’elle. Dans ces conditions l’eudémonisme court le risque d’être un terme vide de sens : moins savant que pédant, il devient inutile. De fait, l’usage actuel fort confus en témoigne. À consulter les encyclopédies ou Internet, on s’aperçoit que tous les philosophes sont peu ou prou « eudémonistes » ainsi que la plupart des religions. En conséquence, pour éviter d’en faire une sorte de fourre-tout, on le qualifie : Aristote est « un eudémoniste intellectualiste » puisqu’il considère que le bonheur le plus complet est celui de la pensée théorétique de Dieu, cependant qu’il admet pour ceux qui ne sont pas philosophes la santé, les honneurs et la richesse comme conditions indéniables du bonheur. L’épicurisme est un « eudémonisme hédoniste » puisqu’il prône un usage des plaisirs, pourtant très frugal (on remarque que l’eudémonisme ne s’oppose donc pas à l’hédonisme, comme on le croit parfois). Montaigne aussi bien que Spinoza, Locke ou Diderot, Wolff, Spencer ou Stuart Mill forment leur compagnie…

Si l’on tient à distinguer fortement le plaisir, le bonheur et la béatitude pour en faire des critères discriminant des positions existentielles radicalement différentes, le lexique en « -isme » ne suit pas. Comment qualifier celui qui fait du bien le principe de toutes ses actions ? ou de la Loi divine ? ou de Dieu lui-même ? ou de la justice, etc. ? On hésite à le dire encore « eudémoniste ». Pourtant mettre la justice, l’altruisme, la vérité, ou encore le bien au sommet de toutes les valeurs, est-ce pour autant renoncer au bonheur ? Chacun peut trouver dans l’une ou l’autre de ces obédiences le sens de son existence, et donc une forme certaine de

contentement, quelles que soient les peines, les privations et les contraintes exigées. On ne peut donc se satisfaire de l'opposition schématique entre un bonheur immédiat et donc à portée de la main, et celui qui, sans être jamais atteint ici-bas, oriente une longue vie de désir et de labeur. Tout compte fait, le chercheur trouve de grandes satisfactions dans la recherche, l'athlète dans son effort, l'amant dans son désir, et l'ascète dans l'ascèse. Le bonheur est susceptible de s'anticiper dans les moyens qui y conduisent[134]. L'eudémoniste n'est pas plus l'homme de l'ici et maintenant que celui de l'au-delà. Le bonheur est le corollaire ou l'effet de tout ce qu'on croit, à tort ou à raison, selon les principes d'une certaine moralité ou contre elle, devoir obtenir ou atteindre : la richesse, les honneurs, les plaisirs, la vertu, la sagesse ou la sainteté. C'est pourquoi définir l'eudémoniste comme la morale (ou plutôt les morales) qui recherche(nt) le bonheur ne veut pas dire grand-chose.

La critique kantienne.

Kant serait l'un des inventeurs de la notion[135], mais c'est pour faire de l'eudémoniste un monstre d'égoïsme qu'il condamne avec la plus grande sévérité. Il est impossible de fonder la morale sur le bonheur, et Kant s'étonne qu'on puisse encore le faire – sinon parce que la vertu apporte avec elle la paix de la conscience qu'on a le droit d'appeler un plaisir ou un bonheur. Faire de l'« eudémonie » le fondement de la vertu, c'est « l'euthanasie de la morale[136] » ! « L'égoïsme moral est celui qui ramène à soi toutes les fins, qui ne voit d'utilité qu'en ce qui lui est utile à lui, qui, en eudémoniste qu'il est, place le principe suprême de détermination de sa volonté dans sa seule utilité et son seul bonheur individuel, et non pas dans la représentation du devoir. En effet, autres les hommes et autres les idées qu'ils se font de ce qu'ils tiennent pour bonheur ; ce sera donc l'essence même de l'égoïsme que d'aboutir à n'avoir aucune pierre de touche de

l'authentique notion du devoir […] tous les eudémonistes sont des égoïstes pratiques[137]. » Qu'ajouter à cela, sinon que cette notion d'un bonheur *individuel*, forcément égoïste, empirique et donc impossible à universaliser, est la première erreur à éliminer de la morale (V, p. 22) ; celle-ci doit, pour Kant, être une science rationnelle a priori. Aussi certains[138] voudront-ils, contre la critique kantienne, établir un « eudémonisme rationnel » dont le modèle se trouve chez Aristote, et à sa suite chez saint Thomas d'Aquin.

Le retour à la source grecque.

L'eudémonisme comme recherche d'un bonheur dont personne ne sait ce qu'il est avec certitude – cette aporie, aussi bien que le préjugé selon lequel l'eudémonisme aspire au bonheur le plus trivial[139], se dissipe dès que l'on revient au grec ancien[140] auquel le mot doit son étymologie, et plus précisément à la philosophie de l'Antiquité gréco-latine. Cela pourrait d'ailleurs être la condition sine qua non pour qu'il prenne enfin un sens précis. L'usage commun ne vaut guère en effet : l'adjectif *eudaimon* signifie « qui a un heureux destin », « qui est protégé par un bon génie » – on dirait aujourd'hui « qui est né sous une bonne étoile » –, tandis que le substantif *eudaimonia* désigne une heureuse vie, le bonheur[141]. Tout naturellement, les philosophes, ces « amis de la *sagesse* », ont utilisé ce vocabulaire pour nommer l'objet de leur recherche, une existence philosophiquement réussie, c'est-à-dire selon l'expression d'Aristote reprise aujourd'hui par Paul Ricœur[142] la « vie accomplie » ou la « vie bonne ». Leur conception à tous de l'*eudaimonia* s'accorde sur trois points : a) la *finalité* ultime de l'éthique est le bonheur (perspective téléologique), b) le bonheur se confond avec le bien, c) les moyens *pratiques* (l'éthique) pour y conduire (ou plutôt s'en rapprocher, la sagesse parfaite étant réservée au divin) sont à peu près les mêmes, quelles que soient les divergences sur les conceptions théoriques.

Comme l’a montré Pierre Hadot, la philosophie grecque, surtout hellénistique, révèle en effet de grandes lignes de force dont la figure de Socrate, telle qu’elle s’est construite à partir du *Banquet*, de l’*Apologie de Socrate* et du *Phédon* de Platon, est exemplaire (HADOT, 1993 et 1995). La Grèce découvre que la beauté intérieure vaut incomparablement plus que la beauté extérieure, que le désir n’est pas l’éros « vulgaire » qu’Alcibiade porte à Socrate, que l’homme a part au divin et que la mort n’est pas à craindre. Même si la plupart ne partagent pas les raisons de son bonheur au moment de boire la ciguë, ils n’oublieront jamais que la nature de l’homme lui fait désirer l’« excellence » – à la fois qualité du sujet (la vertu) et objet de son désir le plus profond (le bien)[143]. On ne trouve pas le bonheur « par chance » malgré l’étymologie[144]. C’est tout l’être qui doit y travailler, désir, volonté et intelligence harmonieusement hiérarchisés. Aristote, les stoïciens et les autres écoles le diront chacun à sa manière, mais ils le diront tous, même et surtout Épicure qui fut la vivante antithèse de la caricature donnée de lui par les Romains.

C’est Épicure qui écrivait à Ménécée : « Quand donc nous disons que le plaisir est la fin, nous ne parlons pas des plaisirs des gens dissolus et de ceux qui résident dans la jouissance, comme le croient certains qui ignorent la doctrine […] ou l’interprètent mal, mais du fait, pour le corps, de ne pas souffrir, pour l’âme de n’être pas troublée. Car ni les beuveries et les festins continuels, ni la jouissance des garçons et des femmes, […] n’engendrent la vie heureuse, mais *le raisonnement sobre cherchant les causes de tout choix et de tout refus, et chassant les opinions par lesquelles le trouble le plus grand s’empare des âmes* » (trad. de Marcel Conche). Aussi peut-on vraiment parler à l’époque hellénistique et romaine d’une philosophie antique qui est avant tout une morale soulignant le primat de l’activité de la pensée rationnelle et l’importance de la maîtrise des désirs et des passions en lien avec une forte discipline corporelle. Ce sont là les conditions d’une éthique (d’où vient d’ailleurs la notion populaire de philosophie) conduisant

au bonheur. L'attestent aussi bien l'ataraxie épicurienne – l'absence de trouble –, que l'apathie stoïcienne – l'absence de passion –, et d'une manière générale le désir d'être « sauvé » ou « guéri » en cultivant sa liberté intérieure. La philosophie recherche un art de vivre et de mourir qui aide chacun à traverser des situations difficiles dans une période troublée. « Vaine est la parole d'un philosophe qui ne guérit aucune souffrance de l'homme. Car de même qu'il n'y a aucun profit dans la médecine si elle ne chasse les maladies du corps, de même il n'y a aucun profit dans la philosophie si elle ne chasse pas les souffrances de l'esprit » (ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*). Marc Aurèle, après avoir exprimé une vision fort pessimiste de la vie, ajoute : « […] Qu'est-ce qui peut la faire supporter ? Une seule chose, la philosophie. Elle consiste à garder son *démon* intérieur à l'abri des outrages, supérieur aux plaisirs et aux peines, ne laissant rien au hasard, agissant sans feinte ni mensonge, n'ayant nul besoin qu'un autre fasse ou ne fasse pas telle action, acceptant les événements et le sort, […], et surtout attendant une mort […] conforme à la nature ; or nul mal n'est conforme à la nature[145]. » Cet eudémonisme fortement individualisé n'en est pas moins altruiste ; en effet, le philosophe se considère comme *citoyen du monde*. Les stoïciens introduisent même la notion de fraternité universelle entre tous les hommes, « enfants d'un même Père, la raison ou Logos qui gouverne l'univers ».

EUDÉMONISME ET CHRISTIANISME.

L'eudémonisme des premiers siècles.

Le christianisme dans ses commencements, et quelles que soient par ailleurs ses divergences de fond quant à la doctrine, trouve dans cet eudémonisme philosophique un accord sur des principes fondamentaux, et

des préceptes salutaires dans le domaine des comportements et des conduites. Personne ne conteste que l'homme désire naturellement être heureux et que le bonheur et le bien (et donc la vertu) se confondent. Le souverain bien que vise l'eudémonisme gréco-latin est du point de vue éthique parfaitement christianisable. Les penseurs chrétiens[146] empruntent à la *koinè* philosophique de leur temps nombre de *consilia* concernant des habitus, des manières d'être et de vivre qui ne peuvent que conforter la foi. Le principal touche aux conseils de *maîtrise de soi*, de *tempérance*, et sur la nécessité de s'*exercer* à cette fin selon la comparaison avec l'entraînement athlétique ou *askèsis*. Notre « ascèse » vient précisément de ce mot grec qui ne signifie pas tant « la haire et le cilice » que l'effort volontaire pour devenir meilleur. C'est pourquoi il y a quelque paradoxe à opposer ascèse et eudémonisme sans considérer plus avant les altérations du sens primitif. Il convient de s'exercer sans cesse à la sagesse qui est avant tout une maîtrise de soi et une constante vigilance pour cultiver les vertus et échapper aux vices – les unes comme les autres étant, comme Aristote l'avait compris, des habitudes qui, une fois prises, nous commandent pour le meilleur comme pour le pire (voir les péchés capitaux qui ne sont pas des actes mauvais isolés, mais des habitudes ou des traits de caractère pernicieux, des vices). « La fin recherchée dans ces exercices par toutes les écoles philosophiques, c'est l'amélioration, la réalisation de soi. Toutes les écoles s'accordent pour admettre que l'homme, avant la conversion philosophique, se trouve dans un état d'inquiétude malheureuse, qu'il est victime du souci, déchiré par les passions, qu'il ne vit pas vraiment, qu'il n'est pas lui-même. Toutes les écoles s'accordent aussi pour croire que l'homme peut être délivré de cet état, qu'il peut accéder à la vraie vie, s'améliorer, se transformer, atteindre un état de perfection. Les exercices spirituels sont précisément destinés à cette formation de soi, […] conformément à la nature de l'homme qui n'est autre que la raison. Toutes les écoles, chacune à sa manière, croient donc à la liberté de la volonté, grâce à laquelle

l’homme a la possibilité de se modifier lui-même, de s’améliorer, de se réaliser. Le parallélisme entre exercice physique et exercice spirituel est ici sous-jacent : de même que, par des exercices corporels répétés, l’athlète donne à son corps une forme et une force nouvelles, de même, par les exercices spirituels, le philosophe développe sa force d’âme, modifie son climat intérieur, transforme sa vision du monde et finalement tout son être. […]. Tout exercice spirituel est donc, fondamentalement, un retour à soi-même, qui libère le moi de l’aliénation où l’avaient entraîné les soucis, les passions, les désirs. Le moi ainsi libéré n’est plus notre individualité égoïste et passionnelle, c’est notre personne morale, ouverte à l’universalité et à l’objectivité, participant à la nature ou à la pensée universelle » (HADOT, 1993, p. 47). Le monachisme primitif emprunte à la philosophie la *prosochè*, cette attention à soi-même, à la fois conscience de soi et conscience morale. Ainsi saint Antoine conseille-t-il à ses disciples avant de mourir : « Vivez comme si vous deviez mourir chaque jour, en faisant *attention* à vous-même[147]. » Un moine qui vivait au VIe siècle, Dorothée de Gaza, reprend le précepte stoïcien : « Celui qui n’a pas de volonté propre fait toujours ce qu’il veut. Dès lors, en effet, qu’il n’a pas de volonté propre, tout ce qui arrive le satisfait, […] car il ne veut pas que les choses soient comme il les veut, mais il veut qu’elles soient telles qu’elles sont[148]. » La perfection spirituelle requiert l’*apatheia*. « Le royaume des cieux est l’impassibilité de l’âme, accompagnée de la science vraie des êtres […] L’impassibilité parfaite survient dans l’âme après sa victoire sur tous les démons qui s’opposent à la pratique[149]. »

Cette connivence morale entre l’eudémonisme gréco-latin et le christianisme se retrouve par la suite, chaque fois que des chrétiens trouvent dans la morale des philosophes antiques les ressources que le christianisme ne leur propose pas, ou plus aussi clairement. Avec Thomas More et Érasme, la Renaissance offre ainsi de beaux exemples d’un eudémonisme humaniste[150] et chrétien inspiré des Anciens. L’humanisme cherche dans les

textes antiques, en particulier dans l'*Éthique à Nicomaque*, des modèles de vie et de pensée au sens cicéronien où l'*humanitas* est un idéal de culture qui accomplit les qualités naturelles de l'homme et le rend digne de ce nom[151]. L'assentiment que la raison humaine doit donner à l'ordre du monde (« changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde ») se transmue aisément en l'accord entre ma raison et la volonté de Dieu : « Je n'obéis pas à Dieu, je suis d'accord », disait La Boétie, stoïcien et chrétien, l'ami de Montaigne. On ne s'étonnera pas non plus que la morale provisoire de Descartes soit empruntée à l'eudémonisme antique[152].

Incompatibilité de l'eudémonisme et du christianisme ?

Cependant certains théologiens, malgré l'Évangile et la tradition et surtout dans un contexte postkantien, ont jugé l'eudémonisme contradictoire avec le christianisme, en retour de quoi les partisans de l'eudémonisme conçoivent un christianisme étranger et même hostile au bonheur. Une réduction d'inspiration kantienne de l'eudémonisme à l'hédonisme et à l'utilitarisme d'un côté, une vision sacrificielle et morbide de l'existence chrétienne, de son dolorisme et de son mépris du corps, du monde et de l'ici-bas (voir Nietzsche) de l'autre, ont pu justifier, non sans pertinence, la critique et le rejet mutuel.

De fait, et même si l'histoire vérifie globalement un eudémonisme chrétien, il y a quelques exceptions notoires. L'une d'elles renvoie à l'argument souvent mis en avant dès l'Antiquité de l'*intéressement* de la foi dès lors que le croyant aspire au bonheur[153]. Que celui-ci soit perçu comme une récompense ou un salaire est effectivement choquant. Pour les Pères cappadociens, le meilleur chrétien n'est pas celui qui comme l'esclave obéit par peur du châtiment, ni comme le mercenaire dans l'attente d'une solde, mais celui qui aime gratuitement tel un enfant. Clément d'Alexandrie le dit autrement : « La crainte, l'espérance et la charité nous font désirer, chacune

à sa manière, les biens les meilleurs, mais la charité l'emporte. À quoi on peut objecter que, fût-il celui d'un enfant, l'amour humain n'est jamais absolument désintéressé, c'est-à-dire sans retour. Ne suffit-il pas, vu l'extrême complexité du psychisme humain que nos divers "intéressements" soient repérés et hiérarchisés ? Car enfin on peut trouver un intérêt à être désintéressé : il suffit qu'on y voie une véritable *obligation*, c'est-à-dire une obédience salutaire à l'égard du bien ou une nécessité interne à l'amour que l'on porte à Dieu. La question est vaine de savoir si nous accepterions la damnation par amour du Christ. Dans ce cas, le Christ serait-il encore "aimable", lui qui a dit : *Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés, et je vous donnerai du repos. Prenez mon joug sur vous et recevez mes instructions, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez du repos pour vos âmes. Car mon joug est aisé, et mon fardeau léger* (Mt 11, 28-30) ? Il n'y a [donc], ni en droit ni en fait, d'antinomie réelle entre les deux amours [l'amour pour Dieu et l'amour de soi], puisque Dieu les demande l'un et l'autre. Tout se réduit à maintenir leur hiérarchie et à préciser leurs exigences dans la pratique[154]. » « À l'exemple du Christ, les saints […] en se perdant pour Dieu, se retrouvent en lui ; et en l'aimant comme le bien, ils l'atteignent comme le bonheur. Si la vraie charité ne regarde pas à la récompense, elle n'est pas sans récompense. Son fruit, c'est son usage[155]. »

Le christianisme comme eudémonisme.

L'important[156] est que, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, Dieu est celui qui a créé l'homme pour le bonheur – ce qui est assez exceptionnel du point de vue de l'étude comparée des religions. Dieu est la source et le dispensateur de tout bonheur – on oserait dire que Dieu est « eudémonique » dès la Création où il vit que *cela était bon*. L'idée que le croyant se fait de ce bonheur s'est lentement purifiée, tout au long de

cette pédagogie en quoi consiste l'histoire du salut, depuis les conceptions très humaines et terre à terre des textes les plus anciens jusqu'aux Béatitudes proclamées par Jésus (Mt 5, 3 ; Lc 6, 20). L'attention et l'insistance sur les « bienheureux », *makarioi* ou *beati*, sont généralement le fait de Pères grecs pétris de philosophie. On leur doit le passage de l'expression « vie éternelle » à celle de « vie bienheureuse ». L'eudémonisme d'Aristote qui, dans l'*Éthique à Nicomaque* (livre X), fait de la « contemplation » intellectuelle *(theôria)* de Dieu le souverain bien n'a pas été sans conséquence sur la théologie de la béatitude. Certes la béatitude du sage aristotélicien est tout entière en cette vie sans aucune perspective eschatologique, alors que le chrétien anticipe le bonheur promis et vit dans le désir et l'espérance de la vie bienheureuse, c'est-à-dire de la vision directe de Dieu où seule subsistera des trois vertus théologales la charité (1 Co 13, 13). Mais *heureux ceux qui espèrent en lui* (Is 30, 18). Comme le disait Jean Cassien (c. 360 - c. 434) : « On n'arrivera jamais au ciel à cet état d'homme parfait […] si on ne s'y exerce, si on ne s'y applique, et si on ne commence à y participer déjà par avance en cette vie. Car un chrétien destiné à la chose du monde la plus glorieuse, qui est d'être un des membres de Jésus-Christ, doit recevoir les arrhes[157] et les gages de l'association qu'il aura un jour à ce divin corps. C'est pourquoi tous les désirs et toute la soif et l'ardeur de son âme ne doivent tendre qu'à une seule chose, et non seulement toutes les actions, mais même toutes les pensées ne doivent avoir qu'une même fin, qui est de goûter dès cette vie un commencement et comme les prémices de cette vie bienheureuse[158]. »

L'EUDÉMONISME AUJOURD'HUI.

La méfiance de nos contemporains à l'égard des croyances religieuses ou idéologiques rend l'espérance peu crédible aux yeux de beaucoup. On juge inactuelle et inapplicable la « morale chrétienne ». Un retour à un

humanisme lucide, souvent « désenchanté », raisonnable et aisément universalisable comme celui des Anciens[159], est donc naturel comme en d'autres temps de mutations culturelles. On voit ce qui peut aujourd'hui attirer ceux qui souhaitent malgré tout se tourner vers une sagesse ou une morale telle que l'a définie Paul Ricœur, comme « recherche de la vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes ». Une sagesse sans promesses, sans métaphysique, et donc sans arrière-mondes, et qui se limite à ce que Gilles Deleuze appelait le plan d'immanence. Une sagesse attentive à l'autre homme – à la philanthropie antique fait écho l'altruisme contemporain –, et à ce monde (le *cosmos* antique) ou cette nature, dans lesquels il nous faut vivre le moins mal possible. Diverses sont les formes que prend cet eudémonisme, et les noms du souci qui l'anime : souci humanitaire, souci écologique, *souci de soi*.

Le dernier Foucault.

Michel Foucault à la recherche lui aussi d'une « sagesse » qui serait, au temps du sida, un art de vivre et de mourir, s'est reconnu dans ce « souci de soi » partagé avec la morale antique. Dans les deuxième et troisième tomes de son *Histoire de la sexualité* (Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1984 pour les volumes 2 et 3), qui portent, le premier *(L'Usage des plaisirs)* sur la Grèce classique et le second *(Le Souci de soi)* sur l'époque hellénistique et romaine, il analyse comment s'est alors constituée une véritable morale bien différente de la morale sexuelle chrétienne (i.e. catholique), même si formellement elles ne sont pas sans rapport, et qui pourrait être aujourd'hui une alternative[160]. Le plus souvent, l'intérêt des philosophes grecs ne porte pas sur la nature des actes concernés, mais sur leurs conséquences psychologiques et morales. Qu'Éros puisse faire perdre la tête, voilà qui est condamnable. Le souci de soi impose que l'on sache toujours se dominer. L'homme libre[161] doit veiller à ne jamais se laisser

asservir, ce qui renvoie à la vertu centrale de tempérance. La morale du bon usage des plaisirs (qui s'applique aussi aux aliments, à la boisson et au sommeil) est une « diététique », un savoir-vivre, « une esthétique générale de l'existence », un art. D'où une certaine méfiance à l'égard des plaisirs sexuels – le sage sait se restreindre et même s'abstenir –, et un rejet de certains comportements et de certains actes. Mais c'est à chacun d'en décider en acceptant un « travail de soi sur soi[162] ». La seule finalité est de devenir meilleur, par la maîtrise de soi et dans la tranquillité de l'âme, sans regrets ni reproches[163]. Là était le bonheur pour les Anciens, là pourrait-il l'être encore aujourd'hui.

Foucault n'est pas le seul[164] à convier nos contemporains à un eudémonisme qui ne réside pas dans la poursuite effrénée des jouissances matérielles mais dans leur usage mesuré : user sans abuser. Le bonheur s'y rencontre dans ce juste rapport à notre essence charnelle que les Anciens appelaient tempérance ou mesure. Une morale éminemment raisonnable comme l'eudémonisme n'interdit aucunement de savourer avec délectation « la première gorgée de bière[165] », à condition d'en percevoir le côté fragile et éphémère. Platon (le *Philèbe*) ou Aristote, les épicuriens et les stoïciens n'interdisaient pas ces bonheurs « minuscules », mais comme les textes sapientiaux de la Bible, ils invitaient à distinguer ces biens secondaires et le souverain bien. C'est là qu'il faut choisir au cœur même de cet eudémonisme qui pourrait se perdre dans la multiplicité souvent contradictoire des différentes morales qu'il a pu qualifier.

GENEVIÈVE HÉBERT.

→ Acte/Action. Aristotélisme. Bien/Biens. Bien et mal. Bonheur. Désir. Finalité de l'agir. Plaisir. Platonisme. Sagesse. Vertus.

Bibliographie.

ARISTOTE, *Éthique à (ou de) Nicomaque* ; il existe de nombreuses traductions disponibles, en particulier en collections de poche (Livre de Poche, Garnier-Flammarion, etc.). Faute de pouvoir les signaler toutes, la plus classique est celle de J. Tricot, Paris, Vrin, 1959. Le meilleur commentaire reste celui de R.-A. Gauthier dont l'abrégé a été publié sous le titre : *La Morale d'Aristote*, Paris, PUF, 1958, rééd. 1963. – P. AUBENQUE, « Les philosophies hellénistiques », dans Fr. CHATELET (dir.), *La Philosophie, de Platon à saint Thomas*, Paris, Marabout, 1980. – É. BOULARAND, art. « Désintéressement », *Dictionnaire de spiritualité*, t. III, col. 566 s. – M. CANTO-SPERBER, art. « Bien », *Encyclopaedia Universalis*. – A. COMTE-SPONVILLE, art. « Bonheur », *Encyclopaedia Universalis*. – ÉPICURE, *Lettres et maximes* ; là aussi de nombreuses éditions disponibles, en collections de poche. L'édition savante est celle de M. CONCHE, Paris, PUF, 1987, rééd. 1992. Voir également A. A. LONG et D. N. SEDLEY, *Les Philosophies hellénistiques*, Cambridge University Press, 1987, trad. de J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2001, t. I, 2e partie : « L'épicurisme ». Pour un commentaire, voir G. RODIS-LEWIS, *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975, rééd. coll. « Folio essais », 1993. – M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, t. II : *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1984. – R.-A. GAUTHIER, art. « Eudémonisme », *Dictionnaire de spiritualité*, t. IV (2), col. 1661-1662. – P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1987, rééd. 1993 ; *Qu'est-ce que la*

philosophie antique ?, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1995. – P. Ricœur, Soi-même comme un autre, Paris, Éd. du Seuil, 1990, 7e étude : « Le soi et la visée éthique ».

EUTHANASIE

Si dans les langues modernes, Francis Bacon est le premier auteur à avoir utilisé le terme « euthanasie », l'expression avait déjà cours chez les Grecs et les Romains ; elle désignait la mort douce, synonyme de bonne mort. En langue française, le terme apparaît pour la première fois en 1771 dans le *Dictionnaire de Trévoux*, rédigé sous la direction des Jésuites. En langue anglaise, Francis Bacon l'utilise dès 1605 et le reprend en 1623, rappelant le souhait de l'empereur Auguste d'obtenir cette grâce de l'euthanasie[166]. Quel sens lui donne-t-il ? Pour son auteur, les médecins « s'ils étaient jaloux de ne point manquer à leur devoir […] n'épargneraient aucun soin pour aider les agonisants à sortir de ce monde avec plus de douceur et de facilité ». Le mot naît au moment où apparaît le projet de la médecine moderne. Bacon ne s'est pas expliqué davantage sur le sens qu'il lui donnait, de sorte que l'interprétation du concept ne fait pas consensus. Les uns y voient le sens maintenant accepté de mettre fin à la vie d'un malade souffrant pour des motifs de compassion alors que d'autres considèrent que Bacon donne à ce mot le sens que prennent maintenant les soins palliatifs[167].

Le sens est-il plus précis aujourd'hui ? Dans le langage courant, il a pris celui que l'on retrouve dans tous les dictionnaires : hâter la mort de quelqu'un qui est gravement malade pour des motifs de compassion. Au milieu du XXe siècle, le contexte médical conduisit à préciser davantage le terme qui fut alors accompagné de quelques adjectifs, comme volontaire ou

involontaire, actif ou passif, direct ou indirect. Cette tendance est aujourd'hui abandonnée au profit d'un sens unique, celui de provoquer intentionnellement la mort d'un malade, à sa demande, pour mettre fin à ses souffrances. D'autres expressions ont remplacé les attributs qui qualifiaient le substantif. Ainsi, la distinction entre euthanasie active et passive est de moins en moins acceptée, l'expression d'euthanasie passive apparaissant inappropriée pour rendre compte de l'abstention thérapeutique. Le principe de l'action à double effet qui guide la décision d'un médecin qui hésiterait à prescrire un antidouleur au malade par crainte d'accélérer sa mort rend obsolète la distinction entre euthanasie directe et indirecte.

Pour de nombreux défenseurs de l'euthanasie, le terme est particulièrement bien choisi. Accélérer la mort d'une personne malade à sa demande parce que le poids de sa souffrance est trop lourd exprime un profond respect à son égard. Promouvoir la bonne mort peut aller jusqu'à aider quelqu'un à mourir, que ce soit en l'assistant dans son suicide ou en posant soi-même le geste fatal.

Comment le christianisme se situe-t-il par rapport à l'euthanasie ? Toutes les Églises chrétiennes, malgré les jugements différents qu'elles peuvent porter sur les multiples décisions médicales de fin de vie, proclament la primauté du respect de la vie. Cette affirmation s'exprime de diverses façons. L'expression « la vie est sacrée » résume sans doute l'argument le plus connu pour s'opposer à l'euthanasie. Ses origines sont religieuses, principalement judéo-chrétiennes et hindouistes. L'expression anglaise *sanctity of life* qui traduit le caractère sacré de la vie confirme bien ce lien. L'argument tel qu'il s'est développé n'est pas que religieux ; il est largement utilisé dans le cadre de nos sociétés séculières. On ne sera pas surpris de constater qu'il ait donné naissance à diverses écoles de pensée et à de multiples interprétations qui vont de la défense absolue d'accélérer la fin de la vie à la responsabilité de promouvoir la qualité de la vie sur terre. La remarque d'Edward Keyserlingk ne surprendra donc pas le lecteur : « Si

le principe du caractère sacré de la vie est probablement le concept le plus fondamental et le plus normatif de l'éthique et du droit, il est également l'un des plus mal définis[168]. »

La première interprétation affirme que chaque moment de la vie biologique de chaque membre de l'espèce humaine possède une valeur infinie. C'est dire que le médecin a la tâche de prolonger la vie aussi longtemps qu'il est possible. Cette sacralité de la vie découle du fait que Dieu est le maître de la vie. De ce fait, nul ne possède un droit de propriété sur son propre corps. Si certains courants du judaïsme sont particulièrement attachés à cette interprétation, on la retrouve aussi répandue chez nombre de chrétiens. La seconde interprétation a trouvé, au cours des dernières années, son porte-parole en Jean-Paul II. La pensée morale du pape était fortement marquée par l'affirmation que Dieu est le maître absolu de la vie, d'où son caractère sacré : « Dieu se proclame Seigneur absolu de la vie de l'homme […]. Par conséquent, la vie humaine présente un caractère sacré et inviolable, dans lequel se reflète l'inviolabilité du Créateur » (*Evangelium vitae*, 53). À la différence de certaines positions de la morale médicale judaïque, la deuxième interprétation reconnaît cependant qu'il est permis d'arrêter les traitements lorsque ces derniers deviennent disproportionnés à la condition du malade.

À ces deux interprétations de nature théologique, s'en ajoutent quelques-unes de nature séculière. Mentionnons, entre autres, le vitalisme, une théorie selon laquelle partout où il y a vie humaine, et quels que soient l'état du patient ou ses désirs, il serait contraire au principe sacré de la vie de cesser de la préserver ou d'intervenir dans son processus normal. L'acharnement thérapeutique repose, en grande partie, sur une telle conception de la vie. Une seconde interprétation peut être ainsi résumée : la vie mérite le plus grand respect parce qu'elle est la vie. Même si le sacré séculier s'explique du fait que la vie est la plus fondamentale des expériences humaines, l'argument qui le fonde est essentiellement

religieux : c'est un argument abstrait et de nature spirituelle concernant le sens, la nature et la valeur de la vie humaine[169]. Le concept devient ainsi l'expression d'une intuition fondamentale, laquelle est à l'origine de l'inviolabilité de la vie et trouve son fondement absolu dans la dignité des êtres humains. Tant au plan des positions religieuses que séculières, le désaccord ne porte pas d'abord sur la reconnaissance ou non du caractère sacré de la vie mais bien sur la meilleure manière de l'honorer.

Au principe du caractère sacré de la vie, le christianisme ajoute une affirmation tirée de l'expérience croyante que la Congrégation de la doctrine de la foi résume ainsi : « Si la plupart des hommes estiment que la vie a un caractère sacré et que chacun ne peut en disposer à sa guise, les croyants y voient plus encore un don de l'amour de Dieu, qu'ils ont la responsabilité de conserver et de faire fructifier[170]. » Pour la foi biblique, la vie est sainte puisqu'elle est la perfection du Dieu vivant et en même temps son œuvre, comme le décrivent les récits de la création. Le Dieu vivant est le Dieu de tous les vivants et la vie humaine est particulièrement bonne à ses yeux. De là, l'affirmation chrétienne : la vie est un bien fondamental donné par Dieu. Le don de la vie que le Seigneur offre à l'être humain est une participation à sa propre vie puisqu'il est créé à son image. Dans ce sens, la vie « n'est pas un simple phénomène, un fait brut, un destin, et encore moins un malheur suspendu sur nos têtes[171] », elle est un don et comme tout don, elle doit être accueillie avec respect et gratitude, pour reprendre le langage du théologien protestant Karl Barth. En christianisme, un slogan comme « ma vie m'appartient, je peux en disposer à ma guise » ne fait pas sens. En christianisme, ce n'est pas tant Dieu qui décide comme un propriétaire qui a tout pouvoir sur ses propriétés, mais on reconnaît que ce don de la vie par Dieu ouvre une tâche à accomplir et une espérance à poursuivre dans la fidélité.

Un troisième type d'argument a été, ces dernières années, mis en avant. Il est particulièrement populaire dans certains milieux chrétiens

fondamentalistes qui s'inquiètent des développements scientifiques contemporains comme la génomique, les neurosciences ou la reproduction humaine artificielle. Ils résument leurs critiques à l'égard de ces scientifiques en disant : « *They are playing God.* » Stanley Harakas, l'un des théologiens grecs orthodoxes les plus connus aux États-Unis, écrit que « l'Église orthodoxe s'oppose d'une façon totale et immuable à l'euthanasie ». Et il ajoute que « c'est une manière épouvantable et dangereuse pour des êtres humains faillibles de jouer à Dieu[172] ». Cette position est fondée sur la forte ressemblance entre deux attitudes : laisser la nature suivre son cours et obéir à la volonté de Dieu ; il y a un lien indissociable entre respecter l'ordre naturel des événements et celui de respecter l'ordre divin. Les grandes traditions théologiques, tant celles du protestantisme que du catholicisme, ne se reconnaissent pas dans le fondamentalisme de l'expression *to play God*. En effet, le croyant chercheur ou médecin qui s'ingénie à améliorer les conditions de la vie de ses semblables ne s'oppose pas à Dieu, mais participe à la responsabilité que celui-ci a confiée à l'humanité.

Dans les débats contemporains à propos de l'euthanasie, une des critiques apportées aux positions chrétiennes et religieuses est que, dans leur ensemble, elles se montrent insensibles à la souffrance des personnes en fin de vie et, dans ce sens, ne respectent pas la condition réelle des personnes malades. De fait, le christianisme ne nie pas la souffrance ; il la reconnaît comme faisant partie de l'expérience humaine. La maladie est même une épreuve qui peut devenir une voie de guérison, au sens d'intégration humaine et de purification spirituelle. Le terme anglais *healing* vient aussitôt à l'esprit. Les souffrances de Jésus constituent un modèle pour le chrétien : de la mort surgit la résurrection. Les chrétiens ne font pas pour autant l'éloge de la souffrance pour elle-même ; elle est un mal à combattre comme en témoignent la place centrale des guérisons dans le ministère de Jésus et le rôle majeur que le christianisme a toujours

reconnu à la médecine et aux soins des personnes malades. Lorsque la vie est blessée, le croyant est appelé à travailler à sa guérison. Les approches de guérison s'adressent à tout l'être humain, autant aux dimensions biologique et psychologique que spirituelle. Les chrétiens ont d'ailleurs joué un rôle majeur dans le développement des soins palliatifs dont l'une des tâches centrales est d'adoucir les souffrances de fin de vie. Si le christianisme s'oppose à l'euthanasie, ce n'est pas en raison d'une valorisation indue de la souffrance, mais en raison d'un profond respect à l'égard des personnes en fin de vie.

Cette opposition à l'euthanasie ne conduit pas à une réponse chrétienne universelle concernant les modalités du respect à témoigner aux personnes en fin de vie. En effet, les interprétations du bien mourir en christianisme sont multiformes. Les uns voient d'abord dans la souffrance qu'entraînent la maladie et la mort une valeur, en soi rédemptrice, en vue de préparer la rencontre définitive avec le Seigneur. D'autres soulignent que l'adoucissement de la douleur, au cœur des soins palliatifs, est à l'image de la sollicitude de Jésus pour les personnes malades. Certains proclament que le caractère sacré de la vie impose l'obligation de faire appel à tous les moyens disponibles pour prolonger la vie. Mentionnons enfin ceux qui affirment que le respect de la personne malade doit orienter les soins de fin de vie. C'est ainsi que les mêmes valeurs sont interprétées différemment selon les cas particuliers. Débrancher le respirateur qui maintient en vie une jeune patiente atteinte du syndrome de Guillain-Barré sera considéré, par les uns comme un geste euthanasique, et par les autres comme le refus d'un moyen disproportionné à sa condition. Les débats autour de l'affaire Terri Schiavo aux États-Unis à propos de l'arrêt de nutrition d'une personne en état végétatif persistant ont donné lieu à des prises de position théologiques nettement opposées.

Plutôt que des oppositions, ces différentes affirmations expriment des tensions entre des facettes diverses mais également constituantes de

l'expérience de vivre et de mourir. Patrick Verspieren résume bien cette tension : « En ce qui concerne la fin de vie, il s'agit de trouver un équilibre entre l'estime pour cette vie terrestre donnée à chacun et la conviction que la mort n'est pas le dernier mot de l'homme[173]. » Le christianisme, en particulier le catholicisme du dernier demi-siècle, s'est beaucoup préoccupé de ces tensions que pose le mourir en contexte contemporain et a cherché à proposer des orientations pour les résoudre. Les multiples interventions du pape Pie XII ont joué, sur ce plan, un rôle majeur. Sa contribution peut être résumée à trois guides de pratique : le principe de l'action à double effet, la distinction entre moyens ordinaires et extraordinaires et la conviction que l'arrêt de traitement ne signifie pas faire mourir la personne malade.

Le principe de l'action à double effet est utilisé dans une situation moralement ambiguë, comme celle de donner des sédatifs dans le but de maîtriser la douleur, même au risque d'abréger la vie du malade. Quel est l'argument sur lequel repose cette règle ? Prescrire un sédatif pour adoucir les douleurs n'est pas en soi un acte mauvais, il est même bon. De plus, l'intention du prescripteur n'est pas alors d'accélérer la mort, mais d'empêcher un malade d'être dominé ou détruit par la douleur. L'effet mauvais n'est pas recherché, mais accepté ou toléré. L'attention à la qualité de la vie apparaît ainsi au cœur de la vision chrétienne de la vie et de la mort. Un discours prononcé par le pape Pie XII en 1957 a eu une influence déterminante sur la reconnaissance de ce principe dans les milieux médicaux[174]. La médecine palliative a fait sienne cette règle.

La distinction entre moyens ordinaires et moyens extraordinaires est largement utilisée en médecine. La communauté médicale de nombreux pays a adopté la terminologie proposée par le pape Pie XII pour qui le devoir que l'homme a « envers lui-même, envers Dieu, envers la communauté humaine, et plus souvent envers certaines personnes déterminées […] n'oblige habituellement qu'à l'emploi de moyens qui n'imposent aucune charge extraordinaire pour soi-même ou pour un

autre[175] ». Les moyens thérapeutiques à utiliser doivent donc être jugés non en eux-mêmes, mais en fonction du sens que la personne malade donne à sa vie. Le théologien protestant Paul Ramsey fait remarquer qu'à l'origine l'expression « moyen extraordinaire » signifiait un traitement qui a de graves inconvénients pour le malade, même si une vie signifiante peut être prolongée[176]. Depuis les années 1950, le christianisme a privilégié la thèse que mettre un terme à des traitements disproportionnés ou non voulus par l'individu malade n'équivalait pas à l'euthanasie ou à l'aide au suicide.

Dans les débats actuels à propos de l'euthanasie, la position chrétienne soutient la distinction entre l'arrêt de traitement et l'action d'accélérer la mort, distinction souvent mise en cause depuis les années 1970, car « provoquer directement ou indirectement la mort, n'est-ce pas, après tout, la même chose dans la mesure où on le fait sciemment en toute connaissance de cause[177] ? ». Quel sens cette distinction prend-elle en christianisme ? Ceux qui s'y opposent soutiennent avec raison que, dans les deux situations, une décision est prise et, dans ce sens, la responsabilité humaine est en cause. Ceux qui la soutiennent répondent que celle-ci ne repose pas sur l'opposition entre agir et ne pas agir, mais dans la réalité différente de l'agir. L'arrêt de traitement signifie la reconnaissance que certains de nos moyens techniques ont atteint leurs limites plutôt que la volonté d'accélérer la mort de quelqu'un. L'intention n'est pas de hâter la fin de vie, l'arrêt de traitement constituant ici un geste d'humilité devant la mort à la différence de l'euthanasie affirmant la volonté de maîtriser la mort (voir Doucet, 1998, p. 138-143).

Ces trois guides de pratique montrent que le respect de la vie engage toute la vie et ne se limite pas à la seule existence corporelle puisqu'il est tout à fait acceptable de ne pas prolonger cette dernière si les moyens d'étendre sa durée ne permettent pas à la personne malade de vivre avec sens les moments difficiles de la fin de vie. Cette vie est précieuse, d'où le souci de ne pas imposer des prolongations et des souffrances qui seraient

des fardeaux trop lourds et la rendraient sans aucune qualité. Le christianisme n'est pas radicalement hostile à l'euthanasie : les trois guides de pratique montrent au contraire sa recherche de conditions en vue d'assurer le bien mourir de la personne aux limites de la vie.

La vision de la vie et le souci de toute la personne qui habitent le christianisme ont favorisé tant l'affirmation de valeurs fondamentales que l'élaboration de guides de pratique qui jouent un rôle majeur pour aider à relever les défis que pose aujourd'hui la mort. Dans le contexte actuel des débats sur l'euthanasie, largement centré sur des questions de politiques ou de normes de procédures, le christianisme a particulièrement un devoir de témoignage. Les chrétiens, individuellement et collectivement, doivent participer à développer une médecine dont le sens est d'aider l'individu marqué par la souffrance de la mort à demeurer jusqu'au bout une personne humaine. Sans un tel engagement, le discours chrétien ne paraîtra pas favoriser une mort que nos contemporains jugeront digne.

HUBERT DOUCET.

→ Acharnement thérapeutique. Dignité. Double effet. Éthique clinique. Soins palliatifs. Suicide. Vie/Mort.

Bibliographie.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *déclaration Iura et bona sur l'euthanasie et sur l'observation d'un usage thérapeutique, 5 mai 1980 (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_eutanasia_fr.html). – H. DOUCET, Les Promesses du crépuscule, Montréal - Genève, Fides - Labor et Fides, 1998. – P. VERSPIEREN, Face à celui qui meurt, Paris, DDB, 1984.*

ÉVANGILE

Il peut être éclairant de commencer par s’interroger sur la signification du mot : qu’appelle-t-on « Évangile » en théologie chrétienne ? On pourra chercher ensuite comment se présente l’éthique dans l’Évangile, avant d’ouvrir le dossier « Loi et Évangile », puis de conclure sur la pluralité des modèles éthiques dans l’Évangile.

Qu’appelle-t-on « Évangile » ?

Le terme « évangile » a reçu successivement, au cours de l’histoire, trois significations différentes : l’une est kérygmatique, la deuxième littéraire, la troisième dogmatique.

La *définition kérygmatique* est la plus ancienne. C’est le sens originaire du mot dans le langage chrétien. Il est attesté par l’apôtre Paul : *Je vous rappelle, frères, l’Évangile que je vous ai annoncé, que vous avez reçu, auquel vous restez attachés, et par lequel vous serez sauvés si vous le retenez tel que je vous l’ai annoncé ; autrement, vous auriez cru en vain* (1 Co 15, 1-2). « Évangile » désigne ici la proclamation orale (ou kérygme) de la mort et de la résurrection du Christ comme événement de salut ; l’ancienne confession de foi, citée sitôt après par l’Apôtre, le précise : *Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures. Il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures […]* (1 Co 15, 3-5).

Le mot « évangile » (en grec : *euaggelion*, « bonne nouvelle ») n’est pas une innovation chrétienne. Dans l’Ancien Testament grec, surtout en Isaïe 40-66, il se réfère à la bonne nouvelle de la libération à venir du

peuple. Dans le culte impérial romain, le mot est utilisé comme un terme technique pour décréter les bienfaits attendus dans l'empire grâce à la gestion prévoyante du divin César. Les chrétiens ont adopté le mot dans sa dimension à la fois eschatologique et politique pour désigner l'annonce de la nouvelle ère de salut intervenue avec le Christ. La concentration de cette annonce salutaire sur le binôme mort/résurrection domine les lettres pauliniennes.

Le sens originaire du mot s'est trouvé déplacé, après Paul, par les évangélistes[178]. Pour eux, la proclamation orale, puis écrite, du salut ne se limite pas à la mort et à la résurrection de Jésus ; elle englobe la totalité de sa vie et de son enseignement. L'évangile de Marc débute ainsi : *Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu* (Mc 1, 1). Le terme ne désigne pas encore, pas plus que chez Matthieu (Mt 4, 23 ; 9, 35 ; 24, 14 ; 26, 13), l'écrit évangélique ; il énonce plutôt le statut du récit en qualifiant d'Évangile, c'est-à-dire d'annonce du salut, le récit biographique de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus. Ce n'est qu'au IIe siècle que le mot reçoit sa *définition littéraire* et qu'il désigne le genre littéraire des écrits consacrés à la vie ou à l'enseignement de Jésus. Justin Martyr (mort en 165) fut le premier à appliquer le terme à un écrit évangélique ; Marcion peut-être avant lui ? Dès la seconde moitié du IIe siècle, les copistes des manuscrits ont doté les écrits évangéliques du titre d'évangile en précisant « selon Marc » ou « selon Matthieu » ; il s'agissait certes de les différencier en leur attribuant un nom d'auteur, mais le sens originaire du mot persiste dans la mesure où il ne s'agit pas de l'évangile *de* Matthieu, mais de la bonne nouvelle du salut *selon* Matthieu.

La *définition dogmatique* du mot s'installe dans le discours théologique dès les Pères de l'Église. « Évangile » désigne désormais, synthétiquement, l'annonce du Christ comprise comme événement de salut et comme effet de la grâce divine. Saint Thomas et saint Augustin l'emploient en ce sens. Mais la Réforme protestante va problématiser la définition en faisant de la

Loi l’antithèse ou le complément de l’Évangile, le couple Loi/Évangile désignant respectivement la face impérative (Loi) et la face gracieuse (Évangile) de la doctrine chrétienne. Dans la tension Loi/Évangile se cristallise alors la dialectique de l’indicatif et de l’impératif du salut.

Il importe de mesurer les répercussions théologiques de ces trois définitions.

L’Évangile, agression salutaire de Dieu.

Le sens kérygmatique, dont Paul est l’héritier et le propagateur, postule tout d’abord que la communication du salut advient prioritairement par l’annonce de la Parole. Dire que l’Évangile est proclamation du salut signifie que l’humain est confronté à un message qui lui annonce l’intervention de Dieu dans l’histoire. Dans *l’extériorité de cette parole qui vient à lui*, l’homme est interpellé par une offre de salut dont il n’est ni l’origine ni le maître. L’Évangile dévoile une décision dont Dieu détient seul l’initiative. Dieu est premier dans la construction de l’identité chrétienne.

La concentration de l’Évangile paulinien sur la mort et la résurrection du Christ postule en second lieu que la foi chrétienne ne s’origine ni dans la quête religieuse de l’humanité (même si elle y répond), ni dans une conscience de la transcendance divine. Au cœur de la théologie de Paul figure le choix du Dieu d’Israël de se révéler définitivement dans un événement historique : la croix. Or, l’Apôtre n’a cessé d’affirmer que la révélation de Dieu dans la mort de son Fils *bat en brèche toute sagesse et toute aspiration religieuse de l’humanité*. *Les Juifs demandent des signes et les Grecs recherchent la sagesse ; mais nous, nous prêchons un Messie crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les païens* (1 Co 1, 22-23). Proclamer que Dieu se dévoile dans la mise à mort du Messie Jésus contredit violemment l’image d’un Dieu tout-puissant (dont le judaïsme

attend les signes de force) ou la quête rationnelle du divin (dont la sagesse grecque est le témoin).

L'idée que Dieu dévoile l'intime secret de son être dans le silence de cette mort est *un défi à la raison et un défi à l'imaginaire religieux*. Qui se souhaiterait un Dieu incapable d'empêcher le meurtre de son Fils, un Père muet alors que le Fils agonise ? C'est pourquoi Paul dira que le monde est sauvé par *la folie de la prédication* (1 Co 1, 21), où se révèle paradoxalement une sagesse divine plus sage que la sagesse des hommes. L'Évangile de la croix déconstruit ainsi toute représentation préconçue de Dieu, la met en crise, et confronte l'humain à l'incompréhensible fragilité du Dieu de Jésus-Christ. Mais pour les croyants (Paul écrit : les appelés), « un Christ crucifié n'est plus ni scandale ni non-sens, parce que l'agression de ce message a été pour eux ce qu'elle est, l'agression salutaire de Dieu[179] ».

En troisième lieu, la définition kérygmatique de l'Évangile paulinien signale que *le don du salut est pure grâce* : il dépend de la seule acceptation du message de la croix. La grâce de Dieu est première, non la performance humaine – fût-elle une œuvre de piété. Fondamentalement, le christianisme se définit ici comme une religion du salut et non une religion de la Loi ; il ne propose pas d'abord à l'homme de se conformer à une morale, mais de faire l'expérience d'une libération spirituelle. Cette libération intérieure, l'apôtre Paul la formule dans les catégories de la justification par la foi : Dieu accueille l'être humain indépendamment de toute prestation de sa part (Rm 3, 21-26). Délivré de la nécessité et de la prétention de faire son salut devant Dieu, le croyant reçoit par le Christ l'identité d'enfant de Dieu (Ga 4, 1-7).

Croire à l'Évangile nécessite donc *un lâcher-prise* : le croyant est requis d'abandonner sa prétention à exister devant Dieu par ses propres qualités[180]. Insister sur cette radicale dépossession de l'homme, seule à même de lui garantir une authentique liberté, est la signature de la compréhension

paulinienne de l'Évangile. C'est pourquoi, dans son conflit avec les chrétiens de Galatie, l'Apôtre s'opposera vivement à un retour de la Loi juive : non pas que la Torah soit pernicieuse en soi, mais elle présuppose que le croyant contribue par son obéissance à l'acquisition de son salut. Pour l'Apôtre, infiltrer la performance humaine à l'origine du salut est la négation même de l'Évangile de Jésus-Christ (Ga 1, 6-10 ; 4, 21-31). L'Évangile paulinien est pure gratuité, ou il n'est pas.

Une christologie narrative.

Le sens originaire du mot « Évangile » a connu un élargissement au moment où les évangélistes Marc et Matthieu ont qualifié d'évangile leur biographie de Jésus ; ce développement est à la source de la deuxième définition, littéraire, qui applique le mot « évangile » à l'écrit. Quels effets théologiques recèle ce déplacement de sens ?

L'évangéliste Marc fut le premier (vraisemblablement avant l'an 70) à rassembler dans une narration continue les traditions éparses sur la vie et la mort de Jésus, de son baptême à la découverte du tombeau vide. Il faisait acte de pionnier. Son objectif n'était cependant pas de faire œuvre d'archiviste en collectant les souvenirs d'un homme du passé. Il voulait, au contraire, fixer la mémoire de celui que les chrétiens reconnaissent comme leur Seigneur. C'est pourquoi il intitule son œuvre « Évangile de Jésus-Christ » (Mc 1, 1) : les faits et gestes de Jésus sont rappelés parce que Dieu s'y révèle pour le salut des humains. Une première conséquence est que *tout discours sur Dieu reçoit pour norme indépassable l'exposé de la destinée de Jésus de Nazareth*, ses paroles, ses gestes, ses guérisons, ses rencontres et ses déboires, sa mort. En régime chrétien, nul ne peut désormais discourir sur Dieu sans mesurer son propos à l'image divine que reflète l'homme de Nazareth.

Mais il y a plus. À l’exemple du récit de Marc, tous les évangiles du Nouveau Testament sont des biographies théologiques dont l’intérêt se concentre sur une question unique : *Qui est Jésus ?* Au travers des rencontres et des dialogues que relate l’Évangile, la question posée en permanence est celle de l’identité de Jésus, que le lecteur voit se clarifier progressivement au cours du récit. La christologie des évangiles ne consiste pas en un traité, ou en une formule de credo ; elle est portée au langage par un récit. Marc et les auteurs qui ont suivi son modèle ont donc élaboré une christologie narrative, à la différence de la christologie argumentative que déploie Paul dans sa correspondance. Cette christologie narrative implique que *l’identité de Jésus est inséparable du récit où elle se donne à entendre*.

C’est en suivant le récit avec ses interrogations sur l’agir de Jésus, sur les conflits qui surgissent autour de lui, les initiatives qu’il prend, l’enseignement qu’il délivre, les adhésions ou les trahisons qui s’y déroulent, que le lecteur ou la lectrice voit peu à peu surgir l’identité du Fils de Dieu. Autrement dit : le récit d’Évangile devient *la médiation littéraire de la condition croyante*. Le croyant est invité à s’identifier à la figure des disciples qui ont accompagné l’homme de Nazareth durant sa vie et à endosser leur condition, avec les promesses et les exhortations qui l’affectent.

À la lecture des évangiles, le croyant n’est pas convoqué à suivre une loi ou un code moral, mais une personne, Jésus (BONHOEFFER, 2009). Cette transparence de la figure narrative du disciple, ouverte à l’identification du lecteur, est particulièrement manifeste dans l’évangile selon Matthieu[181] ; elle se présente aussi dans les autres évangiles. On en tient pour preuve que le vocabulaire de la foi, rare dans les évangiles synoptiques, est remplacé par le verbe « suivre » : croire consiste à suivre Jésus, à suivre ses traces, à risquer comme lui une fidélité que conteste le monde (Mc 8, 34-38). Le récit d’Évangile ne fixe pas d’autre ambition au lecteur croyant que de

devenir disciple du Messie, qui, reconnaissable sous les traits de l'homme de Nazareth, est aujourd'hui le Seigneur de son Église.

L'éthique dans l'Évangile.

On a compris qu'au sein du récit d'Évangile, la condition croyante se définit par la suivance de Jésus, et non par l'adhésion à un code moral ou à un credo dogmatique. Qu'en est-il dès lors de l'éthique ? Quelles normes, quels modèles l'Évangile propose-t-il pour guider la vie des croyants ? Trois thèmes ressortent de l'examen des textes : a) la problématisation du rapport à la Torah ; b) la crise des valeurs ; c) l'avènement du sujet.

L'amour qui fait loi.

Jésus problématise le rapport à la Loi. Pour le judaïsme antique, l'éthique dérive très directement de l'interprétation de la Torah. En effet, la Torah est comprise à la fois comme la mémoire des interventions libératrices de Dieu et comme le réceptacle de la volonté divine à l'égard d'Israël. Sous sa face impérative, la Loi est le dépôt des préceptes qui dictent le maintien du peuple de Dieu au sein de l'alliance. Les évangiles montrent comment Jésus, à l'instar des rabbis de son temps, est intervenu dans la discussion sur l'interprétation des commandements. Tout rabbi était requis de participer au débat dans lequel chaque courant du judaïsme définissait sa propre lecture de la Loi ; de cette lecture dépendait le programme éthique du groupe.

Le Sermon sur la montagne (Lc 6, 20-49 ; Mt 5-7) est symptomatique de sa position. Dans une série d'antithèses (Mt 5, 21-48), Jésus oppose à l'enseignement de Moïse, tel qu'il a été répercuté par les maîtres d'Israël, sa propre lecture de la Loi : *Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens…, mais moi je vous dis…* Ce « moi » autoritaire de Jésus est impertinent,

libérateur et souverain. Impertinent, car il congédie un savoir séculaire accumulé sur la Torah par la tradition des maîtres. Libérateur : la compréhension de la Loi n'est plus astreinte au passage obligé de l'exégèse des rabbis, mais les croyants sont directement exposés à l'exigence de Dieu dans sa radicalité bouleversante. « Moi » souverain, surtout : Jésus se pose comme le maître de la Loi, c'est de lui qu'elle tient désormais son autorité sur les croyants. Autrement dit : *l'autorité de la Loi cesse d'être auto-fondée* comme elle l'est dans la tradition juive ; en régime chrétien, la Loi reçoit sa validité de la parole de Jésus qui la réinterprète.

Ce n'est plus la Loi qui fait loi, mais *la Loi métamorphosée par l'Évangile* (la Bonne Nouvelle) de l'irruption du salut avec le Christ. Cette irruption du salut consiste dans l'offre d'une communion (suivre Jésus) et l'offre d'une parole (l'enseignement de Jésus sur la Loi).

Refonder la Loi.

Comment se concrétise la relecture de la Loi[182] ? Le terme « radicalisation » semble le plus approprié à le dire : l'interprétation des préceptes divins à laquelle procède Jésus consiste le plus souvent en un « pas seulement… mais déjà ». Ce n'est pas seulement le meurtre, mais déjà la parole de colère qui attente à la vie d'autrui (Mt 5, 21-26) ; pas seulement l'acte, mais le regard de convoitise sur la femme qui est déjà adultère (Mt 5, 27-30) ; ce n'est plus le respect du serment qui est requis, mais la parole de vérité (Mt 5, 33-37) ; l'amour n'est pas seulement dû au prochain, mais à l'ennemi (Mt 5, 43-48). Dans deux cas, le précepte est abrogé au nom d'une exigence plus forte : la concession mosaïque de la lettre de divorce (Dt 24) est révoquée, et la loi du talion (« œil pour œil et dent pour dent ») est déclarée nulle au nom de l'appel à ne pas résister au méchant (Mt 5, 31-32, 38-42).

Or, le Jésus matthéen s’est empressé d’affirmer au préalable qu’il n’était pas venu abolir la Loi ou les Prophètes, mais les porter à leur accomplissement (Mt 5, 17). Ce paradoxe doit être compris ainsi : même lorsqu’il annule le précepte, Jésus n’invalide pas la Loi, mais la reconduit à son intention originaire. L’intention originaire de la Loi est identifiable dans le double commandement de l’amour de Dieu et de l’amour du prochain : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée. C’est là le grand, le premier commandement. Un second est aussi important : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. De ces deux commandements dépendent toute la Loi et les Prophètes* (Mt 22, 37-40). La relecture à laquelle se livre Jésus est une refondation de la Torah à partir de l’axiome de l’amour d’autrui et de Dieu. Jésus soumet donc l’interprétation de la Torah à une norme herméneutique simple, mais sans faille : face au double commandement d’amour, le précepte subsiste ou tombe. Devant le besoin ou la détresse d’autrui, la Loi impose de se porter à son aide ; tout autre impératif est suspendu face à cette exigence impérieuse.

Si l’importance du principe de l’amour est notoire, avons-nous affaire à *une originalité de Jésus* ou à une conviction commune de la tradition juive ? La question est très débattue. Quoi qu’on ait dit, le commandement d’aimer l’ennemi ne trouve pas comme tel, dans sa force nue, d’analogie au sein du judaïsme[183]. On y rencontre la demande de pardonner à l’ennemi (Si 28, 6-7), de ne pas lui refuser le pain (Pr 25, 21-22), de ne pas répliquer au mal par le mal (*Joseph et Aséneth*, 28, 14), de lui faire du bien (*Testament de Joseph*, 18, 2). L’appel radical à aimer l’ennemi manque. En revanche, résumer la demande de la Torah dans les deux commandements d’aimer Dieu (Dt 6, 5) et d’aimer son prochain comme soi-même (Lv 19, 18) ne constitue pas une nouveauté dans la théologie juive. Si le fait de récapituler la Torah dans le double impératif d’amour n’est pas une particularité de Jésus – on a montré que la Synagogue hellénistique était allée loin dans cette direction –, la radicalité avec laquelle il l’applique n’a

pas de précédent. *Jésus absolutise un donné* qu'il a trouvé présent dans son milieu[184].

Une logique de radicalisation.

La logique de la radicalisation de la Loi, dans le schéma « pas seulement… mais déjà » des antithèses de Matthieu 5, réside justement dans cette application inconditionnelle de l'impératif de l'amour d'autrui. Même si la concession de la lettre de divorce remonte à Moïse (Dt 24), la femme est sans défense face au droit de répudiation détenu par l'homme ; seul le renoncement à cette concession instaure un droit égal au sein du couple. Même si la loi du talion s'enracine dans le droit antique d'Israël (Ex 21, 24 ; Lv 24, 20 ; Dt 19, 21), l'agresseur est exposé à subir le même dommage que celui qu'il a infligé ; seul l'abandon de ce principe de réciprocité est à même de mettre un terme à la spirale de la violence. Lorsqu'il n'assure pas à autrui la protection que Dieu lui accorde, le précepte, même le mieux fondé religieusement et le plus reconnu socialement, doit tomber.

Les guérisons de Jésus pratiquées un jour de sabbat, à l'indignation des scribes et des pharisiens, sont *une démonstration spectaculaire de ce principe* (Mc 3, 1-6 ; Lc 13, 10-17 ; cf. Mc 2, 23-28). Il est vrai qu'à regarder de près, le geste de Jésus n'est pas si novateur qu'il paraît : savoir si le repos sabbatique peut être transgressé pour sauver une vie est une question débattue au Ier siècle, et même les esséniens, pourtant les plus rigoristes, tolèrent une exception pour sauver l'homme tombé dans un puits (*Écrit de Damas*, 11, 16-17). Les rabbis, quant à eux, codifient en mesurant la gravité du danger auquel autrui doit être soustrait. La singularité de Jésus ne réside pas dans la transgression comme telle, mais dans son désintérêt à codifier l'entorse faite au sabbat, et dans la simplicité de l'alternative qui la

justifie : faire vivre ou faire mourir (Mc 3, 4). Dans cette alternative, le besoin d'autrui fait impérativement trancher.

Une dangereuse pureté.

Le désintérêt de Jésus à l'égard du code de pureté, fondé sur les prescriptions du Lévitique, a également offusqué ses coreligionnaires. Jésus touche un lépreux (Mc 1, 41). Il ne se choque pas de l'attouchement de femmes en état d'impureté (Mc 5, 25-34 ; Lc 7, 37-39). Il est connu pour manger avec des collecteurs d'impôts et des pécheurs, impurs par définition. Cette initiative n'est pas anodine, puisqu'au regard de la foi juive et spécialement de la piété pharisienne, la pureté rituelle est un marqueur de l'identité juive. Éviter la contamination par l'impureté est un devoir premier ; la présence, dans la *Mishnah*, de douze traités réglant les questions de pureté est éloquente de l'importance qu'avait ce souci dans le judaïsme du Ier siècle. Il n'est cependant pas douteux qu'aux yeux de Jésus, la défense de la pureté doit céder le pas à l'impératif de l'amour : *le souci de pureté est ouvertement dévalorisé au profit d'une morale de l'accueil*. La loi cérémonielle (maintien de la pureté) doit s'effacer devant la loi morale (qui dicte les rapports avec autrui).

Doit-on en conclure que l'homme de Nazareth a dépouillé la Torah de sa dimension rituelle, dont il faut rappeler qu'elle a pour fonction de préserver la sainteté du peuple de Dieu ? La parole de Marc 7, 15 le fait penser : *Il n'y a rien d'extérieur à l'homme qui puisse le rendre impur en pénétrant en lui, mais ce qui sort de l'homme, voilà ce qui rend l'homme impur.* Il y a ici, strictement, de quoi *ruiner le code de pureté*, qui s'attache précisément à prémunir le fidèle de toute contamination extérieure. Jésus l'a-t-il voulu ainsi ? L'évangéliste Marc, lui, l'a incontestablement compris dans le sens d'une abolition de tout scrupule alimentaire (7, 19) ; à ses yeux, l'Évangile invalide les lois de pureté. Quelques signes montrent que

pour Matthieu le rituel de pureté subsiste (Mt 5, 24 et 23, 26). La position tolérante de l'apôtre Paul à l'égard des scrupules alimentaires pourrait aussi refléter cette attache non rompue de Jésus avec les lois de pureté (1 Co 8 ; Rm 14).

La parole de Jésus sur ce qui rend impur a donc été diversement comprise au sein du christianisme primitif. Nous sommes d'avis que cette sentence emprunte un tour hyperbolique pour dire que les paroles provenant du cœur de l'homme sont infiniment plus dangereuses pour sa pureté que les aliments. Jésus exprime ainsi sa défiance à l'égard d'une législation qui conduit le fidèle à défendre son intégrité religieuse tout en tolérant l'agression verbale envers autrui ; en ce sens, les prescriptions de pureté organisent le contournement de l'impératif d'amour. On voit poindre à nouveau l'axiome à partir duquel Jésus refonde la Loi : si la vocation originaire de la Torah est de promouvoir l'amour d'autrui, alors toute prescription doit s'articuler à cette exigence première, ou être abandonnée.

Une crise des valeurs.

Dans les évangiles, on l'a dit plus haut, croire consiste à suivre non un code de morale, mais une personne. Or, l'appel à suivre Jésus peut conduire les disciples à contrevenir aux conventions sociales, pire encore, à *transgresser les devoirs les plus sacrés*. Les récits de vocation des disciples sont révélateurs à cet égard.

Lorsque Jésus appelle Simon-Pierre et son frère André, qui étaient en train de jeter leur filet dans la mer, à le suivre, il leur dit : *Venez à ma suite et je vous ferai pêcheurs d'hommes* (Mt 4, 19). Et l'évangéliste de préciser qu'ils laissent aussitôt leur filet pour le suivre. La scène se répète avec Jacques et Jean, qui abandonnent leur père Zébédée pour le suivre (Mt 4, 21-22). Suivre Jésus implique ici d'abandonner sans retour les solidarités et les liens familiaux.

L’Évangile présente des injonctions encore plus impressionnantes. *Si quelqu’un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple* (Lc 14, 26). Et à un homme qui demande à Jésus, avant de le suivre, l’autorisation d’aller au préalable enterrer son père, il est répondu : *Laisse les morts enterrer leurs morts, mais toi, va annoncer le Règne de Dieu* (Lc 9, 60). Dans cette dernière injonction, la plus choquante, Jésus va à l’encontre des rites sociaux qu’Israël, à l’image des religions antiques, considérait comme les plus sacrés. Rendre les derniers devoirs aux défunts, qui plus est à son père, s’imposait face à toute autre obligation. La formule, encore une fois, est provocatrice. Elle ne fait pas du renoncement aux rites funéraires un principe, mais signale que l’attachement au Christ peut et doit aller jusqu’à mettre en cause les usages que la société estime les plus intouchables.

L’Évangile convoque donc les croyants à soumettre les valeurs en vigueur dans la société à une critique qui n’en épargne aucune (MATURA, 1980). Ni solidarité familiale, ni loyauté au groupe social, ni pouvoir de l’économie, ni poids des coutumes, ni allégeance à l’institution religieuse ne sont, théologiquement, en droit d’imposer leurs normes à la fidélité au Christ. Le lien au Christ et le choix de valeurs qu’il implique revendiquent *une autorité dernière face aux conventions, fussent-elles religieuses, qui régulent la vie sociale*.

L’avènement du sujet éthique.

Ce qui a été dit jusqu’ici fait inévitablement surgir la question de la norme éthique posée par l’Évangile. Si la Loi comme telle est dépossédée de ce rôle, si tout impératif doit plier devant l’exigence prioritaire de l’amour, à quelle instance régulatrice l’individu est-il renvoyé afin de gérer ses choix ?

Il est significatif que les évangiles ne présentent *aucun code éthique qui serait l'équivalent de la Torah pour le judaïsme*. Le Sermon sur la montagne n'est pas non plus à confondre avec une réglementation ; sa réinterprétation de la Loi illustre par des situations exemplaires une radicalité qu'aucun dispositif casuistique ne saurait contenir. L'individu est donc confronté à la volonté de Dieu sans qu'un réseau prescriptif vienne formaliser son obéissance.

La parabole du Samaritain (Lc 10, 29-37) est révélatrice à cet égard. Cette petite fiction narrative oppose la figure du prêtre et du lévite (ils ne viennent pas en aide à un homme molesté par des brigands) à celle du Samaritain qui le secourt et subvient à son dénuement. Quelle est la morale de l'histoire ? La faute du prêtre et du lévite n'est pas d'ignorer la Loi, mais de manquer de pitié. Le Samaritain, qui prend pitié du blessé, se sert des gestes et des adjuvants de la médecine populaire pour le secourir. Ainsi, appliquer à son existence la volonté de Dieu inscrite dans la Loi ne requiert pas de savantes explications ; il s'agit de *se laisser orienter par l'évidence de l'amour* pour accomplir les gestes élémentaires de la miséricorde.

La fresque du Jugement dernier, déployée en Matthieu 25, 31-46, s'inscrit dans la même ligne. Ceux que le Christ-Juge honore à la fin des temps ont manifesté envers des hommes et des femmes en détresse les gestes élémentaires de la compassion : donner à manger, abreuver, vêtir, visiter… C'est encore une fois l'évidence de l'amour qui est affichée comme le critère ultime de l'éthique. Mais quand l'individu saura-t-il, à quel moment, et pour qui, il doit investir son aide ? Ni la parabole du Samaritain, ni la fresque du Jugement ne le disent, sinon que l'amour du prochain intervient au moment où je décide de me faire proche d'autrui (Lc 10, 36).

On peut dire que la réinterprétation radicale de la Loi, qui retire à la morale tout refuge casuistique, *construit le sujet éthique*. Elle installe en effet le croyant en être responsable de sa fidélité, dépourvu de toute

instance habilitée à baliser par avance l’espace de son obéissance, mais interpellé sur sa capacité à percevoir le besoin d’autrui. C’est devant l’impératif divin, qui appelle à un amour du prochain allant jusqu’à l’amour de l’ennemi, que le croyant est appelé à concrétiser sa réponse de cas en cas.

Voilà pourquoi Jésus peut affirmer : *Mon joug est facile à porter et mon fardeau léger* (Mt 11, 30). Ce n’est pas qu’avec lui la Torah abaisse ses exigences ; mais le croyant est habilité désormais à décider de son obéissance sans passer par la médiation savante et complexe de la discussion rabbinique. Dans cette recomposition de la Torah autour de l’amour, on perçoit clairement l’appel de l’Évangile à *réclamer une obéissance conséquente de la part du croyant tout en libéralisant sa pratique*.

LA LOI ET L’ÉVANGILE.

La Réforme protestante au XVIe siècle va reposer de manière fracassante, en des termes nouveaux, la question du rapport entre Loi et Évangile. Jusque-là, la tradition catholique se laissait guider par l’axiome de saint Augustin : *« Lex ergo data est, ut gratia quaereretur : gratia data est, ut lex impleretur »* (La Loi est donc donnée afin que la grâce soit cherchée, la grâce est donnée afin que la Loi soit accomplie) (*PL* 44, col. 221). *Loi et grâce se complètent*, sans entrer en conflit l’une avec l’autre. La problématique de l’Évangile comme *nova lex* (nouvelle Loi) est posée avec saint Thomas d’Aquin : la Loi nouvelle est l’Évangile, et « la Loi de l’Évangile est propre à ceux qui vivent sous la nouvelle alliance » (*Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 106, a. 1, 3). La Loi nouvelle n’est autre en effet que « la grâce de l’Esprit saint qui nous est donnée par la foi du Christ » (*ST* Ia-IIae, Q. 106, a. 1, 6). Alors que la Loi ancienne ne justifiait pas, « c’est la grâce de l’Esprit saint qui nous a été communiquée

intérieurement, et sous ce rapport la Loi nouvelle justifie » (*ST* Ia-IIae, Q. 106, a. 2, 3).

Cette définition thomiste de la Loi nouvelle comme loi intérieure n'est pas sans rappeler la pensée de saint Augustin[185]. Elle va profondément marquer la théologie subséquente. Elle permet de comprendre pourquoi la Loi ancienne (l'Ancien Testament) échouait à justifier : elle enseigne ce qu'il faut faire, tandis que la Loi nouvelle procure *la force intérieure pour accomplir le bien.* La vie du croyant est donc surplombée par l'annonce de la grâce en Jésus-Christ (l'Évangile), qui simultanément œuvre en lui par l'Esprit-Saint afin de produire l'obéissance. Justification et sanctification procèdent d'une même dynamique. Les Réformateurs, à partir de leur compréhension de la doctrine paulinienne de la justification par la foi, vont dissocier les deux pôles.

L'Évangile, ennemi de la Loi ?

Pour Martin Luther, l'opposition entre la Loi et l'Évangile est absolue. *« Lex docet quid debeas et quo careas, Christus dat quid facias et habeas »* (« La Loi enseigne ce que tu dois et ce qui te manque, Christ donne ce que tu dois faire et obtenir »)[186]. Il y a incompatibilité entre la Loi, qui enseigne ce que l'humain *doit* faire, et l'Évangile qui proclame ce que le Christ *a fait* pour les humains. Et dès lors que la justification par la foi, qui statue que l'homme n'a rien d'autre à *faire* pour son salut que d'accepter le don du Christ, fonctionne comme principe d'interprétation de l'Écriture, la Loi se trouve théologiquement discréditée. Plus exactement, dépouillée de son pouvoir de justifier, il reste à la Loi deux fonctions : un usage élenctique et un usage politique[187].

L'usage *élenctique* vise à conduire le pécheur à reconnaître son péché et faire pénitence. L'usage *politique* est utile en ce qu'il maintient la discipline et l'honnêteté extérieures parmi les humains brutaux et insoumis. Dans la

pensée de Luther, pour les croyants, seul le premier usage est significatif : la Loi convainc l'homme qu'il a besoin de la grâce de l'Évangile. « Il faut donc que Dieu se serve de ce marteau : la Loi, pour qu'elle rompe, brise, broie et réduise à néant cette bête sauvage et sa vaine assurance, sa sagesse, sa justice, son pouvoir, etc., pour qu'elle finisse par se reconnaître perdue et condamnée par son mal. À ce point, alors que la conscience est ainsi terrifiée par la Loi, l'enseignement de l'Évangile et de la grâce intervient : il relève et console, disant que Christ n'est pas venu dans le monde pour briser le roseau froissé, pour éteindre le lumignon qui fume, mais pour annoncer l'Évangile aux pauvres, pour apporter la guérison à ceux qui ont le cœur brisé, pour prêcher la délivrance aux captifs, etc.[188]. » La Loi est le repoussoir et le bras armé de l'Évangile : soit elle conduit à la pénitence (usage élenctique), soit elle maintient l'ordre dans la société civile (usage politique).

Il faut préciser que, pour Luther comme pour les autres réformateurs, la polarité Loi/Évangile ne recouvre pas la distinction littéraire Ancien/Nouveau Testament. L'Ancien Testament contient certes la Torah mais aussi l'annonce de la grâce divine, tandis que le Nouveau, focalisé sur la venue du salut par le Christ, présente également des rappels de l'impératif éthique. En continuité avec la pensée thomiste, on estime que l'humain accède naturellement à la connaissance de la Loi, tant par le truchement de la conscience que par celui de la raison (Rm 1, 19-21)[189].

La Loi dans son rôle didactique.

Au sein même de la Réforme protestante, des voix se sont levées pour contester la dureté de l'antagonisme luthérien entre Loi et Évangile. Jean Calvin, réformateur de Genève, tout en souscrivant à l'importance de la justification par la foi, s'est fait le champion d'une revalorisation de la Loi.

En fidèle disciple de saint Augustin et de Luther, Calvin a retenu de l'apôtre Paul que la Loi laissée à elle-même n'est que pure malédiction (Ga 5, 10-13). Hors de la rédemption, l'homme n'est pas en mesure de satisfaire à ses exigences. Mais face à Luther, et avec Zwingli, Melanchthon et Bucer, Calvin réhabilite la Loi en lui reconnaissant un troisième usage, didactique. « Le troisième usage de la Loi, qui est le principal, et proprement appartient à la fin pour laquelle elle a été donnée, a lieu parmi les fidèles, au cœur desquels l'Esprit de Dieu a déjà son règne et sa vigueur » (*Institution de la religion chrétienne*, II, 7, 12). Le rôle de la Loi ne s'épuise donc pas à convaincre de péché ; elle guide les croyants dans l'obéissance en structurant le processus de sanctification. Débarrassée de ses scories rituelles et judiciaires, la Loi d'Israël épurée, que Calvin appelle la *Loi morale*, conduit les croyants dans le bien. Chassée de la justification réservée à l'Évangile, elle reprend du service en tant que norme éthique pour les croyants régénérés par l'Esprit-Saint.

La divergence entre Luther et Calvin mérite d'être approfondie, car elle est capitale pour le rapport entre Loi et Évangile. Luther se sert de la Loi comme d'un repoussoir pour la doctrine de la justification par la foi. C'est de la foi (l'Évangile) qu'il faut partir, et c'est à la foi (l'Évangile) qu'il faut constamment revenir, la Loi jouant à cet effet le rôle de rabatteur. Car la condition du croyant n'échappe pas à la dialectique du *simul peccator ac justus* (« en même temps pécheur et juste »). Même (et surtout) si le croyant accomplit de bonnes œuvres, il tend à les considérer comme sa propre performance, comme le fruit de son désir de plaire à Dieu, faisant de son obéissance un sujet d'orgueil qui le ramène à la Loi accusatrice. La vie croyante est-elle donc surplombée en permanence par la menace de la Loi ? Non, car si les œuvres du croyant « sont très éloignées de la perfection de la Loi, elles plaisent cependant [à Dieu] à cause de la foi par laquelle nous sommes réputés justes, parce que nous croyons que Dieu est apaisé envers nous à cause du Christ » (MELANCHTHON, *Apologie de la Confession*

d’Augsbourg, n° 172). Chez Luther, donc, les œuvres sont la conséquence de la foi, que le croyant ne peut en aucun cas revendiquer pour soi. Luther est le champion de l’indéfectible enracinement de l’Évangile dans la gratuité du salut.

Chez Calvin, à l’inverse, les œuvres sont la finalité de la foi, et c’est pourquoi le réformateur de Genève attache tant d’importance à l’usage didactique de la Loi. « Puisque nous sommes délivrés de notre misère par la grâce de Jésus-Christ, sans aucun mérite de notre part, pourquoi nous faut-il faire de bonnes œuvres ? » demande le *Catéchisme de Heidelberg*, d’inspiration calvinienne. Réponse : « Parce que Jésus-Christ, après nous avoir rachetés par son sang, nous renouvelle aussi par son Saint-Esprit à son image, afin que nous montrions à Dieu, par toute notre vie, notre reconnaissance pour ses bienfaits, et qu’il soit célébré par nous. Ensuite, afin que nous puissions aussi être nous-mêmes assurés de notre foi par les fruits qu’elle porte […][190]. » Le retour de la Loi après l’Évangile répond ici à une nécessité à la fois théologique (exprimer à Dieu la gratitude humaine) et anthropologique (confirmation de sa foi pour le croyant). La prouesse théologique de Calvin est de ne rien céder sur l’Évangile tout en ménageant l’espace de la Loi, ou si l’on préfère, de montrer comment le pur don de Dieu exerce son pouvoir de transformer la vie des croyants.

L’alliance, l’Évangile et la Loi.

La théologie de Karl Barth permet de surmonter l’aporie à laquelle conduit l’antagonisme luthérien entre Loi et Évangile. Barth invite à penser leur rapport à partir de la notion d’alliance, car « l’alliance en tant que Loi est une grâce, tout comme en tant que grâce elle est une Loi (BARTH, I/2*, 1954, p. 77[191] ». Dans l’Ancien Testament, proclamation de l’alliance et promulgation des commandements divins sont un seul et même événement. De cette indissoluble conjonction du don de l’alliance au Sinaï et de la

promulgation de la Torah, Barth retient la structure fondamentale qui permet de penser la dialectique Loi/Évangile : indicatif et impératif sont les deux faces inséparables de la révélation.

Ce serait contredire toute l’Écriture que de séparer ces deux pôles, dit-il, mais ce serait aussi la contredire que de les confondre. Mais il faut rétablir l’ordre dans la dialectique : d’abord l’Évangile, ensuite la Loi (BARTH, 1935) : « Parce que la Loi est dans l’Évangile, qu’elle vient de l’Évangile et conduit à l’Évangile, nous devons, pour savoir ce qu’est la Loi, savoir d’abord ce qu’est l’Évangile, et non l’inverse » (*ibid.*, p. 3). Contre saint Thomas, Barth récuse avec énergie toute connaissance naturelle, morale ou rationnelle de la Loi. Puisque la Loi est Parole de Dieu, mais que cette parole cristallisée en Jésus-Christ est entièrement grâce, c’est de l’événement de la croix qu’il faut partir pour apprendre ce qu’est la Loi. Car cet événement, par lequel Dieu révèle sa grâce, nous révèle en même temps ce qu’est la Loi. « De ce que Dieu fait ici *pour nous*, nous tirons ce que Dieu veut *de nous* et *pour nous* » (*ibid.*, p. 9). En d’autres termes, « la Loi n’est autre que *la forme nécessaire de l’Évangile*, dont le contenu est la grâce » (*ibid.*, p. 11).

Selon Barth, pour les pécheurs aussi la Loi est un don de Dieu, même si elle les accuse ; car l’Évangile atteste précisément là sa force : la grâce triomphe du mauvais usage de la Loi. Notre existence, condamnée par la Loi qui est la forme de l’Évangile, est sauvée par le contenu de l’Évangile, c’est-à-dire la grâce. Révélée dans sa fonction accusatrice par l’Évangile, la grâce fait passer l’existence humaine de la mort à la vie. Mais au sein de la vie gratuitement accordée à l’homme sauvé, le croyant retrouve une Loi restaurée.

La juste relation entre Évangile et Loi peut selon Barth se lire dans le premier commandement du Décalogue, mais aussi dans l’impératif de l’amour du prochain (Barth, I/2**, 1954, p. 191-232). Que l’homme qui vient en aide à son prochain soit compris comme le porteur et le

représentant de la compassion divine relève de l’Évangile ; mais cette compréhension implique aussi la Loi, dans la mesure où le prochain qui a besoin d’aide présente une analogie avec le Crucifié. L’intégration de l’Évangile et de la Loi trouve ici son expression paradoxale : l’éthique de l’amour est comprise comme l’analogie de la compassion de Dieu, et l’Évangile du salut se vérifie dans l’appel à l’aide d’autrui.

Pluralité des modèles éthiques dans l’Évangile.

Comme on l’a vu, l’Évangile dans ses quatre formes canoniques (Matthieu, Marc, Luc et Jean) ne prescrit pas une norme éthique standardisée qui s’imposerait comme une Loi nouvelle. La fidélité de vie à laquelle le croyant est appelé ne se résorbe pas dans un modèle unique et universel. Comme le répète à la suite de Paul la tradition, de saint Thomas à Jean Calvin, la vie nouvelle du chrétien est le fruit de l’Esprit-Saint agissant en lui (Ga 5, 22-25). La question se pose donc ainsi : comment se concrétise la créativité éthique de l’Esprit selon les quatre évangiles du Nouveau Testament ?

Un examen d’ensemble de la littérature évangélique fait répartir les propositions éthiques en deux modèles : l’éthique de conviction et l’éthique de participation. Ces deux modèles se distinguent par le rapport différencié qu’ils entretiennent avec la réalité du monde.

L’éthique de conviction.

La posture de l’éthique de conviction est une rupture face au monde : les valeurs évangéliques doivent être affichées sans réduire leur opposition frontale aux valeurs que retient la société. Les Béatitudes (Lc 6, 20-26 ; Mt 5, 3-12) constituent un programme idéal : le bonheur promis par Jésus aux pauvres, aux doux, aux endeuillés, aux miséricordieux, aux faiseurs de

paix, aux persécutés à cause du Christ, contredit violemment l'aspiration des humains à la joie, à la tranquillité, au pouvoir, à l'affirmation de soi. Le rôle du croyant est dès lors de conformer autant que possible, quoi qu'il lui en coûte, sa vie aux valeurs affichées par les Béatitudes. L'appel lancé à l'homme riche de vendre tous ses biens et de donner aux pauvres avant de suivre le Christ (Mc 10, 21-23) est considéré comme le paradigme d'un engagement authentique. N'est-il pas recommandé aux disciples de ne pas se soucier du lendemain et de s'en remettre à la Providence divine (Mt 6, 19-34) ? Dans sa radicalité, le Sermon sur la montagne est vu comme la charte du Royaume, vers laquelle les chrétiens doivent tendre.

L'écho de l'éthique de conviction se lit dans l'épître de Jacques, qui tonitrue avec des accents prophétiques contre les riches qui méprisent les pauvres au sein de la communauté (Jc 2, 1-13). Mais c'est l'Apocalypse de Jean qui consone le plus étroitement avec ce modèle, qui vomit les tièdes (Ap 2, 14-22). Dans un monde entièrement livré à l'emprise du mal, face à un pouvoir politique instrumentalisé par Satan, la destinée des fidèles est de résister au péril de leur vie et d'envisager le martyre. *C'est l'heure de la persévérance des saints qui gardent les commandements de Dieu et la foi en Jésus* (Ap 14, 12). L'attitude de rupture à l'égard du monde trouve ici, au sein du Nouveau Testament, sa formulation la plus aiguë. Elle s'alimente, comme les évangiles, dans une vision apocalyptique de l'histoire où le présent, livré aux forces du mal, est contesté au nom du monde nouveau où Dieu abattra les puissants et honorera ses fidèles (Lc 1, 50-53). L'impossible conciliation avec un monde ennemi de Dieu nourrit une pratique contestataire au nom de l'utopie du Royaume.

L'éthique de participation.

Le second modèle éthique adopte, face au présent, une posture de compromis : l'ordre du monde et l'ordre du Royaume ne sont pas à

confondre. C'est pourquoi les chrétiens sont invités à participer au fonctionnement de la société sans s'illusionner sur les forces qui la travaillent. Ce n'est pas l'abandon de tous ses biens qui est requis, mais la pratique de l'aumône, qui soulage la détresse du pauvre et corrige un peu l'inégale répartition des richesses (Mt 6, 2-4). Le pouvoir politique n'est pas récusé, mais le chrétien est exhorté à ne pas confondre ce qui est à Dieu et ce qui est à César (Mc 12, 13-17). Si les puissants de ce monde cherchent leur grandeur dans la domination des peuples, les croyants ne sont pas invités à renoncer à toute grandeur, mais à trouver celle-ci dans l'attitude du service (Lc 22, 24-27).

L'éthique de participation, qui assume le présent comme le temps du déploiement de la fidélité au Christ, trouve sa réalisation la plus spectaculaire dans la littérature paulinienne. Sans que l'histoire ait perdu pour lui sa tension vers un accomplissement à venir, l'apôtre Paul engage sa réflexion pour aider les chrétiens à vivre leur identité dans la société où ils sont. La première épître aux Corinthiens est typique de cet investissement de la réflexion de Paul sur la dimension éthique de l'identité chrétienne : la sexualité (1 Co 5), l'appel à la juridiction civile (1 Co 6), le mariage (1 Co 7), l'alimentation (1 Co 8) ; la consigne n'est pas ici le retrait du monde, mais l'affirmation d'une condition croyante qui se préserve autant du repli sectaire que d'une soumission aux valeurs de la société.

Dans son histoire, le christianisme majoritaire valorisera nettement l'éthique de participation, sans que s'éteigne jamais la voix protestataire et marginale de l'éthique de conviction. En conservant ces deux modèles au sein du Nouveau Testament, l'Église ancienne a résisté à la tentation d'arrêter une morale unique. Elle a préservé ainsi la pluralité des formes de la Loi dans l'Évangile.

DANIEL MARGUERAT.

→ Amour. Bible. Calvinisme. Catholicisme. Éthique. Foi. Grâce. Loi. Luthéranisme. Protestantisme. Récit. Valeurs.

Bibliographie.

K. Barth, Evangelium und Gesetz, Munich, Kaiser, coll. « Theologische Existenz heute » 32, 1935 (trad. dans D. Müller, Karl Barth, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Initiation aux théologiens », 2005, p. 289-320) ; Dogmatique I/4, Genève, Labor et Fides, vol. I/2, I/2**, 1954. – D. Bonhoeffer, Vivre en disciple. Le prix de la grâce, Genève, Labor et Fides, coll. « Œuvres de Dietrich Bonhoeffer » 4, 2009. – D. Dormeyer, H. Frankemölle, « Evangelium als literarische und theologische Grösse », dans W. Haase (éd.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II, 25, 2, Berlin, W. de Gruyter, 1984, p. 1543-1704. – B. Klappert, Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976. – M. Lienhard, L'Évangile et l'Église chez Luther, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 153, 1989. – D. Marguerat, L'Aube du christianisme, Paris - Genève, Bayard - Labor et Fides, coll. « Le Monde de la Bible » 60, 2008. – Th. Matura, Le Radicalisme évangélique. Aux sources de la vie chrétienne, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina » 97, 1980. – D. Müller, Jean Calvin. Puissance de la Loi et limite du Pouvoir, Paris, Michalon, coll. « Le bien commun », 2001. – S. Pinckaers et L. Rumpf (éd.), Loi et Évangile. Héritages confessionnels et interpellations contemporaines, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 5, 1981. – R. Smend, U. Luz, Gesetz, Stuttgart, Kohlhammer, coll. « Biblische Konfrontationen » 1015, 1981. – P. Stuhlmacher (éd.), Das*

Evangelium und die Evangelien, Tübingen, Mohr (Siebeck), WUNT 28, 1983, p. 1-26.

ÉVOLUTION

Jusqu'au XVIII^e siècle, on a considéré les êtres vivants comme immuables, au moins dans leurs caractéristiques principales. Ils ne changeaient pas au cours de l'histoire. Cette conception, qualifiée de fixiste, se trouve concurrencée, puis remplacée par une compréhension du vivant, dite d'abord transformiste, puis plus tard, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, évolutionniste. Cette compréhension nouvelle repose sur l'idée que les liens, attestés entre les différentes formes d'êtres vivants, sont dus à la succession des générations. On présentera l'approche évolutionniste et les raisons de son apparition et de son développement.

LES ESPÈCES ET LA CLASSIFICATION DU VIVANT.

On avait remarqué dès l'Antiquité que les êtres vivants constituent des ensembles, les espèces : il suffit de se reporter aux études d'Aristote. Cette conception traditionnelle a dominé la compréhension du vivant en Occident jusqu'au XVIII^e siècle. Mais, de même que l'analyse du mouvement des astres, due en particulier à la précision des observations, avait provoqué l'avènement d'une nouvelle physique au détriment de la conception aristotélicienne, de même les connaissances nouvelles dans l'étude du vivant contribueront à constituer un milieu de pensée nouveau favorisant un changement complet dans sa compréhension. En effet, tout au long du XVIII^e siècle, des apports majeurs concernant le vivant ont été les précurseurs des théories évolutionnistes.

Le premier apport fut le développement des connaissances botaniques et zoologiques qui suscitèrent la réalisation d'une classification systématique des êtres vivants. Ce fut l'œuvre de Carl von Linneus (Linné) dans son *Systema naturae*, dont la première édition date de 1735. Il s'agissait d'organiser de manière encyclopédique tout le savoir connu sur les différentes formes d'êtres vivants. Pour cela, Linné introduisit la nomenclature moderne en rangeant les êtres vivants en règnes, classes, ordres, genres et espèces.

Un autre apport fut le lien recherché entre les sciences, notamment avec la physique. À la vision encyclopédiste (voir la publication de l'*Encyclopédie* dirigée par Diderot et d'Alembert) s'ajoute le souci d'avoir une connaissance unifiée et pas seulement un catalogage descriptif. Un des penseurs les plus marquants à cet effet fut certainement Maupertuis. Il cherchait à expliquer les phénomènes naturels avec le minimum de principes qui soient les plus simples possible. Il développa ainsi une théorie du mouvement à partir du principe de moindre action qui fut l'un des plus féconds et des plus structurants de la physique moderne. On ne s'étonnera donc pas qu'il ait proposé une approche dynamique du vivant (*Vénus physique*, 1746 ; *Système de la nature*, 1754). En s'appuyant sur des études d'embryologie, Maupertuis a posé l'idée de la transformation et de la diversification des espèces. Il voyait la transformation à l'œuvre dans le vivant sous l'influence de variations dans l'hérédité qui sont transmises de génération en génération et peuvent être à l'origine d'une nouvelle espèce. Car, de nouvelles espèces émergent, tout comme les fossiles attestent l'existence d'espèces aujourd'hui disparues. L'apparition d'une nouvelle forme d'être vivant provenait, selon Maupertuis, d'accidents qui se transmettent aux descendants lors du mélange des semences mâle et femelle. On vit apparaître une compréhension du vivant comme fruit d'une connaissance unifiée du monde qui ne fut pas seulement le fait de savants mais partagée aussi par des philosophes. On pourrait lire Kant dans cette

perspective. Mais dans le domaine des êtres vivants, Diderot constitue une figure plus emblématique. Pour ce philosophe, si le monde est ordonné et organisé (un cosmos au sens des Anciens), alors la confession d'une intelligence à l'œuvre est inéluctable. On rencontre ici la théologie naturelle fort développée en Angleterre (Diderot a commencé sa carrière en traduisant des ouvrages de l'anglais en français). Mais l'existence du désordre, et Diderot utilisa souvent à ce sujet l'exemple des aveugles de naissance, implique qu'une vision unifiée du monde ne saurait être que matérialiste et doit inclure les phénomènes que sont la vie et la pensée (*Le Rêve de d'Alembert*, 1769 ; *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, 1770). Il y a une dynamique du vivant, comme il y en a une de la matière inerte. Ainsi Diderot considérait-il les espèces qui se ressemblent comme dérivant d'une même espèce plus ancienne.

Tout ce bouillonnement scientifique et philosophique sur le vivant eut des conséquences sur la compréhension de l'être humain, tant au plan anthropologique, sur ce qu'il est et a été, qu'aux plans éthique et religieux, concernant ce qu'il fait et croit. Il restait cependant à décrire et à théoriser le changement existant dans le vivant.

UNE CONCEPTION DYNAMIQUE DU VIVANT.

On peut estimer l'*Histoire naturelle* de Buffon (36 volumes publiés de 1749 à 1789) comme une première tentative en ce sens. La nature fut considérée comme un ensemble de relations causales : les changements qui interviennent résultent de forces physiques constantes et graduelles, toujours à l'œuvre (conception reprise plus tard par Charles Lyell, un des fondateurs de la géologie moderne dans son ouvrage *Principes de géologie* publié en 1830). Dans cette perspective, le vivant était situé au sein d'une histoire de la terre qui incluait la formation des mers, des continents et des

montagnes et, ce qui est nouveau, intégrait ainsi les êtres vivants disparus, les fossiles.

Avec Buffon, l'option naturaliste concernant l'approche du vivant était définitivement prise. L'espèce fut dorénavant pensée comme réalité biologique et non plus philosophique. Elle fut définie par l'interfécondité des individus qui la composent. La reproduction des formes vivantes entre elles constituait un phénomène naturel. L'espèce n'était plus une forme abstraite, au sens de la philosophie, mais une réalité concrète transmise par voie de génération qui assure sa permanence et donc sa pérennité.

Cette nouvelle compréhension de l'espèce s'opposait à la théorie des germes préexistants, placés par Dieu dans sa création et activés au bon moment pour produire des individus nouveaux et donc des espèces nouvelles. Cette théorie, utilisée à l'époque pour situer les espèces disparues représentées par les fossiles et les espèces apparemment nouvelles, avait ses racines lointaines chez Augustin *(La Genèse au sens littéral)* et dans le stoïcisme (voir par exemple les fragments conservés de Chrysippe). Rejeter cette théorie imposait de chercher une autre explication à l'existence des fossiles et pour cela de déterminer la manière de les étudier scientifiquement. Ce fut l'apport fondamental de Georges Cuvier qui fonda une nouvelle discipline, l'anatomie comparée, en montrant que les organes des êtres vivants sont fonctionnellement dépendants (*Leçons d'anatomie comparée*, 5 vol., 1800-1805). Cette découverte permit à Cuvier d'étudier les fossiles et de fonder la paléontologie (*Le Règne animal distribué d'après son organisation*, 4 vol., 1817). La totalité d'un être vivant n'a pas besoin d'être conservée puisque les organes qui le constituent sont fonctionnellement interdépendants. L'attestation claire d'un élément permet de déduire l'existence d'autres peu ou pas observables. L'anatomie comparée renforce également les articulations de la classification systématique. Celle-ci regroupe dans une même catégorie les êtres vivants qui sont plus voisins que ceux de toutes les autres catégories. Dans la

perspective de Cuvier, la compréhension de l'espèce demeure fixiste, mais pas celle du vivant. En effet, l'histoire de la terre manifeste que les organismes vivant actuellement ne constituent qu'une partie de ce qui existait auparavant. Les espèces disparues dont témoignent les fossiles l'ont été, selon Cuvier, par le jeu de catastrophes naturelles. Cependant, Cuvier a maintenu une conception fixiste de l'espèce, car il a constaté l'absence de formes intermédiaires entre les espèces anciennes et actuelles.

Le passage au transformisme.

Le développement de l'étude scientifique des fossiles a appuyé néanmoins une conception transformiste du vivant apparue aux confins des XVIII[e] et XIX[e] siècles. La première présentation cohérente et systématique d'une théorie transformiste des espèces a été avancée par Jean-Baptiste de Monet, chevalier de Lamarck dans sa *Philosophie zoologique* publiée en 1809.

Avec Lamarck et Cuvier, tous les deux collègues au Muséum d'histoire naturelle à Paris, les conceptions transformiste et fixiste des espèces se sont affrontées. L'enjeu était de rendre compte de l'histoire du vivant et par conséquent de la classification systématique fondée sur l'anatomie comparée et intégrant dorénavant les fossiles. Le premier problème était de déterminer l'âge des fossiles. Plus celui-ci se révélait ancien, plus les théories fixistes des espèces devenaient difficiles à tenir. En arrière-plan surgissait aussi un questionnement religieux concernant la création et son Créateur. La plupart des hommes de science de l'époque étaient croyants. Pour eux, Dieu est l'auteur du monde et des lois physiques qui le régissent. Ces lois sont entre ses mains, mais elles sont considérées comme stables, garanties justement par le Créateur et, qui plus est, montrent la sagesse et la beauté de sa création. On reconnaît là une thématique importante de la théologie naturelle développée notamment en Angleterre et dont témoigne

le livre célèbre de William Pailey (*Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*, 1802). La création des êtres vivants par Dieu, avec l'être humain à son sommet, était considérée comme l'achèvement de la création. Or, en faisant dériver les espèces les unes des autres, le transformisme sembla mettre en question leur création par Dieu. Plus encore, les théories transformistes interrogeront la place et le statut de l'être humain en tant qu'appartenant au monde des êtres vivants. Ces questions, qui n'ont pas encore de véritable fondement scientifique au XVIIIe siècle, devinrent centrales au siècle suivant. Sous-jacentes aux débats entre « fixistes » et « transformistes » dans les premières décennies du siècle, elles passèrent au premier plan avec l'œuvre de Charles Darwin.

Rappelons les fondements du transformisme. À la différence des théories fixistes, le transformisme considère qu'il y a une dérivation des espèces nouvelles à partir d'espèces plus anciennes. Ce phénomène explique les ressemblances et les différences observées dans les formes vivantes, actuelles ou disparues, qui se retrouvent dans la classification taxinomique. On peut dégager trois principes constitutifs communs à toute théorie transformiste du vivant. Tout d'abord, l'idée selon laquelle les espèces sont changeantes, ce qui promeut une conception dynamique du vivant au lieu d'une approche statique. Ensuite, considérer qu'une espèce provient d'une autre plus ancienne : c'est la notion d'ancêtre commun. Enfin, le passage d'une espèce à une autre est graduel et ne procède pas par saut. Au sein du transformisme, la question en débat est celle de savoir comment on passe d'une espèce à une autre.

Pour Lamarck, l'apparition d'une nouvelle espèce vient comme fruit d'une poussée immanente. Dans ce sens, la classification des espèces doit reposer sur leur généalogie et pas sur leurs ressemblances. Les espèces se succèdent dans le temps en se transformant selon les variations de l'environnement qui entraînent des changements dans la manière d'exister des individus. Ces changements conduisent au développement de nouvelles

formes d’êtres vivants. Il y a hérédité des résultats qui proviennent de l’acquisition de nouvelles manières d’être (hérédité des caractères acquis). En même temps, la disparition des espèces anciennes est aussi la conséquence du processus de transformation. Une autre idée sous-jacente, caractéristique de l’époque, marquera longtemps la biologie : la linéarité du transformisme et le progrès qui lui est associé ; selon cette conception, la transformation va des organismes les plus simples vers les plus complexes.

La théorie darwinienne de l’évolution.

Charles Darwin apporta une contribution décisive à la compréhension évolutionniste du vivant avec son livre *L’Origine des espèces* publié en 1859. Le naturaliste anglais se situe dans une autre perspective que Lamarck. Pour lui, le passage d’une espèce à une autre provient des différences reproductives entre les individus d’une même population, résultat dû à la sélection naturelle. Darwin transposa à l’ensemble de la nature le processus de sélection pratiqué par l’être humain dans l’élevage et l’agriculture, avec une différence essentielle cependant : il n’existe pas dans la sélection naturelle d’agent extérieur qui planifie ou contrôle l’évolution. Ce point a fait particulièrement débat. L’intuition de Darwin était qu’en sélectionnant plantes et animaux, l’être humain n’a fait que copier la nature sans s’en rendre compte. Mais Darwin n’a pas précisé ce qui était transmis aux descendants, ni ce qui faisait la variabilité des individus au sein d’une espèce. La théorie darwinienne a ainsi connu des développements importants et au fil du temps s’est enrichie d’apports théoriques dus à plusieurs disciplines dont la biologie moléculaire, la génétique des populations, la paléontologie et la paléoécologie : tout d’abord, la découverte des lois de l’hérédité (Mendel, 1865 ; redécouvertes en 1900) et des chromosomes comme matériel héréditaire transmis d’une génération à l’autre (1887), puis celle des gènes, comme unités héréditaires transmises.

Au début du XX^{e} siècle, cette théorie a connu des mutations : de nouvelles disciplines se sont constituées, par exemple la génétique et la génétique des populations. Aux apports de ces disciplines doivent être ajoutées les données accumulées par les naturalistes et les paléontologues. Tous ces développements vont être intégrés au cours des années 1940-1950 dans un cadre théorique d'ensemble, la théorie synthétique de l'évolution, encore appelée néodarwinisme (voir par exemple l'ouvrage d'un des fondateurs, Ernst Mayr, *Populations, espèces et évolution*, Paris, 1974).

Ces développements ont permis de clarifier l'idée de sélection naturelle en précisant sur quoi elle porte précisément. Elle opère sur les gènes qui sont transmis par les organismes vivants d'une génération à celle qui suit. Chaque gène est une information. Il y a lieu de distinguer l'information que sont les gènes, du support de l'information qui se trouve hiérarchisé selon les différents niveaux d'organisation du vivant : molécule, cellule, individu, population, ensemble de populations, espèce, écosystème. L'expression de l'information marque différemment chaque niveau en fonction des contraintes dépendant d'un côté de l'organisme et de l'autre de l'environnement. À partir de cette distinction, on voit que la sélection naturelle porte sur l'information génétique transmise et non pas sur ce qui la transmet. Dans une population, tous les individus ont le même nombre de gènes, mais ceux-ci existent sous différentes variantes, les allèles, dues aux mutations moléculaires et aux recombinaisons chromosomiques. L'information génétique existe donc avec des variantes qui différencient les individus. L'observation montre que, du fait de la reproduction différente des individus, certaines variantes d'un même gène, et donc d'une même information, peuvent devenir minoritaires, voire disparaître au fil des générations, tandis que d'autres peuvent devenir prépondérantes. En cela consiste la sélection naturelle.

La théorie néodarwinienne de l'évolution et en particulier sa compréhension de la sélection naturelle ont suscité approfondissements et

correctifs. On peut en mentionner deux exemples. Le premier vient de la paléontologie. Stephen J. Gould et Niles Eldredge ont montré que l'évolution n'est pas graduelle au sens de produire du nouveau continûment dans le temps et ont proposé la théorie des équilibres ponctués pour en rendre compte. L'observation paléontologique révèle en effet que l'évolution connaît, après des extinctions d'espèces plus ou moins importantes, des phases très actives où apparaissent beaucoup d'espèces nouvelles. Ces phases sont suivies de périodes, appelées stases, témoignant d'une certaine stagnation évolutive. Non qu'il n'y ait plus évolution, mais elle consiste essentiellement dans le remplacement d'espèces qui vieillissent et disparaissent. Ce que la théorie des équilibres ponctués met en évidence, c'est que l'évolution pour donner lieu à de nombreuses espèces a « besoin de place ». Cette conception de l'évolution, appuyée sur l'étude des fossiles, ne remet pas en cause la théorie darwinienne. Elle la précise en mettant en évidence un fait important : la contingence. Celle-ci est externe aux organismes, due à l'environnement : variations du climat, action des forces tectoniques par le modelage permanent des océans et des continents et la manière dont ils sont agencés. La contingence est aussi interne aux organismes qui ne peuvent vivre, et donc s'adapter, que selon ce qu'ils sont. La prise en compte de la contingence montre que l'évolution n'est pas toujours, systématiquement, le fait des populations nécessairement les plus adaptées. Des espèces ont pu réussir parce qu'elles se trouvaient « au bon endroit, au bon moment ».

L'autre exemple de correctif apporté à la théorie darwinienne est venu de la génétique. Il s'agit de la théorie neutraliste de l'évolution moléculaire (dite encore théorie des gènes neutres) de Motoo Kimura. Ce scientifique et d'autres à sa suite ont montré que la grande majorité des mutations génétiques fixées, c'est-à-dire des substitutions opérées à l'échelle moléculaire, s'effectue par fixation aléatoire et non par sélection naturelle. Les mutations produisent de nouvelles variantes de gènes qui alimentent le

polymorphisme de la population, tandis que d'autres variantes disparaissent dans le même temps par le jeu de la reproduction. On retrouve l'importance de distinguer les niveaux d'organisation où opère la sélection naturelle.

La théorie darwinienne de l'évolution a permis aussi de comprendre l'organisation du vivant en différents niveaux et l'action de la sélection naturelle sur eux, c'est-à-dire l'adaptation des organismes vivants aux conditions environnementales. À ce sujet, on a vu qu'un gène existe sous différentes variantes, appelées allèles. Dans une population, chaque individu possède un ensemble de gènes représentés chacun par un allèle. L'ensemble des gènes constitue le génotype de l'individu. L'adaptation de l'individu à son environnement est exprimée par la valeur sélective *(fitness)* de son génotype. Cette valeur sélective dépend du génotype. On a montré que, dans une population donnée, il existe plusieurs génotypes optimaux. Cela veut dire que les individus porteurs de ces génotypes ont un maximum de descendants. Ces optimaux dépendent aussi de l'environnement. La sélection naturelle conduit une population vers le génotype optimal le plus proche de la composition actuelle de la population, pas nécessairement vers le plus performant.

En définitive, quels que soient les débats scientifiques autour de l'évolution, la théorie darwinienne demeure le seul paradigme explicatif du monde vivant en rendant compte de l'existence des espèces et des liens qu'elles entretiennent ainsi que de la classification systématique des êtres vivants.

ÉVOLUTION, ANTHROPOLOGIE ET ÉTHIQUE.

La théorie darwinienne de l'évolution n'explique pas uniquement le vivant dans ses formes, ses structures et ses filiations. Elle fonde aussi une approche évolutionniste de l'étude du comportement des êtres vivants incluant l'être humain. Cette perspective a été engagée dès l'époque de

Darwin. Pour l'histoire, rappelons en effet que la théorie de l'évolution a été appliquée par Herbert Spencer à la société humaine. Avec lui est né le darwinisme social.

L'étude du comportement a été menée au plan de l'individu et au plan de la société. Concernant les individus, l'application de la théorie mathématique des jeux a permis de mettre en évidence des stratégies qui rendent compte de la stabilité d'un génotype et donc du polymorphisme d'une population. La stratégie se joue au niveau des gènes. On définit le gain des gènes par le nombre de copies d'eux-mêmes qui existe dans la nouvelle génération. Dans une population, la cohabitation est un modus vivendi entre individus concurrents. Le jeu du vivant est un jeu des possibles dont le résultat dépend des contraintes.

La théorie darwinienne permet également de comprendre certains comportements sociaux. Le pionnier de ces études, Edward O. Wilson, considère que les comportements altruistes dans les espèces animales ne visent pas à garantir le bien de la population ou de l'individu mais celui d'une structure de parenté qui permet la propagation des gènes de l'individu altruiste. Les thèses de Wilson ont été affinées. Sans remettre en question les bases biologiques du comportement, on écarte tout déterminisme strict pour rester dans le jeu des possibles en fonction des contraintes internes et externes à l'individu et à la population. Dans cette ligne, beaucoup de travaux concernent l'être humain en vue de rechercher les bases neurobiologiques du comportement. On parle alors de psychologie évolutionniste qui rencontre le domaine des neurosciences et la problématique *Mind/Body* en plein essor dans le monde anglophone.

Dans une perspective encore plus précise, on a posé que les phénomènes humains que sont la morale et la religion résultent de la sélection naturelle. Les comportements qu'elles engagent ont renforcé l'hominisation. Des recherches sont menées pour montrer les bases neurobiologiques de ces phénomènes.

Comme on le voit, les applications de la théorie darwinienne au comportement humain ont eu des incidences directes en anthropologie et en particulier en psychologie. Elles étudient aussi les bases neurobiologiques du comportement et la manière dont l’être humain élabore des stratégies.

Dans ce contexte, plusieurs théologiens, protestants ou catholiques, ont élaboré des théologies dans une perspective résolument évolutionniste, où la théorie de l’évolution constitue un élément structurant.

ÉVOLUTION ET FOI CHRÉTIENNE : LE DÉBAT DANS LE MONDE PROTESTANT.

Deux raisons ont provoqué les réactions des Églises par rapport à la théorie darwinienne de l’évolution. La première est que l’évolution met un terme à la conception harmonieuse du vivant qui était celle de la théologie naturelle traditionnelle dans le monde anglo-saxon : tout avait été créé selon une organisation admirable voulue par le Créateur. La seconde raison tient à la place et à la nature de l’être humain. L’évolution en fait un animal comme les autres et ne le considère plus comme un être vivant à part ; cela s’oppose aux conceptions philosophiques et théologiques traditionnelles.

Un temps de débats houleux, voire violents, eut lieu au XIXe siècle en Angleterre et ailleurs, où partisans et adversaires se sont affrontés. Les questions religieuses étaient largement présentes dans les arguments des opposants à l’évolution, d’autant plus que les partisans de l’évolution soutenaient le plus souvent une vision mécaniste, voire matérialiste, du monde. On peut dire qu’au XXe siècle la plupart des Églises protestantes ont accepté la conception évolutionniste du vivant, mais pas toutes, car certaines Églises ou communautés protestantes, notamment aux États-Unis, qui ont une approche fondamentaliste de la foi chrétienne et de la Bible, refusent l’évolution et affirment avec force la création immédiate des

espèces par Dieu telle que, selon elles, le récit de la Genèse le raconte (Gn 1). C'est le commencement du créationnisme.

Le créationnisme.

Il n'est pas possible ici de faire l'histoire de ce courant multiforme. On en rappellera quelques lignes principales. Le créationnisme s'est constitué en opposition à la théorie darwinienne de l'évolution. Dans une première phase qui dure jusqu'aux années 1950, le créationnisme a opposé la Bible, en tant que Parole de Dieu révélée, à la théorie de l'évolution. Ce que dit l'Écriture ne peut être infirmé par une théorie, fût-elle scientifique. Cette opposition profitait de ce que la théorie darwinienne n'avait pas encore été reformulée, et donc présentait, selon le créationnisme, des lacunes voire des inconséquences qui l'invalidaient. C'est l'époque du procès du singe (1925) où les fondamentalistes réussirent à imposer l'enseignement de la création à côté de l'évolution.

Avec le développement de la théorie synthétique de l'évolution, la situation a changé et avec elle la stratégie des créationnistes. Il ne s'agissait plus d'opposer la Bible à l'évolution mais de considérer celle-ci comme une hypothèse scientifique expliquant l'origine et le développement du vivant sur terre et, par conséquent, de lui opposer une autre hypothèse scientifique, ou supposée telle : la science créationniste. De multiples centres d'études et de publications sont apparus aux États-Unis et ailleurs pour assurer la réussite de ce courant.

Malgré les critiques venant des scientifiques ou du monde de l'éducation, et malgré des procès perdus, le créationnisme continue à agir. Il s'est même exporté. Dans le christianisme, il est dorénavant présent dans le monde entier, y compris en Europe et aux États-Unis, et touche toutes les Églises. Il s'est également répandu dans d'autres religions, en particulier dans le judaïsme et l'islam. Quelle que soit la religion, ce sont des courants

ou des groupes conservateurs et fondamentalistes qui reprennent les thèses créationnistes dans une sorte d'œcuménisme assez curieux quand on sait comment ces mouvements vouent à la destruction les autres religions, sans parler de leurs coreligionnaires qui ne suivent pas la même route qu'eux.

L'Intelligent Design.

Dans les années 1990, en Amérique du Nord, apparaît un nouveau courant intellectuel : l'*Intelligent Design* (ID) qui reconnaît dans l'origine et l'organisation de l'univers, puis du monde vivant, l'existence d'un dessein intelligent, voire d'un agent extérieur au monde. Il faut noter que l'ID reconnaît l'évolution et se distingue ainsi du créationnisme. Ce courant est de composition assez diversifiée. Il regroupe des scientifiques et des philosophes, des croyants, protestants ou catholiques. Tous considèrent que les sciences contemporaines n'expliquent pas la finesse de l'organisation de l'univers, ni le vivant dans ses structures fondamentales, moléculaires et cellulaires. Sans entrer dans le détail, on a essayé de présenter l'ID comme une théorie scientifique et de la proposer dans les programmes d'enseignement aux États-Unis, ce qui a échoué (procès Dover, 2005). Il s'agit davantage d'un mouvement philosophico-religieux qui continue à se développer.

L'Église catholique et l'évolution.

L'Église catholique et les catholiques ont eu longtemps une attitude très méfiante, et même hostile à la théorie darwinienne. Il faut rappeler les interdits concernant la lecture critique de la Bible à cause de la crise moderniste. Dans un tel contexte, tout ce qui, de près ou de loin, peut interroger le texte biblique et la tradition théologique est rejeté. Il suffit de

rappeler là aussi l'attitude de la hiérarchie catholique vis-à-vis des écrits théologiques du paléontologue et jésuite Pierre Teilhard de Chardin.

Cette attitude, par rapport à toute approche évolutionniste, a persisté longtemps dans l'Église et rejoint celle de nombreux croyants. Cependant, certains, en particulier des scientifiques ou des théologiens, ont intégré la notion d'évolution. En témoigne l'article « Évolution » de l'encyclopédie *Catholicisme* (t. IV, 1956, col. 836-847). L'article expose d'abord les arguments montrant que l'évolution est un fait bien établi et pas simplement une hypothèse. Il rappelle ensuite l'histoire des théories explicatives en insistant sur la théorie synthétique de l'évolution. Il termine par un jugement théologique sur la théorie de l'évolution. Celle-ci ne s'oppose pas au récit biblique de la création qui n'est pas un exposé scientifique ou historique ; elle n'implique pas le matérialisme qui est une option philosophique et elle n'est pas de soi incompatible avec l'action divine dans la création.

Au plan officiel, l'Église s'est moins avancée. Le pape Jean-Paul II a abordé officiellement le thème de l'évolution dans un discours prononcé à l'Académie pontificale des sciences le 24 octobre 1996 (*La Documentation catholique*, 2148, 1996, p. 951-953). Le pape a reconnu que l'évolution ne peut plus être considérée seulement comme une hypothèse scientifique mais qu'elle est une théorie fondée sur des données vérifiées. Il a rappelé également la distinction à faire entre les données accumulées par les sciences et leur interprétation au sein d'une théorie qui, pour cela, recourt à des notions d'origine philosophique à côté de concepts proprement scientifiques. Il peut donc y avoir à certains moments plusieurs théorisations scientifiques des mêmes données. Selon Jean-Paul II, c'est le cas à propos de l'évolution. Le pape ajoute également que la création de l'homme relève d'une intention spéciale du Créateur. Il semble que, dans ce domaine, l'Église catholique reste tributaire d'un cadre anthropologique

traditionnel comprenant l’être humain comme composé d’un corps et d’une âme.

Si dans son discours le pape reconnaît le fait de l’évolution, il ne se prononce pas sur la théorisation scientifique retenue. La reconnaissance de l’évolution demande d’être confirmée car un fort courant existe au sein de l’Église catholique, tant dans des milieux intellectuels que dans la hiérarchie, pour s’y opposer, en particulier à propos de l’être humain, et interprètent en ce sens le discours de Jean-Paul II quand ils ne le relativisent pas. Il suffit de renvoyer à l’article « Évolution » du *Dictionnaire critique de théologie* (1998, p. 442-445). La présentation est en retrait sur celle de *Catholicisme* et son orientation peut être résumée dans sa conclusion selon laquelle, à propos de l’évolution, « aucune théorie explicative ne bénéficie à ce jour d’une véritable confirmation expérimentale » (p. 443), ce qui est faux et donne la mesure du travail d’information minimale au plan scientifique à faire dans l’Église. L’opposition à l’évolution se retrouve aussi dans des milieux officiels de l’Église catholique où des responsables tiennent dans les médias ou dans des publications des propos antiévolutionnistes en s’appuyant parfois sur l’ID.

Concernant les Églises et la théologie orthodoxes, l’évolution est ignorée, comme le sont généralement les théories scientifiques. Quand elle est prise en considération, c’est pour rappeler que l’évolution de l’être humain est une conséquence de la chute d’Adam.

JACQUES FANTINO.

→ Conscience. Création. Écologie. Fondamentalisme. Nature. Neurosciences. Salut. Sciences. Technique. Vérité.

Bibliographie.

Sur la théorie de l’évolution.

F. Brondex, Évolution. Synthèse des faits et théories, Paris, Dunod, 2003. – P. David, S. Samadi, La Théorie de l'évolution. Une logique pour la biologie, Paris, Flammarion, 2000. – P.-H. Gouyon, J.-P. Henry, J. Arnould, Les Avatars du gène. La théorie néodarwinienne de l'évolution, Paris, Belin, 1997. – J. Fantino et al., Science et foi. Un lexique, Paris, Éd. du Cerf, 2008.

Sur théologie et évolution.

W. B. Drees, Religion, Science and Naturalism, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. –F. Euvé, Darwin et le christianisme : vrais et faux débats, Paris, Pocket, 2012. – J. F. Haught, God after Darwin. A Theology of Evolution, Boulder (CO), Westview Press, 2008[2]. – J.-M. Maldamé, Création par évolution. Science, philosophie et théologie, Paris, Éd. du Cerf, 2011.

EXISTENTIALISME

Le mot « existentialisme » est un mot malheureux. Simplificateur, faussement unificateur, c'est un terme de manuel scolaire qui présente, sous les traits réifiants de toute entreprise soucieuse de classification et d'une logique de l'ordre, un type de philosophies qui, dans leur hétérogénéité, ont eu pour dénominateur commun d'être rebelles aux simplifications de la formalisation. Au mieux, il y aurait non pas un, mais des existentialismes. C'est donc par commodité que l'on parlera d'existentialisme, par opposition à l'essentialisme. Si celui-ci donne la priorité de la réflexion sur la nature

d’un être, celui-là mettra l’accent sur l’existence plutôt que l’essence, le « vécu » plutôt que le connu. Mot mondain dans les années 1940, il en fit oublier l’enjeu de l’attention portée à l’être-au-monde propre à l’homme sur laquelle les philosophies de l’existence mirent l’accent. L’ouverture de l’ouvrage qu’Emmanuel Mounier consacra aux existentialismes écrivait ainsi : « La dernière absurdité du siècle devait être la mode de l’existentialisme : la livraison au bavardage quotidien d’une philosophie dont tout le sens est de nous arracher au bavardage… Tel est le premier malheur de l’existentialisme. Mais ce malheur grotesque éveille déjà l’intérêt : la dérision, en général, fréquente les parvis des dieux » (1947, p. 7). Pourtant le suffixe « -isme » d’existentialisme part peut-être moins à la recherche d’une unité de doctrine, qu’à l’identification d’une filiation philosophique, par-delà l’irréductible pluralité de ce que l’on a appelé plus rigoureusement « philosophies de l’existence ». Celles-ci, dans leur diversité, auraient en partage de chercher à promouvoir l’existence contre l’esprit de système, la singularité de l’existant contre la généralité de la classe, le temps historique contre l’abstraction intemporelle des idées, les sentiments comme l’angoisse plutôt que la seule rationalité conceptuelle, la situation de l’existence plutôt que la pensée des essences. Ce que les existentialistes « ont en commun, c’est simplement le fait qu’ils estiment que l’existence précède l’essence, ou, si vous préférez, qu’il faut partir de la subjectivité. […] Cela signifie que l’homme existe d’abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu’il se définit après » (SARTRE, *L’existentialisme est un humanisme*, p. 17-21).

Malentendu sémantique, l’existentialisme a condensé sur lui des effets passionnels. La passion qui l’entoura s’explique sans doute par l’impression qu’il donna d’avoir retrouvé une origine perdue, enfouie sous l’histoire de la métaphysique demandant : Qu’est-ce que l’être ? Il semblait que l’existence comme jaillissement originel venait se porter en faux à l’égard d’une pensée de l’être, longtemps dominée par la classique métaphysique

de l’essence. La puissance passionnante et passionnelle dont l’existentialisme fit l’objet tenait ainsi à son caractère réactif à l’égard d’une philosophie traditionnelle qui, en prônant l’étude de l’être dans toute son extension, en était venue à oublier la compréhension spécifique de ce qu’être un homme veut dire. Contre la philosophie première, l’existentialisme plaçait l’existence de l’homme comme premier « objet »/sujet du philosopher. Il paraissait là que l’être pouvait se dire comme existence. Il ne s’agissait plus tant de penser le rapport primordial de l’être et de l’objet, mais de se tourner vers l’intensification des liens de l’être et du sujet. C’est là d’ailleurs l’étymologie du mot *existere* signifiant littéralement : la « sortie de », la « manifestation ». D’où l’attention portée à l’angoisse, à la liberté, au choix, à l’être-au-monde comme autant de manifestations originaires de soi. L’enjeu symbolique de telles retrouvailles était décisif, mais conceptuellement problématique. En effet, l’existence se concentrait sur la manière propre pour l’homme d’être au monde. Si exister n’est pas simplement être en vie, alors l’homme n’est pas qu’un vivant, il serait un existant. La constitution biologique d’un vivant ne rend pas compte de l’irruption biographique de l’existant, car l’humain a accès à sa réalité propre d’existant par la conscience et le choix de soi. Être pose désormais la question de savoir comment je vivrai. Exister devient une tâche, exercice de la liberté, valorisation du tragique engagé dans les choix. L’individuation biologique, animée par un mouvement vital n’épuise donc ni le souci éthique d’être qui conjugue le soi avec un « Sois ! », ni le souci de l’être engagé par l’exercice de la liberté dans le temps. L’humain ferait l’épreuve d’être en vie, il se sent être. Cette première expérience de l’existence interroge : Comment l’élever au rang d’une conception ? Ce sont sans doute la conscience de cet enjeu et la découverte de la difficulté à le relever qui marquèrent l’existentialisme d’un sceau de suspicion. À tel point que l’enthousiasme que suscita le mouvement existentialiste avant, puis au sortir de la Seconde Guerre mondiale, est inversement proportionnel

au dédain qu'il connaît aujourd'hui, et au détachement de ceux qui, pour un temps, furent qualifiés, de philosophes (Martin Heidegger et Karl Jaspers en Allemagne ; Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Jean Wahl en France) ou d'écrivains (Albert Camus, Georges Bataille, Maurice Blanchot) existentialistes. La gloire d'un temps serait-elle la honte d'un autre ? Pourquoi cet engouement pour ce qui fut un mouvement connaît-il une telle défiance aujourd'hui ? Pourquoi même continuer alors à parler d'existentialisme dans un dictionnaire d'éthique ? La difficulté à parler d'existentialisme au singulier, en raison de la pluralité des philosophies qu'il recouvre, sera donc de ne pas ignorer cette dernière. C'est pourquoi on a pris le parti, pour le présenter, de s'attacher à des thèmes transversaux qu'elles ont en partage, même si chacune d'elles les reconfigure à sa manière. On pense ainsi aux concepts de système, de situation, d'angoisse, de singulier ou d'exception.

L'EXISTENTIALISME ET SA SITUATION HISTORIQUE.

L'existentialisme pose tout d'abord une question à l'histoire de la philosophie. Est-elle la philosophie d'un temps, ou bien, de et pour tout temps ? Toute philosophie est-elle existentialiste ? Si l'on pense à Mounier qui fait débuter l'arbre généalogique existentialiste avec Socrate, l'impératif intérieur du « Connais-toi toi-même » étant présenté, dans une perspective existentielle comme l'attention tragique à un souci de soi, comme une rébellion contre l'abstraction des rêveries cosmogoniques ioniennes, la question n'est pas secondaire. Toutefois, l'existentialisme désigne un courant précis de la pensée occidentale moderne, et une pulsation singulière dans l'Europe du XX^{e} siècle. En modernité, c'est en Søren Kierkegaard (1813-1855), philosophe danois, que l'on trouve le père de l'existentialisme, grand ancêtre d'une généalogie philosophique, bientôt subdivisée en deux grands lignages : l'existentialisme chrétien (Karl

Jaspers, Gabriel Marcel, Léon Chestov, Nicolas Berdiaev) et l'existentialisme dit athée (Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus).

Mouvement européen, très en vogue après la Seconde Guerre mondiale, il semble historiquement daté. Ce que l'on appelle existentialisme devient alors relatif à une période de l'histoire très spécifique – le temps compris entre l'avant Seconde Guerre mondiale et la conquête spatiale – et à un bassin géographique bien déterminé – l'Europe, et singulièrement la France. Le contexte historique (1930-1950) n'est donc pas secondaire. Il est le signe d'une époque où ce qui fait l'humanité de l'homme est doublement éprouvé : à la fois par l'entrée de l'humain dans une condition d'inhumanité avec la barbarie des camps et par l'expérience spécifique de l'être-au-monde dans la nature vécue comme une petite planète. Il a engagé un questionnement sur ce qui fait l'être de l'homme envisagé moins du côté de son essence abstraite (le thème de la nature humaine) que du côté de son existence singulière concrète. Il prend et donne la mesure de la précarité et du sentiment du tragique attachés à la vie humaine. À tel point que pour l'existentialisme, l'existence ne désigne pas l'être mais signifie d'abord la subjectivité. Il y a donc des circonstances historiques qui ne sont pas négligeables, auxquelles l'existentialisme est associé, même si l'on hésite toujours, à juste titre, à user de ce discours causaliste pour rendre compte de la genèse d'une idée en lien avec un contexte spécifique, les hommes n'évoluant pas seulement dans le registre des causes mais dans celui des motifs. Les violences extrêmes de l'homme à l'égard de l'autre homme au cours de la dernière Guerre mondiale, l'incertitude et la mise en question de ce qui fait l'humanité d'un homme qui s'ensuivirent, colorent de façon tragique une réflexion et un esprit du temps. En ce sens, l'existentialisme est peut-être moins le fruit du temps que l'expression d'un temps. Né en 1905, la même année que Jean-Paul Sartre, on tend à l'oublier, Emmanuel Levinas en 1947 écrivit : « L'existentialisme est plus qu'une philosophie à

la mode […], il tient dans son essence la plus générale à la structure et à l’angoisse du monde moderne[192]. » Le retour à l’existence qu’opéra l’existentialisme, mettant l’accent, au sens le plus large, sur le caractère irréductible et incommensurable de l’existence individuelle contrastait triplement : avec des mouvements politiques, tels le marxisme, ne connaissant et ne mobilisant que des masses, ou l’entreprise nationale-socialiste nazie visant à anéantir le singulier ; avec l’industrialisation planétaire ne connaissant que des individus anonymes et une bureaucratisation croissante de l’existence ; avec les métaphysiques enfin, attachées à une pensée des essences ou de la nature humaine. Mais il faut remarquer combien, depuis les années 1960, l’intensité de ce questionnement a très vite été rattrapée puis dépassée par d’autres enjeux à la recherche d’un universel, non plus du côté de la métaphysique, mais du côté de la naturalisation et de la justification scientifiques : l’universelle attention aux structures anthropologiques ou langagières ; le développement de la philosophie analytique et celle de la philosophie de l’esprit ; la place de l’homme dans la nature eu égard aux autres êtres – végétaux et animaux – par l’éthique de l’environnement nord-américaine soucieuse de valider une valeur intrinsèque non de l’homme mais de… la nature ou des espèces animales ! Étrange contraste par conséquent : l’existentialisme a valorisé l’importance de l’homme en redonnant une part inédite à la nature, non plus la nature de l’homme, mais la nature dans l’homme. Dans la conclusion de son ouvrage consacré à l’existentialisme, Jacques Colette dira : « L’ère de l’existentialisme est close. Elle a coïncidé avec l’époque des guerres les plus sauvages, des violences les plus barbares auxquelles se soient livrées les nations européennes » (2007, p. 124).

Faire une histoire de l’existentialisme est donc problématique, à tel point que la plupart des auteurs évoqués ici se sont défendus d’appartenir à ce courant, la philosophie de l’existence, allant même jusqu’à s’élever contre lui. Karl Jaspers écrivit ainsi que « l’existentialisme est la mort de la

philosophie de l’existence[193] ». Qu’est-ce à dire ? La question soulevée par l’idée même d’« existentialisme » est à la fois terminologique (quand apparaît pour la première fois le terme et quand est-il conceptuellement stabilisé ?), généalogique (quelle filiation philosophique envisagée pour ce dernier ?) et philosophique (quel contenu, quels concepts les philosophies dites existentialistes ont-elles en partage, si elles en ont un). Sur le plan terminologique, Kierkegaard est sans doute le premier à utiliser le concept d’existence en son sens moderne, mais ce sont Jaspers et Marcel qui, dans les années 1930, utilisent pour la première fois le vocable dans une revue italienne sans grand retentissement, avant que Sartre dans la célèbre conférence du 28 octobre 1945 ne consacre l’inscription de l’existentialisme dans le panorama philosophique. Pour la généalogie, l’embarras est plus grand. Si par généalogie philosophique on entend un continuum historique assuré par les méthodes et concepts d’une figure ancestrale inaugurale, il n’y a pas de généalogie de l’existentialisme. Si, par contre, le paradigme généalogique signifie une dialectique entre des prédécesseurs et des contemporains réunis autour d’une inquiétude commune, et non dans le lien causal d’une succession, alors une généalogie est possible qui va de la proto-histoire (Socrate, Pascal) à la préhistoire (Kierkegaard) à jusqu’à l’histoire (Sartre, Marcel) de l’existentialisme. Quant au contenu de l’existentialisme entendu comme philosophie, on se contentera de cette citation de Paul Ricœur : « Kierkegaard, père de l’existentialisme ? Avec le recul de quelques décennies, cette classification n’est plus qu’un trompe-l’œil, peut-être la manière la plus habile de l’apprivoiser en le cataloguant dans un genre connu. Nous sommes aujourd’hui mieux préparés à convenir que cette famille de philosophies n’existe pas ; du même coup, nous sommes prêts à rendre sa liberté à Kierkegaard de ce côté-là. Nous voyons en lui l’ancêtre d’une famille où Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Heidegger et Sartre seraient cousins. Aujourd’hui, l’éclatement du groupe, si jamais il exista ailleurs que dans les manuels, est évident : l’existentialisme, comme

philosophie commune, n'existe pas, ni dans ses thèses principales, ni dans sa méthode, ni même dans ses problèmes fondamentaux ; Gabriel Marcel préfère se faire nommer néo-socratique et Jaspers souligne sa solidarité avec la philosophie classique ; l'ontologie fondamentale de Heidegger a éclaté vers une pensée méditante, archaïsante et poétique. Quant à Sartre, il considère son propre existentialisme comme une idéologie qui doit être réinterprétée dans le cadre du marxisme[194]. »

Les thèmes existentialistes.

Plutôt qu'un contenu doctrinal, on comprendra donc que l'on s'en tienne à présenter quelques thèmes communs à des philosophies reconnues dans leur hétérogénéité. Dans les thèmes transversaux aux différentes philosophies regroupées sous la rubrique « existentialisme », que l'on a retenus ici, on pourra s'étonner de ne pas trouver celui de la liberté, pourtant dominante majeure de ces philosophies. C'est que, précisément, elle est tellement prégnante que l'on ne peut pas ne pas la retrouver inscrite, à chaque fois sous une configuration spécifique, dans les différentes rubriques qui seront abordées.

Le système et l'existence.

L'existentialisme, référé pour cela au geste inaugural de Søren Kierkegaard que l'on ne traduira et redécouvrira qu'au début du XX^e^ siècle, est souvent présenté comme relevant d'une pensée antisystématique. Plutôt qu'une théorie de la connaissance, attachée à la description des outils théoriques appliqués à la nature, l'existentialisme veut commencer par l'homme. Cette exigence, dramatisée dans la grande opposition du système et de l'existence, est source de malentendus. L'objet de la critique du système – à laquelle on associe très vite, à tort ou à raison, Hegel – tient au

refus de voir l'homme enfermé, avec sa singularité, dans des classifications, des assignations à résidence catégoriales. Le système ferait disparaître l'homme sous la splendeur des rationalisations. Empruntant le mot de Claudel, on dira que l'existentialisme insiste sur l'idée que toute connaissance est simultanément une « co-naissance. » On entend par là que l'objet de la connaissance, quel qu'il soit, ne doit pas faire oublier le sujet existant engagé dans cette entreprise, engagement personnel qui va au-delà de ce que plus tard Habermas traquera lorsqu'il verra, de nouveau à partir d'une théorie de la connaissance, que tout savoir manifeste un intérêt. On peut rapporter alors l'activité scientifique à des enjeux existentiels, non tant pour l'y réduire que pour retrouver dans toutes les activités humaines une mobilisation de l'existence. Karl Jaspers a appelé cela, à côté de la vérité scientifique, une « vérité d'existence », recherchant un universel en situation. Or, ce que le « système » cultive, pour sa part, c'est au contraire une entreprise de dépersonnalisation, d'universalisation abstraite. En recherchant le rationnel dans le réel, il cherche à l'affranchir de l'ancrage dans une existence singulière mobilisée, engagée par ce dernier. Le système, qu'il soit rationnel, scientifique, technologique, administratif, est ainsi cette médiation entre l'homme et sa situation dans le monde, médiation qui réussit le tour de force de se faire oublier comme telle, se présentant au contraire comme naturelle, objective et nécessaire, puisque systématique. Le système déploierait en extériorité ce que l'existence approfondirait en intériorité. Plus il déplie et analyse en extériorité des dispositifs, des mécanismes, des logiques, des rapports, plus il les rend anonymes et apparemment sans références à des enjeux d'existence. Il veut faire de l'existence un objet, alors qu'elle est un acte. C'est que l'intériorité n'est pas à confondre avec un narcissique goût pour le « moi je » ou un sujet fait objet, mais bien plutôt comme le travail d'une existence qui tend à coïncider avec ce à quoi elle aspire. Pour cette raison, l'existence n'est pas objet d'un système parce que ce dernier est anhistorique, cultive le goût de

la reproduction, alors que l'existence vit une expérience du temps marquée par l'histoire, dans ce qu'elle a d'irréversible et d'imprévisible, et donc de non systématisable.

Pourquoi tant de véhémence contre le système ? C'est qu'il y a, on vient déjà de l'entrevoir, dans la prétention à la systématisation, quelque chose de mortifère, un triomphe d'une logique de l'ordre sur une logique du sens. La première, mobilisée par un appétit de cohérence logique, sacrifie la réalité sur l'autel de l'ordre arbitrairement imposé aux choses et aux êtres. Le système a pour défaut d'ériger le souci logique de la cohérence formelle au rang de vérité définitive de ce qui fait la réalité ou l'existence. Or l'existence n'est pas épuisée dans la validité d'une forme logique, la cohérence d'une vie ayant une signification moins logique que temporelle. Plus encore : le goût pour le système, en raison précisément de son souci logique de formalisation, recherche une forme de validité intemporelle et impersonnelle, dont on voit mal comment elle pourrait rendre compte du singulier sous ses traits les plus personnels. Là où le système exige la légalité et la prévisibilité, l'existence fait l'épreuve temporelle de la liberté dans la conscience de l'irréversible et de l'imprévisible, en un mot de la surprise pouvant advenir dans le temps. Le système goûte la constance du reproductible ; l'existence la surprise de l'inimitable. Bref, le système vise une vérité intemporelle, là où l'existence ne connaît de vérité que dans le temps. Il y a entre le système et l'existence une sorte d'impossible réconciliation, tant le système arracherait à toute situation une vérité abstraite, là où l'existence, au contraire, ne pose de vérité que située, qu'à partir d'un être en situation. Système et existence sont-ils alors absolument antinomiques ?

Cette critique du système ne fait pas de l'existentialisme un irrationalisme. Il est, certes, réaction aux effets d'une sorte de positivisme pour lequel tout intérêt existentiel est soit obstacle épistémologique, soit faute logique. Face à l'objectivisme, se dresse ainsi la tentation du

subjectivisme qui guette l'existentialisme, offerte à la valorisation du contexte, à l'exaltation de l'incomparable dérivant en relativisme. C'est pourquoi il faut préciser encore ce qui, dans le système, fait l'objet de la critique. L'existentialisme est une profonde protestation contre l'abstraction du systématique, mais la recherche du système ne saurait se confondre avec l'esprit de système qui en est la caricature. Jean Lacroix proposait d'ailleurs, plutôt que les opposer, de dialectiser système et existence, en montrant qu'il y a dans le système un intérêt à la fois intellectuel et existentiel. L'existentialisme, s'il veut être une philosophie, a besoin du système pour faire apparaître une rationalité dans le réel ; mais le souci logique de systématiser ne peut étouffer le plaisir esthétique à élaborer un système qui engage l'existence. Le système tend à organiser le réel ; il ne saurait en tenir lieu. « Le système, en tant qu'il voudrait être une vision non située des choses, se perd nécessairement dans l'abstraction […] Il s'agira donc de découvrir une notion du système qui permette d'incarner l'éternel dans le temps et qui maintienne une tension féconde entre le système et l'être-en-situation » (LACROIX, 1949, p. 62-63).

L'exception ou le singulier.

Une réplique à l'abstraction du système, au sens précédemment défini, sera la valorisation de l'exception, la reconnaissance de l'importance insubstituable du singulier. « La philosophie, comme une pure abstraction, plane dans l'imprécision métaphysique. Au lieu de s'en expliquer et ainsi de renvoyer les hommes (les hommes singuliers) à l'éthique, au religieux, à l'existentiel, la philosophie a donné l'impression que les hommes, pour vraiment parler prosaïquement, pouvaient se livrer à la spéculation en se tirant de leur bonne vieille peau et en se faisant pure apparence[195]. » Celui qui parle ainsi, c'est Kierkegaard, que l'on érige parfois en icône de l'ancestral de l'existentialisme, contempteur des systèmes philosophiques

allemands marqués par un idéalisme spéculatif. Avec Kierkegaard, il devient évident que le philosopher existentiel relève d'un style. Le style n'est pas à entendre comme l'habillage rhétorique d'une écriture philosophique, ni même une fantaisie de dandy, mais bien un mode d'expression, par le biais duquel l'universel doit pouvoir se dire dans le singulier. Communication indirecte, usage des pseudonymes chez Kierkegaard ; *Journal métaphysique* et théâtre pour Gabriel Marcel ; écriture philosophique qui ne cache pas son goût, voire se mêle inextricablement avec l'importance de la littérature chez Jean-Paul Sartre ou Camus (deux prix Nobel de littérature tout de même), etc. disent chacun à sa manière, que pour ces philosophies attentives à l'existence, l'ordre d'exposition épouse l'ordre des raisons, que la forme et le fond se confondent. Les liens entre philosophie et littérature sont étroits, la philosophie trouvant dans la littérature une prise directe avec le fait que l'existence se donne dans la chair de l'histoire, langage compris. L'enjeu de la communication, du style, est ainsi lié à celui du souci de l'expression la plus adéquate du mouvement de l'existence. Le style devient révélateur de ce souci d'inaugurer une médiation expressive mi-empirique, mi-transcendantale capable d'être attentive à l'inscription existentielle dans une situation tout en visant l'universalité d'un geste de liberté. C'est avec Kierkegaard que s'explicite le mieux, par son geste inaugural, cette valorisation de l'exception. Cherchant à se rendre attentif, le plus qu'il est possible, à l'existence personnelle, il est guidé par un impératif : « il faudrait, tout de même, qu'être un penseur eût le moins de différence possible avec être un homme[196]. » Dans un article intitulé « L'universel singulier », Jean-Paul Sartre montrait combien l'enjeu de l'exception est de reprendre la dialectique du savoir et de l'existence à partir de ce paradoxe vivant qu'est l'existant : on découvre l'absolu dans le relatif.

La situation.

Parler de situation renvoie à un thème transversal aux différentes philosophies de l'existence. Contrairement à ce que le mot « situation » pourrait laisser penser, est engagée là non pas une considération d'ordre topographique, une spatialisation des réalités qui s'étalent en extension, mais plutôt une réflexion d'ordre temporel, attachée à la manière d'être au temps des existants, à leur historicité. Parler de situation invite alors à penser l'itinéraire de l'existence comme celui qui va d'une situation subie – le sens ordinaire du mot « situation » attaché au sexe, à l'âge et à la profession –, vers l'idée que c'est dans et par une situation à laquelle je consens et que je reprends réflexivement, que se déplie et se déploie l'activité concrète de la liberté.

Le concept de situation, thématisé aussi bien par Jean-Paul Sartre qui en a fait le titre d'une série de dix ouvrages intitulés précisément *Situations*, que par Karl Jaspers, vise bien plus et davantage qu'une donnée factuelle attachée à un contexte de vie. La situation ne se réduit pas à une somme de données factuelles dont prendra conscience un acteur. Il ne parviendrait d'ailleurs pas à en épeler toutes les composantes, pour la simple raison que la situation ne s'objective pas. Elle renvoie à une intériorité, et non à l'extériorité. Pour cette raison, la situation existentielle ne sera pas à confondre avec la catégorie descriptive et objective de situation socioprofessionnelle élaborée par le sociologue. Ce que cette dernière contient toutefois de juste, c'est qu'une situation se donne en premier lieu, pour un sujet, comme un contexte objectif. Mais, pour l'existentialisme, la situation engage une manière d'être au temps. En ce sens, elle est passivité et activité. Plus précisément, pour un existant, une situation explicite à la fois un site comme une donnée dans laquelle il est impliqué, et ce qui prépare et appelle à l'initiative, à l'action. Passivité, l'expérience subjective de la situation fait qu'être en situation, c'est être en souffrance, puisqu'il y a une part de pâtir attachée à l'être en situation. Il y a donc dans la situation quelque chose qui me dépasse et qui pourtant est la condition grâce à

laquelle le « soi-même » peut se déployer. Jaspers dira ainsi que l'on n'est pas *dans* une situation, mais que l'on est *par* une situation. Elle explicite donc une relation dynamique de l'homme avec le monde, contenue dans l'idée heideggérienne d'« être au monde ». L'homme n'évolue pas seulement dans un milieu de vie au sens d'un environnement, mais dans un monde auquel il donne significations et orientations à partir de sa situation. Alors que la situation pouvait être entendue comme ce qui enserre dans l'étroitesse d'un contexte subi, se découvre le fait que, reprise par un exercice de la liberté, elle devient la mienne. La situation, initialement non choisie – on ne choisit pas ses parents, etc. – est pourtant le lieu où il sera question de se choisir. Vivre en situation ne sera donc pas élargir l'étroitesse d'un contexte, mais en approfondir la portée pour soi-même.

La situation existentielle a donc une signification temporelle et non une signification spatiale. Une situation, ce n'est pas de la topographie, mais c'est de l'histoire. Elle est moins une localisation géographique qu'une manière biographique d'être au monde, inaugurant une façon de l'envisager. Elle est une perspective au sens optique du terme. En ce sens, toute situation est habitée par la tension vivante de l'universel et de l'historique. La visée de l'absolu pour l'homme se fait toujours à partir de l'épreuve d'être lié à une situation relative. Universellement ouverte au projet de s'élargir au monde et conscience qui prend pied à partir de ce point de vue singulier et limité par mon corps, l'être-là en situation interdit à l'existant d'être un point de fuite. L'exceptionnel pourra se réconcilier avec l'ordinaire du quotidien, pour peu qu'on choisisse d'y être en situation. La situation n'annihile pas la liberté, mais révèle qu'être en situation c'est faire quelque chose, c'est-à-dire en l'occurrence quelqu'un, de ce que cette situation fait de soi. Contre l'abstraction idéaliste, le concept de situation insistera donc fortement sur l'importance de l'incarnation, de l'inscription dans la chair du monde : « le véritable choix concret est celui où à l'instant même où je me choisis hors du monde, je me choisis rentrant dans le

monde », écrivait Kierkegaard dans *Ou bien… Ou bien…* (1843). Être en situation n'est pas ce qui nous lèse, en nous rendant prisonniers du banal, mais ce qui nous leste.

Être en situation consiste, en cela, à s'opposer à l'intériorité pure de la belle âme comme le thématisera le roman sartrien *Les Mains sales*, même si Sartre, en définissant la liberté comme « l'autonomie du choix » dans *L'Être et le Néant*, néglige la composante de passivité première attachée à l'idée de situation. « La situation, produit commun de la contingence de l'en soi et de la liberté, est un phénomène ambigu dans lequel il est impossible au pour soi de discerner l'apport de la liberté et de l'existant brut » (*L'Être et le Néant*, p. 568). Jaspers, pour sa part, fera de la situation un dialogue de la liberté avec la contingence attachée à un contexte passif, être en situation signifiant consentir, voire assumer, pour soi, une part de l'espace et du temps. Si choisir c'est se choisir, le sens du « se choisir » est relatif à un soi en situation dont il n'est pas question de l'affranchir, mais de découvrir qu'il lui donne un trait concret. Karl Jaspers a travaillé à préciser encore le concept de situation en parlant de *situation-limite*, distincte des *situations-limites particulières* (*Philosophie*, vol. II). Par situation-limite il entend le fait qu'être au monde pour l'homme c'est toujours être limité, notre inscription mondaine vivant l'opacité de cette situation tout en constatant que, même si toute situation est changeante, il n'est pas un homme qui ne soit en situation. Ce qu'il faut donc entendre par « limite », c'est l'idée que, en étant en situation, chacun fait une épreuve concrète et irréversible qui configure son soi. Par situations-limites particulières (la mort, la souffrance, le combat, la faute), il s'agira alors de prendre en compte des situations-limites, moins volatiles que d'ordinaire, qui demeurent et, de ce fait, affectent durablement notre être empirique. Elles n'anéantissent pas l'exercice de notre liberté mais la suscitent car l'enjeu est bien, pour l'existence, de révéler par sa conduite qu'elle transcende sa

condition, qu’elle est davantage que le délabrement empirique où ces situations la placent.

On mesure alors l’enjeu que peut avoir pour l’éthique le concept de situation, lequel nous fait sortir de l’opposition, finalement stérile, entre dogmatisme idéaliste et relativisme contextualiste. Avec l’être en situation, il ne s’agit pas d’opposer la liberté à la nécessité, la puissance de se déterminer et les déterminités, mais de faire émerger l’exercice de la liberté à partir du cœur de la situation, dans ce qu’elle comporte de passivité. La révolution existentielle tient dans la reconnaissance de l’importance de la résolution de la liberté qui assume la situation, et non qui la dépasse en s’en arrachant. L’existence pleine et entière ne peut pas surplomber, sous peine de s’anéantir, ce qui la rend possible : elle devra donc approfondir le sens qu’il y a à être en situation.

L’angoisse.

Le Concept d’angoisse (1844) de Kierkegaard, l’angoisse thématisée chez Heidegger, ou bien encore chez Sartre est la dernière entrée sur laquelle nous voudrions nous arrêter. Il n’est pas question avec l’angoisse d’une affection psychopathologique de notre vitalité, ni de quelque goût douteux pour le morbide. L’angoisse n’est donc ni l’anxiété – réaction psychologique soulevée par les imprévus que contient en elle la réalité en son instabilité foncière –, ni la peur, suscitée par l’effet d’un événement du monde objectif, pouvant nous mettre en péril ou en danger de mort. Mais elle n’est pas non plus un indicateur sociologique relatif à une identité bourgeoise, malmenée en ses assurances et ses petites affaires. Parler d’angoisse sera donc valoriser un mode d’être au monde que bientôt Heidegger cherchera à expliciter dans le cadre de l’existential, qu’il ne faudra pas confondre avec l’existentiel. L’angoisse sera une tonalité affective fondamentale qui surgit du fait d’être au monde, attachée à notre

facticité. L’angoisse n’est pas attachée à un objet précis dont elle pourrait dire qu’il en est la cause. Elle est bien plutôt l’aperception, sans faux-semblant, de ce qui fait la brutalité de notre être au monde, le sentiment aigu de notre contingence. « Dans l’angoisse s’affirme l’état dont on a le désir de sortir, et il s’affirme parce que le désir seul ne suffit pas à sauver » (*Le Concept d’angoisse*, p. 160).

Cette importance reconnue à l’angoisse est relative à une manière authentique d’être au monde, l’homme n’y fuyant pas sa condition. L’angoisse ramènerait à l’existence mondaine, là où la métaphysique des essences tend à vouloir s’évader hors du monde. En ce sens, l’angoisse a donc une dimension existentielle et ontologique, qui vise à se rendre sensible à la manifestation originaire de l’être, sans le masquer par les représentations symboliques, ni l’étouffer dans le psychologique qui fait de l’angoisse un symptôme. Il y a une vocation expressive et révélatrice de l’angoisse : elle est une expérience existentielle faisant apparaître l’événement originaire de l’être-au-monde comme être libre. Ce que l’angoisse a de décisif c’est qu’elle explicite l’être-au-monde, se démarquant de la position fondatrice du *cogito* et du souci scientifique d’une description en extériorité des choses du monde. C’est pourquoi, chez Heidegger, dans *Sein und Zeit*, la prise en compte de l’angoisse relève de l’analytique existentiale. Si elle engage notre vitalité, au sens physiologique, l’angoisse est une tonalité affective de base qui prend part et s’empare de notre être-au-monde. Cette *Stimmung* envahit plus en profondeur que toutes les préoccupations de surface qui, d’ordinaire, nous stimulent. C’est que l’on ne peut confondre la stimulation, qui nous met aux prises avec les exigences mondaines (aux deux sens du mot), avec la sollicitation du soi qui nous confronte à notre pouvoir être originaire. Notons-le, cette interprétation de l’angoisse a ouvert sur un avenir prometteur, mais qui trouve avec peine aujourd’hui un relais, puisqu’elle replace les considérations psychologiques sur leur arrière-plan ontologique.

On pense ici à la psychiatrie existentielle, de Binswanger à Maldiney. Celle-ci fera son miel de ces analyses de l'angoisse, en appréhendant précisément les phénomènes psychotiques à partir de l'expérience temporelle du *Dasein*. Elle les interprétera comme manifestant l'impossibilité pour le soi d'être là, de se tenir présent au présent perçu et conçu en son insupportable nudité. Cela n'est pas sans enjeux éthiques, du point de vue d'une éthique du *care*, et donc du « prendre soin » fondamental qui sous-tend tout « faire des soins ». En effet, le soin en psychiatrie est confronté à cette impossibilité d'être là, donnée dans la détresse de la vulnérabilité, dans le sentiment de l'absurde ou de la vacuité de son existence attaché à la fin de vie, à la dépression, etc. Or, il y a là une manière de vacuité que l'on tend à faire taire comme étant uniquement un phénomène psychologique, et non existentiel. Or, à trop vite pathologiser l'angoisse, on finit par oublier qu'elle dit de l'homme, malade ou non d'ailleurs, une manière d'être au monde qui résiste à toutes les chosifications ou les réifications, notamment à celles qui consistent à enfermer une histoire sous un cas, celle d'un tableau clinique ou d'un profil psychiatrique.

L'angoisse est donc ce sentiment qui exprime la tonalité fondamentale de la condition humaine. Entendue comme un être-au-monde marqué par ce qu'en d'autres temps Pascal avait pu appeler la « disproportion de l'homme », l'angoisse explicite ce vertige de l'homme devant sa situation. Rien n'est définitivement acquis qui puisse dire que notre existence est justifiée par un sens, révélé ou reçu, qui en dirait le dernier mot. On n'a jamais fini d'exprimer et d'élucider ce qu'exister signifie pour soi. Parce que l'existence n'est pas un problème, résolu une fois pour toutes par un mode d'adaptation spécifique à la manière de ce qu'elle peut être pour l'animal, elle sera une tâche. L'être-au-monde de l'homme le place dans une manière de précarité fondamentale, faisant de son identité une identité en travail. L'angoisse rendra compte de cette situation par sa tonalisation radicale, faisant d'elle un sentiment ontologique. Parce que tout homme,

pour peu qu’il y prête attention, sait qu’il aurait pu ne pas être, tout homme est, originairement, un homme précaire. La conscience de notre contingence harasse et arase, faisant de la condition humaine une condition d’incessante recherche d’équilibre. « Être pour la mort » chez Heidegger, ou bien « être en élan » pour Jaspers, l’homme ne cesse d’être renvoyé à sa liberté. Avec l’angoisse, l’homme n’est pas au monde comme dans un milieu dont il serait le centre, le sommet ou le point d’équilibre, mais en une manière d’instabilité où, n’ayant pas de lieu naturel, il lui faut inventer un style propre. L’angoisse dit donc à la fois une précarité essentielle attachée à une manière d’être qui n’a pas de manières préétablies ; elle dit également une énergie du sentiment, loin de n’être qu’inhibition, avec laquelle il faudra compter. Il s’ensuit que l’angoisse encourage moins un repli de l’existence sur son petit moi intime, qu’un « dépli » du soi qui découvre que ce qu’engage son existence rayonne à la dimension du monde. C’est dans le geste libre, dans l’acte de choisir, dans l’alternative que Kierkegaard a dramatisée dans le « ou bien… ou bien… » que l’angoisse existentielle trouvera de quoi mesurer ce qu’elle engage fondamentalement, à savoir qu’il incombe à chaque liberté de choisir et d’avoir à se choisir puisque tout choix, ultimement, convoque en l’homme son insubstituable humanité. Mettre l’accent sur l’angoisse a donc été, pour les existentialismes, l’occasion d’une explicitation ontologique de la condition humaine, mais également celle d’un travail de pédagogie morale. En se rendant attentif à l’angoisse, l’homme se rend disponible à ses ressources personnelles profondes. De la sorte, reconduit par l’angoisse à cette part de lui-même où il est nu face à lui-même, il y apprend que ce qui est engagé dans ses choix ne relève pas simplement d’ajustements structurels ou fonctionnels avec les circonstances mondaines, ou d’effets d’opportunités qui le malmènent au gré du temps, mais bien d’une confrontation avec l’homme ou la femme qu’il cherche à être. Il y a dans le choix, et ce qu’il comporte d’angoisse,

moins un prestige du pathos des affects, qu'une pathétique. Elle est, si nous osons le néologisme, la manifestation d'une « pathéthique » !

EXISTENTIALISME ET ÉTHIQUE.

Y a-t-il une morale existentialiste ? Pourquoi l'existentialisme n'a-t-il pas fait de l'éthique l'objet de considérations et de développements spécifiques ? Ces questions méritent d'être posées dans la mesure où, finalement, les philosophies existentialistes se sont plutôt tenues à distance du discours moral, très vite suspect de moralisme et d'enfermer le geste inaugural de la liberté dans le souci de la critériologie et de la formalisation systématique. Parce que l'attention à l'exercice de la liberté en situation débouche sur une morale concrète, elle se déprendrait des systèmes moraux envisagés comme élucidations d'impératifs, catalogue d'interdits. On pourrait même aller jusqu'à dire qu'ils répugnent à la morale comprise comme une caricature, plutôt qu'une ossature de l'existence. Mais l'enjeu est plus profond. Il tient à ce qu'il y a dans la moralité la recherche d'une réalisation de soi réunissant la visée du bien en une vie bonne, travail de synthèse et de totalisation dépassant le dilemme du monde et des possibles. Or cette récapitulation en une expression de soi adéquate à la visée qui l'excède rend la recherche de moralité suspecte de vouloir enfermer le mouvement même de l'existence en une idole de soi, une illusion réifiante : celle des bonnes mœurs de la morale bourgeoise, ou de la bonne action. Déjà Kierkegaard faisait de « l'alternative » une méthode adéquate pour rendre compte de l'expérience morale. Cette méthode réinterprétait la formulation critique du « Que dois-je faire ? » Elle opposait à l'abstraction d'une question a priori (en raison d'une subordination de la raison pratique à la problématisation propre à la raison théorique), question de toute raison en général mais de personne en particulier, l'attention portée au « je » du « je dois ». L'expérience morale devient ainsi le cœur du paradoxe de

l’existence, ce qu’on ne saurait assimiler que trop hâtivement à du subjectivisme. Cette dimension du paradoxe existentiel consiste à présenter l’expérience morale comme la visée d’un absolu avec lequel l’existence ne saurait coïncider puisque son mouvement même tient à maintenir vive cette visée, faisant de la moralisation de soi une tâche inachevée et de la morale une tâche inachevable. Il n’est donc pas étonnant alors que les existentialistes aient substitué pour ce faire, aux thématiques morales, d’autres thématiques, préférant se rendre attentifs, plutôt qu’à la morale, à l’importance de l’intersubjectivité, de l’« être avec ». Ainsi, significativement, Sartre achevait-il *L’Être et le Néant* (1943) en ajournant l’idée même d’une morale, voire en décrétant l’impossibilité de concevoir une morale marquée par une beauté héroïque du geste de la liberté, mais indifférente à l’épaisseur tragique de l’histoire ; il annonçait toutefois un ouvrage consacré au problème moral qu’il ne publia pas de son vivant. Il écrivit ainsi en sa conclusion : « L’ontologie ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales. Elle s’occupe uniquement de ce qui est, et il n’est pas possible de tirer des impératifs de ses indicatifs. Elle laisse entrevoir cependant ce que sera une éthique qui prendra ses responsabilités en face d’une réalité humaine en situation. » Aussi, lorsque paraîtront pourtant, à titre posthume, les *Cahiers pour une morale*, leur titre sera à noter comme la manifestation d’une « morale en suspens ». Parler de cahiers et non de traité, dans l’inachèvement que cela comporte est, au-delà de l’accidentel, à entendre comme essentiel. On peut entendre par là que toute morale est par définition provisoire et inachevable, ne pouvant se dispenser des existants, qui engagent par leurs choix et leurs vies, une manière d’interprétation de la loi morale insubstituable. Peut-être que les existentialistes auraient pu faire leur la proposition iconoclaste de Pascal disant que « la vraie morale se moque de la morale », si l’on y comprend que la loi y est au service d’une manière d’exhausser l’existence et de la canaliser pour l’amoindrir dans une réglementation formelle. L’enjeu n’est pas dans l’alternative stérile d’un

soit la loi, soit l'existence, mais la mise au service de la cohérence de la loi morale pour élucider ce qui fait l'authenticité d'une existence, contre le moralisme et le légalisme. Il y a donc dans l'existentialisme, tellement soucieux de l'authenticité, de l'engagement et de l'assise de la liberté, une véritable recherche morale. Pour cette raison, s'il faut opter, malgré tout, pour pouvoir le situer dans le champ de la réflexion morale, on dira de l'existentialisme qu'il n'aborde pas tant la question morale par la recherche d'un principe universel a priori (morale déontologique), mais qu'il valorise plutôt l'idée d'une vie morale, d'une conduite de son existence dans le temps (morale arétique). On ajoutera à cela qu'il a contribué à une rénovation de la réflexion morale, en infléchissant cette dernière pour l'orienter moins du côté objectiviste de la détermination d'un principe moral intemporel, que du côté subjectif attentif aux agents moraux. Pour cette raison, il nous semble possible d'interpréter l'exténuation du discours moral au sortir de la guerre au profit de la philosophie politique, et l'inflexion de la morale vers l'éthique dans les années 1980, comme deux effets auxquels l'existentialisme n'est pas étranger.

Mais, parce qu'on sait l'insistance qu'il met à parler d'être en situation, on pourrait être tenté de faire de l'existentialisme un contextualisme, réduisant la question de la vérité morale à la relativité du contexte ou de la situation où elle s'épelle. Or, il nous semble que le propos est plus incisif. Il y est plutôt question de la mesure prise de l'importance de l'inscription temporelle. « La morale doit être historique », disent les *Cahiers* (Sartre, 1983, p. 14) ou encore « la morale concrète (synthèse de l'universel et de l'historique) » (p. 15) ne saurait se confondre avec une morale formelle indifférente aux situations concrètes de l'existence, et au mouvement par lequel cette dernière cherche l'universel non pas contre, mais dans l'historique. « La morale implique l'histoire (pas de moralité possible sans action systématique sur la situation) » (p. 487). La moralité en ce sens est une manière de temporalité retrouvée. Sous cet angle, la temporalité est

alors moins une dimension existentielle de la vie qu'un existential avec lequel la moralité doit compter pour élucider cette modalité du temps traversé qui fait qu'une vie finit par en être « une », tentant une adéquation avec sa visée. Notablement donc, à l'exception de Sartre, les existentialistes n'ont pas écrit d'ouvrages de philosophie morale. Cependant, ils n'ont cessé d'élucider les conditions dans et par lesquelles les hommes tentent de devenir ce qu'ils sont, d'assumer leurs choix et de satisfaire leur exigence d'absolu.

Ainsi Karl Jaspers reprend-il la contradiction dans laquelle est prise la liberté qui, lorsqu'elle s'objective, s'y perd comme telle, et qui, lorsqu'elle se refuse à cette objectivation, s'illusionne, pour tenter de rendre compatible éthique et situation. À cette fin, il distingue entre deux sortes d'éthique : l'éthique de la mesure et l'éthique de l'absolu, non pour les opposer mais pour les dialectiser. Tels seraient alors les linéaments d'une éthique de l'existence en situation, ouverte sur un mouvement dialectique du relatif et de l'absolu qui ne cesse de différer le moment de sa synthèse, en raison du mouvement même de la conscience existante. Si en rentrant dans l'histoire, en se faisant nature, l'existence risque de s'y aliéner dans des formes finies, s'y refuser signifierait ne pas exister, si ce n'est abstraitement. Aussi lorsque l'existence s'inscrit dans la finitude du réel, elle entre en discussion avec d'autres existences qui se partagent le même monde et avec lesquelles il s'agira de coexister et parfois de co-agir. L'éthique de la mesure s'impose alors pour donner mesure à la démesure de la passion d'exister qui recherche l'absolu, en étant rebelle aux compromis. Le prix à payer pour que l'existence se conjugue avec l'histoire est de stabiliser, de limiter le goût pour l'absolu qui fait l'existant. Cette première signification de l'éthique est celle qui rend un monde vivable et prévisible ; elle vaut pour le monde empirique. Mais elle n'est au fond qu'un règlement intérieur, ou plus justement un règlement extérieur qui régule les exercices de la liberté. Aussi Jaspers lui adjoint-il une éthique de l'absolu. Celle-ci,

expressive de l'absolu de la liberté, est ouverte à tous les possibles. Elle cherche à ne pas se laisser enfermer dans la finitude qu'elle transgresse, se sachant être une exception mais vivant dans le réel relatif. Exister est ainsi une tâche impossible ; et l'éthique un impératif contradictoire. Disant au soi : « Sois ! », elle veut donner des liens à ce qui se refuse à tous liens. Elle sera compensée de nouveau par l'éthique de la mesure. En ce sens, il y a là l'énigmatique épreuve de l'échec à exister qui révèle notre transcendance : « Si le fini doit contenir l'être véritable, il ne peut être que fragmentaire. Comme l'existence, par son exigence d'absolu, veut dépasser la mesure de la finitude, la finitude de la réalité empirique finit par être détruite par l'élan de l'existence. C'est pourquoi l'échec est la conséquence de l'être véritable dans la réalité empirique. […] L'éthique de la mesure trouve une validité relative dans sa recherche de durée et de permanence en tant que celles-ci sont des conditions permettant à la liberté d'avoir une réalité empirique ; l'éthique de l'absolu devient relative en tant qu'elle est l'exception, dont l'altérité reste reconnue au moment de sa destruction » (JASPERS, *Philosophie*, p. 790).

Ni relativisme éthique, ni contextualisme moral, ni subjectivisme, l'existentialisme invite donc à penser l'expérience morale comme une dialectique à synthèse ajournée. La vérité morale s'enrichit de ceux qui la vivent, mais aucune existence n'en totalise la visée absolue. Le sens d'une existence demeure ouvert. Connaissant l'imprévu et la surprise, elle est une figure de l'événement.

JEAN-PHILIPPE PIERRON.

→ Agnosticisme. Croyance. Éthique. Expérience. Marxisme. Philosophie et théologie. Philosophie morale. Salut. Tragique. Valeurs.

Bibliographie.

J. C*OLETTE*, *L'Existentialisme, Paris, PUF, 2007. – K.* J*ASPERS*, *Philosophie. Orientation dans le monde. Éclairement de l'existence. Métaphysique (1932), trad. de J. Hersch, Berlin, Springer Verlag, 1989. – S.* K*IERKEGAARD*, *Le Concept d'angoisse (1844), dans Œuvres complètes, 20 vol., trad. de P.-H. Tisseau, Paris, Éd. de l'Orante, 1966-1984, t. VII, 1973. – J.* L*ACROIX*, *Marxisme, existentialisme, personnalisme. Présence de l'éternité dans le temps, Paris, PUF, 1949. – E.* L*EVINAS*, *De l'existence à l'existant, Paris, Vrin, 1993. – E.* M*OUNIER*, *Introduction aux existentialismes, Paris, Denoël, 1946. – J.-P.* S*ARTRE*, *L'existentialisme est un humanisme, Paris, Nagel, 1946, rééd. Gallimard, coll. « Folio essais », 1996 ; Cahiers pour une morale, Paris, Gallimard, 1983. – P.* T*ILLICH*, *Le Courage d'être, Paris - Genève - Québec, Éd. du Cerf - Labor et Fides - PUF, 1999.*

EXPÉRIENCE

L'expérience est multiple : immédiate, empirique, expérimentale, expérientielle, etc. La diversité de ces significations prédétermine la problématique de l'expérience morale. De type expérientiel, un certain type d'expérience, à déterminer, s'avère décisif pour que la morale soit. Reste pourtant une question majeure : celle des conditions de l'expérience morale. D'un côté les déterminations socioculturelles sont d'une importance considérable, de l'autre l'expérience morale, corollaire indispensable de l'existence morale, semble requérir un originaire plus originaire qu'elle-même.

LA PLURIVOCITÉ DE L'EXPÉRIENCE.

L'expérience empirique.

L'expérience empirique[197] par l'observation répétée et le long usage des êtres et des choses produit une forme de *sagesse* bien mise en valeur dans les cultures traditionnelles. Le grand âge, garant d'un savoir ayant surmonté l'étourderie et l'imprudence de la jeunesse, y est vénérable. Les anciens sont plus avisés dont l'expérience nourrit la prudence, cette *phronèsis* aristotélicienne qui constitue la sagesse pratique ou morale. Cela est trop évident pour qu'on s'y attarde. Il ne s'agit d'ailleurs pas de l'éthique comme recherche des valeurs (celles-ci sont de tradition et donc hors

question), du bien, du juste (au sens platonicien), mais d'un art pragmatique visant avant tout à la réussite[198] de vivre et de gouverner.

L'expérimentation.

L'expérimentation à visée scientifique ou prétendument telle n'a au premier abord guère de rapport avec l'expérience morale. Aristote a montré l'hétérogénéité radicale entre la sagesse pratique (ou éthique) et la sagesse théorétique des sciences pures. La contingence radicale des événements soustrait leur connaissance à la certitude démonstrative des mathématiques ou de la physique. La notion moderne d'expérimentation ne change pas la donne même si elle prétend par le déterminisme à un savoir absolu portant sur toute la réalité. Comme l'écrit le mathématicien, physicien et astronome Laplace[199] (1749-1827) : « Les questions les plus importantes de la vie ne sont en effet, pour la plupart, que des problèmes de probabilité. » Penser ainsi ou bien rejoint la conception empirique de l'éthique – le savoir en est simplement plus sûr –, ou bien fait basculer dans le déterminisme la dimension proprement éthique de nos faits et gestes et par là la supprime. Mais la science ne peut absorber l'éthique sauf à déshumaniser et à détruire l'humain. Une récente expérience « scientifique[200] » a montré à quel point une certaine idéologie scientiste était susceptible de priver tout un chacun de sa conscience morale[201].

Le problème n'est pas tant celui des conditions éthiques d'une expérimentation sur l'homme ou même sur l'animal, que celui de l'hypothèse d'une compatibilité intrinsèque possible et même nécessaire entre l'expérimentation sur soi ou sur les autres et la morale. Sur un modèle nietzschéen, l'homme postmoderne prétend fonder les valeurs. Sous prétexte d'en être le créateur, il revendique un rapport ludique à leur égard qui au bout du compte justifie n'importe quoi. Il en est le maître et elles finissent par s'anéantir dans sa toute-puissance supposée. Expérimenter à

tout va est le gage d’un accroissement de puissance pour la liberté contemporaine sans Dieu ni loi. Il suffit de repérer le goût croissant pour l’acte gratuit « par-delà bien et mal » aussi bien que la dilution toujours plus grande des repères éthiques de la sexualité. Si donc on a du mal à concevoir un rapport entre expérimentation et éthique, notre époque nous oblige pourtant à le faire dans une constante et exigeante vigilance.

L’expérientiel.

Ce n’est ni dans le fait premier (réaction, attitude, affect), ni même dans le savoir qui en résulte (*empeiria* en grec ou expérience acquise) que se noue vraiment dans l’expérience un lieu éthique. Le cours quotidien de la vie n’est pas naturellement éthique. Il faut davantage : une expérience vécue au sens le plus existentiel. Il faut que l’expérience ait été vraiment de l’ordre de l’événement, et que cet événement ait constitué une *épreuve* (au sens de « mettre à l’épreuve » comme dans l’exemple judéo-chrétien de la *tentation*). L’expérience véritable est moins un *essai* qu’une *épreuve*[202]. Choisir de préférer l’obéissance aveugle ou la rébellion vis-à-vis d’une autorité immorale (Antigone), être capable de désintéressement et faire son devoir (Kant), accepter ou non d’entendre l’appel d’autrui (Levinas) relève de telles situations. La réalité ne se contente pas de nous instruire à son contact comme dans l’empirisme, elle nous adresse un défi périlleux[203] qui ne nous laisse pas indemnes. Elle nous transforme pour le meilleur comme pour le pire, capable de nous déshumaniser comme de nous transfigurer. Cette expérience, souvent dramatique et rarement voulue[204], est vraiment une expérience *morale*. Nul besoin de provoquer cette expérience à la différence de l’expérimentation qui ne relève décidément pas du même ordre. L’expérience morale de type expérientiel s’apparente bien plutôt à l’expérience spirituelle – elle *est* expérience spirituelle. S’y vérifie l’aptitude morale, immorale ou encore amorale du sujet.

Si on pense que la moralité n'est pas d'abord la prescription abstraite et impersonnelle de valeurs et de normes, mais une *pratique* par laquelle un sujet s'institue comme sujet moral, c'est bien l'expérience vécue qui décide de notre condition éthique dans le choix inévident du bien et du mal (ou du mal et du pire). Elle est le lieu d'attestation et de vérification de l'éthique.

Détermination de l'expérience morale.

La morale doit se méfier des discours, où triomphe l'intellectualité abstraite. Ils ne sont pas par eux-mêmes édifiants et l'on soupçonne leur formalisme ou même leur hypocrisie, comme pour ces pharisiens, « sépulcres blanchis », dont Jésus disait qu'il fallait faire ce qu'ils disent mais pas ce qu'ils font ! Un être moral se juge à ce qu'il fait, non à ce qu'il dit, dans ses actes et non dans ses paroles.

L'exemplarité éthique de l'expérience vécue.

Comme pour Adam et Ève quand ils *reconnurent qu'ils étaient nus* (Gn 3, 7), l'expérience morale requiert plus qu'une autre un retour réflexif de la conscience qui, se souvenant, porte un jugement sur ce qui a été vécu. Cet « examen de conscience » (ou « révision de vie », confession profane ou sacramentelle au sens catholique) conduit à la connaissance de soi et réitère l'expérience morale à chaque fois qu'il revient sur l'expérience première : « Qu'ai-je fait de ma vie ? »

Le primat de la narration sur l'approche théorique.

L'expérience morale se trouve donc et se retrouve quand elle est rapportée ou relatée. Rien ne le fait mieux comprendre que l'inévitable

référence à la littérature, au théâtre ou au cinéma, dans la réflexion sur une éthique en situation, une éthique concrète. Déjà Aristote voyait dans la tragédie le lieu par excellence d'une expérience morale de *catharsis*, permettant au spectateur par la *mimèsis praxeôs*[205] (ou mise en intrigue de l'action) de mieux voir en lui-même, d'exercer ce « Connais-toi toi-même » socratique (voir PLATON, *Premier Alcibiade*) dont les modernes préfèrent oublier qu'il est avant tout éthique et non psychologique. Comme l'a souligné Ricœur dans son herméneutique du soi[206], la littérature permet de vivre par procuration des situations où se joue précisément notre destin dans l'affrontement des grandes puissances qui déterminent nos existences d'hommes. Elle propose des exemples (les *exempla* dont Aristote avait montré l'intérêt pour la sagesse pratique, et que reprirent à même fin les prédications médiévales – voir aussi les proverbes africains et la sagesse des nations) de cette expérience qui n'est plus seulement celle des autres mais aussi la mienne propre, et qui se concentre réflexivement dans des récits. Dans ces narrations (auto-) biographiques le sens de nos existences trouve l'espace de sa constitution. Il est d'ailleurs remarquable que philosophes aussi bien que théologiens[207], beaucoup découvrent aujourd'hui la primauté de l'expérience en même temps que les mérites de la narrativité quand il s'agit de ressaisir l'expérience vécue, en particulier l'expérience morale[208]. Il faut lire les fables et les paraboles, les romans et le théâtre, il faut lire Sophocle, Dostoïevski ou Bernanos pour savoir ce qu'est l'expérience morale (toujours spirituelle et plus ou moins théologale). Celle du doute et de l'indécision, celle de la tentation pour de « bonnes » ou de mauvaises raisons, celle du geste terrible, irrémédiable ou de la décision bonne qui vous réconcilie avec le monde, avec les autres, avec vous-même et avec Dieu… alors l'expérience peut être un véritable *itinerarium mentis in vitam*, et son témoignage conduire à l'imitation de son exemplarité.

La Bible tout entière est riche de ces exemples, de ces récits, de ces *témoignages* qui font comprendre et partager l'expérience théologale,

spirituelle et morale de ces hommes et de ces femmes dont le nom est connu de millions de gens qui trouvent dans le récit de leur expérience – tentation, péché, pardon, guérison, libération, etc. – de quoi à leur tour s'orienter dans l'existence et se décider. La mémoire joue un rôle essentiel et structurant dans cette analytique existentielle de l'expérience morale, comme le montre l'exemple du triptyque du *regret*, du *remords* et du *repentir* (à quoi il faudrait ajouter la *contrition*). Expérience morale de la faute commise, qui s'enracine dans un triple rapport au temps passé, présent et avenir. Le regret reste superficiel, quasi indifférent mais poli et n'engage pas vraiment mon être moral – il relève en quelque façon de l'expérience morale empirique. Le remords désespère, il hypothèque définitivement l'avenir qu'il remet aux mains de Satan (Caïn ou Judas). Le repentir fait à nouveau luire l'aube d'un lendemain lavé de toutes les souillures du passé et espère la rémission des péchés (Pierre après la Résurrection)…

Les conditions de l'expérience morale.

L'expérience peut-elle être au fondement de l'éthique ? Est-elle malgré l'importance primordiale qu'il faut lui accorder autosuffisante ? Comment se détermine-t-elle ? Par exemple personne ne peut nier aujourd'hui l'importance des conditions socioculturelles dans l'élaboration de l'expérience morale et du jugement qui en est le corollaire[209]. Mais plus radicalement quel est son originaire ?

L'originaire de l'expérience morale.

L'expérience morale, une des formes les plus intimes de l'expérience vécue, se répercute dans des affects, des émotions, des sentiments personnels, mais ceux-ci sont *toujours référés aux grandes distinctions du bien et du mal*. Elle n'est donc pas la source originaire de la morale sauf à

admettre que chacun est juge et créateur de ces valeurs. La distinction est d'ailleurs classique entre l'expérience morale empirique qui correspond à des sentiments subjectifs et l'expérience morale des valeurs dont l'extériorité renvoie au problème fondationnel de l'expérience morale. L'expérience morale ne saurait produire le fondement de la morale. À se contenter des subjectivités on aboutit vite à la « foire aux éthiques[210] ». Les expériences morales subjectives sont parcellaires, elles traduisent le rapport du sujet à une morale particulière ou sectorielle, non pas le rapport du sujet à des valeurs universelles et transcendantes. Elles disent l'universalité de la conscience de l'interdit par exemple mais ne donnent pas un contenu universel à cet interdit, dont la source transcende les particularités originelles (les ancêtres, le groupe, la société, la raison, le Dieu des uns, le Dieu des autres, etc.). Car, comme le suggérait Platon, le Bien, nul ne l'a jamais vu (*La République*, VI, 504e-505e), le savoir qui nous serait le plus nécessaire nous fait défaut ; pourtant tous le recherchent… Même en supposant un « Je » moral transcendantal à la façon kantienne, une sensibilité commune a priori, l'écart est grand (subsiste) entre la conviction que, si le bien existe, il est le même pour tous, absolu et transcendant, et la relativité ou contingence qui se rattache à l'expérience. « L'expérience morale est celle d'un absolu : le Bien, qui juge non seulement mes actions, mais aussi mes sentiments les plus secrets, s'impose avec une force sacrale extrême ; elle peut même m'entraîner jusqu'au sacrifice de mon moi, de mes affections, de ma vie même[211]. »

La solution kantienne.

Est-il alors possible de penser une expérience qui soit fondatrice de la morale ? Une expérience qui tienne la fonction de principe pour la morale ? Kant a trouvé une réponse à cette question dans le *désintéressement* qui donne la preuve de la possibilité d'une expérience morale à la fois

subjective et rationnelle. Tout homme est capable de préférer son devoir à son intérêt personnel. Même s’il n’y parvient pas, il sait qu’il a failli et qu’il n’a pas fait ce qu’il aurait dû. Kant attribue à la raison pratique présente dans tout être humain cette aptitude à la morale comme expérience vécue de la volonté bonne et du devoir, partageant la commune opinion des Lumières selon laquelle la loi morale est naturelle au fond du cœur humain.

L’expérience extra-morale de Levinas.

Plus intéressante que le formalisme kantien et plus suggestive pour la théologie apparaît aujourd’hui la pensée de Levinas[212]. À la différence de Kant (et contre lui), Levinas pense que la « responsabilité ne résulte aucunement d’un “je veux” actif, elle constitue au contraire une prédétermination originelle du sujet, et, à y bien regarder, plus déterminante, venue de bien plus loin encore que l’inconscient ou les rapports de production » (BENSUSSAN, 2008, p. 7) ; « le devoir moral inconditionnel ne me vient pas de la volonté raisonnable, mais de la résistance que m’oppose le visage. La possibilité de l’éthique ne procède nullement de la soumission de la volonté à la loi de la raison comme faculté de l’universel, mais depuis le fait inaugural et hétéronome de la parole du visage. La loi résulte donc d’une facticité : je rencontre autrui » (*ibid.*, p. 20). Et ce fait est originaire, il est l’expérience première d’où naît toute morale.

Levinas ne nous propose pas une éthique de plus, particulièrement altruiste ou humanitaire. « […] l’éthique de Levinas ne désigne jamais la systématisation plus ou moins cohérente de l’ensemble des règles de conduite d’un groupe humain. Elle ne fonde pas davantage la possibilité d’une justification rationnelle des normes morales par ou sous un principe unificateur. Il est bel et bien requis de l’entendre et de l’interpréter *en son sens extra-moral* » (*ibid.*, p. 8) ou comme une « éthique d’avant l’éthique »

(p. 11) qui consiste précisément en une expérience : celle de ma responsabilité à l'égard d'autrui. « La pensée de Levinas est une éthique de l'éthique, selon l'expression de Derrida, soit une éthique sans loi, sans concept, sans morale, et qui précède sa détermination en lois, en concepts et en morales » (Bensussan, 2008, p. 9), mais qui atteint le « sens » de « l'humain de l'homme certain du rapport de l'homme à l'homme ». Or il est remarquable que Levinas propose de penser cette « archi-origine » de l'humain sur le mode de la rencontre, de l'« inattendu, de l'événement d'une effraction, et plus radicalement encore […] comme un rapport à l'infini, dont le visage, lieu de l'effraction, dans sa dénudation absolue, serait la trace, soit le non-lieu » (*ibid.*, p. 9). Pour autant il ne s'agit pas d'une expérience (sinon en un sens paradoxal d'une expérience qui ne se laisse jamais analyser), car le visage est « superlativisation de toute définition, son exaspération dans un indéfinissable, un infini » (*ibid.*, p. 11), ce qui « invisibilise sa propre visibilité, [et qui] "nous mène au-delà" (*Éthique et infini*, p. 84) » (Bensussan, 2008). « Du visage je ne peux aucunement *faire l'expérience*. […] le visage vient avant même de venir, il vient avant toute expérience que je pourrais en faire en me l'appropriant, avant tout "enrichissement" de mon expérience du monde et des autres, par lui et par eux. Il s'agit d'une épreuve. L'infinition est une épreuve, elle est l'épreuve de l'autre homme, d'Autrui en tant que l'absolument autre, tout autre et n'importe quel autre (Derrida) ; le premier venu (Levinas) » (p. 12-13). Cet autre dans le même, cet infini qui fait irruption dans le fini, telle est la structure de la subjectivité, « l'inscription à même la finitude d'une trace qui va venir la déranger, lui faire violence, la désubjectiver » (p. 13). Cette transcendance du visage qui excède toute matérialité sensible m'enjoint de répondre par l'immanence d'une aide matérielle immédiate : vêtir, nourrir, loger – autrement, si je réponds à la transcendance de l'autre par ma transcendance de sujet, je tombe dans l'hypocrisie du sermon « en méconnaissant gravement "la sincérité de la faim et de la soif" (*De*

l'existence à l'existant, Vrin, 1990, p. 69) » (Bensussan, 2008, p. 14). Il est impossible absolument d'échapper à cette archi-expérience de l'appel du visage d'autrui, mais je peux y répondre ou m'y dérober, et là nous sommes au cœur de l'expérience morale : « l'avoir à répondre, immémorial, vient de très loin, bien avant les questions que je peux me poser sur les raisons pour lesquelles j'ai répondu ou je n'ai pas répondu. Et souvent, lorsque j'en suis à peser le pour et le contre, il est déjà trop tard, le temps de la réponse a passé, le temps de la pensée et de la pesée est venu l'abolir » (*ibid.*, p. 16). Qu'as-tu fait de ton frère ?

Parce que « ma subjectivité est structurée comme ayant toujours-déjà à répondre » (*ibid.*, p. 17), elle est en permanence exposée à cette *vérification éthique*, à cette *épreuve* qui « déstabilise dans son fondement et dans son origine » *(ibid.)*[213] ma subjectivité, à cette *expérience* (au sens le plus fort de traversée d'un péril). Celle-là même qui à la suite du Christ s'imposa à tant de figures de charité, de saint Martin à Maximilien Kolbe, car celui qui veut garder sa vie la perdra…

Geneviève Hébert.

→ Éthique de situation. Existentialisme. Finalité de l'agir. Responsabilité. Systèmes et méthodes d'argumentation éthique.

Bibliographie.

Aristote, Métaphysique, livre A ; Éthique à Nicomaque. – G. Bensussan, Éthique et expérience. Levinas politique, Strasbourg, Éd. La Phocide, 2008. – E. Levinas, Humanisme de l'autre homme, Paris, Fata Morgana, 1972, rééd. Le Livre de Poche, coll. « Biblio essais » n° 4058, 2001 ; Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, rééd. Paris, Le Livre de Poche, coll. « Biblio essais » n° 4121, 2004 ; De l'existence à l'existant,

Paris, Vrin, 1978, rééd. 1993 ; Éthique et infini (dialogues d'Emmanuel Levinas et Philippe Nemo), Paris, Fayard, coll. « L'Espace intérieur », 1982, rééd. Le Livre de Poche, coll. « Biblio essais » n° 4018, 1984 ; L'Au-delà du verset : lectures et discours talmudiques, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Critique », 1982 ; « Sécularisation et faim », dans C. Chalier et M. Abensour (dir.), Cahier de l'Herne : Emmanuel Levinas, Paris, Éd. de l'Herne, 1991, p. 76-82. – P. Ricœur, Temps et récit 1, Paris, Éd. du Seuil, 1983, chap. 2 : « La mise en intrigue. Une lecture de La Poétique d'Aristote » ; Soi-même comme un autre, Paris, Éd. du Seuil, 1990, 5^e^ étude : « L'identité personnelle et l'identité narrative » ; et surtout la 6^e^ étude : « Le soi et l'identité narrative » (2- Entre décrire et prescrire : raconter ; 3- Les implications éthiques du récit) ; Parcours de la reconnaissance, Paris, Stock, 2004, rééd. Gallimard, 2005, 2^e^ étude : « Se connaître soi-même », en particulier le chap. 2 : « Une phénoménologie de l'homme capable ».

---

1. Platon, *Phèdre*, 244b-257a, 1965, p. 123-136.

2. E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961), section IV : « Au-delà du visage », chap. « Phénoménologie de l'Éros », p. 233 s.

3. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh, Bertelsmann, 1933, p. 278.

4. E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zurich, Zwingli Verlag, 1953, p. 230.

5. H. Urs von Balthasar, art. « Eschatologie », dans J. Feiner, J. Trütsch, Fr. Böckle (dir.), *Fragen der Theologie Heute*, Einsiedeln, 1957, p. 403-422, ici p. 403.

6. A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, III, Bonn, 1895, p. 13.

7. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, Mohr 1913[2], p. 407.

8. E. TROETSCH, *Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus dem Jahre 1911 und 1912*, Munich, Dunker & Humblot, 1925, p. 36.

9. K. BARTH, *Römerbrief*, Munich, Kaiser, 1922, p. 300.

10. H. JONAS, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), trad. de J. Greisch, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1990, mais aussi J. Habermas et K. O. Appel.

11. M. GAUCHET, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

12. A. TOURAINE, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Fayard, 1997.

13. J. MARITAIN, *L'Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Aubier, 1936.

14. Ch. TAYLOR, *Le Malaise de la modernité*, trad. de Ch. Melançon, Paris, Éd. du Cerf, 1992, rééd. 2008.

15. R. BULTMANN, « Jesus und Paulus », *Exegetica*, Tübingen, Mohr, 1967, p. 211.

16. J. SCHLOSSER, « Le débat de Käsemann et de Bultmann à propos du Jésus de l'histoire », *Recherches de science religieuse* 87/3, 1999, p. 373-395.

17. R. BULTMANN, *Foi et compréhension*, t. II, p. 57 et Ch. PERROT, *Jésus de l'histoire*, Paris, Desclée, 1979, chap. VII : « Le Fils de l'homme ».

18. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Éd. du Centurion, 1983, p. 477 ; rééd. *Œuvres 26*, Paris, Éd. du Cerf, 2011.

19. K. RAHNER, *Écrits théologiques*, t. IX, Paris, DDB, 1959-1970, p. 155.

20. L. Fr. LADARIA, « Les grandes lignes actuelles de la théologie des *eschata* », *Revue de l'Institut catholique de Paris*, n° 45, 1993, p. 21-41, ici p. 28.

21. J. B. METZ, *La Foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, trad. de P. Corset et J.-L. Schlegel, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 99, 1979, rééd. 1999.

22. H. THIELICKE, *Der evangelische Glaube*, t. III, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1978, p. 99.

23. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Mémoire et réconciliation*, Paris, Éd. du Cerf, 2000.

24. J. B. METZ, J. REIKERSTORFER, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Fribourg-en-Brisgau - Bâle - Vienne, Herder, 2006, p. 251.

25. A. A. VAN RULER, *Gestaltwerdung Christi in der Welt : über das Verhältnis von Kirche und Kultur*, Neukirchen, Kreis Moers, 1956.

26. Cité par Kl. BLASER, *La Théologie au XX^e siècle*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1995, p. 192.

27. E. BLOCH, *Le Principe espérance*, 3 vol., Paris, Gallimard, 1976, 1982, 1988 ; éd. originale : *Das Prinzip Hoffnung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1959.

28. J. MOLTMANN, « Stations et signaux. Coup d'œil rétrospectif sur mon cheminement personnel », *Études théologiques et religieuses* 46/4, 1971, p. 357.

29. *Ibid.*, p. 359-360.

30. J. MOLTMANN, « Stations et signaux. Coup d'œil rétrospectif sur mon cheminement personnel », p. 357.

31. W.-D. MARSCH (éd.), *Théologie de l'espérance*, t. II : *Débats*, trad. de G.-M. Charlier et J.-P. Thévenaz, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 70, 1973.

32. J. MOLTMANN, *Messianic Theology in the Making*, Basingstoke, Marshall Pickering, 1987, p. 7-22.

33. J. MOLTMANN, « Stations et signaux. Coup d'œil rétrospectif sur mon cheminement personnel », p. 359.

34. J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 11.

35. Voir son livre *L'Humanité de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1956.

36. J. MOLTMANN, *Jésus, le Messie de Dieu*, p. 214.

37. G. SCHOLEM, *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, Éd. du Cerf, 1971.

38. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, Madrid, Trotta, 1991, p. 160.

39. J. SOBRINO, *La Fe en Jesucristo. Ensayo desde las Víctimas*, Madrid, Trotta, 1999.

40. J. MOLTMANN, *Wer ist Christus für uns heute ?*, Munich, Kaiser, TB 129, 1994.

41. J. SOBRINO, *La Fe en Jesucristo*, p. 82.

42. Choan-Seng SONG, *Jesus, the Crucified People*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1990, p. 215-216, cité dans M. FÉDOU, *Regards asiatiques sur le Christ*, Paris, Desclée, 1998, p. 187.

43. I. ELACURIA, *In Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teologia de la Liberacion*, Madrid, Trotta, 1990, p. 189-216.

44. J. B. METZ, *La Foi dans l'histoire et dans la société*, p. 109.

45. J. B. METZ, « Qu'est-il arrivé à Dieu – Qu'est-il arrivé à l'homme ? Sur la situation du christianisme dans l'Europe sécularisée », *Revista Latinoamericana de Teologia* 5, 1988, p. 206-217.

46. J. B. METZ, « Questions sur Dieu adressées aux chrétiens d'aujourd'hui », *Istina* XLII, 1997, p. 7.

47. J. B. METZ, « Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie », dans J. B. BAUER (éd.), *Entwürfe der Theologie*, Graz - Vienne - Cologne, Styria, 1985, p. 226.

48. J. B. METZ, « Le Dieu qui ne convient pas. Réflexions sur les demandes des chrétiens », *Istina* XLI, 1996, p. 340.

49. J. B. METZ, « Religion, ja – Gott, nein », dans J. B. METZ et T. R. PETERS, *Gottespassion*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1991, p. 14-67.

50. J. B. METZ, « Dieu et le mal dans ce monde. Une théodicée oubliée mais inoubliable », *Concilium* 273, 1997, p. 15, mais voir déjà « Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt », *Stimmen der Zeit* 210 (1992), p. 311-320.

51. J. B. METZ, « Credo der Christen », *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, novembre-décembre 1975, p. 16.

52. Voir l'article « Évangile » de ce dictionnaire, p. 910- 923.

53. Voir par exemple A. M. MECCA, N. J. SMELSER et J. VASCONCELLOS, *The Social Importance of Self-Esteem*, Berkeley - Los Angeles - Londres, 1989.

54. Voir par exemple J. DE SAINT-PAUL, *Estime de soi, confiance en soi. S'aimer, s'apprécier et croire en soi*, Paris, Dunod, 2004[2].

55. Voir l'article « Respect » de ce dictionnaire, p. 1766- 1771.

56. E. KANT, *Critique de la raison pratique*, dans *Œuvres philosophiques*, t. II, F. ALQUIÉ (éd.), Paris, Gallimard, 1985, p. 701.

57. Voir D. MÜLLER, *Les Passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves*, chap. 8.

58. A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997. La réflexion de Badiou sur le lien entre le sujet et la Loi chez saint Paul est passionnante et stimulante, en fonction même de son athéisme sans concession. Voir aussi son ouvrage récent, avec Nicolas TRUONG, *Éloge de l'amour*, Paris, Flammarion, 2009.

59. Ricœur mentionne explicitement ce texte dans la reconstruction subtile qu'il opère des liens entre loi et récit ; voir sa contribution « Theonomy and/or Autonomy », dans M. VOLF *et al.*, *The Future of Theology. Essays in Honor of J. Moltmann*, Grand Rapids (MI) - Cambridge (GB), Eerdmans, 1996, p. 284-298, ici p. 287.

60. Cette thématique de valeurs, sur l'arc conduisant de la liberté à l'institutionnel, apparaît surtout dans ce qui est peut-être le texte éthique le plus limpide de Ricœur, « Avant la loi morale : l'éthique », *Encyclopaedia Universalis. Symposion. Les enjeux*, Paris, 1985, p. 42-45, ici p. 43.

61. Fr. DOSSE, *Paul Ricœur, les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997, p. 610.

62. Voir la problématisation de ce point chez O. ABEL, « Pouvoir, amour et justice. Considérations à partir de Tillich, Ricœur et quelques autres », *Études théologiques et religieuses* 72/4, 1997, p. 543-

556.

63. J.-Fr. LYOTARD, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1988, rééd. Le Livre de Poche, 1993, p. 137.

64. P. TILLICH, *Le Courage d'être* (1952), trad. de J.-P. LeMay, Genève - Paris - Québec, Labor et Fides - Éd. du Cerf - Presses universitaires de Laval, 1999.

65. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La Théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*. Gibert Dagron a mis en évidence la réception critique du modèle eusébien dans : G. DAGRON, « Orient-Occident : césaropapisme et théorie des deux pouvoirs face à la modernité », dans M.-Fr. RENOUX-ZAGAMÉ, B.-C. BOURDIN, J.-P. DURAND (dir.), « Actes du colloque "Droit divin de l'État. Genèse de la modernité politique" », *Revue d'éthique et de théologie morale* 227, 2003, p. 143-157, ici p. 148.

66. Saint AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, trad. de G. Combes, revue et corrigée par G. Madec, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1993, 1994, 1995. J. ALEXANDRE, « De l'une à l'autre cité. Saint Augustin, père de la théologie politique », dans CAPELLE (éd.), 2008, p. 35-47.

67. H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge* (1934), Paris, Vrin, 1955.

68. Sur l'évolution du mot *status* au Moyen Âge, voir l'article de Y. CONGAR, « Status Ecclesiae », *Studia Gratiana* XV, 1972, p. 1-32.

69. J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou principes du droit politique*, dans *Écrits politiques*, Paris, LGF, coll. « Le Livre de poche, Classiques de la philosophie », édition, introduction, commentaires, notes, chronologie et bibliographie de G. MAIRET, 1992, p. 339.

70. Voir lettre encyclique de N.T.S.P. Léon XIII sur la constitution chrétienne des États, dans *Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII*, t. III, Paris, La Bonne Presse, 1892. Pour une synthèse des conceptions politiques de Léon XIII, voir Y.-M. HILAIRE (dir.), *Histoire de la papauté. 2 000 ans de missions et de tribulations*, Paris, Tallandier, 1996, p. 415-428.

71. X. THÉVENOT, « Les homosexualités. Éléments de réflexion éthique », *Études*, mars 1983, p. 342, n. 11.

72. Fr.-X. DUMORTIER, « Une société en mal d'éthique », dans *Liberté, loi, morale, Cahiers pour croire aujourd'hui*, supplément n° 8, septembre 1992, p. 53-64, ici p. 56 (souligné par l'auteur).

73. Voir l'article « Communautarisme » de ce dictionnaire, p. 411-420.

74. P. RICŒUR, « Avant la loi morale, l'éthique », *Encyclopaedia Universalis. Symposion. Les enjeux*, Paris, 1985, p. 45, 1.

75. P. BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures saintes*, Paris, Éd. du Seuil, 1987, p. 63.

76. Le langage ici utilisé est emprunté à une distinction que faisait couramment Xavier Thévenot. Comme lui, nous distinguons 1) la « singularité » d'une personne affrontée à une difficulté

(nous parlons alors d'un « cas »), 2) la « particularité » d'une « situation » qui se répète à une époque et dans une culture données, et des règles auxquelles la réflexion éthique permet de parvenir, 3) et le niveau « universel » des grands principes et des valeurs fondamentales. Voir son ouvrage posthume, *Morale fondamentale*, Paris, DDB, 2007.

77. Voir R. J. LEVINE, « Research, Biomedical », dans W. T. REICH (éd.), *Encyclopedia of Bioethics*, New York, The Free Press, 1978, p. 1481-1492.

78. Le terme français « amélioration » n'est pas très évocateur, mais il reste la meilleure traduction du terme anglais couramment employé dans ces débats : *enhancement*.

79. V. R. POTTER, « Bioethics, the Science of Survival », *Perspectives in Biology and Medicine*, t. 14, automne 1970, p. 127-153.

80. V. R. POTTER, *Bioethics, Bridge to the Future*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall Inc., 1971, p. 1.

81. *Ibid.*, p. 2.

82. H. JONAS, cité dans H. DOUCET, 1996, p. 37.

83. L'institut sera ultérieurement dénommé, plus simplement : The Kennedy Institute of Ethics.

84. Ce fut un médecin qui les dénonça en 1966 dans un article publié dans une grande revue médicale américaine : le professeur H. K. BEECHER, « Ethics and Clinical Research », *New England Journal of Medicine*, vol. 274, n° 24, 1966, p. 1354-1360.

85. Ce rapport eut très vite valeur de référence essentielle aux États-Unis. Il fut longtemps peu connu en bien des pays européens, où ce rôle de référence majeure est tenu par le Code de Nuremberg rédigé à l'occasion du procès de Nuremberg où furent jugés les médecins nazis ayant traité en cobayes de nombreux détenus des camps de concentration.

86. H. Tr. ENGELHARDT Jr, *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1986. L'auteur révisa profondément cet ouvrage dans sa seconde édition, parue en 1996.

87. Voir à ce sujet P. PAPERMAN, S. LAUGIER (éd.), *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2005.

88. E. D. PELLEGRINO, D. C. THOMASMA, *A Philosophical Basis of Medical Practice. Toward a Philosophy and Ethic of the Healing Professions*, New York, Oxford University Press, 1981.

89. P. RICŒUR, « Les trois niveaux du jugement médical », *Le Juste 2*, p. 227-243, ici p. 229-232.

90. Voir C. PELLUCHON, *L'Autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, Paris, PUF, 2009. Voir aussi N. MAILLARD, *La Vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale ?*, Genève, Labor et Fides, 2011.

91. D. CALLAHAN, *Setting Limits : Medical Goals in an Aging Society*, Washington D.C., Georgetown University Press, 1995.

92. Comité consultatif national d'éthique, *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine*, p. 9.

93. Conseil d'État, *La Révision des lois de bioéthique*, Paris, La Documentation Française, 2009, p. 14.

94. P. Ricœur, « Éthique et morale », 1990, reproduit dans *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Éd. du Seuil, 1991, p. 256-269, ici p. 268.

95. Voir Francisco de Vitoria, *Relectio de temperantia*, n° 1, et *De homicidio*, n^{os} 33-35, dans T. Urdanoz (éd.), *Obras de Francisco de Vitoria, Relecciones Teologicas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p. 1004-1010, et 1126-1127.

96. P. Ramsey, *The Patient as Person*, New Haven, Yale University Press, 1970.

97. C'est sans doute un médecin anglais, Thomas Percival, qui employa le premier l'expression d'éthique médicale, dans son ouvrage publié en 1803, *Medical Ethics*, premier code d'éthique médicale de l'époque contemporaine.

98. L. Portes, *À la recherche d'une éthique médicale*, Paris, PUF, 1954, p. 163.

99. H. Tr. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1996^{2}.

100. M. Heidegger, *Être et temps*, trad. de A. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 105.

101. P. Ricœur, « Les trois niveaux du jugement médical », dans P. Kemp (dir.), *Le Discours bioéthique*, p. 35-49.

102. J. Li stl, *Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft*, Berlin, Duncker und Humblot, 1978, p. 107.

103. M. Vanni, *L'Adresse du politique. Essai d'approche responsive*, Paris, Éd. du Cerf, 2009.

104. Platon, *La République*, dans *Œuvres complètes*, trad. de L. Robin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950.

105. Voir par exemple Érasme, *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*, éd. J.-C. Margolin, Paris, Droz, 1966, p. 377.

106. Voir Ph. Caron, *Des « belles lettres » à la « littérature ». Une archéologie des signes du savoir profane en langue française (1680-1760)*, Louvain - Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque de l'information grammaticale », 1992.

107. P. Nicole, *Traité de la comédie* (1667), éd. L. Thirouin, Paris, Honoré Champion, 1998.

108. S. de Reyff, *L'Église et le Théâtre*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Histoire du christianisme », 1998, p. 94.

109. Voir *Les Bienveillantes* de Jonathan Litell, Paris, Gallimard, 2006.

110. Le terme « déconstruction » renvoie ici au sens que lui a donné : Jacques Derrida.

111. E. LEVINAS, *Éthique et infini*, Paris, Fayard - Radio France - Livre de Poche, coll. « Biblio », 1982, p. 20.

112. Rappelons qu'il se disait lui-même « conquistador ».

113. S. FREUD, « Pour introduire le narcissisme » (1914, trad. de J. Laplanche), dans *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969, p. 84-85.

114. « Détresse » en allemand. Lacan traduit par « désêtre ».

115. S. FREUD, *Lettres à W. Fliess*, Lettre 151, 22 décembre 1897, Paris, PUF, 2006, p. 367.

116. J. CLAVREUL, 1987, p. 13.

117. Nous empruntons pour ce faire le beau titre de l'ouvrage de M. DE CERTEAU, *Le Lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris, Gallimard - Éd. du Seuil, coll. « Hautes Études », 2005.

118. S. FREUD, *Observations sur l'amour de transfert. La technique psychanalytique*, 1953, p. 128-129.

119. « État amoureux » que Lacan traduira par le mot-valise « hainamoration » qui souligne le poids d'ambivalence de tout amour de transfert.

120. Le mot est de Freud, qui en son temps redoutait que la psychanalyse devînt « la bonne à tout faire de la psychiatrie ».

121. Beau titre du livre de B. SICHÈRE, *Le Moment lacanien*, Paris, Grasset, 1983.

122. Se réclamant de l'enseignement de Jacques-Alain Miller et François Regnault.

123. « Pain bénit » pour les détracteurs de la psychanalyse !

124. J. CLAVREUL, *Les Enjeux de la psychanalyse : une éthique du sujet* (1985), dans *L'Homme qui marche sous la pluie*, p. 216.

125. J. LACAN, *Remarques sur le rapport de Daniel Lagache : « Psychanalyse et structure de la personnalité »*, dans *Écrits*, Paris, Éd. du Seuil, 1960, p. 109.

126. Voir particulièrement GUYOMARD, 1992, *passim*.

127. J. LACAN, 1986, p. 220.

128. S. FREUD, *Aus den anfängen der Psychoanalyse*, Londres, Imago Publishing Co, 1950, p. 402.

129. J. LACAN, 1986, p. 226.

130. Allusion à la « mère suffisamment bonne » de Winnicott.

131. M. DU RY, Interview avec Donald Meltzer, dans B. BURGOYNE, M. SULLIVAN (dir.), *Le Dialogue Klein-Lacan*, trad. de P. Lecointre, Paris, In Press, 2001, p. 248.

132. « L’histoire du mot et du concept reste à faire », écrivait René-Antoine Gauthier dans le *Dictionnaire de spiritualité* (t. IV [2], col. 1660). « Eudémonisme » ne serait attesté en français qu’à partir de 1845. L’anglais l’avait précédé en 1827 (voir le *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert). Mais Kant pourrait en être indirectement l’inventeur.

133. Ce que fait par exemple le *Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, 2004[4], coll. « Quadrige », Monique CANTO-SPERBER (dir.).

134. Kant lui-même acceptait que le bonheur puisse être la conséquence de la vertu et forme avec elle le souverain bien, mais il reportait ce dernier dans l’au-delà (d’où le postulat par la raison pratique de l’immortalité et de l’existence de Dieu).

135. Voir R.-A. GAUTHIER, art. « Eudémonisme », *Dictionnaire de spiritualité*, t. IV (2), col. 1661-1662. Kant n’emploie jamais « eudémonisme » mais dans la *Critique de la raison pratique*, *Glückseligkeitslehre*, puis en 1797 dans les *Premiers principes de la doctrine de la vertu*, *Eudämonist*.

136. *Kant’s gesammelte Schriften*, éd. de l’Académie de Berlin, t. VI, p. 378, cité dans le *Dictionnaire de spiritualité*.

137. *Ibid.*, Anthropologie, t. VII, p. 130.

138. On retiendra au moins le nom du père Antonin Sertillange. Voir R.-A. GAUTHIER, art. « Eudémonisme », *Dictionnaire de spiritualité*, t. IV (2), col. 1661-1662.

139. Ce que pensait Hegel qui faisait exception pour la « morale indoue », anticipant en quelque sorte l’intérêt de nos contemporains pour le bouddhisme considéré effectivement comme un eudémonisme.

140. Pour plus d’informations philologiques, voir le *Dictionnaire de spiritualité*, IV (2), col. 1660-1661.

141. Le grec possède aussi *makarios/makaria* que le christianisme a préféré pour éviter probablement le *daimon* païen. Mais Aristote précise bien que pour lui les deux lexèmes sont équivalents (*Rhétorique*, I, 9, 1637b).

142. Voir P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, 7e étude : « Le soi et la visée éthique », en particulier p. 202-236.

143. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, livre I, est sur ce point exemplaire.

144. Le radical grec *daimon*, comme le suffixe français -heur, signifie la chance, la bonne fortune, l’heureux hasard, le bon génie. Nous n’y sommes alors pour rien.

145. MARC AURÈLE, *Pensées*, dans *Les Stoïciens*, éd. P.-M. SCHUHL, trad. de É. Bréhier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1978, p. 1150.

146. Voir les épîtres dites pastorales de Paul. On trouvera dans l’article « Eudémonisme » du *Dictionnaire de spiritualité* une analyse précise de l’eudémonisme des Pères.

147. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, 91, 3, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 400, 1994, p. 369.

148. DOROTHÉE DE GAZA, *Œuvres spirituelles*, 202, 12, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 92, 1963, p. 529.

149. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le Moine*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 170, 1971, p. 499.

150. Expression quasi pléonastique…

151. Voir PIC DE LA MIRANDOLE et son *Discours sur la dignité de l'homme*.

152. On mentionnera ici malgré son caractère polémique et souvent contestable l'ouvrage de M. ONFRAY, *Contre-histoire de la philosophie*, t. II, *Le Christianisme hédoniste* (dont Marsile Ficin, Érasme ou Montaigne seraient des représentants !), Paris, Grasset, coll. « Biblio essais », 2006.

153. Voir É. BOULARAND, art. « Désintéressement », *Dictionnaire de spiritualité*, t. III, col. 562-591. À propos de la controverse du pur amour entre Fénelon et Bossuet qui touche éminemment à cette question, voir également M. TERESTCHENKO, « La doctrine du "pur amour" de Fénelon », dans *L'Amour des autres. Care, compassion et humanitarisme, Revue du MAUSS*, n° 32, 2008/2, p. 173-184.

154. É. BOULARAND, art. « Désintéressement », col. 587.

155. *Ibid.*, col. 591.

156. Sur la légitimité de parler d'un eudémonisme biblique, patristique ou encore thomiste, voir R.-A. GAUTHIER, art. « Eudémonisme », col. 1668-1674. Voir également A. GARDEIL, art. « Béatitude », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 503 qui parle de « la doctrine eudémoniste de l'Évangile ».

157. Voir 2 Co 5, 5-6 : *Celui qui nous a formés pour cet avenir, c'est Dieu qui nous a donné les arrhes de l'Esprit. Ainsi nous sommes toujours pleins de confiance […].*

158. JEAN CASSIEN, *Les Conférences*, chap. 6, p. 261-262, trad. du Sieur de Saligny, numérisé sur Google.

159. « Il est admirable qu'Épicure, poursuivant une science qui fût délivrance et remède, ait jeté les bases du matérialisme, inventé un univers sans puissances spirituelles, sans lois surnaturelles, sans justice céleste, il est admirable qu'en construisant une théorie de la connaissance, une théorie de la nature, de l'âme humaine et des dieux capables de libérer l'homme de ses vieilles terreurs, il ait pressenti, parce qu'il le fallait, la représentation moderne du monde » (P. NIZAN, *Les Matérialismes de l'Antiquité*, Paris, Maspero, 1971, p. 21).

160. Voir l'entretien de 1984, *« Le retour de la morale »,* dans *Dits et Écrits*, t. IV, Paris, Gallimard, 1994.

161. Au sens politique. La morale ne concerne ici que l'homme masculin, adulte et libre de ses choix.

162. P. VEYNE, « Le dernier Foucault et sa morale », *Critique*, n° 471-472, 1986, p. 933-941, ici p. 939.

163. La morale chrétienne aurait repris certains traits de la morale antique mais en y introduisant les notions de faute, de culpabilité, de pénitence, et, se focalisant de plus en plus sur le détail des actes sexuels, aurait multiplié les interdits.

164. Voir André Comte-Sponville par exemple.

165. Ph. DELERM, *La Première Gorgée de bière et autres plaisirs minuscules*, Paris, Gallimard, coll. « L'Arpenteur », 1997.

166. Fr. BACON, *Du progrès et de la promotion des savoirs* (1605), livre II, Paris, Gallimard, 1991, p. 150.

167. G. DURAND, A. DUPLANTIE, Y. LAROCHE, D. LAUDY, *Histoire de l'éthique médicale et infirmière*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2000, p. 175-176.

168. E. W. KEYSERLINGK, *Le Caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie du point de vue de l'éthique, de la médecine et du droit*, Ottawa, Commission de réforme du droit du Canada, Série protection de la vie, 1982, p. 3.

169. G. DWORKIN, « Life is Sacred : That's the Easy Part », dans J. D. MORENO (éd.), *Arguing Euthanasia*, New York, Simon & Schuster, 1995, p. 249.

170. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, déclaration *Iura et bona* sur l'euthanasie et sur l'observation d'un usage thérapeutique, 5 mai 1980.

171. K. BARTH, *Dogmatique*, III/4** : *La Doctrine de la création*, Genève, Labor et Fides, 1965, p. 60.

172. S. HARAKAS, *Contemporary Moral Issues*, Minneapolis, Light and Life Publications, 1982, p. 171.

173. P. VERSPIEREN, « Point de vue de la tradition catholique », *Le Courrier de l'éthique médicale*, vol. 3/4, octobre-décembre 2003, p. 46.

174. PIE XII, « Problèmes religieux et moraux de l'analgésie », dans P. VERSPIEREN (dir.), *Biologie, médecine et éthique*, Paris, Éd. du Centurion, 1987, p. 347-364.

175. PIE XII, « Problèmes médicaux et moraux de la réanimation », dans *ibid.*, p. 368.

176. P. RAMSEY, *Ethics at the Edges of Life*, New Haven, Yale University Press, 1978, p. 158.

177. L.-V. THOMAS, *Mort et pouvoir*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1978, p. 91.

178. P. STUHLMACHER, « Das Evangelium und die Evangelien », dans STUHLMACHER (éd.), 1983, p. 1-26.

179. Chr. Senft, *La Première Épître de saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, CNT 7, 1990[2], p. 41.

180. D. Marguerat, *Paul de Tarse. Un homme aux prises avec Dieu*, Poliez-le-Grand, Éd. du Moulin, 2011[3], p. 29-41.

181. U. Luz, « Die Jünger im Matthäusevangelium », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 62, 1971, p. 141-171.

182. Voir D. Marguerat, « *Pas un iota ne passera de la Loi…* (Mt 5, 18). La Loi dans l'évangile de Matthieu », dans *L'Aube du christianisme*, p. 303-331.

183. J. Piper, *« Love Your Enemies ». Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and in the Early Christian Paraenesis*, Cambridge, Cambridge University Press, SNTS.MS 38, 1979, p. 19-49.

184. S. Légasse, *« Et qui est mon prochain ? ». Étude sur l'agapè dans le Nouveau Testament*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina » 136, 1989.

185. S. Pinckaers, « La Loi de l'Évangile ou Loi nouvelle selon S. Thomas », dans Pinckaers et Rumpf (éd.), 1981, p. 57-79.

186. M. Luther, *Commentaire de l'épître aux Galates* (1519), ad 2, 19, dans *D. Martin Luther's Werke*, WA 2, 500.

187. G. Ebeling, *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor et Fides, coll. « Lieux théologiques » 6, 1983, p. 99-108.

188. M. Luther, *Commentaire de l'épître aux Galates* (1523), ad 3, 19, dans *Œuvres*, t. 16, Genève, Labor et Fides, 1972, p. 25.

189. M. Luther, *Commentaire de l'épître aux Romains*, ad 2, 15, dans *Œuvres*, t. 11, Genève, Labor et Fides, 1983, p. 41. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, II, 2, 22 ; II, 8, 1 ; IV, 20, 16.

190. *Le Catéchisme de Heidelberg*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1984, question 86.

191. Texte non traduit de l'original allemand !

192. E. Levinas, *Les Imprévus de l'histoire* (1947), Paris, Fata Morgana, 1994, p. 120.

193. K. Jaspers, Lettre à Jean Wahl, *Bulletin de la société française de philosophie*, séance du 4 décembre 1937, p. 196.

194. P. Ricœur, « Philosopher après Kierkegaard » (1963), repris dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Éd. du Seuil, 1992, p. 29-30.

195. S. Kierkegaard, *Exercice en christianisme*, trad. de V. Delecroix, Paris, Éd. du Félin, 2006, p. 124.

196. S. KIERKEGAARD, cité dans J. BRUN, art. « Kierkegaard », *Encyclopaedia Universalis*, 1989, p. 332.

197. Voir la définition qu'en donne Aristote au livre A de la *Métaphysique*.

198. Le vieux Nestor de l'*Iliade* en est un bel exemple. Le critère de la réussite est central dans les passages d'Aristote portant sur la *phronèsis* dont les exemples sont de préférence ceux de la décision civile ou militaire.

199. Dans l'Introduction de sa *Théorie analytique des probabilités* (1812). Le calcul des probabilités permet la prévision et prétend idéalement supprimer la contingence.

200. Expérience de Milgram qui dans les années 1960 voulait vérifier sur ses étudiants le phénomène de soumission à une autorité ordonnant de torturer autrui. Elle a été reprise sous forme de jeu pour vérifier la puissance de la télévision dans « la zone Xtrême » (France 2, avril 2009). Voir le documentaire « Le jeu de la mort » (France 2, 17 mars 2010).

201. Voir l'article ancien mais toujours pertinent de Fr. RUSSO s.j., « Expérimentation sur l'homme », *Catholicisme*, Letouzey et Ané, t. IV, p. 950-953.

202. Voir le *Faust* de Goethe.

203. L'expérience en ce sens-là comporte l'idée d'une traversée *(ex)* et d'un péril *(perire)*.

204. La sagesse s'est toujours méfiée de la prétention (présomptueuse ?) des candidats à l'héroïsme. Voir l'Église des premiers siècles s'opposant au désir exalté du martyre. La sagesse prie pour échapper à la tentation, jamais assurée de réussir à y résister.

205. Voir ARISTOTE, *La Poétique*, et surtout la reprise qu'en fait P. RICŒUR, *Temps et récit 1*, chap. 2 : « La mise en intrigue. Une lecture de *La Poétique* d'Aristote ».

206. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, 5e étude : « L'identité personnelle et l'identité narrative » ; et surtout la 6e étude : « Le soi et l'identité narrative » (2- Entre décrire et prescrire : raconter ; 3- Les implications éthiques du récit), et *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, rééd. Gallimard, 2005, 2e étude : « Se connaître soi-même », en particulier le chap. 2 : « Une phénoménologie de l'homme capable ». A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Louvain, Peeters, 1996.

207. Voir P. CORSET, « Le théologien face au conteur évangélique. À la recherche d'une théologie narrative », *Narrativité et théologie dans les récits de la Passion*, *Recherches de science religieuse*, vol. 73, no 1, 1985, p. 61-84.

208. Voir H. VORGRIMLER, dans R. VANDER GUCHT et H. VORGRIMLER (dir.), *Bilan de la théologie au XXe siècle*, t. II, p. 560. L'auteur fait remarquer qu'on est passé d'une éthique « essentielle » à une éthique « existentielle ». La rédemption regarde le salut et la vie, non la logique et la prescription.

209. C'est pourquoi nous ne nous y attarderons pas ici.

210. G. Bensussan, *Éthique et expérience. Levinas politique*, p. 7. L'expression est calquée sur celle de Platon parlant de « foire aux constitutions » à propos de la démocratie.

211. J.-Y. Lacoste, art. « Expérience », *Dictionnaire critique de la théologie*, Paris, PUF, 1998, rééd. coll. « Quadrige », 2002, p. 450.

212. Nous suivrons ici l'analyse de G. Bensussan, *Éthique et expérience. Levinas politique*.

213. Alors que pour Levinas « la morale donne bonne conscience et conforte le sujet dans son contentement » (p. 16-17).

F

FAMILLE

La famille est la plus ancienne de toutes les institutions. Au sens large, elle est « le groupe exclusif de ceux qui sont unis par la parenté ». En un sens plus restreint, elle est l'unité domestique constituée à l'intersection des liens d'alliance, de filiation et de fratrie. Au minimum, elle est *le lieu de la naissance et de la nomination*. Appartenir à une famille, c'est y naître et y recevoir un nom, associé à un prénom (ou équivalent). L'une et l'autre données peuvent ne pas coïncider, mais la famille a pour fonction essentielle de les articuler, en donnant à chacun sa place dans le groupe, sous l'angle de sa relation à l'origine. Ainsi la famille se situe-t-elle à la jonction du corps et de la parole.

Différents systèmes familiaux existent à travers le monde : la famille peut être étendue ou restreinte, patrilinéaire ou matrilinéaire, polygame ou monogame, endogame ou exogame. Dans les cultures traditionnelles, la loi du groupe était prédominante et la principale fonction de la famille était la transmission : d'un nom, d'un patrimoine, d'une place dans l'échelle sociale, de droits, de devoirs, d'un honneur, d'une mémoire… Progressivement et principalement à partir du XVIII^e siècle en Occident, les relations se sont individualisées, la famille a de plus en plus été considérée comme lieu d'échanges affectifs et intersubjectifs. Le modèle monogame et cognatique (à double lignée) n'a cessé de se développer, au point de devenir désormais majoritaire à travers le monde.

Le façonnement chrétien.

Un des principaux ressorts de cette évolution a été le christianisme. De l'influence biblique et chrétienne, quatre traits peuvent être retenus.

La place centrale de l'alliance conjugale.

Depuis le livre de la Genèse, le lien d'alliance prime sur les liens du sang : *L'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme et tous deux deviendront chair une* (Gn 2, 24). Dans d'autres cultures, les liens du sang sont prédominants. Dans telles sociétés matrilinéaires, par exemple, le frère aîné de la mère a plus d'importance que le père. L'alliance conjugale donne toute sa place à ce dernier. La tradition biblique et chrétienne est habitée par une mystique de l'alliance dont la notion, depuis sa source théologique, est rapprochée de celle d'amour. Le couple conjugal est devenu le pivot de la famille (ce qui n'exclut pas qu'elle soit élargie).

La primauté des personnes et l'attention aux plus faibles.

Le respect de la personne, dans sa singularité et son mystère, est prioritaire par rapport à la loi du groupe ou à toute norme établie. Les liens doivent être mis au service du bien des personnes et de la qualité de la relation. L'alliance est comprise comme le fruit du don mutuel entre deux libertés. Contrairement à certains clichés ou certaines données historiques marqués par des facteurs culturels, l'égalité fondamentale de l'homme et de la femme est au cœur de la conception chrétienne du couple. « Considère l'équité de cette loi : le même Créateur pour l'homme et pour la femme, pour tous deux le même limon, la même image, la même loi, la même mort, la même résurrection. Puisque nous naissons à la fois d'un homme et d'une femme, les enfants doivent le même respect à leurs deux parents[1]. » Par

ailleurs, depuis le témoignage évangélique de l'attitude de Jésus (Mt 19, 13), une attention toute particulière est portée aux petits, aux enfants. C'est à partir du respect de leurs biens fondamentaux, des conditions de leur croissance que seront évalués tel ou tel mode de vie familial, telle ou telle évolution de la famille.

Les deux dimensions de la filiation.

Dans l'Écriture, la génération charnelle tient une place considérable : voir les généalogies. Selon le Psaume 127 : *C'est largesse du Seigneur que des fils, récompense que le fruit des entrailles*. Toutefois, les liens du sang ne sont pas un absolu. Être *rassasiés de fils* est le fait des *mortels qui en cette vie ont leur part* (Ps 17). Abraham ne devient vraiment père qu'en recevant son fils de l'Éternel après avoir accepté d'en être dépossédé (Gn 22). Plusieurs récits de grossesses extraordinaires indiquent que le Créateur est la source de toute fécondité (Gn 18 ; Jg 13 ; 1 S 1 ; 2 S 4, 8 ; Lc 1). Place est faite à la filiation adoptive (Ex 2 ; Mt 1, 24 ; Lc 2, 48). C'est de Joseph que Jésus tient sa généalogie… Dans la tradition chrétienne, chair et parole sont également valorisées. La génération selon la chair, ou procréation, est le lieu d'un mystère, d'une donation à nulle autre pareille, mais l'Origine est toujours autre, transcendante ; donner la vie, c'est la recevoir et l'adoption dit une dimension irréductible de la parenté.

L'appartenance à un plus grand corps.

La cellule familiale n'est pas un absolu. Elle n'est pas autosuffisante, fermée sur elle-même. Elle est seconde par rapport à l'appartenance à une autre famille, celle des enfants de Dieu. *Montrant ses disciples d'un geste de la main, il ajouta : « Voici ma mère et mes frères. Car quiconque fait la*

volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là m'est un frère et une sœur et une mère » (Mt 12, 49). Elle est ouverte sur d'autres liens, communautaires.

À travers les différentes cultures, le christianisme a fortement contribué à façonner un modèle, diversement réalisé, que régissent ces principes[2]. Entre les acquis de la modernité occidentale et l'influence chrétienne, il y a eu interaction, même si de nos jours nous voyons parfois se creuser un écart.

De nouveaux modèles ?

Il est fréquent d'entendre dire qu'aujourd'hui nous verrions apparaître de « nouveaux modèles familiaux ». La pointe d'un tel propos est généralement que la famille conjugale, c'est-à-dire fondée sur le lien durable entre un homme et une femme, n'est pas la seule forme de famille possible. Mais on peut douter qu'il s'agisse bien d'innovation. Selon le démographe Henri Leridon, « notre société n'est pas en train d'expérimenter de nouveaux modèles, mais de dissocier le modèle traditionnel[3] ».

Une confusion de termes a souvent lieu entre famille « nucléaire », famille « conjugale » et famille « classique ». C'est surtout la deuxième qui est relativisée, mais cela n'empêche pas que le modèle reste nucléaire. Quant au terme « classique », il ne signifie pas grand-chose, car la famille conjugale s'est constamment transformée, en particulier depuis cinquante ans. Les innovations tiennent surtout à la manière d'entrer en couple, à une redéfinition de la relation entre les sexes et entre les générations, autrement dit à l'entrée des catégories démocratiques dans la sphère familiale.

Quant à la liste quasi canonique des « nouveaux modèles », on peut douter qu'il s'agisse véritablement de modèles. L'inventaire est toujours le même : les foyers monoparentaux, les familles dites « recomposées », l'union libre ou le Pacs, les familles dites « homoparentales ».

Hormis la dernière situation qui pose des questions spécifiques, c'est selon un seul paramètre que la variété est envisagée : celui de la position par rapport au mariage. Soit le lien conjugal n'existe pas, soit il a été rompu, éventuellement contracté à nouveau.

Dans la plupart des cas, ces formes ne sont pas choisies pour elles-mêmes. Elles relèvent davantage du palliatif, du remède face à un abandon, un échec ou une brisure que réellement de l'invention ou de la création de nouveaux modes de vie familiale. Par ailleurs, ces formes sont généralement transitoires. Elles se succèdent souvent, comme des phases dans un parcours. C'est ainsi qu'une femme peut vivre en union libre, puis se marier, puis divorcer, puis élever seule ses enfants, puis se remarier, puis se trouver veuve… Il y a moins *alternative* que *succession* entre ces différents cas de figure.

La « monoparentalité » – pour autant que ce terme ait un sens – est un accident de la vie, elle n'est pas un modèle. Ou alors, si elle est voulue pour elle-même, on est en droit de porter un jugement éthique négatif sur ce choix – au nom de l'intérêt de l'enfant. Il faut bien voir ce que signifie pour ce dernier le fait d'être privé de la présence paternelle ou maternelle. Selon les termes d'une clinicienne, Christiane Olivier, « il faut vraiment deux personnes pour élever un enfant. Une mère, si merveilleuse soit-elle, ne remplacera jamais un père, et réciproquement[4]. » Une autre spécialiste de l'enfance, Catherine Dolto, affirme avec netteté : « Le premier devoir des parents est de donner à leur enfant une situation ternaire[5]. » Et cela est dramatiquement confirmé par les données sociales : une très large majorité – plus de 80 % – des jeunes en situation de grande difficulté sociale ont été privés de présence paternelle.

L'expression « familles recomposées » est porteuse d'une ambiguïté : l'idée sous-jacente peut alors être celle d'une reconstruction de la famille comme si rien ne s'était passé. Derrière le visage souriant du nouveau groupe familial se tient souvent un autre visage : celui de l'autre parent,

dans bien des cas resté seul, qui rencontre ses enfants épisodiquement ou pratiquement jamais (dans un quart des cas). Derrière la famille « re-composée », il y a une famille « dé-composée ». Et c'est généralement celle qui compte le plus pour l'enfant. La nouvelle idéologie tend à le faire oublier. Pour plus de justesse, on peut préférer parler de famille *composite*, intégrant mieux ce qui peut être source de difficultés. Il n'est pas facile, en effet, pour un enfant, de voir un autre homme à la place de son père, aux côtés de sa mère. Ou une autre femme à la place de sa mère, aux côtés de son père. Il y a, pour les enfants, une part évidente de violence dans le divorce, mais aussi dans le remariage, qu'il serait plus juste de ne pas nier, quand bien même – et surtout si – l'on souhaite construire les meilleures relations possible. Il est certain que nombre de « beaux-parents » assument leurs responsabilités avec la meilleure volonté qui soit : pour eux non plus, la place n'est pas facile à occuper, surtout s'ils veulent respecter celle du parent absent.

C'est pourquoi, du point de vue éthique, c'est-à-dire d'une « visée de la vie bonne », il est souhaitable et légitime de promouvoir un modèle qui n'a rien de fixiste, qui peut intégrer maintes innovations, mais qui repose sur des fondations solides, que nous résumerons en quatre « piliers ».

QUATRE PILIERS POUR LA FAMILLE.

Le mariage.

Un courant important aujourd'hui affirme que désormais le mariage n'est pas la seule façon de fonder une famille. Ce serait la filiation qui ferait la famille. De ce lien, le discours social devrait avoir le souci, tandis qu'il devrait être indifférent à la conjugalité, laquelle ne renverrait qu'aux choix privés, à l'éthique intime ou religieuse.

Cette position n’est pas responsable. Remplacer l’alliance par la filiation n’est qu’une manière *apparente* de fonder la famille sur l’enfant. En réalité, ce qui sera déterminant dans l’histoire ultérieure, ce ne sera pas l’intérêt de l’enfant mais bien les aléas de la vie du couple. Reconnaître un enfant, c’est effectivement s’engager envers lui, mais que vaut un tel engagement si l’avenir du couple est envisagé comme aléatoire, en dehors de toute obligation contractée, autrement dit si on laisse ouverte l’hypothèse qu’à plus ou moins long terme l’un des deux parents soit séparé de lui ? L’engagement à l’égard de l’enfant est moralement *indissociable* d’un engagement envers l’autre parent.

Ce n’est pas l’enfant qui fait la famille, c’est la famille qui fait l’enfant. Celui-ci a besoin de sentir que le lien entre son père et sa mère repose sur d’autres fondements que l’attachement qu’ils lui portent. Sur une parole antérieure, une parole d’alliance, c’est-à-dire un engagement dans la durée et dans la solidarité. S’il n’a pas l’intuition de ce roc, l’enfant éprouvera une grande insécurité intérieure. Au contraire, si le couple parental trouve en lui-même son centre de gravité, il aura beaucoup moins de peine à se détacher de ses parents, pour trouver la force de les quitter un jour.

Il serait tout à fait incohérent que la société, à travers ses acteurs et ses institutions, prétende se préoccuper de la solidité du lien parents-enfants tout en se désintéressant délibérément du lien entre les parents, autrement dit de la conjugalité.

La différence des sexes.

Naître, c’est naître de deux corps. Il y a là non seulement une contrainte, mais une source de sens. Être né d’une union, d’une conjonction, c’est être neuf, nouveau, autre. C’est ne pas être le prolongement d’un seul corps, encore moins d’un sujet. Selon les termes d’un psychanalyste, procréer, c’est « continuer l’espèce en s’y plongeant[6] ». La négation de cet ancrage

charnel de la parenté conduit à concevoir une parenté artificielle, fondée seulement sur le désir conscient, le projet et la volonté. « Le risque, selon Christian Flavigny, serait la tentation d'une création purement artificielle de parenté. Il y aurait là une usurpation du pouvoir social de créer du symbolique[7] », ce dernier ne s'articulant pas au réel, c'est-à-dire au donné, au corps.

Ici doivent être évoquées certaines demandes en vue de l'adoption ou de l'ouverture des procréations médicalement assistées aux couples homosexuels. C'est *du point de vue de l'enfant* que la question doit être envisagée, et non du point de vue des adultes, de leurs manques ou de leurs désirs. La question n'est pas celle de la capacité des sujets homosexuels à aimer et éduquer. Elle est celle de l'institutionnalisation, c'est-à-dire de la codification par la loi, expression du corps social, d'une *structure* familiale. Suivre ces demandes, ce serait ériger en norme, prévoir par la loi, que des milliers d'enfants puissent a priori être privés des trois biens élémentaires suivants :

1. De la différence entre deux repères identificatoires, masculin et féminin, dans l'univers de leur croissance intime. Ni le masculin ni le féminin – faut-il le rappeler – ne récapitulent tout l'humain. Qu'il soit garçon ou fille, l'enfant a besoin, pour la découverte de son identité d'un jeu subtil d'identifications et de différenciations avec ses deux instances paternelle et maternelle.

2. De la continuité, lorsque cela est possible, entre le couple procréateur et le couple éducateur. Les difficultés propres à l'adoption indiquent bien que les ruptures dans l'histoire, les dissociations entre les différentes composantes de la parenté sont autant de complications dans la vie de l'enfant. Dès lors, il est souhaitable qu'à la discontinuité liée à l'adoption ne vienne pas s'ajouter une seconde discontinuité, à savoir la perte de l'analogie entre le couple d'origine et le couple éducateur.

3. Le troisième bien élémentaire pour l'enfant sera une généalogie claire et cohérente, lisible. Nous sommes dans un système généalogique cognatique, c'est-à-dire à double lignée. Or, on ne change pas un système de parenté millénaire par petites touches. Il forme un tout cohérent.

Paternité et maternité prennent sens l'une par l'autre. C'est un homme tourné vers une femme qui est père, une femme tournée vers un homme qui est mère. Le féminin de la maternité, comme le masculin de la paternité se mettent en valeur l'un l'autre, s'aidant mutuellement, si la relation est vraie, à dépasser les stéréotypes. Chaque couple révèle et incarne un profil nouveau de la différence sexuelle.

L'accueil de la vie comme don.

Il y a un point aveugle dans la vie familiale : la naissance. Il serait abusif de prétendre que l'enfant soit à proprement parler le *résultat* de l'union entre deux corps. Encore moins de la rencontre entre deux gamètes. Être né de la conjonction entre deux personnes, c'est ne pas être le produit d'un « faire » technique, résultat d'un « projet » seulement volontaire et conscient. C'est plonger dans le désir, dans l'obscurité de la chair sensible, recevoir la vie – indissociablement charnelle et spirituelle – d'une insaisissable origine, qui passe par tout ce qui advient à travers l'union de deux corps, puis dans ses prolongements.

On dira que cet ancrage de la procréation dans la chair et la sexualité est aujourd'hui facultatif, dans la mesure où sont possibles diverses formes d'insémination artificielle ou de « techniques de reproduction ». Certains, tel Maurice Godelier, vont jusqu'à affirmer : « Avec les progrès de la science, la sexualité n'est plus indispensable à la reproduction. » Aucune conclusion éthique ne peut être tirée d'un tel constat, encore marginal. Les techniques de procréation assistée ne sont que des palliatifs onéreux et

aléatoires, face à la stérilité. On ne saurait les ériger en « nouveau modèle reproductif ».

Lorsque l'enfant paraît, il est déjà humain, c'est-à-dire personnel, animé par une vie déjà spirituelle. Pressentir en lui une âme, c'est reconnaître qu'il est porteur d'un mystère, d'une vie dont les mécanismes de la biochimie ne suffisent pas à rendre compte. Plonger dans le regard d'un enfant, c'est plonger dans une nuit insondable, dans une nouvelle dimension du réel, dans l'Ouvert. Recevoir la « vie » en son sens total, humain, c'est reconnaître qu'elle n'est pas un produit, mais un *don*. Un donné qui nous précède toujours, qui n'est pas extérieur à notre désir et à nos actes, à la vibration de notre chair, mais qui, de l'intérieur, les habite et les traverse. Un don qui renvoie à une insaisissable donation.

Une appartenance plus large.

Les questions relatives à la famille sont trop souvent abordées sous l'angle exclusivement privé, intime, affectif. Pourtant la famille est partie prenante d'un tissu plus large, celui du corps social tout entier. Si l'on ne connaît pas de société sans familles, la famille elle-même serait inconcevable sans la société. Sans institution, sans droit, sans légitimité, sans différenciation et donc sans interdits, les familles n'existeraient pas. Il n'y a ni père, ni mère, ni frère, ni sœur dans le monde animal.

Entre le « lien social » et les liens familiaux, il existe une étroite solidarité. La montée des divorces est aussi le symptôme d'une culture qui, globalement et bien au-delà de la sphère familiale, ne favorise pas le sens de l'*être lié*. Les difficultés de la transmission entre les générations proviennent pour une grande part de ce manque de relais, de médiations, de références communes.

Communauté, c'est-à-dire lieu d'une mise en commun, la famille ne pourra l'être pleinement qu'en étant greffée sur la vie d'une communauté

plus large. Dans une communauté pourront se cultiver les formes de langage, les relais symboliques indispensables à cette dernière : rites, récits, célébrations, fêtes, actes de mémoire, participation à une joie plus large que la joie familiale.

La communauté n'est pas nécessairement le groupe d'appartenance unique. Une famille peut appartenir à plusieurs ensembles ou réseaux, plusieurs communautés même. Par le jeu entre ses diverses appartenances, la génération montante pourra frayer sa propre voie, discernant ce qui est commun et ce qui est variable, ce qui est central et ce qui est périphérique. La communauté offre cet avantage inappréciable de nouer des liens plus solidaires que le simple lien d'association et, en même temps, plus librement consentis que les liens du sang ou du terroir. De bien des manières, la fraternité élargie *sauve* la fraternité restreinte.

Une réflexion éthique sur la famille ne doit pas se limiter aux constats sociologiques. Elle vise un état qui est de l'ordre du meilleur. Nier cette visée, ce serait ajouter au désarroi, renforcer les phénomènes qui tendent à l'éclatement et à la dissolution. La raison ultime de veiller à une cohérence familiale est la cohérence de la personne. Celle-ci est appelée à s'unifier, à intégrer les trois dimensions élémentaires de l'existence : charnelle, affective et sociale. Les dissociations entre conjugalité et parenté, ou entre naissance et filiation entraînent, d'une manière ou d'une autre, des ruptures dans l'histoire des sujets et une dissociation entre ces dimensions.

Quatre tâches éthiques se dessinent donc concernant la famille :

1. Pour une parole éducative, donner des repères et oser proposer un modèle, où s'articulent morale philosophique et morale révélée.

2. Pour une tâche sociale ou pastorale, accompagner toutes les situations. Ne pas juger les personnes. Dans toute situation, des ressources, des aides, des appuis peuvent être trouvés. Par exemple pour un soutien à la fonction paternelle.

3. Dans une perspective politique, porter le souci du soutien à l'institution, ce qui signifie ne pas être fasciné par les seules valeurs de liberté et égalité, mais différencier les modes de vie, donner un appui social à l'engagement, à la responsabilité, à la stabilité, au respect d'un cadre de vie qui définisse à chacun sa place.

4. D'un point de vue spirituel, nommer et offrir les ressources nécessaires pour vivre le caractère exigeant de ces responsabilités. L'éthique chrétienne du don et de l'oubli de soi est ici spécialement convoquée. La participation à la vie d'une communauté centrée sur le mystère de l'alliance et de la Pâque ne sera pas ici d'un mince secours. « On ne donne la vie qu'en donnant sa vie[8]. »

XAVIER LACROIX.

→ Amour. Cohabitation/Couple. Hommes/Femmes. Mariage. Parentalité. Procréation.

Bibliographie.

J.-D. CAUSSE, Figures de la filiation, Paris, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2008. – CONCILE VATICAN II, constitution pastorale Gaudium et spes, Rome, 1965, n^os^ 47-52. – Chr. FLAVIGNY, Parents d'aujourd'hui, enfants de toujours, Paris, Armand Colin, 2006 ; Avis de tempête sur la famille, Paris, Albin Michel, 2009. – H. FULCHIRON (dir.), Mariage-conjugalité, parenté-parentalité, Paris, Dalloz, 2009. – J.-M. GHITTI, La Séparation des familles, Paris, Éd. du Cerf, 2003. – JEAN-PAUL II, exhortation apostolique Les Tâches de la famille chrétienne, Rome, 1981. – Ph. JULLIEN, Le Manteau de Noé, Paris, DDB, 1991. – J. LACROIX, Forces et faiblesses de la famille, Paris, Éd. du Seuil, 1948. – X. LACROIX, L'avenir, c'est l'autre, Paris, Éd. du Cerf, 2000 ;

Passeurs de vie. Essai sur la paternité, Paris, Bayard, 2004 ; La Confusion des genres, Paris, Bayard, 2005 ; De chair et de parole. Fonder la famille, Paris, Bayard, 2007. – G. MADINIER, Nature et mystère de la famille, Paris, Casterman, 1961. – P. MOREAU, La Famille, enjeu citoyen, Paris, Éd. du Cerf, 2002. – J.-Ph. PIERRON, Le Climat familial. Une poétique de la famille, Paris, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2009. – Fr. QUÉRÉ, La Famille, Paris, Éd. du Seuil, 1990. – G. RAYMOND, Ombres et lumières sur la famille, Paris, Bayard, 1999. – A. VINGT-TROIS, La Famille. 15 questions à l'Église, Paris, Mame-Plon, 2002.

FANTASME

Le sens actuel de ce terme est très largement dépendant de son utilisation par la psychanalyse. Le mot vient du latin *phantasma,* « fantôme, spectre », en bas latin « image, représentation par l'imagination ». C'est une transcription du grec *phantasma*, « apparition, vision, fantôme », de la famille du verbe *phainein,* « apparaître ». Le mot « fantaisie » a ce même verbe comme origine. L'orthographe phantasme a été utilisée, mais la tentative de distinguer deux sens de cette manière a échoué. Au XIXe siècle apparaît le sens médical d'image hallucinatoire. Il deviendra le sens courant avec le développement de la psychanalyse. *Phantasie* en allemand désigne le monde imaginaire et son activité. Freud va désigner par *phantasieren* une grande part de l'activité fantasmatique. Il ne prendra sa définition plus technique que peu à peu. Le terme « fantasme » traduira le mot allemand dans ce sens. Cependant pour Freud, *Phantasie* conservera toujours la polysémie de la langue allemande. En français, l'expression a un sens plus restreint. Ainsi, les traducteurs des *Œuvres complètes de Freud* (OCF-P),

qui seront citées ici, ont choisi la traduction « fantaisie » pour respecter l'environnement freudien ; les psychanalystes, quant à eux, conservent le terme « fantasme », dans le sens technique qu'il a acquis. Tous sont conscients des limites de leurs options qui ne peuvent éviter de privilégier un seul sens.

Les fantasmes : une activité psychique.

Freud ne laissera pas de côté la question des « fantaisies » en général. Dans « Le poète et l'activité de fantaisie » (1908, OCF-P, VIII), il précise ainsi sa pensée. Il y compare le créateur littéraire à l'enfant qui joue. Celui-ci, dit-il, « prend son jeu très au sérieux. […] L'opposé du jeu n'est pas le sérieux […] mais la réalité. » L'enfant sait très bien qu'il joue. Il sait distinguer son jeu de la réalité sur laquelle il étaye son imagination. C'est ce qui distingue, dit Freud, le jeu de la « fantaisie ». Ainsi, « le créateur littéraire fait la même chose que l'enfant qui joue ; il crée un monde de fantaisie, qu'il prend très au sérieux […] tout en le séparant nettement de la réalité ». Mais des choses réelles ne pourraient pas procurer de jouissance, alors que cela devient possible « dans le jeu de la fantaisie ». Même des émotions apparemment pénibles peuvent devenir source de plaisir. Ainsi, Freud constate que, dans tous les cas, une jouissance est possible. Ce sont ses désirs qui guident le jeu de l'enfant. L'adulte peut difficilement laisser voir sa « fantaisie » (Freud précise alors que c'est la clinique qui l'a informé). « Les désirs insatisfaits [dit-il], sont les forces motrices des fantaisies, et chaque fantaisie particulière est l'accomplissement d'un désir, un correctif de la réalité non satisfaisante. » Il distingue trois moments dans la construction d'une fantaisie. « Le travail psychique se rattache à une impression actuelle […] il se reporte sur le souvenir d'une expérience infantile [réussie] […] il crée maintenant une situation rapportée à l'avenir » qui accomplit ce désir. « Passé, présent, avenir donc, comme

enfilés sur le cordeau du désir qui les traverse. » Pour autant Freud reste prudent : « Quand le créateur littéraire nous joue ses jeux ou nous raconte ce que nous inclinons à considérer comme ses rêves diurnes personnels, nous ressentons un plaisir intense. » Mais, dit-il, il est très difficile de savoir pourquoi. Il ressort de ce texte de Freud que l'activité fantasmatique n'est aucunement réservée à la compréhension du psychanalyste et qu'elle met en jeu tous nos désirs conscients et inconscients. Cependant, c'est ce que la psychanalyse en a mis au jour qui permet d'aller un peu plus loin, même s'il faut bien se garder de faire des amalgames dangereux.

Ainsi, selon la conception freudienne, le fantasme est une activité psychique, une mise en scène qui se constitue à partir de choses vues et entendues. La place du sujet y est déterminée par son rapport au principe de plaisir. De ce point de vue, le désir mis en scène subit les mêmes déformations que le rêve. Cela concerne tous les fantasmes, qu'ils soient inconscients, préconscients ou conscients. Pour Freud, les fantasmes peuvent s'inscrire dans toutes ces instances. Cependant, du point de vue de la cure, le questionnement va se centrer sur le fantasme inconscient. On pourrait alors distinguer *les* fantasmes définis précédemment et *le* fantasme tel que le pense la psychanalyse : un « scénario » conscient ou non, au service d'une réalisation de désir dont la modalité inconsciente va devenir essentielle. Le sujet en est alors sujet de l'inconscient.

Le fantasme : une formation de l'inconscient.

Le terme va apparaître à propos des hystériques. Quand Freud commence à les écouter, il prend ce qu'elles lui racontent pour la réalité. Cependant, il perçoit vite que ces scènes peuvent aussi s'accrocher à des rêveries conscientes et inconscientes. Il en témoigne en particulier dans les *Lettres à Wilhelm Fliess*. Ainsi, dans la Lettre 126, du 2 mai 1897, il écrit : « Je suis d'abord arrivé à me faire une idée sûre de la structure d'une

hystérie. Tout se ramène à la reproduction de scènes. Les unes peuvent être obtenues directement, les autres seulement en passant par des fantaisies placées devant. Les fantaisies proviennent de ce qui a été entendu et compris après coup ; bien sûr elles sont vraies dans tout le matériel qui les constitue. » Il insistera dans plusieurs lettres sur ce qui est entendu et utilisé après coup. Dans le manuscrit L, joint à cette lettre, il ajoute : « le but semble être d'atteindre les scènes originaires. On y parvient directement pour quelques-unes, pour d'autres par des détours, en passant par des fantaisies. » Dans le manuscrit M (25 mai 1897), il précise : « Les fantaisies apparaissent par l'assemblage inconscient d'expériences vécues et de ce qui a été entendu, suivant certaines tendances. » La formation suppose une déformation telle que « les rapports temporels sont négligés. […] L'un des fragments de la scène vue est alors réuni à un fragment de la scène entendue pour former la fantaisie. […] C'est ainsi qu'une corrélation originelle ne peut plus être trouvée. » Mais dans la Lettre 139, du 21 septembre 1897, Freud remet radicalement en cause la réalité du matériel. « Je ne crois plus à mes neurotica. » Il avance plusieurs raisons dont « le constat certain qu'il n'y a pas de signe de réalité dans l'inconscient, de sorte que l'on ne peut pas différencier la vérité et la fiction investie d'affect. (Dès lors la solution qui restait, c'est que la fantaisie sexuelle s'empare régulièrement du thème des parents) ». C'est à partir de là que va pouvoir naître la notion psychanalytique de fantasme. À la même époque, il confie à Fliess qu'il a repéré en lui ces sentiments œdipiens qu'il percevait chez les hystériques (Lettre 142). Il découvre alors l'importance de la réalité psychique. Il ne cessera jamais de s'y référer sans pour autant dire explicitement que le fantasme est une formation de l'inconscient. Cependant, en 1901, dans le texte intitulé *Sur le rêve* (1901a), il écrit : « L'établissement de la façade du rêve fait souvent appel à des fantaisies de désir […] qu'on nomme à juste titre “rêves diurnes”. Les fantaisies de désir que l'analyse découvre dans les rêves nocturnes se révèlent souvent comme des répétitions et des

remaniements de scènes infantiles […]. » Ainsi c'est le désir inconscient qui est le moteur de la vie psychique. En 1925, Freud lui-même précisera dans l'*Autoprésentation. Ma vie et la psychanalyse* (OCF-P, XVII) : « Mais lorsque ensuite il me fallut pourtant reconnaître que ces scènes de séduction n'étaient jamais survenues, qu'elles n'étaient que des fantaisies que mes patients avaient affabulées, que je leur avais peut-être imposées moi-même, je restai pendant un certain temps dans le désarroi […] j'avais pourtant bien obtenu ces scènes par une voie technique que je tenais pour correcte. […] Aujourd'hui encore, je ne crois pas que j'aie imposé, “suggéré” à mes patients ces fantaisies de séduction. J'avais rencontré pour la première fois le complexe d'Œdipe qui devait prendre par la suite une signification prépondérante. »

La logique du fantasme.

C'est en 1919, dans *Un enfant est battu* (OCF-P, XV), que Freud abordera ce problème de façon structurelle. Ce fantasme de fustigation se développe sous plusieurs aspects variables : la relation à l'auteur, l'objet, le contenu et la signification. Ces divers points de vue valent pour tout fantasme. Il en va de même pour les trois temps que Freud propose en fonction de la place occupée par l'auteur du fantasme tel qu'il le raconte. Dans la première phase, le personnage est anonyme : un enfant. Le deuxième moment est le plus important, l'auteur lui-même est l'enfant battu(e) par le père. Ce fantasme inconscient est inaccessible. Il n'est jamais remémoré comme tel mais doit être reconstruit dans l'analyse. Cela marque aussi la place du sujet dans le fantasme qui se dit ainsi : je suis battu(e) par mon père. Le troisième moment ressemble au premier. Il est connu par les dires des patients. La situation y est indéterminée et le plus souvent le sujet dit regarder la scène. Le fantasme a donc aussi une forme grammaticale. Le verbe qui indique l'action a une importance décisive. Il montre les enjeux

pulsionnels sadique et masochiste mais aussi voyeuriste et exhibitionniste. Le sujet peut occuper toutes les places comme le montrent les divers temps du fantasme. Le rapport du sujet et de l'objet y est donc complexe.

Freud distinguera aussi ce qu'il appelle les fantasmes originaires qui, dit-il, ne manquent jamais chez « tous les enfants des hommes ». Ces formations qui répondent aux questions que se posent les enfants sur le rapport sexuel des parents (scène primitive), la différence des sexes (la castration), le surgissement de la sexualité (la séduction). On peut y ajouter le fantasme de retour dans le sein maternel. Ces fantasmes sont alors des organisations psychiques nécessaires qui répondent aux énigmes concernant l'origine. Ils rencontrent les représentations mythiques et littéraires qui touchent aux mêmes questions. Ainsi l'on a pu dire que le fantasme est l'envers du mythe. Dans *L'Homme aux loups*, Freud précise : « Il n'est pas très important de savoir si la scène primitive, les scènes de séduction et les menaces de castration ont vraiment eu lieu, même si leur effectivité n'est pas cliniquement négligeable […]. » Dans une note de 1920, ajoutée dans *Trois essais sur la théorie sexuelle* (OCF-P, VI), il confirme la particularité de certains fantasmes pubertaires : « Tels sont les fantasmes de la contemplation du rapport sexuel des parents, de la séduction précoce par des personnes aimées, les fantasmes relatifs au ventre maternel […] ou enfin ce qu'on appelle le roman familial. » Ces fantasmes prennent naissance dans les recherches sexuelles infantiles abandonnées et sont, entre autres choses, « les prototypes des fantasmes nocturnes qui deviennent conscients sous forme de rêves ».

Freud ne distingue pas nettement le rêve, le fantasme et l'hallucination. Au contraire, il les met en parallèle, soucieux, comme il l'a toujours été, de comparer des phénomènes normaux comme le rêve à des processus pathologiques comme l'hallucination. Il explicite cela dans le « Complément métapsychologique à la théorie du rêve », un des articles de la *Métapsychologie*, daté de 1915 (OCF-P, XIII). Dans le rêve, le dormeur

régresse à un état narcissique qui va, pour la libido (énergie psychique), jusqu'à la satisfaction hallucinatoire du désir. Le désir du rêve vient s'associer à des motions de désir déjà présentes. Ces motions de désir représentent une revendication pulsionnelle inconsciente qui « s'est constituée en désir du rêve (fantasme accomplissant le désir) ». On voit donc qu'ici Freud ne fait pas de différence notable entre rêve et fantasme. « Le désir du rêve est halluciné », dit-il. Il place rêve et délire hallucinatoire sous l'expression « psychose hallucinatoire de désir ». C'est la croyance ou non en ces mises en scène qui va faire la différence entre le rêve et une hallucination. Fantasme, rêve, hallucination sont des productions psychiques dans lesquelles le sujet se détourne de la réalité, de façon certes plus ou moins profonde, pour retrouver ses objets et expériences de jouissance.

Déplacement de la question avec Lacan.

Pour celui-ci, le fantasme devient structurellement une formation de l'inconscient. En effet, c'est pour rendre compte de l'expérience clinique que Freud élabore la théorie. Grâce au transfert, Freud a découvert la place que jouent les fantasmes et la possibilité de leur élaboration. Freud a toujours maintenu une distinction radicale entre la place de l'analyste et celle de l'analysant. Il pense la relation transférentielle conformément à l'imaginaire du temps selon le schéma action-réaction de la physique de l'époque. Il est essentiellement préoccupé par tous ces phénomènes transférentiels qu'il perçoit comme des répétitions de situations antérieures ou des projections sur sa propre personne. Lacan va déplacer le problème, en posant la question du transfert et de la cure en général sous le signe de l'intersubjectivité de la parole. Il ne peut y avoir de parole que s'il y a quelqu'un pour l'écouter et l'entendre. L'intersubjectivité ne signifie pas ici que la relation soit simplement interpersonnelle. Il s'agit d'autre chose.

Lacan ne remet pas en cause la dissymétrie des places de l'analyste et de l'analysant. Pour préciser cela, il parlera du transfert dans sa « disparité subjective ». Cela se joue sur une « autre scène ». Distinguer les places et la disparité subjective ne recouvre pas la même chose. La disparité subjective implique le désir de l'analysant et tout autant, celui de l'analyste. De cette façon, le contre-transfert deviendra une modalité du transfert. C'est ainsi que l'on peut poser les questions autrement, sans pour autant annuler la découverte freudienne, mais en reprenant les interrogations là où Freud les a laissées. Dès lors, le fantasme va devenir une construction dans la cure, impliquant le psychanalyste mis à la place de ce qui autrefois a fait jouir l'analysant et qu'il cherche à retrouver. C'est aussi la confirmation que pour la psychanalyse le fantasme est inconscient. Il ne fait pas nombre avec toutes les rêveries diurnes conscientes et préconscientes, mais il peut en emprunter le matériel. Il peut aussi s'exprimer dans les rêves apportés en séance.

Éthique et fantasme.

Les fantasmes sont donc inévitables et nécessaires pour la structuration psychique d'un sujet. Ils doivent même pouvoir se constituer. Une réflexion éthique sérieuse doit les prendre en compte. Or, un même fantasme peut avoir des effets positifs ou négatifs selon l'histoire du sujet. Les moyens de communication modernes, par exemple, sont bien sûr un support rêvé à la formation et au soutien de toutes sortes de fantasmes, au risque d'une fuite hors de la réalité. Pour autant, on ne peut en instrumentaliser les effets positifs ou négatifs à des fins qui seraient alors plus liées à des idéaux particuliers qu'à des préoccupations éthiques vraies. La question se pose aussi et peut-être autrement dans les procréations médicalement assistées. La lourdeur des techniques devrait toujours être accompagnée de telle sorte

que les fantasmes fondamentaux, nécessaires à toute vie psychique, puissent se construire tant pour l'enfant à venir que pour les futurs parents.

Ainsi, essayer de comprendre ce qu'il en est des fantasmes dans l'expérience de l'analyse n'est pas une façon réductrice de penser les choses. Cela permet au contraire de percevoir la richesse et les multiples facettes de la vie psychique de chacun(e), qu'elle soit consciente ou inconsciente. En ce lieu, comme le disait Freud lui-même, les écrivains sont nos maîtres.

FRANÇOISE BALDÉ.

→ Désir. Illusion. Jouissance. Psychanalyse. Sexualité.

Bibliographie.

S. FREUD, Œuvres complètes, 18 vol., J. LAPLANCHE (éd.), Paris, PUF, 1988 s. ; Lettres à Wilhelm Fliess, 1887-1904, Paris, PUF, 2007. – J. LACAN, Le Séminaire XIV : la logique du fantasme (1966-1967), non publié. – J. LAPLANCHE, J.-B. PONTALIS, Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme (1964), Paris, Hachette, 1985. – J.-D. NASIO, Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan, Paris, Rivages, 1992 ; rééd. Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot », 2001. – É. ROUDINESCO et M. PLON, Dictionnaire de la psychanalyse, Paris, Fayard, 1997, 2006[3]*.*

FIDÉLITÉ

Le thème de la fidélité se tient à l'entrecroisement de la théologie et de l'éthique. En théologie, il a partie liée au thème de l'alliance, comprise

comme fidélité de Dieu à l’homme, malgré les infidélités, les trahisons ou les fragilités de ce dernier : Dieu demeure fidèle, en dépit du reniement et par-delà la mort. En éthique, le thème signifie la fidélité à soi et à autrui, et, plus spécifiquement, fidélité conjugale ou amicale.

Comment nouer la relation de la fidélité, au sens usuel d’attachement loyal et durable envers autrui, avec la promesse et avec la foi, en tant qu’elles expriment le surgissement, au cœur même du sujet autonome, d’une altérité qui le décentre et le relance, voire d’une transcendance qui le fonde et le transforme ? On peut énoncer ainsi, en première approximation, la portée théologique et éthique du thème de la fidélité, trop souvent confié dans l’espace public aux seules lumières de la psychologie ou du conseil conjugal. La question ne sera pas tellement ici, dès lors, de savoir ce que les infidélités humaines, trop humaines, font à l’éthique, mais plutôt ce que l’éthique, théologiquement stimulée, fait à notre compréhension et à notre expérience fragiles de la fidélité.

DÉFINITION.

La fidélité (*fidelitas*, en latin classique ; en vieux français *feelted* [1155 : qualité de celui qui est fidèle, attaché à ses devoirs], pop. *feulte* ou *feute*) puise ses origines sémantiques dans la *fides*, que l’on peut traduire comme foi, mais aussi comme confiance, ainsi que l’indique aussi la notion dérivée de *fiducia*. La foi n’est pas seulement croyance en quelque chose, mais aussi confiance en quelqu’un. Elle engage un sujet, en relation avec d’autres sujets, créant ainsi entre eux un espace relationnel, dans le temps et dans l’espace, où peut s’exprimer l’amour qui les fonde, les relie et les fait vivre. En français médiéval et renaissant, la *fiance* balise ce passage de la foi à la confiance.

La fidélité peut porter sur des objets (l’homme, la valeur, Dieu) ou désigner une qualité relationnelle.

En français, on lui connaît de nombreux synonymes : « allégeance » (envers une personne, en particulier un supérieur) ; « attachement » (à une personne ou à une cause) ; « constance » ; « dévouement », « honnêteté », « loyauté » ; « sincérité », « véracité », « exactitude ».

L'infidélité humaine, à partir de là, n'est pas seulement à comprendre comme rupture de fidélité, trahison, déliaison ou inconstance. Elle apparaît plutôt comme relation difficile au lien, comme instabilité de l'appartenance, comme doute existentiel envers l'ontologie même de l'existence et de l'historicité. Si nous faisons un pas plus explicite en direction de la théologie, l'infidélité se donne à penser comme incrédulité et manque de foi, comme inquiétude morale fondamentale envers ce qui nous tient, nous porte ou nous inspire. L'accent se déplace subtilement de la défection de la volonté, de la raison ou de l'amour en direction d'une défaillance ontologique ou d'un ébranlement de l'attachement. Dans l'infidélité se jouent la perte du sens, la crise même du sujet, sa créance et sa fiance entamées et déstabilisées par la perte de foi. « L'infidèle » n'est plus ici seulement l'incroyant ou l'être parjure, mais le fort qui perd pied, peinant à se reconnaître en son essentielle pauvreté, doutant du bonheur, de la béatitude assignée à son existence.

PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA FIDÉLITÉ.

Aussi bien le philosophe et éthicien protestant français Roger Mehl, en 1984, que le juriste américain George P. Fletcher, en 1993, repèrent le point de départ des concepts connexes de fidélité et de loyauté dans la « diversité des liens » ou des « relations » où ils s'expriment et prennent sens. « Envers qui ou envers quoi sommes-nous fidèles ? », telle est la question présidant à l'analyse phénoménologique de la fidélité proposée par Mehl (1984, p. 11). « Nous vivons tous dans un réseau de relations personnelles et économiques – amis et connaissances, familles et nations, entreprises, universités et

communautés religieuses », souligne de son côté Fletcher (*Loyalty. An Essay on the Morality of Relationships*, p. 3). Le sujet historique *(historical Self)*, ajoute Fletcher, est nourri et porté par des liens qui vont du trivial au sublime. Dans le climat individualiste du temps présent, ce sujet est sans cesse appelé à confirmer ou à abandonner ses liens, à en choisir de nouveaux. Ainsi se pose la question de la fidélité, à soi, aux autres, aux valeurs de départ, aux institutions et aux communautés d'insertion. Nos appartenances initiales de base, ce qui apparaissait d'abord comme une évidence ou une fatalité, s'avèrent fragiles, incertaines, flexibles ; rien ne nous interdit de les quitter et d'en élire de nouvelles, mais rien non plus ne nous oblige à les congédier sans appel. Nos affinités sont électives, pour reprendre librement le titre célèbre du roman de Goethe, mais cette électivité fondamentale signale l'enjeu le plus profond de la loyauté comme de la fidélité : quelles valeurs privilégions-nous ? De quelle constance éthique entendons-nous faire preuve ? Dans quel projet sommes-nous engagés, avec quelle persévérance, et pour quel but ? Ainsi, le thème de la fidélité débouche nécessairement sur la question des valeurs.

Fidélité envers soi.

La fidélité doit se comprendre avant tout comme constance ou loyauté envers autrui, mais, pour saisir le sens et la portée de cette compréhension finale, il convient de méditer au préalable l'enracinement anthropologique et éthique de la fidélité dans la relation de soi à soi.

Que veut dire la fidélité eu égard à soi-même ? Poser cette question, c'est se demander comment le sujet humain se constitue dans cet acte originaire et comment il s'accomplit en tant que personne[9]. Nous avons ici affaire à un paradoxe : pour pouvoir être fidèle à soi-même, il semble qu'il faudrait disposer en amont d'une perception claire et stable de l'identité ou de l'essence même du soi. Nous serions pris alors dans le piège d'un cercle

vicieux, puisque la possibilité de la fidélité dépendrait d'une donnée préalable qui, par sa seule existence, garantirait la stabilité du soi et nous dispenserait ainsi de tout acte, vertu ou même velléité de fidélité. Nous serions fidèles par nature, non par vocation. Ainsi formulé, le dilemme de la fidélité naturelle ou essentielle révèle un sophisme initial : vouloir enfermer la fidélité dans une nature ou dans une essence, c'est en nier le dynamisme fondamental, par lequel toute fidélité, fût-ce déjà envers soi-même, se projette en avant de soi dans un acte de parole et de promesse.

Être fidèle à soi-même, dès lors, ne saurait apparaître comme un arrimage statique et nostalgique dans une mêmeté originaire ; un tel acte ne peut faire sens qu'à la condition de se comprendre comme la correspondance dynamique à une posture de la volonté, autrement dit comme une ouverture à l'horizon téléologique d'un soi appelé à l'accomplissement. C'est seulement dans la mesure où je m'engage à correspondre à la promesse initiale que constitue mon devenir personne que je peux tenter de m'être fidèle, en déployant les possibles de mon identité passée au sein de mon identité en incessante construction.

Constance envers autrui.

Le nœud de l'infidélité se noue dans le conflit fondamental entre le projet du soi pour soi et le projet envers autrui. Roger Mehl relevait le fameux dilemme de Goethe – relativement banal, Frédérique Brion apparaissant comme une concurrence placée sur le chemin de l'écrivain – et le paradoxe bien plus complexe et mystérieux de Kierkegaard, rompant avec Régine Olsen pour mieux lui être fidèle, mais d'une fidélité non comprise, non partagée et non réciproque (MEHL, 1984, p. 23), et qui, en même temps, peut se lire comme un effort très narcissique de fidélité absolue à soi-même. L'herméneutique du soupçon nous a appris à nous méfier des ruses de l'égoïsme déguisé en altruisme.

Il y aurait donc en fait concurrence entre la fidélité à soi et la fidélité à autrui, dans le sens que deux projets, deux desseins ou deux vocations entreraient irrémédiablement en collision et s'avéreraient finalement incompatibles. Seul celui qui est totalement libre et autonome, maître de ses gestes, de ses désirs et de ses actes, pourrait accéder à l'authentique réalisation de soi, à un accomplissement sans failles de sa propre vocation[10]. Toute idée de fidélité envers autrui s'avérerait ainsi foncièrement hétéronome. Telle serait la thèse d'une autonomie radicale du sujet humain, thèse rendant ipso facto impossible toute idée de fidélité envers un autre que soi-même.

Or, c'est justement cette rivalité narcissique et mimétique à la fois qu'il faut récuser et surmonter. Le sujet authentique, en son devenir personne, ne vit pas en vase clos. Aucune fidélité à soi n'est possible hors du regard, de la présence et de l'appel incessants d'autrui. On ne peut pas être fidèle à soi sans nouer avec l'autre une relation de loyauté et de confiance.

La fidélité en amitié.

De ce point de vue, l'amitié constitue la médiation anthropologique privilégiée propice à exprimer la dialectique humaine fine entre l'autonomie et l'hétéronomie de la relation de fidélité. Dans l'amitié comme forme fondamentale de la fidélité entre humains se révèlent en effet à la fois la dimension *élective* et la dimension *temporelle* de la relation. De ce point de vue, l'extension de phénomènes électroniques comme Facebook ou autres sites de rencontres manifeste de manière troublante une certaine perte du sens véritable de l'amitié. Être fidèle en amitié ne saurait se mesurer à l'aune du *plus grand nombre* possible d'amis. La tendance de tels moyens de rencontre est clairement utilitariste et contredit la possibilité même de la visée inscrite dans la notion de fidélité. Non pas que le fait d'avoir « 30 millions d'amis[11] » – ou simplement 2 500[12] – entraîne ipso facto le

risque de l'infidélité, ce qui reviendrait aussi à argumenter de manière utilitariste. Mais l'addition illimitée des « amis » contredit le sens spécifique, électif et temporel, de l'amitié et rend donc impossible d'en évaluer l'éventuelle fidélité ou infidélité. Il appartient à l'idée même d'amitié de s'inscrire dans un espace de parole, de promesse, de présence et de durabilité ; c'est pourquoi une vraie amitié ne peut être que fidèle (à soi et à l'ami, et au lien qui les unit).

La fidélité conjugale.

L'engagement dans le couple est placé sous le signe d'une promesse, échangée et réciproque, elle-même référée théologiquement à la promesse divine, source de grâce, de décentrement et de soutien à la fois symbolique et psychologique. L'amour et l'amitié supposent d'égale manière et avec une même profondeur la confiance, au niveau le plus originaire. Mais dans l'amitié, il n'est pas requis ou prévu de s'engager sur la durée par une promesse ; les amis sont en quelque sorte engagés par le simple fait de l'amitié, par l'avènement et l'événement que leur rencontre à la fois constitue et représente (on se souvient de Montaigne et de La Boétie, mais aussi, au sein même de la famille, de Théo van Gogh et de son frère Vincent) ; l'amitié dure par elle-même, en son mystère et en sa vérité ; elle peut disparaître ou s'effacer, que ce soit par les circonstances de la vie ou par suite d'une brouille, d'un conflit ou d'une trahison. L'amour lui-même participe de la même contingence fondamentale. Mais dès l'instant où le couple inscrit son amour dans la durée et sous le signe de la symbolique conjugale, leur fidélité n'est plus une question de persistance contingente dans l'amour – analogue à la persistance contingente dans l'amitié – mais elle s'inscrit librement dans un horizon de projet et de promesse, sur la ligne de crête d'une alliance, autrement dit[13]. En langage théologique, la fidélité conjugale est la traduction humaine, au niveau du couple, de

l'alliance a-symétrique entre Dieu et les hommes ; elle ne dépend pas des possibilités et des capacités des êtres humains, de leur fidélité ou de leur infidélité « naturelle », « psychologique ou morale », mais d'une alliance fondatrice évoquée par le biais d'une promesse : la fidélité conjugale est une offre de vie, un horizon de sens, un idéal contrefactuel et eschatologique. « Je promets de t'aimer, toi seul(e), dans ce projet de vie qui nous appartient », exprime la transcendance de l'amour humain, scellée dans un pacte qui dit à la fois sa solidité promise et sa fragilité protégée. La promesse du couple renvoie à une promesse de Dieu, sans aucune garantie humaine, mais non plus sans que la référence à Dieu tienne lieu de talisman magique ou coulé dans le bronze. L'engagement mutuel du couple à vivre dans la fidélité garde toutes les caractéristiques d'une promesse, fragile dans l'ordre humain et asymétrique dans l'ordre divin : Dieu se tient présent au cœur des engagements humains, sans les délier en rien de leur responsabilité et de leur faillibilité propres. La fidélité conjugale, en d'autres termes, ne relève pas d'abord d'un commandement ou d'un impératif catégorique, mais d'une espérance ; l'interdit de l'adultère (Ex 20, 14 ; Dt 5, 18), comme tel, a bien le caractère d'un commandement, mais seule la perspective de la promesse lui confère un horizon de sens.

Le thème de la fidélité conjugale s'applique, dans une perspective élargie, à tous les partenaires vivant en couple. Suite aux transformations survenues dans le domaine de la conjugalité et de la sexualité, la thématique s'est étendue à tous les couples, mariés ou non, puis également aux couples homosexuels.

Du point de vue éthique, la fidélité, par-delà la conception spécifique du mariage chrétien, représente une *disposition personnelle et relationnelle envers une autre personne* : être fidèle, à ce niveau, n'est pas différent selon que l'on envisage la situation et l'attitude d'un conjoint, d'un compagnon ou d'un ami. Être fidèle en amitié n'est pas moins exigeant ni moins beau que d'être fidèle en amour et en couple.

La thèse de l’indissolubilité du mariage, telle qu’elle est soutenue par la tradition catholique romaine, ne se situe pas directement sur le même plan, puisqu’elle récuse plutôt la possibilité, devant l’échec du mariage au niveau humain, d’en tirer les conséquences par un divorce et de retrouver une nouvelle chance éventuelle de vie conjugale. La sacramentalité du mariage, héritée du thème augustinien du *sacramentum* (dans le double sens de mystère et de serment, ou promesse), désigne aussi bien la dimension transcendante que la dimension volontaire et libre de l’union des conjoints devant Dieu. Dans l’optique protestante, mais aussi orthodoxe, le divorce n’est pas un échec de la promesse de Dieu (donc de la « sacramentalité » du mariage) mais une décision humaine douloureuse qu’il est toujours possible de placer et de comprendre *coram Deo,* en renouant ainsi avant tout avec la *fides* augustinienne. En ce sens, la fidélité demeure tout autant à l’horizon des remariages de divorcés, puisqu’elle constitue une des clés de voûte du contrat moral et relationnel passé entre les conjoints devant l’état civil et à plus forte raison devant l’Église[14].

L’infidélité conjugale, comprise au sens de relations amoureuses et sexuelles extraconjugales, passagères ou durables, constitue une rupture avec l’intention contenue dans la promesse se tenant à l’origine du lien conjugal, tant civil que religieux. Elle met en question la validité, la solidité et la sincérité de l’amour conjugal, objet fondamental de cette promesse ; elle introduit chez le partenaire trompé le sentiment d’une déloyauté, d’une trahison ou d’un abandon.

Au niveau de l’éthique appliquée et de l’agir pastoral, il faut souligner que l’infidélité n’est pas nécessairement d’abord ou seulement une infidélité sexuelle ; elle découle parfois aussi d’une expérience amoureuse véritable avec une autre personne, sans que la relation ainsi nouée veuille déboucher à tout prix ou de n’importe quelle manière sur une rupture du mariage existant. L’amour entre deux personnes en dehors du couple constitué entre alors en conflit ouvert avec la promesse et les engagements contractés au

sein du mariage. Ce conflit est source de souffrance pour toutes les personnes concernées et peut avoir des conséquences néfastes sur les enfants.

L'infidélité conjugale ne signifie pas dans tous les cas, pour autant, un déni définitif de l'amour conjugal ou la fin de ce dernier. L'expérience clinique et pastorale montre qu'une personne, entretenant de manière passagère des relations extraconjugales, peut néanmoins continuer d'aimer sincèrement et durablement son conjoint. La question fondamentale porte bien alors sur le sens même du lien amoureux et conjugal : que veut dire aimer ? La personne trompée, mais qui aime toujours son conjoint, pourra peut-être lui pardonner, moyennant clarifications et renouvellement de promesse, mais la cessation absolue de toute relation extraconjugale sera-t-elle la condition d'un tel pardon ? Comment, en termes plus positifs et plus dynamiques, le pardon, en son lien constitutif avec la notion la plus profonde de l'amour, peut-il devenir le moteur et le motif d'une fidélité renouvelée, sans occulter la réalité et la gravité des blessures infligées à l'autre ? Il n'y a pas de recette objective ou de recours à une normativité abstraite devant de telles questions existentielles et interpersonnelles. C'est la question de l'amour, de sa vérité et de sa viabilité, qui devient existentiellement cruciale.

OUVERTURE.

Le thème de la fidélité interroge ainsi radicalement notre capacité à aimer vraiment, à aimer dans la vérité. Loin de réduire le sens même de l'amour à sa seule composante sexuelle, la fidélité thématise le sens de l'amour à l'épreuve du temps, mais aussi la différence anthropologique fine et constitutive entre amour et amitié.

Nous avons essayé ici de comprendre par « fidélité » l'attitude déliée et décentrée d'un soi qui accepte d'exister par la grâce de l'autre, et qui

s’engage à dire à l’autre que cette nouvelle existence, l’amour, est plus forte que la mort ; attitude qui reconnaît la mutualité de cet attachement, et qui confesse avec jubilation, joie et reconnaissance, trouver dans l’autre une source neuve de liberté et un sens renouvelé de son autonomie.

Dans *Éloge de l’amour*, Alain Badiou montre que son éthique, si centrée soit-elle sur la notion d’événement[15], n’en valorise pas moins la durée et l’éternité. L’amour s’y atteste comme « une déclaration d’éternité qui doit se réaliser ou se déployer comme elle peut dans le temps. Une descente de l’éternité dans le temps » (p. 45-46).

Dans la perspective de Badiou, le vrai amour est fait pour durer : toutes les femmes aimées le furent et le sont « pour toujours » quand elles le furent et le sont « pour de vrai », dit-il de manière superbe et provocante. Mais comment se fait-il que cette conception intense de la fidélité ne se confond pas simplement avec celle d’une pure exclusivité sexuelle ni même « avec la seule promesse de ne pas coucher avec quelqu’un d’autre » (p. 44) ? Certes, Badiou se contente d’affirmer que la fidélité est davantage et autre que cela. Mais comment articuler les deux aspects, sans pour autant les confondre ?

L’éthique chrétienne souligne que la fidélité se situe d’abord sur les plans personnel et relationnel : la fidélité conjugale implique l’exclusivité sexuelle, mais ne s’y réduit pas ; de même, la chasteté ne signifie pas uniquement ni même d’abord, comme on le croit trop souvent à l’extérieur de l’Église catholique, l’abstinence sexuelle, mais vise à découvrir et à développer une juste relation à la personne, y compris lorsque existe une relation sexuelle. Eberhard Schockenhoff précise avec finesse que la fidélité a pour but interne – et non pas social ou utilitaire – de rassembler les énergies sexuelles au service de la « croissance de l’amour » et qu’elle n’est rien d’autre, en définitive, que la « culture affective d’une personne dans le domaine du sexuel[16] ». L’auteur reprend ici la catégorie de l’affectivité à

laquelle il a donné, à partir d'Aristote, une place importante dans sa relecture du concept de vertu en éthique théologique.

Du point de vue de la théologie éthique, le thème de la fidélité se tient à l'intersection des vertus et de la grâce, de la promesse et de l'engagement. Celui ou celle qui dit ou redit à la personne aimée : « Je promets de t'aimer » lui dit à la fois son intention d'y parvenir avec les moyens qui sont les siens et sa conviction sincère que cette promesse de sa part est suspendue au mystère transcendant de l'amour, dont aucun des époux ne possède la clé ou la recette. La fidélité est donc à la fois un engagement fragile et une terre promise : toujours à recommencer, pourvu que l'amour l'emporte.

DENIS MÜLLER.

→ Alliance. Amitié. Amour. Cohabitation/Couple. Mariage. Promesse.

Bibliographie.

O. ABEL, Le mariage a-t-il encore un avenir ?, Paris, Bayard, 2005. – A. BADIOU avec Nicolas TRUONG, Éloge de l'amour, Paris, Flammarion, coll. « Café Voltaire », 2009. – Ph. BORDEYNE, Une éthique pour le mariage, Paris, DDB, 2010. – P. BRUCKNER, Le Paradoxe amoureux, Paris, Grasset, 2009. – G. P. FLETCHER, Loyalty. An Essay on the Morality of Relationships, New York - Oxford, Oxford University Press, 1993. – É. FUCHS, Le Désir et la Tendresse, Genève, Labor et Fides, 1979 ; nouvelle éd. remaniée, Paris - Genève, Albin Michel - Labor et Fides, 1999. – R. GRIMM, Je promets de t'aimer. La fidélité conjugale à l'épreuve du temps, Aubonne, Éd. du Moulin, 1993. – R. HEYER, La Condition sexuée, Paris, PUF, 2006. – X. LACROIX, « Conjugalité et mariage », dans J.-D. CAUSSE et

D. Müller (dir.), Introduction à l’éthique. Penser, croire, agir, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 51, 2009, p. 399-421. – R. Mehl, Essai sur la fidélité, Paris, PUF, 1984. – C. Wasjbrot (dir.), La Fidélité. Un horizon, un échange, une mémoire, Paris, Autrement, 1990.

FINALITÉ DE L’AGIR

Il s’agit ici d’envisager l’agir des hommes. Ceux-ci sont capables de se mouvoir, de se comporter et aussi d’agir. Cet agir se décline en actions et en actes. L’action est l’acte en train de se faire. L’acte est l’action faite. Cette différence signifie que, dans leur agir, les hommes doivent compter avec le temps et distinguer la puissance d’agir, l’action en cours et l’acte accompli. Dans l’agir humain, il n’y a pas d’acte pur. Et la synthèse des actions d’un seul homme ou de l’humanité entière n’est jamais chose faite ni réalité actuelle. Il importe de s’en souvenir même si nous avons l’habitude de parler de l’agir et de l’action au singulier.

Le problème de la finalité de l’agir.

Il faut se reporter à la proposition aristotélicienne selon laquelle les actions humaines, dont on ne peut dire qu’elles constituent une seule action, sont une cependant par leur principe et par leur fin. « Tout art et toute investigation, et pareillement toute action et tout choix tendent vers quelque bien, à ce qu’il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le bien est ce à quoi toutes choses tendent » (*Éthique à Nicomaque,* 1094a, trad. de J. Tricot). Dans *Soi-même comme un autre,* se référant à ce texte, Paul Ricœur parle de « visée éthique[17] ». Il cite en note la traduction de Tricot qu’on vient de citer mais sans relever ni commenter la différence des

traductions : tendance ou visée ? Il précise, il est vrai, qu'il ne se soucie pas d'orthodoxie aristotélicienne. Mais un traducteur plus récent, Richard Bodéüs, lui emboîte le pas : « Toute technique et toute démarche méthodologique – mais il en va de même de l'action et de la décision – semble viser quelque chose de bon. C'est pourquoi l'on a eu cette belle déclaration : le bien c'est la visée de tout[18]. » D'une traduction à l'autre, on passe d'une finalité qui relève de la nature de l'être qui agit et qui, même dans un être intelligent, est poursuivie le plus souvent de manière inconsciente, à une finalité comprise en fonction d'un sens moderne de la subjectivité et de l'intentionnalité. La finalité tient-elle à une nature dans laquelle l'action s'inscrit en l'accomplissant ou relève-t-elle d'une intentionnalité et d'un sens reposant sur une subjectivité voulante et intelligente ?

Pour poser le problème de la finalité de l'agir, il ne suffit pas de cette alternative. Pour s'interroger sur le « pour quoi » ou l'« en vue de quoi » de l'action, il faut prendre en compte non seulement l'être qui agit, sa nature, sa subjectivité mais le contexte, l'ensemble des conditions dans lesquelles elle a lieu. Sans préjuger qu'elle a lieu dans une totalité effective et actuelle, il convient de tenir compte de la globalité des choses, des conditions et des actions qui la concernent et entrent en rapport avec elle. L'action est à elle-même sa fin, sans que cela implique son arrêt ou son terme. Cela ne signifie pas qu'elle est autosuffisante, et n'a besoin que d'elle-même pour s'accomplir. L'action humaine ne peut être à elle-même sa fin qu'en comprenant l'ensemble des conditions qu'elle présuppose et en se comprenant elle-même dans cet ensemble. Envisagée de cette façon, l'action a été ou est comprise de trois façons différentes.

TROIS FAÇONS DE COMPRENDRE LA FINALITÉ DE L'ACTION.

1. Appréhendée comme ayant lieu dans une sorte de cosmos, totalité naturelle, vivante, voire immortelle, l’action présente une finalité immanente par laquelle elle tend à sa perfection qu’elle ne peut atteindre que dans la perfection du tout au sein duquel elle s’inscrit. Cette approche de la finalité de l’action caractérise les philosophies eudémonistes, dites aussi plus récemment perfectionnistes. Les religions monothéistes introduisent l’idée que la perfection ne se trouve pas dans le cosmos où les hommes agissent mais en Dieu, lequel se distingue absolument de lui. L’action humaine a lieu non seulement dans un cosmos mais dans une relation à un Dieu personnel dont la perfection n’est pas finie mais infinie. Avec le recul de l’histoire, on peut dire qu’alors la pensée hésite. Elle peut demeurer dans la perspective antique qui pense l’action dans la totalité de l’être et d’un cosmos. Mais cette totalité n’est pensable désormais que bouclée par et en Dieu même et l’action ne peut avoir de fin qu’en ayant pour fin ultime Dieu même et en trouvant en lui son accomplissement par un acte d’intelligence contemplative. La perspective demeure eudémoniste même si la vie bonne et la perfection ne sont pas de ce monde. Mais une autre interprétation est possible. La prise en compte d’un rapport à un Dieu personnel autre que le monde implique que le contexte de l’action n’est plus celui d’un cosmos dans lequel l’action s’inscrit, mais celui d’un monde qui n’est tel que par une interaction des personnes, laquelle se distingue de l’agencement des choses. Cette seconde interprétation ne s’impose vraiment qu’à l’époque moderne avec ce qu’on appelle commodément mais approximativement la découverte du sujet.

2. La révolution scientifique entraîne l’effondrement de la vision ancienne du cosmos comme totalité parfaite au sein de laquelle l’action tend elle-même à sa perfection. Elle est l’une des expériences – l’expérience religieuse qui est liée à la Réforme en est une autre – qui conduisent les philosophes à thématiser le sujet et à valoriser (plus qu’à découvrir) la subjectivité en Dieu et en l’homme. La finalité de l’agir repose dès lors sur

l'intention ou la visée du sujet et relève de sa libre volonté. Dans son autonomie, le sujet est apte à se donner des fins, à agir en fonction de valeurs, voire à créer ses valeurs. Dans l'action, c'est le sujet qui est à lui-même sa fin en tant que sujet infini ; il est le principe et la fin des fins de l'action.

Le sens acquis de la subjectivité et de son importance dans toute réflexion sur l'agir et sa finalité ne peut être perdu. Mais le caractère absolu du sujet et de sa liberté est à remettre en question. Il ne suffirait pas de distinguer le sujet tout-puissant du sujet souverain, c'est-à-dire absolument libre. Car si le contexte dans lequel il agit n'est plus celui du cosmos antique comme totalité parfaite, il n'en existe pas moins en tant que condition du sujet et de son action.

3. La finalité de l'action peut alors se comprendre comme relevant non de la constitution ou de la décision souveraine du sujet, mais d'une adaptation : elle émerge de la rencontre entre le dynamisme de l'action et la condition dans laquelle elle se produit. La fin ne relèverait donc ni d'une nature ni d'une volonté mais de la condition dans laquelle l'action s'effectue, action à la fois toujours adaptée à cette condition et cherchant sans cesse à s'y adapter. Une telle compréhension de la finalité apparaît dans les théories de l'évolution ; elle donne lieu depuis deux siècles à de nombreuses recherches en biologie, en écologie, en psychologie et en cybernétique. Il s'agit de saisir comment un système dédié à une certaine fin peut se produire lui-même et s'améliorer pour atteindre cette fin avec plus d'efficacité et de sûreté dans un environnement plus ou moins aléatoire. Pour que cela soit possible, on ne peut présupposer le monde comme une totalité déjà effective et déterminée. Un tel système ne peut se produire que localement, là où il trouve la condition favorable à son autoproduction. La finalité qui le caractérise est toujours relative à une condition dans le monde. La perfection ne peut plus s'entendre que comme adaptation à la condition d'une existence située. Dans cette perspective,

l’homme est distingué par l’émergence d’une aptitude à l’adaptation. L’idée qu’il se distingue non par la perfection d’une aptitude très spécifique mais par l’amplitude d’une aptitude générale est ancienne. Que l’âme humaine soit en quelque manière toute chose peut aussi signifier qu’elle est capable de tout. Pascal et Kant ont parlé d’aptitude à l’infini. Kant soulignait la capacité humaine à peupler toute la terre y compris les milieux les plus hostiles. Il ne restait donc qu’à rendre compte de l’émergence de cette aptitude dans le cadre de l’évolution, comme le fait Jacques Ruffié.

Nous venons de distinguer trois manières de comprendre la finalité de l’agir selon qu’elle est fonction de la nature de l’être qui agit, lui-même inscrit dans la totalité du monde naturel, ou qu’elle est la finalité d’un sujet qui s’autodétermine dans ses actions ou qu’elle se donne dans l’adaptation de l’action à la condition qui est la sienne. La première n’est plus défendable aujourd’hui parce que les connaissances relatives à l’univers ne soutiennent plus l’idée du cosmos parfait. Il n’est pas davantage possible d’affirmer le sujet souverainement libre sauf à faire abstraction de la condition du sujet. Il peut sembler enfin inadmissible de subordonner la finalité de l’agir à la condition ou à la situation de l’action et d’en faire le produit d’une adaptation. Il ne s’agit pas, pourtant, de soumettre les hommes au déterminisme ou d’en faire les jouets des circonstances. La condition dont nous parlons est ultimement la condition humaine. La finalité de l’agir humain se définit relativement à la condition humaine dans laquelle nous advenons.

DIVERSIFICATION DES ACTIVITÉS ET DES FINS.

Considéré comme s’adaptant à la condition, comme lui répondant ou lui correspondant, l’agir humain se présente dans un ensemble plus large que l’on peut désigner par l’activité humaine. Cet ensemble est différencié ; on y distingue différentes sortes de l’activité entre lesquelles il y a des rapports

de conditionnement et de finalité. Ce point est souvent méconnu notamment par les philosophes qui tendent à ramener toutes les activités à une forme unique, celle de l'une d'entre elles (Hannah Arendt, Franck Fischbach). L'action humaine proprement dite n'existe qu'en présupposant d'autres activités avec leurs finalités spécifiques.

L'analyse des activités humaines n'est pas souvent poussée très loin. Aristote distingue la *poièsis* et la *praxis* en subordonnant manifestement la première qui se déploie dans le domaine du contingent à la seconde qui accomplit la nature (*Éthique à Nicomaque*, VI, 1140a). Max Weber distingue l'activité rationnelle en vue d'une fin et l'activité rationnelle en vue de valeurs[19]. Habermas distingue travail et interaction ou activité communicationnelle[20]. Ces distinctions ne se recouvrent pas exactement. Il conviendrait en fait de distinguer trois sortes d'activité comme cela est déjà fait par Aristote : le travail, la *poièsis* et la *praxis*, sauf que le travail fait par les esclaves n'avait pas pour lui le statut d'activité humaine à part entière. À l'époque moderne, cette tripartition n'est pas davantage mise en évidence, le travail étant confondu avec l'œuvre sous le concept ambigu d'activité productive.

Selon Hannah Arendt, dans *Condition de l'homme moderne*, répondant aux conditions fondamentales qui composent la condition humaine, il y a l'activité du travail dont la finalité est d'entretenir la vie, l'activité de l'œuvre dont la finalité est d'aménager le monde durable que nous habitons et l'action dont la finalité est de manifester la personne au milieu d'autres. Relativement à la condition humaine, la question pertinente n'est pas celle de la fin dernière. Il y a plusieurs fins fondamentales dont la différence ne dépend pas de choix individuels mais tient à la condition humaine elle-même : ces choix s'imposent dans le monde humain. Entre les diverses sortes d'activité et leurs finalités respectives, il n'y a pas hiérarchie, infériorité ou supériorité des unes par rapport à d'autres mais des rapports de conditionnement. Sans le travail, il n'y a ni œuvre ni action. Sans actions

ni paroles, sans œuvre disposant les lieux et les moyens, il n'y a pas de travail humain.

La réflexion sur la finalité de l'agir doit tenir compte de la différenciation de l'activité dans la vie active des hommes. La finalité de type aristotélicien, celle de l'acte qui est à lui-même sa fin, caractérise la vie naturelle, l'acte de vivre et les actes premiers de la vie qu'Aristote prend comme exemple de la *praxis* (*Met.* Thêta 6, 1048b et 8, 1050a-b). Ce type de finalité caractérise le travail : on travaille pour vivre ; le travail est la vie se consacrant à elle-même.

L'activité fabricatrice n'est pas, quant à elle, tournée vers la reproduction de la vie mais vers la production d'objets d'usage et l'aménagement d'un monde qu'elle soustrait aux processus naturels de la matière et de la vie. Elle a donc sa fin non en elle-même mais dans l'objet achevé comme Aristote l'avait pensé. Elle est une activité contingente intervenant dans le domaine du contingent. Selon Aristote, l'homme s'y efforce d'imiter la nature ; selon les modernes, il est un sujet créateur, déterminant et hiérarchisant les fins mais confronté finalement à l'infinité des possibles.

Caractériser la finalité de l'action proprement dite est moins aisé. Le langage de la finalité, qu'on la pense comme immanente ou comme externe, n'est plus approprié et il faut comprendre pourquoi. Dans l'action, il s'agit plutôt de significations et de valeurs que de fins. Être à soi-même sa propre fin n'est pas propre à l'action humaine mais à toute vie naturelle. Le trait retenu par Aristote pour la *praxis* doit être précisé de la façon suivante : l'action humaine atteint sa fin en elle-même en tant qu'elle exprime et manifeste quelqu'un, manifestation dont Hannah Arendt précise qu'elle est « implicite aussi bien dans ses actes que dans ses paroles » (*Condition de l'homme moderne*, p. 235). « Révélation implicite » : l'expression dit bien le caractère très particulier de la présence de la personne. Nous sommes au-delà des fins que la personne éventuellement poursuit dans son action : par

les fins qu'elle poursuit, l'action témoigne des préférences et des valeurs de la personne, de la valeur de celle-ci et de celle-ci comme valeur.

Aussitôt se présente l'objection : cette manière de préciser la finalité de l'action est vouée au subjectivisme et au relativisme. L'objection n'est pas décisive ni absolument pertinente. Une valeur est en jeu, qui n'est pas relative : que la personne se manifeste et soit manifeste est ce qui vaut. Si la personne n'agit pas, donc ne se manifeste pas, il n'y a personne. Sans l'expression de chaque personne par la parole et par l'action, il n'y a pas d'humanité dans le monde des hommes. Un homme ne veut pas simplement vivre, il veut se manifester. Telle est la fin des fins, la fin présente en toute action. Le sens de cette fin de l'action humaine est déjà exprimé dans l'une des formulations célèbres de l'impératif catégorique kantien : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen[21]. » L'impératif ne dit pas quelle doit être la fin de l'action ni que la personne doit être cette fin, il dit comment, en agissant, on doit traiter les personnes. Implicitement, il dit qu'on doit laisser les autres dans la position où ils peuvent agir et se manifester comme personnes. Kant se place déjà dans la perspective d'une action communicationnelle. Cela est insuffisant, dira-t-on, si les personnes expriment n'importe quoi. Mais dans l'expression, il n'y a pas seulement ce qui relève des préférences arbitraires. Il y a un point de vue qui est unique et qui tient non à la subjectivité, mais à la singularité d'une position dans l'espace des relations sociales et politiques. Il n'y a de personne humaine qu'assumant une situation singulière pour s'exprimer à partir d'elle, autrement dit pour l'exprimer en s'exprimant. De ce point de vue, la fin de l'action est d'exprimer une différence et de répondre par là à la condition de pluralité en la faisant exister. Pour comprendre l'action et sa finalité, il ne faut donc pas adopter l'attitude de celui qui se concentre sur la fin qu'il poursuit. Pour lui, la fin est essentielle ; elle peut être commune et

rassembler des acteurs qui agissent comme un seul homme. Il perd de vue le fait que, même quand elle unit des acteurs en vue d'une même fin, l'action n'est action qu'en différenciant et en exprimant un acteur ou un groupe parmi d'autres. En caractérisant l'action comme manifestation de quelqu'un, nous impliquons aussi la condition de l'action qui ne peut avoir lieu qu'au milieu d'autres.

CONDITION RELATIONNELLE ET SENS DE L'ACTION.

Il ne suffit pas de dire que la finalité de l'action est la manifestation des personnes. La question se pose de savoir si dans cette perspective, il peut y avoir des fins et des valeurs universelles. D'autre part, cette finalité présuppose la condition plurielle de l'action qui n'est pas sans contrarier aussi sa finalité. Il n'y a de manifestation de soi-même qu'avec d'autres, eux-mêmes capables de se manifester. Dans cette condition, comme l'a souligné Hannah Arendt, l'action n'atteint jamais sa fin. Elle suscite d'autres actions qui interfèrent avec la première et entraîne une suite de conséquences qui ne sont pas attendues ni nécessairement conformes à la fin initialement visée. Cela ne veut pas dire que l'action n'atteint pas sa fin générale, à savoir la manifestation de la personne. Dès que l'initiative a été prise et que l'action a commencé, il y a manifestation de l'agent. Cela montre précisément que la finalité de l'action n'est pas dans une fin déterminée de l'action, fût-elle la dernière. Cela montre aussi que les communautés humaines ne peuvent être comprises comme des totalités ayant leur perfection pour fin, précisément parce qu'elles sont faites d'une pluralité de personnes qui ont à se manifester parmi d'autres. Dans ce contexte, l'action se détermine et prend sens dans le contexte de ses interactions avec les autres plus qu'elle n'est déterminée par une fin. Dans le réseau complexe des affaires et des relations humaines, le sens des actions et les personnalités des acteurs ne sont pas immédiatement clairs. Ils

nécessitent d’être interprétés. Les actions sensées sont comme des textes, ainsi que l’a montré Paul Ricœur[22].

Il convient donc de prendre vraiment au sérieux la condition relationnelle de l’action dont nous avons souligné qu’elle se trouvait déjà distinctement repérée quand les actions des hommes étaient situées dans le rapport des hommes à un Dieu personnel. Les relations entre personnes sont réellement irréductibles aux relations entre ou avec les choses et les êtres vivants. Cette condition doit être envisagée concrètement, comme « *das Faktum menschlicher Pluralität* » (« le fait de la pluralité humaine »), dit Hannah Arendt. Elle est la condition de la communication entre les hommes et dans cette condition, l’agir humain est communicationnel. Elle est repérée en particulier dans l’approche pragmatique du langage. Trop longtemps, elle a été envisagée de manière abstraite, les individus étant supposés établir cette condition dans une opération qui s’apparenterait à une sorte de contrat social, effectuée en faisant abstraction de la condition dans laquelle ils se présentent réellement les uns devant les autres. Cette abstraction était celle de l’état de nature présupposé ou du voile d’ignorance requis dans la théorie de Rawls. Dans ces manières de concevoir le rapport des hommes à leur condition de pluralité, il s’agit toujours de faire comme si les hommes en tant que sujets souverains pouvaient avoir la maîtrise de l’action et des conséquences de la condition de pluralité. Reconnaissons plutôt que la condition de pluralité est un fait premier pour toute action, quoi qu’elle fasse et que celle-ci n’est vraiment action humaine qu’à cette condition. Quoi qu’on fasse pour organiser un domaine d’action, pour « contenir » les actions – il est indispensable de le faire pour exister ensemble –, cela même que l’on fait ensemble reste exposé à des actions qui sortent des limites accordées, non pas nécessairement pour transgresser ou nier, mais parce que toute action est singulière et potentiellement novatrice. Les actes accomplis sont constamment débordés par des actions et des initiatives nouvelles.

Nous ne pouvons donc nous prononcer sur la finalité de l’action humaine sans perdre de vue la condition humaine, c’est-à-dire la vie que l’on entretient, le monde que l’on habite et dans lequel on peut agir, la pluralité enfin, condition immédiate de l’action proprement dite. Relativement à la condition humaine, l’activité humaine est différenciée en des formes répondant chacune à des fins essentielles. Vu les conditions qu’elle présuppose et en particulier la condition de pluralité, l’action ne trouve pas sa fin dans ce qu’elle fait mais dans ce qu’elle signifie des uns aux autres. Les activités qui sont effectivement en vue d’une fin, interne à la vie elle-même en tant que vie biologique ou recherchée dans l’objectivité du monde extérieur, sont elles-mêmes des conditions de l’action qui, au-delà de la fin qu’elle poursuit à chaque fois, est pour autrui et compte davantage par le sens qu’elle a pour les uns et pour les autres que par la fin que le plus souvent elle n’atteint pas.

LE PROBLÈME DE LA FIN DERNIÈRE.

La nécessité de penser l’action en partant véritablement de la vie active, de réenraciner la réflexion dans la pratique au lieu de l’orienter vers la contemplation et de considérer l’action elle-même comme tournée vers l’activité contemplative jugée la plus élevée, a été reconnue par nombre de philosophes contemporains y compris des philosophes chrétiens comme Maurice Blondel ou Jacques Maritain. Dans les brèves remarques qui terminent *La Philosophie morale*, ce dernier estime la position du problème de l’attitude de l’homme à l’égard de la condition humaine comme « préalable à toute systématisation morale[23] », et donc à toute tentative de définir le bien et la fin dernière de l’homme. Le problème est que si l’on étudie sérieusement l’action humaine dans son rapport à la condition humaine, il devient problématique d’envisager une unification, une totalisation de l’action, autrement dit de comprendre l’action comme étant

en vue d’une fin unique ou de considérer que tous les hommes forment ensemble une communauté et ont une même fin : le bien commun. Il est à plus forte raison problématique de voir en Dieu la fin dernière de tout homme.

Les principales conceptions antiques et modernes de l’action admettent que les actes humains ont une fin ultime qui est certes toujours au-delà des fins particulières, limitées et inadéquates, mais que l’action devrait cependant atteindre de manière en quelque sorte directe, comme elle atteint telle ou telle fin particulière. La détermination de cette fin a d’abord été attribuée à la nature. L’introduction de l’idée monothéiste d’un Dieu autre que le monde implique à certains égards une rupture avec cette idée initiale de la fin dernière puisque l’action ne peut atteindre cette fin dans le domaine où elle opère ordinairement et doit la trouver au-delà du domaine des fins qui sont à sa portée. Cette rupture est d’abord d’une certaine manière effacée dans la mesure où Dieu est pensé comme le créateur de la nature, c’est-à-dire comme se donnant lui-même par la création comme fin dernière des créatures et de leurs actions.

Comme cela a souvent été souligné, cette approche théologique de l’action et de sa fin dernière a été transposée dans les philosophies modernes du sujet et de l’histoire. À partir du moment où celui qui agit n’est plus pensé comme simple être naturel mais comme sujet se déterminant lui-même à l’action, il y a une fin dernière qu’il cherche à atteindre par l’action à travers l’histoire, que cette fin lui soit assignée par son créateur ou qu’elle soit déterminée par le sujet lui-même considéré alors comme se créant lui-même.

Ces conceptions dans lesquelles l’action est tournée immédiatement et directement vers une fin dernière laissent dans l’ombre ce que représente pour l’action sa condition et en particulier sa condition de pluralité. Si parmi les étants, certains sont des personnes ou des sujets qui se reconnaissent comme des autres, il y a condition de pluralité. Il n’y a plus

simplement une nature qui s'accomplit ni un sujet qui progresse et se réalise dans l'histoire, mais quelqu'un qui, tout en poursuivant des fins, s'adresse à d'autres. Son action ne peut plus être comprise alors comme ayant une fin dernière du côté de ce qu'elle réalise. La société qu'il forme avec d'autres ne peut pas être comprise simplement comme une fin ou un bien qu'il recherche dans l'action.

D'un point de vue philosophique et non théologique, Jean Ladrière a montré, dans ses derniers ouvrages, la nécessité de penser autrement le destin de la raison humaine en tant que raison fondamentalement pratique. Au-delà des philosophies modernes de l'histoire, il envisage une approche eschatologique de la raison et de son action. La raison humaine n'est pas donnée à elle-même dès le commencement. Elle a à se découvrir elle-même à travers ce qu'elle construit dans l'objectivité. Dans cette activité, écrit Ladrière, « il n'y a pas de garantie ultime, ni de nécessité fondatrice, ni de justification radicale. […] L'historicité ne peut plus être pensée comme projection dans l'extériorité de nécessités constituantes, ni comme manifestation progressive de virtualités présentes dès l'origine, ni comme régie par une finalité déterminée ni déterminante » (*La Foi chrétienne et le destin de la raison*, p. 244). Ainsi sont rejetés les présupposés des philosophies modernes de l'histoire qui assignent à l'action une fin dernière déterminée dans l'histoire.

Dans la condition de finitude de leur raison, les hommes agissent bien dans la perspective d'une existence parfaitement rationnelle et raisonnable, mais ne la possèdent pas et ne la connaissent pas. Ils ne peuvent l'avoir pour fin de leurs actions. Les activités et les actions sont incontestablement tournées vers des fins. On peut chercher à les hiérarchiser, dire que le travail est inférieur à la fabrication elle-même inférieure à l'action et à la parole, même si cela ne rend pas bien compte de leur signification par rapport à la condition humaine. Mais l'action que l'on estime alors supérieure a pour fin, dans la condition de pluralité, de manifester la personne, de signifier en

direction d’autrui, plus que d’atteindre une fin. Elle a pour fin, non une fin dernière mais le « règne des fins », selon l’expression kantienne, c’est-à-dire la communauté où les personnes se reconnaissent comme des fins et non comme des moyens. Vu la façon dont les actes humains répondent à la condition humaine, il faut sans doute renoncer à poser une fin dernière. En ce monde et dans la condition où les hommes agissent, parce qu’elles manifestent des personnes et sont livrées aux interprétations et à d’autres actions, les actions n’ont pas de fin dernière.

Déjà dans l’idée d’un règne des fins, toute personne est dans l’attente à l’égard des autres. Elle ne peut faire advenir ce règne par sa seule action. Elle attend que les autres personnes lui fassent la grâce d’actions correspondantes à la sienne. La raison humaine ne peut donc agir qu’en espérance d’un événement qui constitue la parfaite réalisation de la raison même et qu’elle ne peut produire elle-même dans la continuité des actes qui constituent son histoire. L’action ne peut atteindre une fin dernière, ni au terme d’un processus naturel ni au terme d’une histoire progressive, mais à la faveur d’un *eschaton*, un événement en complet décalage avec la série d’événements qui constituent l’histoire humaine.

Dans cette perspective, Dieu ne serait pas compris adéquatement s’il était vu comme la fin dernière de l’action, comme l’objectif qu’elle se donne en dernier ressort. Il a pu être pensé comme fin dernière de l’être. Mais cela n’implique pas qu’il puisse être véritablement fin de mon action au sens de ce qui peut être réalisé par cette action. Dans l’action, Dieu est un acteur et un interlocuteur autre que les acteurs humains au milieu desquels nous nous manifestons. Vu le sens acquis aujourd’hui de l’agir humain et de sa condition, Dieu ne peut être simplement ce qu’a en vue l’action mais un témoin et un destinataire de l’action, dont on peut attendre des initiatives d’un autre ordre. Car il y a un décalage entre le domaine des actions et des fins humaines et le domaine qu’ouvre la relation avec Dieu signifiée par la doctrine chrétienne de la grâce.

HUBERT FAES.

→ Acte/Action. Déontologie. Double effet. Éthique. Gradualité. Mal intrinsèque. Option fondamentale. Prudence. Responsabilité. Systèmes et méthodes d'argumentation éthique. Vertus.

Bibliographie.

H. ARENDT, Condition de l'homme moderne (1958), Paris, Agora, 2005. – F. FISCHBACH, L'Être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir, Paris, Vrin, 2002. – J. LADRIÈRE, L'Espérance de la raison, Bruxelles, Peeters, 2004 ; La Foi chrétienne et le destin de la raison, Paris, Éd. du Cerf, 2004. – J. RUFFIÉ, De la biologie à la culture, Paris, Flammarion, 1976.

FOI

INTRODUCTION.

La foi constitue une notion fondamentale dans l'existence humaine et dans les diverses traditions croyantes. Elle sera ici abordée à la lumière de la tradition chrétienne pour laquelle la foi est indissolublement liée à la révélation de Dieu dans l'histoire humaine, et particulièrement dans l'histoire biblique. En effet, pour les chrétiens, Dieu s'est historiquement révélé et la Bible constitue le témoignage par excellence de cette « autocommunication » de Dieu. Ce mouvement de révélation de Dieu dans l'histoire a engendré une nouvelle conception de l'être divin, qui a pu, certes, être pressentie ou approchée mais non « connue » par d'autres religions et philosophies. En fonction de ce mouvement de révélation de Dieu lui-même et de la confiance qu'elle requiert de la part de l'être humain, la foi désigne alors l'attitude spécifique et fondamentale du croyant qui engage la totalité de la personne. À l'instar des autres religions, la tradition judéo-chrétienne a développé un système de croyance, c'est-à-dire un ensemble cohérent de représentations du monde et de la vie humaine. Mais ce système s'articule à la notion de foi comprise comme adhésion et engagement de la part du croyant. Si cette réalité de foi peut être envisagée sous bien des aspects (philosophiques, psychologiques, intellectuels, l'acte de foi lui-même, sa structure, son contenu, etc.), nous privilégierons dans notre approche le lien entre cette attitude ou disposition fondamentale du croyant et l'éthique. Un premier temps présentera un parcours scripturaire qui considérera cette notion en lien avec l'éthique tandis qu'une deuxième

étape montrera le développement du rapport foi-éthique dans l'histoire de la tradition chrétienne. Un troisième temps, plus systématique, ouvrira quelques pistes concernant la relation à penser entre éthique et foi.

PARCOURS SCRIPTURAIRE.

La foi désigne fondamentalement l'attitude intérieure de celui qui croit. En hébreu, elle fait référence à l'idée de fermeté, tandis que la traduction grecque renvoie à l'idée de persuader.

Ancien Testament.

Dans l'Ancien Testament, l'acte de croire renvoie à une adhésion qui signifie se fier à Dieu ou se fier aux hommes envoyés par Dieu. Il est à noter que la « fiance » donnée à Dieu ne peut avoir lieu que parce que Dieu lui-même se révèle au sein d'une histoire et dans l'histoire des hommes. En accordant crédit à la médiation opérée par les envoyés de Dieu, les croyants s'insèrent aussi dans une communauté de foi au sein de laquelle fidélité et obéissance vont de pair. Avoir foi signifie répondre à la fidélité de Dieu et de l'Alliance qu'il a initiée par la fidélité du peuple et de chacun. La foi désigne ainsi l'adhésion de l'homme qui construit sa vie sur la certitude de la présence agissante et salutaire de Yahvé dans l'histoire de son peuple.

Les prophètes insisteront particulièrement sur ce lien de chacun avec Yahvé en accordant une attention particulière à la relation entre la foi et la pratique de la justice. L'idolâtrie mais aussi la conception ritualiste de la religion, souvent accompagnée d'une désobéissance pratique à Dieu, seront ainsi combattues. La foi s'accompagne d'une obéissance à la volonté de Dieu telle qu'elle s'exprime en particulier dans la Loi.

Mais quel est le point de départ de cette attitude de foi ? L'originalité de la pensée hébraïque met en évidence l'importance de la reconnaissance de

la geste salutaire de Yahvé pour son peuple. Pour l'Israélite, la foi réside ainsi dans la reconnaissance de la geste salutaire de Yahvé à l'égard du peuple. En effet, « ce qui est premier dans l'expérience religieuse d'Israël, c'est la conscience qu'il a de l'action salutaire que Yahvé a accomplie à son égard. Cette expérience se situe dans le cadre théologique de l'Alliance, elle-même enracinée dans la démarche libre de Yahvé, qui fait élection d'un peuple en Abraham, qui libère Israël de la “maison de servitude”, et le crée comme peuple (Is 43, 1-15), le constitue en sa dimension historique et politique, le place en situation de réponse et de dialogue, en fait le bénéficiaire de ses promesses et lui donne comme loi fondamentale celle de ne reconnaître de dieu que lui seul (Ex 20, 3). […] c'est donc l'expérience de Yahvé à l'égard d'Israël dans le cadre de l'Alliance qui constitue le foyer rayonnant de la foi, toujours à nouveau réactualisé dans la mémoire et repris dans la promesse de nouvelles interventions de Dieu. C'est à partir de cette même expérience que, par une extension dans l'espace et le temps, la réflexion religieuse annexe peu à peu des sphères de plus en plus larges, dans un mouvement qui remontera jusqu'aux origines du monde » (SIMON, 1974, p. 58).

Alimenté en son noyau par la foi en l'action salutaire de Yahvé, il apparaît que le judaïsme a développé une conception religieuse fortement centrée sur l'éthique dont le Décalogue, présenté comme expression de la volonté de Dieu, constitue une expression majeure (voir Ex 20 et Dt 5). Le Décalogue, dans lequel, ultérieurement, bien des penseurs verront l'expression de la « loi naturelle » ou d'une loi éthique commune à l'humanité, témoigne de ce qui distingue Israël des autres religions (et historiquement de ses voisins). La distinction réside non pas en des préceptes particuliers qui seraient propres au peuple élu, mais bien plutôt dans le regard de foi porté sur ces prescriptions qui en fait l'expression de la volonté de Yahvé. Ces exigences, dont on peut retrouver des similitudes

dans les civilisations avoisinantes, sont désormais imputées à l'autorité de Yahvé, le Dieu de l'Alliance.

Cette foi en Yahvé témoigne alors d'un Dieu qui veille sur l'humanité de l'homme, garantie par « la deuxième table » du Décalogue (alors que la « première » a comme objet des préceptes relatifs à Dieu). « La spécificité de la morale vétérotestamentaire […] ne réside donc pas dans la découverte de nouvelles normes éthiques, mais dans l'ancrage des directives traditionnelles en l'autorité de Yahvé et de son Alliance ; c'est lui qui les légitime et les garantit. L'éthique préexistante prend une signification nouvelle dans la nouvelle relation à Dieu. Cette "théonomie" ("Loi de Dieu") présuppose le développement autonome de normes éthiques en même temps qu'elle leur confère une dynamique nouvelle : le développement se continue dans le sens d'une correction – non pas dans tous les domaines, il est vrai (mariage, place de la femme) – des normes préexistantes à la lumière de ce Dieu et de son Alliance » (KÜNG, 1999, p. 67).

Le « trait de génie » de la présentation du Décalogue est de montrer comment les normes structurantes de la vie en commun (interdit du meurtre, du mensonge, du vol, etc.), c'est-à-dire ces normes qui balisent l'espace de la construction de la communauté humaine, et qui sont le fruit de la réflexion de l'homme sur ses diverses expériences, sont formulées non de manière impersonnelle mais comme des exigences de Dieu lui-même. La Parole et l'autorité de Dieu sont ainsi ce qui « fonde » l'inconditionné de ces exigences éthiques.

Nouveau Testament.

Par rapport à cette dimension qui lie intimement foi en Yahvé et exigence éthique, quelle sera la posture néotestamentaire ?

Dans les évangiles synoptiques, Jésus annonce la venue prochaine du royaume de Dieu (voir Mt 3, 17) et l'évangéliste Marc condense son message en une formule lapidaire : *Croyez en l'Évangile* (Mc 1, 15). Plusieurs fois, les écrits synoptiques mentionnent la place primordiale que Jésus accorde à la foi : *C'est ta foi qui t'a sauvée* (Mt 9, 22) : *Tout est possible à celui qui croit* (Mc 9, 23). Par là, Jésus entend montrer que les signes qu'il opère sont les signes de l'avènement du temps du salut définitif, de la réalisation du Royaume de Dieu. Le noyau de la prédication néotestamentaire est eschatologique et l'annonce du salut concerne tout être humain quelles que soient sa condition, son origine, etc. D'où l'action et la présence de Jésus auprès des exclus, des plus faibles, et l'insistance d'une présence d'amour en acte (voir la parabole du bon Samaritain ou Mt 25). S'il ne précise pas à qui s'adresse la foi, « les circonstances révèlent que la foi en Dieu qu'il veut susciter est liée à la foi en sa propre personne[24] ». Dès lors, croire consiste à accueillir le message de salut de Dieu révélé en Jésus-Christ et à adopter la voie du salut connue et reconnue dans la foi. Les deux aspects traditionnels de la foi sont ainsi présents : la *fides quae*, ou l'objet de la foi, qui est l'action de Dieu dans le Christ ; la *fides qua*, la foi comme acte, consistant en la conversion et l'accueil du salut. L'accent repose notamment sur cet acte de conversion qui rend possible la réalisation du salut dans l'histoire.

Après l'événement pascal, un contenu explicitement christologique s'ajoute à cette foi au message de Jésus. Le drame de la venue, de la mort et de la résurrection de Jésus est pensé comme un événement capital. Le prêcheur devient le prêché.

Dans l'évangile de Jean, le verbe « croire » revient 98 fois et évoque souvent le « croire » en Jésus, précisant qu'en croyant en lui, on croit en Dieu, qui l'a envoyé (voir Jn 12, 44). Le quatrième évangile souligne l'aspect interpersonnel de la foi qui établit Jésus et le croyant dans une intériorité réciproque (Jn 6, 56 ; 15, 15 ; 17, 20). La foi remplace les œuvres

judaïques ; elle est chemin de la vie et conduit à la lumière. Jean reconnaît des degrés à cette foi : de la foi du peuple (Jn 2, 23-25) à la perfection de la foi au Fils en qui les hommes ont la vie (Jn 20, 31) en passant par la foi inchoative des disciples (Jn 1, 50 ; 2, 11). Si nul ne vient au Père si ce dernier ne l'attire (Jn 6, 41-47), il n'empêche que la foi implique un moment de décision : renoncer au père du mensonge (Jn 8, 42-47) et suivre les commandements de Jésus (Jn 15, 10). Tout en étant don, la foi implique donc une décision de l'homme situé entre lumières et ténèbres.

Les écrits johanniques soulignent également combien la foi trouve son expression concrète la plus vraie dans l'amour du prochain. Le commandement d'amour du Christ n'est ainsi compréhensible qu'à la lumière de l'épisode du lavement des pieds et l'épître johannique mettra clairement en lien la foi en Dieu et l'amour du prochain (1 Jn 3, 14). Tout comme dans les évangiles synoptiques, la foi, si elle est vraie, s'exprime donc par une présence d'amour.

Paul.

L'apport de la réflexion de Paul sur la foi constitue un apport majeur concernant le statut de la foi et ses implications éthiques. La conception paulinienne du lien entre la foi et les œuvres sera par ailleurs au centre de la position luthérienne qui se distanciera de l'interprétation « classique » scolastique et conduira à une ligne de partage entre la position catholique et la conception protestante.

Précisons d'abord que lorsque Paul écrit que la prédication de l'Évangile est folie pour ceux qui se perdent, mais puissance de Dieu pour ceux qui sont sauvés (1 Co 1, 18), l'Apôtre des Gentils n'entend pas présenter la foi comme un sacrifice de l'intelligence, mais bien plutôt mettre en évidence l'orgueil et la démesure d'une raison humaine qui prétendrait se donner à elle-même son propre fondement pour comprendre

Dieu et le monde. C’est ainsi que Paul condamne l’erreur de la sagesse du monde (1 Co 1, 18-25), de la religion des païens (Rm 1, 18-31) ou celle de l’autosuffisance pharisienne (Ph 3, 4-6) et de la connaissance sans amour (1 Co 12, 31 - 13, 13) : toutes formes de pensée qui prétendent épuiser le savoir et la vie à partir de présupposés humains et finis.

La célèbre épître aux Romains condense la posture paulinienne à l’égard des rapports entre la foi et la loi. En Romains 8, 2-4, Paul déclare : *la loi de l’Esprit […] m’a libéré de la loi du péché et de la mort. Ce qui était impossible à la loi, car la chair la vouait à l’impuissance, Dieu l’a fait : en envoyant son propre Fils dans la condition de notre chair de péché, en sacrifice pour le péché, il a condamné le péché dans la chair, afin que la justice exigée par la loi soit accomplie en nous, qui ne marchons pas sous l’empire de la chair mais de l’Esprit.*

La rhétorique paulinienne met ainsi en œuvre une dialectique au sein de laquelle surgit cet « étrange » paradoxe selon lequel l’être humain est désormais libéré de la loi pour accomplir la loi. Le péché se servait de la loi pour asservir l’existence qui est désormais libérée par la loi de l’Esprit. Libéré de son ancienne vie et des contradictions dans lesquelles le péché le maintenait prisonnier à l’aide de la loi, le croyant peut désormais servir la justice pour que s’accomplisse en lui ce que la loi elle-même recommandait. En d’autres termes, la personne est libérée de la loi pour accomplir la loi et une transformation du rapport du sujet à la loi est ainsi affirmée.

La lettre aux Romains exprime avec une puissance inédite le cercle vicieux qui emprisonne l’existence de celui qui veut accomplir la loi et qui fait de la loi sa référence première. En effet, d’un côté, il veut accomplir la loi qui est l’expression de la volonté de Dieu, et de l’autre, il ne peut faire le bien qu’il veut et fait le mal qu’il veut éviter. Ainsi le péché se sert-il de la loi pour asservir l’homme. « Ou bien l’homme échoue parce qu’il n’arrive pas à accomplir toute la loi, ou bien il échoue parce que c’est Dieu qui est

l'origine et la puissance justificatrice de l'existence, et non la loi. Ce n'est donc que la libération par “la loi de l'Esprit de vie”, c'est-à-dire par la puissance de l'Évangile ou par le don de l'Esprit, qui constitue le “je” comme une subjectivité responsable qui reçoit sa propre identité de créature nouvelle et se trouve mise à même de pratiquer le bien, c'est-à-dire la loi comme expression de la volonté de Dieu[25]. »

Dans son expérience de conversion et dans sa conviction du passage de la mort en la vie dans l'expérience du Crucifié, Paul comprend que quiconque *vit de la foi en Jésus* est justifié (Rm 3, 26) indépendamment des œuvres de la loi (Rm 3, 28). La loi n'est pas abolie, au contraire, elle est accomplie et confirmée (Rm 3, 31) comme volonté de Dieu. La recherche de la justice par les œuvres de la loi ne peut conduire qu'à la manifestation du péché, tandis que la justification gratuite et sans les œuvres de la loi, réalisée par la mort et la résurrection du Christ, permet de réaliser les exigences de la loi dans l'existence de ceux qui sont justifiés et qui croient (Rm 8, 4). Paul entend bien montrer comment l'obéissance à la loi comprise comme volonté de Dieu ne peut se réaliser que dans le renoncement de l'existence à chercher son origine en elle-même et dans l'acceptation de l'amour gratuit et de la grâce justificatrice de Dieu. Dès lors, l'Évangile paulinien n'abolit pas la loi, mais la confirme (Rm 3, 31). D'un côté, la révélation en Christ de la justice de Dieu (ou la réconciliation des hommes pécheurs en Christ) signifie la libération de la loi et de l'autre, cette libération de la loi est la condition nécessaire à ce que l'être nouveau puisse accomplir la loi (voir Vouga, 2001, p. 153).

L'épître aux Galates confirmera cet enseignement que personne n'est justifié par les œuvres de la loi, si ce n'est par la foi de ou en Jésus-Christ (Ga 2, 16[26]), que la foi en la personne du Christ lui-même faisant acte de foi est l'attitude existentielle au sein de laquelle l'existence est transformée en une nouvelle créature (*Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi* [Ga 2, 20]) et reçoit l'Esprit (Ga 4, 6-7). L'épître aux Galates réaffirme

ainsi le dilemme présent dans l'observance de la loi : soit elle ne parvient pas à accomplir toute la loi et par conséquent la loi réduit le sujet en le culpabilisant dans son incapacité, soit elle parvient à accomplir les exigences de la loi mais la personne n'en est pas pour autant justifiée car Dieu seul peut sauver, c'est-à-dire peut donner la vie et réconcilier.

La continuité fondamentale entre les deux lettres s'exprime au niveau éthique dans l'émergence d'une subjectivité libre et responsable au nom de la justification opérée dans le Christ. « De la révélation de Dieu comme Dieu qui ne justifie pas en vertu des œuvres de la loi, mais dans la confiance que met l'être en la confiance qui était en Jésus-Christ, Paul tire une thèse théologique qui affirme la distinction nécessaire entre la personne et ses qualités (Blaise Pascal) et qui constitue la personne comme subjectivité individuelle réflexive, libre et responsable. La mort et la résurrection de Jésus cassent ainsi l'histoire universelle et l'histoire personnelle en deux : alors que l'existence en Adam était soumise aux puissances de la loi, de la chair, du péché et de la mort, la vie en Christ, comme création nouvelle, est au service de Dieu et de sa justice et elle porte les fruits de l'Esprit » (VOUGA, 2001, p. 157).

Désormais, les chrétiens sont libres parce qu'ils ne trouvent plus leur origine et leur identité dans le monde, à l'instar des stoïciens par exemple, mais dans la libération opérée par le Christ. Cette libération pour la liberté (Ga 5, 1.13) devient le fondement de la responsabilité éthique du sujet. « En effet, affranchie de la puissance du péché, la créature nouvelle appartient au Christ et sa liberté réside précisément dans la mise de sa personne au service de la justice (Rm 6, 15-23) » (*ibid.*, p. 162).

Paul a compris que les êtres humains sont justifiés par la foi au Christ et non par l'observance de la loi de Moïse. Cette justification constitue le fondement de la vie chrétienne. Qui croit au Christ *mort pour nos péchés* est libéré de ses fautes *gratuitement* (Rm 3, 24). La justification de l'être humain, par la foi donnée au Christ, est due à Dieu et non aux œuvres

humaines. Tous les êtres humains sont appelés à cette voie de salut que le Christ a ouverte et offerte en sa mort et résurrection (Ga 2, 15 ; Rm 3, 21-31 ; 10, 3-10). Un être nouveau en Christ est promis *car ce qui importe, ce n'est ni la circoncision, ni l'incirconcision, mais la nouvelle création* (Ga 6, 15).

Cette foi, nécessaire au salut, vient de l'écoute de la parole, mais d'une écoute qui est elle-même l'œuvre de l'Esprit (1 Co 2, 4 s.). Si elle exclut la vision parce que se fondant sur la parole, elle connaît une dynamique de croissance (2 Co 10, 15) mais est aussi confrontée à la faiblesse (Rm 14, 1). Ainsi saint Paul peut-il en appeler à rester ferme dans la foi (Rm 11, 20). Son accueil réside dans le renoncement pour l'homme à sa volonté propre et dans une réorientation de son existence vers Dieu comme source et fin de l'existence. L'être humain doit renoncer à la loi comme justificatrice, comme la détentrice du salut, pour se tourner vers la justification opérée en Christ. Cette œuvre est l'œuvre de l'Esprit (Ga 6, 18) dont les fruits sont l'amour, la joie, la paix, la patience, la bonté, la bienveillance, la foi, la douceur, la maîtrise de soi (Ga 5, 22-23).

Pour Paul, comme pour l'évangile de Jean, la foi constitue ainsi le concept clé du christianisme en tant qu'il renvoie à la transformation intérieure de la personne et à la naissance d'une nouvelle intériorité. Mais très vite « dans la littérature apostolique qui suit la mort des apôtres, mais qui est encore assez proche d'eux pour se réclamer de leur autorité, le terme s'émousse et prend de nouvelles colorations » (VOUGA, 2001, p. 169).

L'épître aux Éphésiens donnera à la foi un sens nouveau. Ce ne sont plus deux attitudes existentielles repérables par rapport à la foi, « mais deux localisations : soit l'intégration dans le corps du Christ, soit l'appartenance au monde de l'ignorance, de la chair, du mensonge et convoitises trompeuses (Ep 4, 17-24) » (VOUGA, 2001, p. 170). Selon cette conception, la foi est entrevue comme l'adhésion à l'unité en Christ de tous ceux que Dieu a fait passer de la mort à la vie, c'est-à-dire de ceux que Dieu a fait

passer de la soumission au prince de ce monde à une existence nouvelle qui est celle des ressuscités en Christ dans les cieux (Ep 2, 1-10).

Épîtres pastorales, épître de Jacques et épître aux Hébreux.

Dans les épîtres pastorales (Timothée et Tite), deux nouvelles dimensions de la foi apparaissent : l'une rencontre la foi comme saine doctrine et l'autre exprime la foi comme vertu chrétienne. La foi n'est plus ici comprise comme une attitude existentielle (Rm et Ga), ni comme un acte d'adhésion personnel (Ep), mais comme la doctrine d'un enseignement. Le sens subjectif de la foi, appréhendé comme confiance, est remplacé par le sens objectif. De la foi qui croit *(fides qua creditur)*, le passage se fait à la foi qui est crue *(fides quae creditur)*. Les épîtres pastorales pensent aussi la foi comme une vertu chrétienne qui se trouve désormais associée à d'autres comme la piété, la justice, l'amour, la persévérance, la douceur (1 Tm 6, 11) ou juxtaposée à la justice, l'amour et la paix (2 Tm 2, 22). Cet ensemble décrit alors une sorte d'idéal de la vie chrétienne. La foi n'est plus à elle seule l'attitude existentielle de confiance qui définissait l'existence croyante, mais elle est comprise comme une qualité parmi d'autres qui dans leur constellation dessine la vie chrétienne. De même apparaît progressivement, par les notions de « bonne conscience » (1 Tm 1, 5.19), de « conscience pure » (1 Tm 3, 9 ; 2 Tm 1, 3), opposée à la conscience « marquée au fer rouge » (1 Tm 4, 2) ou « souillée » (Tt 1, 15) des esprits déviants, « une éthique des normes ». Ne vivant plus dans l'attente de la fin prochaine, l'Église s'installe dans la durée et doit donc élaborer des normes durables. La foi tend alors, dans les épîtres pastorales, « à devenir une vertu qui rend les croyants fidèles capables d'accomplir de bonnes œuvres (Tt 2, 11-14) » (VOUGA, 2001, p. 177).

L’épître de Jacques critiquera surtout, contre un paulinisme mal compris, une foi purement théorique qui négligerait l’importance d’un agir moral et le tiendrait pour secondaire (Jc 2, 14-16).

Le chapitre 11 de l’épître aux Hébreux relit, quant à lui, l’histoire biblique en montrant dans les grandes figures de l’Ancien Testament des exemples de foi et invite les chrétiens, au début du chapitre 12, à adopter la même attitude. Ni spécifiquement chrétienne, ni même religieuse, la définition de la foi donnée aux premiers versets du chapitre 11 *(La foi est une manière de posséder déjà ce qu’on espère, un moyen de connaître des réalités qu’on ne voit pas. C’est elle qui valut aux anciens un bon témoignage)* conjoint une perspective existentielle, plus biblique, avec une conception plus intellectuelle et plus hellénistique.

Que retenir de ce parcours néotestamentaire ?

S’inscrivant dans le mouvement prophétique de l’Ancien Testament, Jésus prêche la venue du Royaume de Dieu qu’il annonce en vue du salut de l’homme. Cette dimension eschatologique de son message est essentielle à sa bonne compréhension. En effet, c’est bien le salut de l’être humain qui importe à ses yeux. Dès lors, il appelle à un amour qui peut aller jusqu’au bout, qui ne tient pas compte du rang des personnes ou de leur origine (sociale, culturelle, géographique, etc.) et va jusqu’au pardon des ennemis. C’est à l’aune de cet amour qui veut le salut que les prescriptions éthiques sont évaluées et que certaines prescriptions de la Loi apparaissent comme secondaires (voir le précepte du sabbat).

La spécificité chrétienne par rapport à l’éthique ne réside donc pas dans des exigences éthiques incomparables qui seraient réservées aux seuls chrétiens, mais dans leur relecture à la lumière du Christ ressuscité, ce dont témoignent les écrits de saint Paul. Ce dernier, en effet, reprend aux traditions juives et hellénistiques (stoïciennes) des prescriptions éthiques

qui se trouvent désormais fondées par des motifs chrétiens : le Royaume de Dieu, la suite du Christ, le corps du Christ, être dans le Christ. Dès lors, ce qui est spécifiquement chrétien est le fait de comprendre les exigences morales à partir du Christ crucifié et ressuscité. La foi dans le Christ fait la spécificité de l'éthique chrétienne, et non quelques exigences propres aux croyants. La foi dans le Christ ne donne pas une « nouvelle » morale, mais situe sur un autre plan l'éthique humaine qu'elle promeut. Tout comme pour l'éthique juive dont l'éthique trouve son « fondement » dans la foi en Yahvé, le Nouveau Testament démontre que c'est bien la foi désormais en Jésus-Christ qui en est le pivot et qui lui donne sa tonalité propre. Ce ne sont donc plus dès lors les qualités héritées qui dessinent l'appartenance de quelqu'un aux disciples du Christ, mais la foi ou l'assentiment personnel donné au Dieu personnel révélé par Jésus et cela quels que soient ses origines, son statut social, sa religion, etc. Par ailleurs, Jésus ne l'a-t-il pas montré en se faisant proche des plus faibles et des plus vulnérables, des exclus et des malades ?

Mais ce devenir chrétien présuppose une conversion qui signifie l'accueil de l'amour inconditionnel de Dieu pour tous et pour chacun. Une telle affirmation est apte à rendre compte du caractère « méta-éthique » de la perspective de la foi chrétienne sur l'éthique. En effet, affirmer que la foi chrétienne implique une décision personnelle et une orientation éthique ne signifie pas qu'elle soit identique à l'éthique, ou s'identifie à des normes concrètes spécifiques et exclusives. La foi renvoie à une attitude de confiance envers le don même de Dieu dans l'histoire, don qui lui-même constitue l'existence humaine appelée à se reconnaître comme donnée et participant à une histoire de grâce et de surabondance (voir la dynamique de l'histoire du salut et infra Paul Ricœur). La foi vit « en effet de la conviction que *l'existence trouve à la fois son identité et son sens en se reconnaissant elle-même comme donnée et que c'est en se recevant comme don que la*

personne reconnue et aimée par Dieu est constituée comme sujet éthique et responsable » (Vouga, 2001, p. 114).

Parcours historique.

Pères de l'Église.

Comment le lien entre la foi et l'éthique va-t-il être pensé par les premiers écrivains ecclésiastiques ? Force est de reconnaître que si le lien entre la foi et l'éthique est souligné, les implications pratiques de ce lien sont diverses. S'il est clair que les Pères de l'Église insistent dans leurs écrits, homélies, commentaires de l'Écriture, sur l'importance d'une foi qui agit, les conséquences pratiques de ce lien, au niveau de normes concrètes, sont diverses. L'attitude d'un écrivain ecclésiastique comme Tertullien qui, dans son élan rigoriste, épousera le courant montaniste, le conduit à interdire les spectacles aux chrétiens, à refuser les secondes noces, à prôner un ascétisme strict en vue de la venue de la Jérusalem céleste. Un de ses contemporains, Clément d'Alexandrie, prônera, quant à lui, un christianisme non pas de rupture mais de conciliation avec la culture ambiante : être présent dans la cité, comme n'importe quel autre « Alexandrin », mais avec un esprit chrétien.

Augustin d'Hippone a été considéré comme celui qui a développé la théorie morale la plus complète des Pères de l'Église latine, même s'il n'a jamais écrit de traité éthique en tant que tel. S'il a contribué à donner une certaine identité à l'éthique chrétienne, en réponse à d'autres éthiques existantes (exemple le *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manicheorum* qui constitue une critique de l'éthique manichéenne et une réponse aux attaques manichéennes contre l'éthique de l'Église), la réforme morale ne constitue pas le centre de sa théologie. Pourquoi ? Augustin

« avait appris que c’était l’action souveraine et gratuite de Dieu qui devait effectuer sa conversion véritable, guérir sa volonté et stabiliser ses amours – ce qui indiquait les limites de la transformation morale relevant de la volonté humaine[27] ». La fidélité qu’Augustin allait adopter envers une « éthique chrétienne » témoigne d’un alliage entre un sens moral aigu, la certitude d’un ordre moral objectif, une appréciation des vertus humaines, la reconnaissance du principe de l’amour et le refus d’une conversion morale comme simple effet d’une résolution volontaire.

La pensée augustinienne sur la morale se caractérise par la foi en un certain ordre qu’il convient de respecter : Dieu, l’âme, et le corps dans un ordre décroissant. L’éthique augustinienne se fonde sur la relation à Dieu et s’enracine dans la volonté de Dieu reconnu comme créateur et rédempteur. Ainsi, les biens temporels, comme la santé physique, l’amitié, la nourriture, le mariage et les relations conjugales, etc. doivent être utilisés conformément au but pour lesquels ils ont été créés. En respectant cette destination ultime des biens, l’être humain se conduit correctement et agit bien. Au sein de cette pensée qui évolua au gré des controverses et de la réflexion propre à saint Augustin confronté aux divers aspects de la réalité et aux multiples questions que celle-ci engendre, son éthique maintient comme axe fondamental le commandement d’amour : celui d’aimer Dieu et celui d’aimer son prochain. L’être humain doit apprendre à sortir de son égocentrisme pour découvrir et reconnaître Dieu comme la source de toute chose, comme celui qui crée et protège : « Heureux celui qui t’aime toi (Dieu), et son ami en toi, et son ennemi à cause de toi ! Celui-là seul en effet ne perd aucun être cher, à qui tous sont chers en Celui que l’on ne perd pas » (*Confessions*, IV, 9, 14) ou encore : « Si te plaisent les corps, à Dieu fais-en louange, et sur leur artisan retourne ton amour, pour qu’en ce qui te plaît tu ne déplaises pas. Si te plaisent les âmes, en Dieu qu’elles soient aimées » (*Confessions*, IV, 12, 18). Son éthique peut ainsi être qualifiée de théocentrique ou animée d’une vision théocentrique de l’amour. La vertu de

charité est comprise comme la « reine » des vertus, soutenue par la foi et l'espérance.

Dans cette éthique, la foi en l'œuvre salvifique du Christ joue un rôle primordial. Même si Augustin est sensible aux effets du péché originel et du mal sur la nature humaine, il n'a jamais remis en cause le libre arbitre humain. Ce qu'entend montrer Augustin est le lien entre l'œuvre de la grâce divine et la responsabilité humaine qui en est en quelque sorte la contrepartie. « Théologiquement, bien que l'homme ne puisse pas faire le bien, néanmoins il accomplit pratiquement le bien en rejetant le mal qu'il est : son bien éthique est le reflet inversé de son mal ontologique. La confession et la repentance permettent de concilier la bonté de Dieu et son omnipotence d'une part, et l'impuissance et le mal de l'homme d'autre part, à travers cette transformation dialectique de la passivité ontologique en activité éthique, et du mal en bien[28]. » Nous retrouverons ces résonances augustiniennes chez un Martin Luther par exemple (voir infra).

Thomas d'Aquin.

Concernant le « concept » de foi, l'approche de Thomas d'Aquin, quant à elle, est intellectualiste puisque « croire » se dit d'un consentement donné à des vérités garanties par la vérité première. Puisque le processus naturel de la raison ne peut aller au-delà d'une affirmation métaphysique de Dieu, la logique du « croire » se distingue alors d'une logique de l'intellection pure en ce qu'elle est considérée comme un assentiment intellectuel mû par la volonté. Elle partage donc deux « ordres », puisqu'elle relève d'un processus de connaissance, celui de la *theôria*, tout en étant aussi œuvre de liberté, et par là « méritoire ».

Dans la *Somme de théologie*, considérée comme l'œuvre majeure de Thomas, le « traité » de la foi se trouve dans la *Secunda Pars*, deuxième section, aux questions 1 à 16. Faut-il rappeler que ce traité est la première

partie de la « morale spéciale », la première section de la seconde partie traitant de la fin de l'homme, des actes humains, des vertus, des vices, de la loi et de la grâce, tandis que la deuxième section de cette deuxième partie s'ouvre avec la vertu de foi et propose ensuite une analyse détaillée des diverses vertus. Son principe d'articulation s'articule sur un examen d'abord des trois vertus théologales, puis des quatre vertus cardinales. Parmi les trois vertus théologales, Thomas considère la charité comme la plus excellente : « La foi et l'espérance atteignent Dieu sans doute, selon que de lui nous proviennent ou la connaissance de la vérité, ou la possession du bien ; mais la charité atteint Dieu en tant qu'il subsiste en lui-même, et non pas en tant que nous recevons quelque chose de lui. C'est pourquoi la charité est plus excellente que la foi et l'espérance, et par conséquent que toutes les autres vertus » (IIa-IIae, Q. 23, a. 6).

L'objet de la foi est Dieu considéré comme vérité première et la foi ne peut donner son consentement à une chose si ce n'est parce que Dieu l'a révélée. Or c'est la Parole de Dieu qui justifie que Dieu soit objet de la foi car l'Écriture est révélation. Thomas considère la foi comme le commencement de la vie éternelle et celui-ci est intimement uni à l'espérance de ce qui n'est pas encore vu. « Car parler de “vertu” de foi signifie que l'homme ne se contente pas d'accomplir des actes de foi de temps en temps, mais qu'il vit comme croyant dans la foi, autrement dit dans l'inclination et la disponibilité constantes du cœur à adhérer à la Parole de Dieu et à avancer dans l'espérance vers ce qu'il ne voit pas encore, mais qui lui est déjà réellement ouvert[29]. »

Mais, en ce qui concerne plus précisément notre propos, Thomas considère la charité comme la forme de la foi, ce à quoi réagira Martin Luther. Or, que faut-il entendre par une telle expression ? Il est possible de synthétiser cette affirmation de Thomas en ces termes : « l'acte de foi est ordonné à l'objet de la volonté, c'est-à-dire à la fin. Or la fin de la volonté est le bien. Mais le bien de la foi, qui est le but de la volonté dans la foi, est

Dieu lui-même, en tant qu'il est la fin ultime de l'homme. Unir à Dieu en tant qu'il est la fin ultime de l'homme est le propre de la charité. Conclusion : la charité "forme" l'acte de foi, et cela veut dire : si un acte de foi n'est pas accompli par amour pour Dieu, c'est-à-dire s'il ne l'est que parce que la pensée y contraint, par exemple, ou parce qu'on ne peut pas échapper aux arguments comme dans le cas des démons, […] etc., la foi manque son but et ne représente donc pas le commencement de la vie éternelle. En *ce* sens elle est une "foi informe" » (PESCH, 1994, p. 151). La foi vient de Dieu, et son assentiment vient aussi de Dieu.

Pour bien comprendre l'affirmation de Thomas sur la charité comme forme des vertus, il importe de saisir que ce qui ordonne un acte moral à sa fin est ce qui lui donne sa forme ; or la charité est la vertu qui ordonne toute l'activité vertueuse à sa fin. Par conséquent, elle donne forme à toute cette activité. « Ce qu'il y a de perfection dans la foi vient de la charité, de façon que la charité possède cette perfection essentiellement, tandis que la foi et les autres vertus ne font qu'y participer » (*De veritate*, Q. 14, a. 5, ad 3).

La conception du lien entre foi et éthique chez Thomas trouve également un écho dans l'équilibre entre la foi et la raison qui se marque particulièrement dans la conception de la loi naturelle. Celle-ci s'énonce comme une participation de la raison humaine à la loi éternelle et souligne le rôle de la rationalité dans l'élaboration de normes éthiques en fonction de certains principes fondamentaux. Même si ce point ouvre à des discussions et des prises de position divergentes, il témoigne d'une volonté d'harmoniser chez Thomas la foi en Dieu et la raison humaine, tout comme en témoigne par ailleurs l'architecture générale de la *Somme de théologie*.

La Réforme.

Or, c'est précisément par rapport à cette recherche d'équilibre thomiste que la Réforme protestante a introduit une rupture. Elle conduit à

discréditer le concept de vertu dans la mesure où ce dernier est, soi-disant, lié à l'idée que l'acquisition des vertus, y compris des vertus théologales (foi, espérance, charité) constituait la condition à l'obtention de la grâce de Dieu au lieu d'être la conséquence intrinsèque de celle-ci (Pesch, 1994, p. 135).

Martin Luther, dans sa réaction à l'égard d'excès commis par l'Église (indulgences, simonies, insistance sur les mérites, etc.) et en réaction à une théologie scolastique trop abstraite, veut la priorité de la foi, considérée comme don de Dieu qui rend juste et libère. L'événement de la justification, pour lui, est central pour définir l'être humain et c'est de cette conception anthropologique fondamentale que découle l'éthique.

Or, un tel centrage sur la justification, et donc sur la foi, ne signifie pas que l'amour soit sans importance. Au contraire, Luther soulignera que la foi agit bel et bien par l'amour. Celui-ci est l'instrument indispensable de la foi et une continuité profonde entre la foi et l'éthique est ainsi assurée. Mais, prenant distance par rapport à l'adage thomiste et scolastique selon lequel la foi est formée par la charité *(fides caritate formata)*, Luther soutient que l'amour n'en devient pas pour autant la cause des œuvres ; il est impossible, selon lui, de mettre sur le même plan, en ce qui concerne la justification ou le salut de l'être humain, la foi et l'amour. La foi définit l'abandon confiant de l'être humain à Dieu. Telle est la justification, non en raison d'œuvres morales méritoires, mais en raison de la seule confiance croyante, par la grâce seule.

Luther rappelle ainsi que le salut vient à l'homme de l'extérieur de lui-même, et non par ses œuvres ou ses mérites, et que la foi est essentiellement une transformation en profondeur de l'être humain, elle est le passage du vieil Adam à l'homme nouveau. Si le salut ne concerne que la personne, les œuvres relèvent des conséquences. L'action humaine ne produit pas le salut mais, celle-ci, déchargée de cette illusion dénoncée par saint Paul, peut devenir le lieu de responsabilité et de service à l'égard d'autrui. Même si le

luthéranisme a connu des positions contradictoires concernant l'éthique, il met l'accent « sur ce qui se tient en amont de toute morale. Ici, l'éthique n'est ni originaire ni première ; elle est à penser comme une conséquence, comme une mise en œuvre ou un déploiement, subordonnés au principe radicalement amoral ou méta-éthique du salut » (MÜLLER, 1999, p. 30).

Calvin, tout en gardant la priorité de la justification par la foi et la distinction des deux règnes déployée par Luther (spirituel et temporel), agence autrement la logique de la foi et son rapport au monde. La distanciation de Calvin par rapport à Luther se marque dans les trois usages de la loi (théologique, civil, didactique) et dans le statut nouveau accordé à la sanctification. Si Luther s'oriente sur la foi d'où découle l'action, Calvin s'oriente sur l'action qui découle de la foi[30]. L'éthique de la vie chrétienne est une éthique du chemin ; « la marche procède de la vocation à la sainteté et s'oriente vers la perfection, à laquelle il nous faut tendre. Nous ne nous appartenons pas ; c'est pourquoi nous devons renoncer à nous-mêmes, nous effacer devant le prochain et devant Dieu. Ce n'est pas tant d'ascétisme que de service qu'il est ici question. Sobriété, justice et piété, voilà les "vertus" qui balisent le chemin de la sanctification » (MÜLLER, 1999, p. 34). D'où le déploiement chez Calvin des modalités pratiques du devenir personnel. Ainsi, si la vie présente est vaine d'un certain côté, elle est pourtant, de l'autre, le lieu de notre réalisation et de notre responsabilité.

Le concile de Trente.

Le concile de Trente réagit, dans son décret sur la justification, aux théologies protestantes de la foi. À l'encontre de celles-ci, il refusa la concentration opérée sur la foi et réaffirma la doctrine des vertus théologales. L'union de l'homme et de Dieu ne peut s'accomplir dans le seul élément de la foi car elle exige aussi l'espérance et la charité (*DS* 1531). Il refusa également le concept de *fiducia* qui pourrait faire croire à la

possibilité d’une certitude subjective du salut. Ensuite, Trente soutient que la vie théologale répond en l’homme à une grâce prévenante (*DS* 1553) rendant le libre arbitre capable de coopérer avec l’action de Dieu qui appelle l’homme.

Époque moderne : Kant et Schleiermacher.

Pour la période moderne, nous signalerons deux philosophes majeurs pour les liens entre la foi et l’éthique : Kant, d’un côté, et Schleiermacher, de l’autre, comme typiques d’une manière de penser cette articulation.

Pour Kant (1724-1804), le christianisme constitue la seule religion historique qui soit aussi une religion morale[31]. Mais loin d’être la culmination de la religion, il n’est qu’un stade car le christianisme historique doit tendre à se dépasser dans une religion plus pure, capable de se passer de l’enveloppe historique. Comme religion historique, le christianisme reste ainsi subordonné à la pure religion morale.

La religion est définie par Kant comme la connaissance de tous nos devoirs comme commandements divins. La religion révélée est la religion où l’homme doit savoir au préalable que quelque chose est un commandement divin, pour le reconnaître comme son devoir. La religion naturelle, par contre, est celle où l’homme doit savoir par avance que quelque chose est un devoir avant qu’il puisse le reconnaître comme commandement de Dieu.

C’est avec des « lunettes morales » qu’il relit le contenu du christianisme. Ainsi, dans son écrit sur la religion, Kant, qui évite de nommer Jésus et n’utilise que des périphrases, le définit comme la personnification du bon principe descendu du Ciel en l’humanité. Il évoque une « idée personnifiée du bon principe », un idéal de l’humanité dans sa perfection morale, un archétype de l’intention morale dans toute sa pureté. L’idéal de l’humanité agréable à Dieu ne peut être conçu selon lui que sous

l’idée d’un homme qui essaie non seulement d’accomplir tout devoir humain intégralement lui-même et de répandre en même temps le bien par l’enseignement et l’exemple autour de lui, mais qui de plus serait prêt à se charger de toutes les souffrances jusqu’à la mort pour le salut du monde. Mais nous n’avons nul besoin d’un exemple tiré de l’expérience pour faire de l’Idée d’un homme moralement agréable à Dieu un modèle pour nous, car elle se trouve déjà en cette qualité dans la raison de l’homme.

La raison est donc le suprême exégète en matière de religion, principalement interprétée à la lumière de la raison pratique et confrontée aux exigences de la loi morale universelle. Les éléments historico-sensibles présents dans l’Écriture peuvent être lus comme des « véhicules » transportant des contenus éthico-rationnels universellement valides.

La religion chrétienne est bien pour lui intégrable aux exigences de la raison, et principalement de la raison pratique.

Le penseur protestant Friedrich Schleiermacher (1768-1834)[32] offre, quant à lui, une autre approche des rapports entre foi et éthique. Retravaillant sans cesse son « éthique », Schleiermacher l’a divisée, dans sa « Science de l’esprit » en quatre grandes parties : l’introduction situe l’éthique dans le système des sciences et discute son organisation ; les trois parties suivantes développent la doctrine des biens, des vertus, et des devoirs. L’unité de ces trois doctrines intègre les principales époques de l’histoire des théories éthiques : l’Antiquité a élaboré principalement la doctrine du bien de la vertu, tandis que les Temps modernes ont privilégié la doctrine de la vertu et du devoir.

L’éthique est conçue comme l’expression de l’agir de la raison qui produit une unité de la raison et de la nature qui, sans cet agir, ne serait pas là. L’union de la raison et de la nature que l’éthique doit développer de façon différenciée se laisse discerner d’abord comme la diversité des biens : dans la mesure où la raison et la nature comprennent chaque opposition, il existe de nombreuses manières d’union partielle entre elles, harmonisées,

certes, mais séparées, posées pour soi, et se maintenant dans l'action réciproque de la force et du phénomène. L'union éthique de la raison et de la nature se présente ensuite comme la multiplicité des vertus, dans la mesure où il peut y avoir des façons différentes dont la raison, comme force, est présente dans la nature. Elle se découvre enfin comme la diversité des devoirs pour autant que, de façons diverses, l'activité de la raison peut être en même temps déterminée, dirigée vers le particulier, et universelle, dirigée vers le tout. Ces trois formes sont toujours simultanées, même si leurs rapports varient selon les époques.

Mais Schleiermacher a aussi écrit une éthique chrétienne. Dans cette dernière (*Die christliche Sitte*, 1809-1831), il définit, dans son introduction, la notion et la tâche de l'éthique théologique en la distinguant de la dogmatique et de l'éthique philosophique. Un exposé de la doctrine chrétienne se ramène toujours à la foi. Ainsi, en tant qu'éthique, l'éthique théologique doit proposer des règles, mais en tant que théologique, elle doit montrer comment se conduire en chrétien. Si l'on part de la multiplicité d'éthiques religieuses différentes, d'une part, et de la diversité des éthiques philosophiques, d'autre part, il apparaît que les différences des éthiques religieuses entre elles sont parallèles à celles des éthiques philosophiques entre elles, et que les deux séries tendent à s'effacer parallèlement. De plus, bien que l'éthique philosophique et l'éthique chrétienne ne puissent pas se contredire, elles découlent de sources diverses, et possèdent par conséquent aussi une forme différente (aucune des deux n'est superflue). La première constitue une partie organique de la construction philosophique, tandis que la seconde est indispensable pour l'achèvement de la forme de la conscience chrétienne. Selon le contenu, aucun élément de l'une ne peut contredire un élément de l'autre, mais d'après la forme, aucun élément de l'une ne ressemble à un élément de l'autre.

Cette caractérisation doit aussi être replacée dans le système de Schleiermacher pour qui l'éthique philosophique et l'éthique chrétienne

diffèrent non seulement en ce qui concerne la forme et la méthode, mais aussi selon les thèmes traités. L’éthique philosophique se caractérise par sa tendance spéculative tandis que la morale chrétienne possède une orientation pratique. Mais l’éthique chrétienne inclut dans ses présuppositions l’ensemble de l’éthique philosophique. C’est à partir du centre de l’Église chrétienne que l’éthique théologique de Schleiermacher aborde la totalité de la vie éthique. En d’autres termes, l’éthique chrétienne conserve l’éthique humaine. Si l’éthique philosophique fournit un cadre formel, l’éthique chrétienne déploie, en présupposant ce cadre, sa propre spécificité : elle décrit l’autoconscience chrétienne comme éthos concret. Polémiquant contre l’éthique du devoir-être et de la loi, et donc contre Kant, Schleiermacher montre comment toute efficacité dans le Royaume de Dieu et tout développement intérieur de l’être humain procèdent de la force vivante de la foi et de son expression en amour. L’amour atteint toujours plus que ce que la loi peut obtenir.

L’éthique de Schleiermacher se construit ainsi autour de deux foyers : une description philosophique des structures universelles du monde éthique et du processus éthique d’unification de la raison et de la nature, et une perception théologique de la pénétration du processus et du monde éthique par la foi chrétienne.

Si son éthique théologique prend ses distances par rapport à l’absorption idéaliste de l’Esprit dans la raison (Hegel), si elle insiste sur la nouveauté de la vie animée par l’Esprit divin, si elle reconnaît que cette possibilité s’origine dans l’apparition historique du Christ, en certains passages, le risque est présent chez lui de réduire l’Esprit divin au degré suprême du dévoilement de la raison humaine.

La théologie morale catholique.

Pendant que nombre de philosophes adoptaient une attitude critique à l’égard de la foi et du christianisme (pensons entre autres à Nietzsche), la théologie morale catholique s’est cantonnée, à de rares exceptions près, aux manuels de morale, fidèles au plan des Institutions morales du XVI^e siècle finissant. Certains théologiens tentèrent de sortir la morale de la juridification et du casuisme en insistant sur une morale plus centrée sur l’Évangile et moins obsédée par la classification des péchés. Ainsi faut-il saluer les efforts de Johann Michael Sailer (1751-1832), faisant de la conversion un principe de sa morale ou d’un Johann Baptist von Hirscher (1788-1865), ce dernier voulant construire une morale centrée sur le concept de Royaume de Dieu, tous les deux s’attaquant aux réductions de l’*Aufklärung* concernant la foi et entendant retrouver la sève de l’Évangile, tandis que d’autres comme Sebastian Mutschelle (1749-1800) tentèrent d’intégrer les apports des Lumières à la théologie morale. Franz Xaver Linsenmann (1835-1898), quant à lui, poursuivra la veine ouverte par Sailer et Hirscher en s’inspirant de saint Paul et en insistant sur la liberté des enfants de Dieu. Tout en reconnaissant l’importance du recours aux lois et de la casuistique, il critiquera la juridification de la morale. Un autre comme Otto Schilling (1874-1956) poursuivra l’œuvre des théologiens de Tübingen en concevant une morale qui soit une expression de l’authentique esprit chrétien et pas une simple collection de lois, resituant la charité comme principe formel de la théologie morale.

Avant la Seconde Guerre mondiale, plusieurs études posèrent la question d’un « renouvellement » de la théologie morale. Des essais comme ceux de Dom Lottin (1880-1965), de Philippe Delhaye (1912-1990), et d’autres s’attachent à retrouver la veine de la foi, son message de salut, et ses conséquences pour la morale. Dans ce paysage, l’œuvre de Fritz Tillmann, *Die Idee der Nachfolge Christi*, entend présenter une morale chrétienne centrée sur le Sermon sur la montagne obligatoire pour tout chrétien, et pas seulement pour une certaine classe. Et un Theodor

Steinbüchel (1888-1949) tente d'établir des liens avec la philosophie pour échafauder une théologie de la liberté et de la grâce. C'est aussi à leur suite qu'il faut situer l'œuvre majeure d'un Bernhard Häring (1912-1998) qui, dans *La Loi du Christ*[33] (*Das Gesetz Christi*, 1954) expose une morale religieuse, dialogale et responsorielle, basée sur l'appel du Christ et la réponse de l'homme. Häring approchera la foi de manière personnaliste, comme une rencontre, dans le Christ, de Dieu qui se révèle et de l'homme qui s'ouvre à cette révélation. Tout en soulignant que l'adhésion de foi n'est pas le résultat d'un effort de pure raison, Häring la conçoit comme une réalité qui, transcendant la raison, ne la renie pas (HÄRING, 1957, p. 41) ; elle donne aussi à la raison d'être plus. Mais la foi est, selon lui, parce que libre, la « clé de voûte de notre édifice moral » (*ibid.*, p. 43). Puisque la foi engage l'homme lui-même elle est aussi « la plus décisive des options *morales* » car elle suppose « une décision pour Dieu accomplie dans la *liberté* » (*ibid.*, p. 44). « *Un assentiment de foi authentique entraîne un libre assentiment de base aux valeurs que la foi cautionne*. À ce titre, la foi n'est pas seulement un acte de connaissance du vrai, c'est un libre choix du bien, l'option morale la plus essentielle […] L'amour du Bien est au cœur du connaître » (*ibid.*, p. 45). La foi engage à aimer le bien et présuppose aussi qu'on l'aime. « Nul ne croit qui ne *veut* croire, et nul ne voudrait croire ce Bien qu'on lui propose, s'il ne l'aimait » (*ibid.*, p. 45). La foi n'est ni le résultat d'une preuve, ni le fruit de la rectitude morale ; elle ne peut venir que d'une révélation divine et d'une irradiation du cœur de l'homme par la grâce pour qu'il reconnaisse et acquiesce à cette révélation.

La foi n'est pas dissociable du salut et il est question de notre destinée en elle. Or la foi ne peut être salutaire que pour celui qui en vit par la charité (Ga 5, 6). De là, Häring passe aux obligations du croyant en mentionnant d'abord les péchés contre la foi et puis le comportement du croyant avec le devoir de mieux connaître sa foi, de faire souvent des actes de foi et de confesser sa foi, le devoir de communiquer sa foi et de la

protéger, et de rappeler l'humilité et la charité comme clés de cette obligation où le croyant a le devoir de protéger sa foi. Enfin, le chrétien doit aussi obéir au Magistère de la foi.

Si par la foi le chrétien se met à l'écoute du Christ, c'est par la charité qu'il devient son disciple. « Le croyant qui n'a pas la charité n'est pas un vrai disciple du Christ » (*ibid.*, p. 101). « Ce n'est pas l'amour des biens promis par le Christ, mais l'amour du Christ lui-même qui fait de nous ses disciples et confère à notre foi et à notre espérance une vertu pleinement salutaire. La charité est cet amour » *(ibid.)*. C'est bien cette idée que l'expression « à la suite du Christ » entend signifier.

On le voit, cet ouvrage de Bernhard Häring qui aura un grand retentissement et marquera l'histoire de la théologie morale catholique dans la seconde moitié du XX^e^ siècle vaut surtout par son essai de remettre au centre de la théologie morale et de l'agir chrétien le dialogue entre Dieu et l'homme, et l'importance de la charité comme signe distinctif du disciple du Christ, à une époque où la morale est encore conçue en termes juridiques et centrée sur l'obéissance aux commandements.

Ainsi donc, dans les années qui précédèrent le concile Vatican II, des souhaits de renouvellement s'expriment, autant pour la théologie morale que pour les autres disciplines. En morale, ces courants veulent retrouver le dynamisme d'une morale d'inspiration chrétienne, animée par l'Esprit et soucieuse de montrer le côté personnifiant de l'adhésion de foi, contre une présentation trop juridique et casuiste de la morale.

Le concile Vatican II.

Le deuxième concile du Vatican signifia la fin de la morale post-tridentine et la disparition de l'ancienne morale casuistique. S'il n'y a pas dans le corpus conciliaire « un exposé structuré de la morale chrétienne », le Concile contient néanmoins des « ouvertures indiscutables » à propos de

la morale, ce dont allait notamment témoigner le débat postconciliaire entre la morale autonome en contexte chrétien et l'éthique de la foi ; Vatican II ne contient pas en effet de texte qui traite expressément de la morale. Le schéma *De ordine morali* qui ne rentrait pas dans le projet du pape Jean XXIII, fut écarté[34]. Un théologien comme Philippe Delhaye pensait que par là une expression nouvelle des impératifs de la foi devait être « acquise en continuité avec l'Écriture, le dogme, la vie de l'Église, bref, en rétablissant les contacts dont les partisans de la morale renouvelée avaient à peine osé rêver[35] ». Bernhard Häring ne disait rien d'autre quand il affirmait : « La théologie morale catholique et l'enseignement de la morale sont appelés à prendre, au lendemain du deuxième concile du Vatican, un visage différent de celui qu'ils ont eu depuis le concile de Trente […] Néanmoins, tandis que du XVII^e^ au XIX^e^ siècle la théologie morale se préoccupait surtout du rôle du confesseur, en se plaçant dans la perspective de sa fonction de jugement et de contrôle, l'optique de Vatican II peut se caractériser par le dialogue, par la proclamation conquérante du message de vie en Jésus-Christ[36]. » Et Josef Fuchs montrera, dans un petit recueil de conférences paru peu après le Concile, le changement que ce dernier a apporté et soulignera, en s'inspirant d'*Optatam totius*, 16, l'importance fondamentale de la théologie dogmatique pour la théologie morale et les liens étroits que cette dernière doit entretenir avec l'Écriture, ceci pour parfaire la théologie morale qui fut souvent présentée de « manière assez imparfaite[37] ».

À titre illustratif, on peut remarquer ce changement de perspective du Concile dans les premiers paragraphes de la constitution pastorale *Gaudium et spes* (n^{os} 1-10). Au nom même de la foi en cette autorévélation de Dieu, d'un Dieu qui se communique pour le salut de l'être humain, l'Église n'entend plus se présenter comme la détentrice d'un code moral éternel, mais entend se tenir dans la proximité des joies et souffrances humaines et leur proposer une parole de salut. Par rapport à une morale préconciliaire,

dominée par les traits du légalisme et du juridisme, de l'extrinsécisme, de l'immuabilité et de la séparation du dogme et de la morale, les premiers paragraphes de *Gaudium et spes* annoncent le changement de perspective. L'Église est invitée à se faire l'accompagnatrice de l'être humain dans ses expériences contrastées et non la dépositaire de vérités-réponses.

Le rapport entre la foi et l'éthique et l'implication de la foi sur l'agir allaient être au centre de la période postconciliaire marquée par le débat entre la morale autonome en contexte chrétien et l'éthique de la foi ou la morale spécifiquement chrétienne. Déclinée selon des accentuations diverses, la conception fondamentale de la morale autonome (Alfons Auer [1915-2005], Josef Fuchs [1912-2005], René Simon [1912-2004], entre autres) représente une conception de l'éthique selon laquelle la foi n'apporte rien au niveau des contenus normatifs de l'éthique. Il n'y a pas en ce sens une morale spécifiquement chrétienne qui aurait des normes compréhensibles ou accessibles aux seuls croyants, mais une éthique humaine par rapport à laquelle la foi joue un rôle de stimulation, d'intégration et de critique. Si la foi peut apporter des motivations, significations, dynamismes spécifiques, elle ne modifie pas le contenu des principes moraux universels énoncés par la raison humaine. Les partisans de l'éthique de la foi ou de la morale spécifiquement chrétienne (Bernhard Stöckle [1927-2009], Joseph Ratzinger [né en 1927], Philippe Delhaye, entre autres) mettront en avant l'apport de la foi au niveau éthique et des normes spécifiques que les chrétiens doivent respecter. Craignant la dissolution du christianisme en une morale seulement humaine, ils rappellent que l'homme est déchu et ne peut établir en dehors de la révélation, avec certitude, le fondement ultime et le contenu des normes morales qui s'imposent à lui. D'un côté, reconnaissance du rôle de la foi pour une éthique chrétienne au niveau de l'intentionnalité ou des motivations ; de l'autre, volonté de déduire de la foi des propositions éthiques plus sûres. *Veritatis splendor* en 1993 tentera de mettre fin à ce

débat en rappelant le lien intrinsèque, selon elle, entre la foi donnée au Christ, Maître de vie, et des normes éthiques absolues.

Du côté protestant.

Ce débat a existé aussi du côté protestant, avec des positions aussi contrastées entre celles d'un Karl Barth (1886-1968) et d'un Paul Tillich (1886-1965), et plus récemment les positions d'un Stanley Hauerwas (1940) qui, critiquant une foi qui pactise trop vite avec le monde (et par là visant les représentants de la morale autonome en contexte chrétien), soutiennent une éthique propre aux chrétiens qui est celle de la suite du Christ, du *discipleship*, définissant un style de vie propre qui s'enracine dans le récit du Christ et conduit à une posture éthique spécifique.

Une certaine typologie.

L'état actuel de la théologie morale, autant du côté catholique que protestant, pourrait se laisser décrire en une typologie présentant trois modèles. Cette typologie peut aussi servir de clé de lecture pour l'histoire même des rapports entre foi et éthique.

On peut discerner ainsi un type de déduction théologique de l'éthique (ou type homilétique), un type d'autonomisation, et un type de re-théologisation.

Le premier type, celui d'une déduction théologique de l'éthique, peut être représenté du côté protestant par des penseurs comme Barth ou Bonhoeffer ou du côté catholique par Livio Melina[38] ou des documents comme l'encyclique *Veritatis splendor*. Dans ce modèle, il s'agit de subordonner l'éthique à la dogmatique (côté protestant) ; ou, du côté catholique, de mettre en avant l'application directe de normes émanant de l'Écriture et de la tradition au détriment de la dimension historique et

interprétative du sujet. *Veritatis splendor* est ainsi un bel exemple non du refus de la liberté, mais de sa dépendance par rapport à la vérité qui la constitue, en même temps que la réaffirmation de l'autorité du Magistère en matière morale. Critique envers le processus de la modernité et envers son pluralisme, ce modèle entend rechristianiser la culture et ses valeurs originellement chrétiennes en misant sur l'application directe et immédiate de normes issues de l'Écriture et de la tradition.

Le deuxième modèle présente un rapport entre l'éthique et la foi qui promeut l'autonomisation de l'éthique par rapport à la foi. Dans cette perspective, au nom de la foi, les éthiciens qui représentent ce courant accentuent la sagesse commune présente en toute éthique humaine et tendent dès lors à restreindre, voire à perdre, une certaine spécificité théologique de l'approche éthique. Du côté protestant, un penseur comme Paul Tillich est représentatif de ce mouvement, tandis que du côté catholique, on peut citer, avec des nuances diverses, les représentants de la morale autonome en contexte chrétien comme Auer, Fuchs, etc. Ce mouvement témoigne d'une intégration approfondie du mouvement de sécularisation et, face au pluralisme de la société, montre l'insuffisance d'une approche purement théologique et normative de l'éthique dans l'espace public actuel. L'accent est mis sur la rationalité pratique et la dimension argumentative et discursive de l'éthique, la spécificité de l'approche théologique résidant plus au niveau méta-éthique, ou au niveau des motivations ou de l'intentionnalité ultime de l'agir.

Quant au troisième modèle, il propose une rethéologisation de l'éthique. Le paradigme de cette tendance actuelle est le théologien américain protestant Stanley Hauerwas. Il revendique un retour à l'affirmation proprement théologique en éthique pour sauvegarder la spécificité chrétienne au sein d'un libéralisme individualiste et d'un sécularisme ambiant qui sont allés trop loin, selon lui, et avec lesquels l'Église, autant protestante que catholique, a trop vite pactisé. Il affirme ainsi

l'enracinement communautaire ecclésial de l'éthique chrétienne, fondée sur une tradition narrative spécifique qui exige la reconnaissance de notre être pécheur. Mais l'accentuation unilatérale d'Hauerwas sur l'apport narratif se fait au détriment de la dimension argumentative et apologétique de l'éthique théologique, et rompt ainsi la nécessaire et vivante dialectique à entretenir entre l'Évangile et les contextes dans lesquels celui-ci est appelé à s'incarner. Du côté catholique, un auteur comme William C. Spohn (1944-2005), tout comme du côté protestant James Gustafson (1925) (qu'Hauerwas entend dépasser) peuvent aussi être représentatifs, mais à un autre degré, de ce courant qui entend montrer comment la foi engage une certaine conception spécifique de la vie éthique et engendre un modèle de vie et des attitudes spécifiques au chrétien.

Quelques ouvertures.

Le parcours scripturaire et historique ainsi que l'essai typologique montrent que si la relation entre la foi et l'éthique est constitutive d'une éthique chrétienne, elle se décline différemment selon les contextes et les sensibilités propres aux penseurs et croyants. Néanmoins, elle expose la nécessité de penser une cohérence entre la foi et l'éthique qui doit éviter tout autant la schizophrénie que l'identification pure et simple entre foi et éthique, en même temps qu'elle témoigne de la relation intrinsèque entre ces dimensions. La foi engage bien un croire et un agir, sinon c'est l'idée même d'une foi en Dieu qui se vide de son sens. Dès lors, quelles sont les pistes que nous pouvons proposer pour montrer ce lien et envisager les conséquences d'une posture croyante pour l'éthique ?

À titre d'hypothèse, nous pouvons en relever trois qui, en accord avec le donné scripturaire et l'apport de la tradition, placent le croyant en situation de sujet responsable de son agir. La dimension herméneutique du rapport entre la foi et l'éthique qui en ressort peut dès lors s'articuler autour de trois

pôles : l’importance du discernement, la reconnaissance d’une certaine autonomie, une conception qui articule la dimension morale et la dimension théologale.

L’importance du discernement.

Le rapport entre la foi et l’éthique met en exergue, de manière particulière, la dialectique qui s’établit entre l’Évangile et la réalité du monde. Adhérant à un Dieu qui s’est révélé dans l’épaisseur de l’histoire humaine et qui a pris chair humaine, le chrétien n’est pas appelé à quitter ce monde pour vivre sa foi, car cette dernière le renvoie bel et bien vers lui et l’oblige à exercer un discernement envers les biens de la culture, de sa culture, qui le constituent. Si l’éthique chrétienne se tient bien « sous la parole de Dieu », elle n’y est pas dans le sens d’une inspiration immédiate de cette dernière (qui ferait par ailleurs fi de la distance qui nous sépare des écrits bibliques) ni dans le sens d’une déduction immédiate de la justesse éthique à partir des vérités principielles contenues dans la révélation (création, rédemption, etc.). Mais le discernement exigé par une telle éthique chrétienne n’est pas chose aisée car la réalité qui requiert décision et engagement est loin d’être univoque et transparente. « Par rapport à elle la folie serait de se précipiter, de manquer de vigilance, de ne pas être sur ses gardes, de s’imaginer que les principes, si importants soient-ils, sont suffisants. Le discernement avertit d’honorer le corps de toute décision, sa densité et son opacité, ce qui vérifie une fois encore qu’une religion de l’Esprit ne peut manquer de renvoyer au corps (de la chair ou de l’histoire) comme lieu de vérification, lieu où se fait la vraie ouverture à l’Esprit » (VALADIER, 2003, p. 137).

Ce discernement opératoire est tout aussi éloigné d’une bienveillance naïve que d’une suffisance pharisienne, d’un amoralisme mou que d’un moralisme extrême, en même temps qu’il abouche sur la conception d’une

morale comme tâche à accomplir et non comme une réalité donnée une fois pour toutes : elle s'avère une quête et une tâche à remplir au service de l'humanisation (justifiée théologiquement par le lien entre autres à la création et à l'incarnation). Il s'agit dès lors de tirer les conséquences de la foi en un Dieu créateur et sauveur, non de façon directe et immédiate, mais en mettant en œuvre un travail complexe d'interprétation et d'ajustement à la réalité présente. La prise en compte de la situation est requise, ce qui suppose une approche intellectuelle et spirituelle (ou théologale, voir infra) de la réalité. À ce niveau, même si la tradition chrétienne, dans ses diverses formes, ne manque pas de ressources, se pose l'épineuse question de l'interprétation de la réalité présente ou des signes des temps, pour reprendre l'expression du concile Vatican II. Une des pistes qui s'offrent, pour éviter « tout fondamentalisme et tout intégrisme institutionnel, mais aussi un simple retrait du kérygme néotestamentaire dans une intériorité anhistorique » est de « développer une critériologie théologique » et de travailler à « une pratique renouvelée de la "relecture" » de la réalité. Le critère, dès lors, à mettre en œuvre ne se situe pas sur un plan doctrinal. Ce critère « consiste plutôt dans l'invitation à repérer la force, donnée par la grâce, de s'exposer aux analyses, même à celles qui proviennent de personnes autrement situées, et le courage d'entendre dans l'interprétation de ces diagnostics l'appel de l'Esprit. Cette compréhension formelle, procédurale ou régulatrice d'une critériologie théologique correspond parfaitement à la problématique […] d'une connaissance humaine devenue à l'époque moderne autonome[39]. » Une telle conception exprime en d'autres termes que « nul ne peut accéder à la nouveauté du message moral de Jésus sans d'abord prendre à bras-le-corps la substance éthique de sa société, donc sans assumer son existence concrète effectivement marquée par un éthos reçu et partagé » (VALADIER, 2003, p. 153).

Une telle conception a une implication immédiate pour la définition de l'éthique chrétienne. Comme l'écrit Paul Ricœur à propos de la dialectique

à établir entre amour et justice, « ce qu'on appelle l'“éthique chrétienne”, ou, comme je préfère dire, l'éthique commune dans une perspective religieuse, consiste, selon moi, dans la tension entre l'amour unilatéral et la justice bilatérale et dans l'interprétation de l'une dans les termes de l'autre[40] ». Cette prise au sérieux du monde créé et donc des éthiques afférentes peut aller jusqu'à la reconnaissance qu'« au plan éthique et moral, la foi biblique n'ajoute rien aux prédicats “bon” et “obligatoire” appliqués à l'action. L'*agapè* biblique relève d'une économie du don de caractère méta-éthique, qui me fait dire qu'il n'existe pas de morale chrétienne, sinon au plan de l'histoire des mentalités, mais une morale commune […] que la foi biblique place dans une perspective nouvelle, où l'amour est lié à la “nomination de Dieu”[41]. » N'est-ce pas précisément ce que peut opérer une référence à la révélation conçue comme autocommunication de notre agir : le placer dans une perspective de surabondance, autant en amont (création) qu'en aval (salut), et nommer cet amour créateur et sauveur du nom de Dieu ?

La reconnaissance d'une logique de surabondance qu'exprime ce mouvement de révélation de Dieu en relation avec le monde créé (et l'ordre de l'éthique humaine) ouvre alors à un travail de réinterprétation qui « ne laisse pas la pensée en repos » (Ricœur, *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*, p. 279). Loin d'être un pur travail théorique, il s'agit là d'un travail pratique aussi. « Les applications de cette dialectique dans la vie quotidienne, au plan individuel, au plan social et politique, sont innombrables et parfaitement praticables. Je dirais même que l'incorporation tenace, pas à pas, d'un degré supplémentaire de compassion et de générosité dans tous nos codes – Code pénal et Code de justice sociale – constitue une tâche parfaitement raisonnable, bien que difficile et interminable » *(ibid.)*.

Ainsi, entre les risques de séparation entre foi et morale et ceux d'une confusion entre les deux, entre les pièges d'une théologisation excessive de

l'éthique et ceux de la négation d'une relation entre l'agir éthique et la dimension transcendante, une tension propre à l'exercice de la liberté chrétienne se découvre, tension qui « maintenue entre les deux revendications distinctes et parfois opposées, pourrait être l'occasion de l'invention de comportements responsables[42] ».

La reconnaissance de l'autonomie humaine.

Le point qui précède présuppose donc la reconnaissance de l'autonomie humaine au nom de la foi. L'autonomie n'est plus appréhendée comme la rivale de la révélation, mais bien comme ce qui est présupposé pour la révélation et fondé par Dieu même dans l'acte de création. Ce n'est en effet qu'à celui qui se comprend lui-même, qui est remis à lui-même, qui dispose de lui-même d'une manière autonome, que l'acte de Dieu s'ouvrant et se révélant peut être l'acte d'amour libre reconnu dans la foi. La révélation ne supprime donc pas l'autonomie de l'esprit humain, mais la requiert au nom de sa gratuité. En supprimant l'autonomie, la révélation supprimerait l'esprit et la liberté, et du coup se supprimerait elle-même. La liberté affirme, d'un côté, la dépendance radicale, la passivité fondatrice, dans la mesure où l'être humain, théologiquement, reçoit la possibilité de sa liberté comme un don, comme un présent qui se réfère à la création, et, d'un autre côté, cette même liberté affirme une ferme indépendance dans la mesure où il revient à l'être humain lui-même de maintenir ouverte la voie de réalisation de cette liberté.

Comme l'exprime de manière dense le théologien Karl Rahner : « Du fait justement que Dieu pose ce qui est posé et sa différence par rapport à lui-même, ce qui est posé par Dieu est une réalité distincte, authentique, ce n'est pas une simple apparence derrière laquelle se cachent Dieu et sa réalité propre. Dépendance radicale et réalité authentique de l'étant qui procède de Dieu croissent en proportion égale et non inverse. » Et de

poursuivre : « La création est le mode unique et incomparable qui ne présuppose pas l’autre comme possibilité d’une sortie active de soi-même, mais qui produit cet autre comme autre, en le maintenant en soi comme fondé et en lui conférant dans la même mesure son être propre. Naturellement, ne peut réaliser en définitive le concept de la création que celui qui ne fait pas seulement dans l’intime de son existence l’expérience de sa propre liberté et responsabilité, valant aussi devant Dieu et ordonnée à Lui, mais qui l’assume également de façon libre dans son agir de liberté et dans sa réflexion […] C’est seulement là où l’on s’éprouve en responsabilité comme sujet libre devant Dieu, là où l’on assume cette responsabilité, que l’on comprend ce qu’autonomie veut dire, qu’elle croît dans une même proportion et qu’elle ne diminue pas avec le fait que l’on provient de Dieu. C’est seulement en ce point qu’il nous apparaît que l’homme, d’un même mouvement, est autonome et dépendant de son fondement[43]. »

C’est dire qu’il s’agit, avec une telle conception, de rompre avec des mentalités restauratrices hermétiques à l’histoire moderne de la liberté et de reconnaître qu’il est possible de fonder la revendication d’autonomie moderne dans le message chrétien lui-même, tout en reconnaissant aussi les dérives qui ont pu caractériser les revendications d’une autonomie absolue. Exprimée en d’autres termes, la théonomie ne s’oppose pas à l’autonomie (voir Paul Tillich), mais la fonde et la pousse jusqu’à son accomplissement[44]. Ainsi faut-il prendre distance par rapport à une conception purement athée de l’autonomie et faire droit à une compréhension de la révélation ouverte à la requête autonome de la liberté et donc de la conscience humaines. La reconnaissance d’une autonomie qui n’est pas exclusive de la foi ou de la révélation expose comment le combat pour Dieu et le combat pour être libre, être librement sujet, ne s’opposent point mais sont proportionnés l’un à l’autre.

La relation entre théonomie et autonomie adéquatement comprise expose que la théonomie présuppose l'autonomie humaine puisque l'être de Dieu ne peut être reconnu que par une liberté responsable, et qu'inversement la liberté humaine ne trouve elle-même son accomplissement que dans la théonomie, c'est-à-dire dans la reconnaissance d'un Dieu qui se donne à l'homme pour son salut.

Tout en reconnaissant la dimension de la liberté, la théonomie de l'ordre de la création rappelle des relations prédonnées à l'être humain, excluant de ce fait une conception autarcique de l'autonomie, et de l'autre la théonomie de l'ordre du salut renvoie à l'inachèvement constitutif de l'homme à partir de soi et une protection de la transcendance de la personne humaine.

Mais une telle compréhension du rapport entre l'autonomie et la théonomie, entre la liberté de l'homme et la foi en un Dieu qui se révèle, ne permet pas de déduire directement des normes concrètes à partir de l'ordre du salut en vue du comportement à l'intérieur du monde, puisque la déduction suppose des concepts univoques. C'est pourquoi une telle éthique requiert l'autonomie éthique et l'orthopraxie de la foi ; l'autonomie renvoie à la nécessité d'une connaissance méthodique de la réalité, tandis que l'orthopraxie fournit à l'éthique chrétienne sa finalité et sa motivation[45]. « Une contestation de l'autonomie éthique pour des motifs théologiques essaie de façon injustifiée de jouer la praxis chrétienne comme partie de la foi contre l'éthique. D'autre part, une éthique chrétienne doit non seulement tenir compte de l'autonomie de la connaissance éthique, mais aussi de la praxis. Une théologie qui ne fait qu'interpréter et qui ne transforme pas ne justifie plus son existence[46]. »

L'éthique chrétienne ne peut donc pas échapper à l'exigence d'un fondement et déploiement rationnels et n'est pas non plus à identifier avec un ensemble normatif seulement accessible aux croyants[47]. L'originalité « chrétienne réside plutôt dans l'exigence décisive dont elle témoigne à partir du contexte de l'annonce du salut de l'homme et qu'elle porte au

cœur des significations humaines de l'existence et dans les indications normatives qui leur correspondent[48] ». Le style d'une éthique chrétienne consiste alors non pas seulement dans la confrontation au texte d'une situation de détresse à transformer, mais dans sa référence aussi au contexte de la signification du salut, contexte qui intervient comme précompréhension. La parole de la révélation peut alors être considérée comme une force nouvelle donnant de nouvelles possibilités d'être au monde, stimulant l'agir moral et la créativité des sujets.

Une éthique au croisement du théologal et du moral.

La relation entre l'éthique et la foi au sein d'une éthique chrétienne conduit aussi à reconnaître au sein même de cette éthique une inclusion réciproque entre le théologal et le moral, entre la relation à Dieu exprimée notamment par la foi et le projet de l'être humain. Ce rapport de l'un à l'autre expose que le registre du théologal, ou de la relation à Dieu (la foi pour faire bref) doit nécessairement passer par le registre éthique sous peine de conduire à des dérives de type fondamentaliste ; d'un autre côté, la traversée du registre éthique par la dimension théologale préserve cette dernière de l'absolutisation idolâtrique. Ainsi, si le théologal se vérifie par les conséquences éthiques, l'éthique n'est pas non plus le critère ultime de l'existence. La vie théologale, pour se déployer, passe par la condition humaine, sa réalité et sa contingence historiques ; la vie éthique, référée à un Dieu qui se révèle comme salut de l'homme, s'ouvre à un au-delà d'elle-même qui la prévient d'être l'ultime sur l'être humain. En d'autres termes, pour reprendre les expressions d'Alfons Auer, l'éthos du salut *(Heilsethos)* et l'éthos du monde *(Weltethos)* forment les deux grands versants d'une éthique chrétienne. Une éthique chrétienne qui passerait outre à la considération rationnelle de la réalité risquerait d'être purement doctrinaire ou de confondre les motivations à l'agir avec les critères de la rectitude

éthique ; de l’autre, une éthique chrétienne qui ne pourrait pas tenir compte de son lien avec la puissance « motivatrice » et « transformatrice » de la révélation s’identifierait à une éthique purement procédurale qui juxtaposerait sans relation aucune éthique et foi, éthique et spiritualité.

De plus, ce croisement entre le théologal et l’éthique empêche de sombrer dans le désespoir éthique et permet d’envisager la liberté selon l’espérance. Ce mouvement trouve notamment son importance dans la considération du « péché », notion très employée en théologie morale. Si le théologal, qui fait référence au registre de la relation à Dieu et devant Dieu, permet de démasquer la profondeur du péché, il peut en cela même devenir pervers quand il n’est pas confronté à l’analyse éthique. Il « risque de nommer péché ce qui n’est que marque de la finitude humaine[49] ». Il s’agit bien de prendre au sérieux notre dimension incarnée et notre relation à Dieu qui se vit dans la relation à l’autre. C’est sans doute ce que la tradition de l’Église s’est efforcée de dire à travers des « listes parfois maladroites de vertus et de péchés capitaux » ; elle tentait ainsi « de souligner les structures anthropologiques […] engagées dans la quête et dans le refus de Dieu[50] ».

D’un autre côté, maintenir la dimension théologale dans la perception du péché fait voir la faute de l’être humain comme atteignant Dieu. La préservation de cette dimension théologale dans la considération du péché permet de mieux comprendre l’essence du péché, souvent réduit à la transgression d’une règle, alors qu’il témoigne plus largement d’une attitude humaine qui fait porter le soupçon sur Dieu lui-même. Dans cette optique, « le péché en tant que tel n’est pas au niveau des événements du monde […] À trop vouloir démontrer la place du péché par l’introspection par exemple, toute une catéchèse a abouti à sa dévalorisation, tant il apparaît vite que bien d’autres “explications” plus pertinentes peuvent se substituer à ce qui n’apparaît plus alors que comme une surenchère ou une falsification » (Valadier, 2003, p. 121).

Une éthique chrétienne doit vivre de cette tension entre les dimensions théologale et morale, entre le pôle de la foi et celui de la morale : ni séparation entre l'un et l'autre ni réduction de l'un à l'autre. Deux chances s'offrent ainsi au moraliste chrétien. La première est d'oser un discours sur le sens de l'existence humaine, sur sa dimension profonde, qui permet d'aborder la morale autrement que par une taxinomie des actes. La seconde est d'offrir un regard sur l'existence qui empêche de sombrer dans le désespoir et autorise d'envisager une liberté selon l'espérance (Paul Ricœur). Le passage effectué par le Christ, de la croix qui dévoile la force du péché et la folie de l'homme, à la résurrection, victoire d'une logique d'une vie sur la logique mortifère du péché, sauve d'un regard morbide sur la réalité humaine et dévoile que la temporalité, dans laquelle se déploie la puissance du péché, peut devenir l'histoire sensée d'une liberté où mystérieusement se donne la grâce.

À la logique du désespoir du péché et d'un certain moralisme dont plusieurs grands témoins de la tradition chrétienne se sont fait l'écho, répond la logique de la foi qui est aussi celle de l'espérance. La foi donnée dans le salut vient délivrer du désespoir de soi, c'est-à-dire du refus d'assumer sa liberté. Le salut, noyau de la foi chrétienne, ne peut ainsi venir que dans l'écoute d'un désir qui suscite la liberté et déploie ses possibles. « Or n'est-ce pas le propos essentiel de l'Alliance en Christ que l'homme se tienne enfin à hauteur de sa vocation humano-divine, telle qu'elle se manifeste en Jésus de Nazareth ? En lui, n'est-il pas possible d'entendre le désir du Père que nous soyons à l'image du Fils, non des répétiteurs passifs et conformes, mais des êtres désirant répondre de manière unique et personnelle au désir de liberté du Père[51] ? » Ainsi la foi peut-elle susciter une éthique digne de l'homme, imaginative et créatrice, ouverte aux possibles de l'existence et de la dignité humaines.

ÉRIC GAZIAUX.

→ Amour. Autonomie. Bible. Croyance. Espérance. Éthique. Grâce. Histoire des doctrines éthiques chrétiennes. Raison. Vertus.

Bibliographie.

B. HÄRING, La Théologie morale. Idées maîtresses, trad. de F. Vial, Paris, Éd. du Cerf, 1992. – H. KÜNG, Le Christianisme : ce qu'il est et ce qu'il est devenu dans l'histoire, trad. de J. Feishauer, Paris, Éd. du Seuil, 1999. – J.-Y. LACOSTE et N. LOSSKY, art. « Foi. Théologie historique et systématique », dans J.-Y. LACOSTE (dir.), Dictionnaire critique de théologie, Paris, PUF, 2007^{3}*, p. 570-579. – G. MEILAENDER et W. WERPEHOWSKI (éd.), The Oxford Handbook of Theological Ethics, Oxford, Oxford University Press, 2005. – D. MÜLLER, La Morale, Dossiers de l'encyclopédie du protestantisme, Genève - Paris, Labor et Fides - Éd. du Cerf, 1999. – R. SIMON, Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique, Paris, Éd. du Seuil, 1974 ; Éthique de la responsabilité, Paris, Éd. du Cerf, 1993 ; Pour une éthique commune. Réflexions philosophiques et éclairages théologiques (1970-2000), textes réunis par É. Gaziaux et D. Müller, Paris, Éd. du Cerf, 2009. – X. THÉVENOT, Compter sur Dieu. Études de théologie morale, Paris, Éd. du Cerf, 1992. – P. VALADIER, La Condition chrétienne. Du monde sans en être, Paris, Éd. du Seuil, 2003. – A. VANHOYE, art. « Foi. Théologie biblique », dans J.-Y. LACOSTE (dir.), Dictionnaire critique de théologie, Paris, PUF, 2007*^{3}*, p. 568-570. – Fr. VOUGA, Une*

théologie du Nouveau Testament, Genève, Labor et Fides, 2001.

FONDAMENTALISME

Le terme « fondamentalisme » renvoie, pour le sens commun, à une réalité religieuse radicale, considérée comme une menace pour le monde moderne. Suivant la belle formule de Jean-Louis Schlegel, il revendique « la Loi de Dieu contre la liberté des hommes[52] ». Dans les médias, il mobilise un registre stigmatisant, à l'image du mot « secte ». Pour comprendre le phénomène, il faut cependant se méfier de la charge émotive et dénonciatrice que le mot véhicule. Le détour par l'histoire permet de démêler l'écheveau des représentations. Né en terreau américain, le mot « fondamentalisme » dans sa première acception désigne une tendance qui structure organiquement l'identité protestante. Cependant, l'usage du terme, aujourd'hui, déborde largement du cadre originel dans lequel il s'est forgé, ce qui pose le problème de l'extension, mais aussi des limites, de ce concept.

AUX ORIGINES DU « FONDAMENTALISME ».

Le mot « fondamentalisme » est né dans le terreau nord-américain protestant. Ce courant est défini par le sociologue français Jean-Paul Willaime comme « un radicalisme religieux affirmant l'infaillibilité de la Bible », un « mouvement de réassurance doctrinale et éthique[53] ». Le terme commence à se répandre aux lendemains de la Première Guerre mondiale, mais le mouvement qu'il désigne préexiste. Il apparaît aux États-Unis en opposition aux développements du modernisme théologique. Entre 1910 et 1915, douze fascicules, tirés à trois millions d'exemplaires, furent publiés

sous le titre suivant : *The Fundamentals : A Testimony to the Truth*. Ils comprenaient une centaine d'articles théologiques, écrits par les protestants évangéliques les plus en vue de l'époque. Ces évangéliques se distinguent alors par leur accent sur la conversion à Jésus-Christ, volontiers dramatisée, la dimension normative de la Bible et l'engagement militant. Parmi eux, de nombreuses dénominations différentes étaient représentées : on y rencontre le théologien écossais James Orr, le professeur presbytérien (à Princeton) Benjamin B. Warfield, l'évangéliste Reuben A. Torrey, le théologien baptiste du Sud Edgar Y. Mullin ou l'évêque anglican H. C. G. Moule.

Convaincus que les progrès de l'exégèse moderne et du libéralisme menaçaient de saper les contenus traditionnels de la foi chrétienne, ces auteurs entendaient défendre les points « fondamentaux » de la foi. Parmi eux, l'incarnation de Jésus, Fils de Dieu et Dieu lui-même, la naissance virginale du Sauveur, sa mort expiatoire à la croix pour le salut des humains, la résurrection corporelle, la réalité du péché, qui sépare de Dieu et rend l'expiation nécessaire, le salut par la grâce (et non par les efforts humains), et l'autorité de la Bible, « Parole inspirée de Dieu ». L'unité de ces fascicules n'est pas complète, loin s'en faut. En réalité, les auteurs divergeaient sur bien des points secondaires, mais ils éprouvaient la nécessité d'une plate-forme commune pour stopper ce qu'ils considéraient être un processus de démolition des vérités chrétiennes traditionnelles.

C'est en référence à ces fascicules et à ce large cercle d'auteurs que s'est structuré le premier fondamentalisme protestant américain, aux ramifications internationales, y compris françaises. Ce « fondamentalisme » est multiple : Martin Marty et Scott Appleby préfèrent même parler de « fondamentalismes protestants[54] ». Mokhtar Ben Barka souligne à juste titre qu'il s'agit d'un « courant diffus, hétéroclite et interconfessionnel qui dépasse les frontières dénominationnelles[55] ». Cette nébuleuse n'a pas défendu, à l'origine, de ligne « séparatiste », contre-culturelle. Elle entendait bien l'emporter à l'intérieur des dénominations existantes et

terrasser le libéralisme théologique afin d'orienter le protestantisme américain dans son ensemble. C'est dans ce but qu'il s'est structuré en *World's Christian Fundamentals Association*, en 1919, un an avant que le terme « fondamentalisme » n'entre peu à peu en usage à la suite de Curtis Lee Laws, éditeur du *Watchman Examiner* (périodique baptiste). Mais ce courant a graduellement connu une radicalisation qui l'a conduit à renoncer au projet initial (régénérer le protestantisme dans son ensemble) au profit d'une ligne de plus en plus isolationniste et hostile au « monde ». C'est au milieu des années 1920 que s'est amorcé ce processus. Le célèbre « procès du singe » a été un catalyseur. Hostiles à la théorie de l'évolution des espèces (Darwin), les fondamentalistes entendirent faire de la condamnation d'un enseignant « évolutionniste », tenu à Dayton (Tennessee), un symbole de leur influence. Ils gagnèrent certes leur procès, sous l'impulsion de William Jennings Bryan (1860-1925), mais perdirent la bataille médiatique. Ridiculisés dans la presse, ils furent présentés, non comme une alternative culturelle crédible aux évolutions sociales, mais plutôt comme d'obscurantistes bigots hostiles aux progrès scientifiques.

Poursuivie dans les années 1930, la radicalisation du mouvement fondamentaliste a entraîné des fractures internes. Tandis que certains leaders du courant entreprennent d'ériger une barrière entre le « monde » et leur « sous-culture » (bientôt dotée de sa presse, de ses écoles, de ses networks radiophoniques puis télévisés), d'autres contestent cette logique. Beaucoup de protestants de type « évangélique » se sentaient mal à l'aise devant ce durcissement. D'où un processus de différenciation institutionnelle, qui a pour but de visibiliser la *via media* d'un protestantisme évangélique bibliciste, conversionniste, mais réticent face à un fondamentalisme unilatéral. Deux institutions – parmi beaucoup d'autres – ont joué un rôle particulier dans cet affichage des « évangéliques » sur la scène religieuse américaine puis mondiale. La première est l'Alliance évangélique universelle, créée une première fois dès 1846 en Angleterre

sous le nom de World Evangelical Alliance, puis très fortement relancée en 1951 par les théologiens Harold J. Ockenga et J. Elwin Wright sous le nom de World Evangelical Fellowship. La seconde est la création de la National Association of Evangelicals en 1943, qui regroupe une large proportion de protestants évangéliques américains dans une structure fédérale souple mais active, impliquée dans les débats religieux et sociaux des États-Unis. Le mensuel *Christianity Today*, fondé en 1956 sous l'impulsion de l'évangéliste Billy Graham[56] (né en 1918), constitue l'organe de presse majeur de ce courant, intercalé entre les *mainline churches* (théologiquement pluralistes et influencées par le modernisme) et les fondamentalistes séparatistes. Il est important de comprendre cette fracture. Si tous les fondamentalistes protestants sont évangéliques, tous les protestants évangéliques ne sont pas fondamentalistes. Billy Graham, éminent représentant du courant « évangélique » *mainstream*, chapelain officieux de tous les présidents américains depuis Eisenhower jusqu'à George W. Bush Jr., est un des hommes les plus haïs des fondamentalistes, qui ne lui pardonnent pas ses collaborations avec les catholiques ! Après la Seconde Guerre mondiale, la fracture « évangéliques »/« fondamentalistes » a eu tendance à s'accroître.

Tandis que les protestants évangéliques s'engagent de plus en plus fermement sur les sentiers œcuméniques, aboutissant à la signature d'un premier document théologique majeur au printemps 1994 avec des représentants du catholicisme américain (document *ECT*, *Evangelicals and Catholics Together*), les fondamentalistes, au contraire, accentuent leur « séparation » avec les autres chrétiens, en durcissant trois éléments qui deviennent leurs signes de ralliement. Le premier trait consiste en une eschatologie prémillénariste, largement marquée par une vision dispensationaliste de l'histoire. Qu'entendre par là ? Pour les fondamentalistes, l'histoire va de mal en pis : seul le retour du Christ, instaurant le Millenium, pourvoira à l'attente des élus. D'où une vision

pessimiste du monde, qui nourrit les réflexes contre-culturels. À cette conception prémillénariste s'ajoute l'impact du dispensationalisme, doctrine qui découpe l'histoire en sept « dispensations » durant lesquelles Dieu agit à chaque fois de manière spécifique. Selon cette doctrine, qui s'appuie sur la traduction Scofield de la Bible (1909), nous vivons aujourd'hui la dernière « dispensation », marquée par le « rétablissement d'Israël », prélude immédiat au retour du Christ en gloire. D'où le soutien appuyé des fondamentalistes américains à l'État d'Israël, envisagé comme conforme au plan de Dieu.

Le second trait qui caractérise le fondamentalisme du dernier demi-siècle est l'inerrance de la Bible. Déjà affirmé précédemment, ce critère (qui postule la Bible « sans erreurs ») devient alors obsessionnel. Contrairement à une idée reçue, ce principe d'inerrance ne signifie pas que les versions actuelles de la Bible soient considérées sans erreur[57]. L'interprétation n'est pas non plus « littérale », car l'exégèse des textes (et leur hiérarchisation sélective) est tout autant pratiquée dans les rangs fondamentalistes qu'ailleurs. Cependant, la valorisation extrême de ce principe entraîna une méfiance croissante pour tout recours aux sciences humaines, stérilisant le débat intellectuel et éthique (notamment sur la question évolutionniste) au nom d'arguments d'autorité. Les franges les plus radicales du créationnisme américain contemporain, fondées sur une compréhension littérale des six jours de la Création, doivent beaucoup à cette approche fondamentaliste des textes bibliques.

Enfin, la dernière caractéristique de l'évolution fondamentaliste depuis 1945 est l'essor d'une idéologie séparatiste, appuyée sur le verset biblique de 2 Corinthiens 6, 17[58]. Elle postule le principe suivant : « aucune collaboration avec ceux qui collaborent avec les libéraux ». S'opposant frontalement sur ce terrain aux protestants évangéliques (comme Billy Graham), accusés de compromission, voire de trahison, les fondamentalistes post-1945 ont renoncé, de fait, à toute tentative de

transformer les dénominations existantes de l'intérieur, préférant faire « bande à part » et multiplier leurs propres structures (médias, écoles…).

Le presbytérien Carl McIntire (1906-2002) a été le porte-voix principal et véhément de ce choix maximaliste. Issu du courant évangélique, dont il se sépara précocement, il fonda dès 1932 la Bible Presbyterian Church, sur une ligne fondamentaliste « dure ». En 1942, il créa l'American Council of Christian Churches, conçue comme une force d'opposition au Federal Council of Churches (beaucoup plus pluraliste). Hostile à la National Association of Evangelicals jugée trop « molle », il travailla à autonomiser le courant fondamentaliste sur la scène américaine comme sur la scène mondiale. C'est dans ce but qu'il créa, en 1948, l'International Council of Churches (ICC), adversaire déclaré du Conseil œcuménique des Églises… et du communisme. Maniant l'outrance verbale et l'art de la dénonciation, McIntire médiatisa la ligne fondamentaliste dans ce qu'elle avait de plus caricatural. Moins démonstratifs et plus organisés, d'autres leaders fondamentalistes, durant la période, ont fait parler d'eux, que ce soit dans les débats exégétiques ou les questions de société, dans lesquels ils sont de tous les combats contre l'avortement, la disparition de la prière à l'école ou la légitimation de l'homosexualité. Depuis 1979, des figures comme les télévangélistes Jerry Falwell (fondateur de la Moral Majority) et Pat Robertson (fondateur de la Christian Coalition) ont défrayé la chronique par leurs efforts répétés pour influer sur la scène politique[59]. Rompant avec un isolationnisme jusque-là dominant, ces leaders ont cherché à réinvestir l'espace public au nom d'une hypothétique « majorité morale » qui s'est, en réalité, réduite à un poids d'environ deux millions d'électeurs : suffisant pour peser sur les élections, mais bien trop faible pour infléchir la législation fédérale. À l'entrée du XXI^{e} siècle, le fondamentalisme américain reste bien vivant[60] : loin d'apparaître comme « résiduel », il semble toujours aussi actif que dans les années 1930, même s'il a globalement échoué dans sa tentative de freiner la libéralisation de la société.

La « tension fondamentaliste », une composante structurelle de l'identité protestante.

L'émergence et l'essor du fondamentalisme aux États-Unis manifestent deux dimensions troublantes. La première est la cohérence durable d'un mouvement chrétien radical, hétéronome[61], arc-bouté sur la conviction de son « bon droit ». Voilà qui peut surprendre un lecteur occidental moderne, pour qui la religion est appelée à « évoluer », en souplesse, dans le sens d'une spiritualité de plus en plus libérale et pluraliste. La seconde est l'articulation semble-t-il indissociable entre fondamentalisme et libéralisme, ou fondamentalisme et œcuménisme. Comme si le fondamentalisme, loin d'être une « essence », une réalité en soi, n'existait en réalité que par opposition. Ces deux éléments invitent à dépasser ces deux idées familières, mais sans doute trompeuses, selon lesquelles le fondamentalisme serait soit un « accident » conjoncturel, soit une « essence » irréductible.

L'analyse développée par Jean-Paul Willaime peut ici nous aider à mieux comprendre le phénomène fondamentaliste en tant que polarité de l'identité protestante. Dans *La Précarité protestante*, le fondamentalisme n'est défini ni comme un absolu ni comme un résidu, mais comme une composante de l'identité protestante, ou plus précisément une « tension constitutive ». Le protestantisme serait structurellement articulé entre un pôle libéral et un pôle fondamentaliste. L'un n'existerait pas sans l'autre. Un retour sur la fameuse adresse de Luther à la diète de Worms, en 1521, permet de mieux situer cette tension. Que déclara le moine augustin devant l'official qui l'interrogeait ? « À moins d'être convaincu par le témoignage de l'Écriture et par des raisons évidentes – car je ne crois ni à l'infaillibilité du pape ni à celle des conciles, puisqu'il est établi qu'ils se sont souvent trompés et contredits –, je suis lié par les textes bibliques que j'ai cités. Tant que ma conscience est captive de la Parole de Dieu, je ne puis ni ne veux rien rétracter, car il n'est ni sûr, ni salutaire d'agir contre sa conscience. Que Dieu me soit en aide ! » Dans cette affirmation fondatrice, on peut

distinguer deux « types » religieux bien différenciés. L’un accentue le rôle de la référence normative de la Bible. La conscience est « captive » de la Révélation. C’est dans cette orientation que va se développer la polarité fondamentaliste. L’autre souligne le rôle de la conscience. Le réformateur ne peut « agir contre sa conscience », dit-il. On retrouve ici la racine de ce qu’on appela plus tard le « libre examen », fondement du libéralisme théologique. C’est dans l’espace entre normativité de la Bible (potentiellement fondamentaliste) et rôle clé de la conscience (potentiellement libéral) que s’est historiquement structurée l’identité protestante. Selon les contextes, les enjeux, il s’est plutôt rapproché ou de l’une ou de l’autre des polarités, sans qu’aucune n’élimine jamais l’autre : le protestantisme s’avère « à la fois un fondamentalisme et un libéralisme » (WILLAIME, 1992, p. 10).

Cette analyse en termes de « tension constitutive » que Jean-Paul Willaime nous propose peut nous dérouter. Elle internalise le fondamentalisme, au lieu de le reléguer à l’extérieur de ce qui serait un protestantisme « authentique ». Elle va à contre-courant d’un certain « religieux correct » qui voudrait que les religions, les doctrines, correctement interprétées, seraient par nature dépourvues de radicalité corrosive. Voir tout ce que l’on peut lire sur le « véritable islam » (naturellement pacifique), le « bouddhisme authentique » (forcément sage), le « christianisme bien compris » (obligatoirement charitable). Avec les meilleurs sentiments du monde, nombreux sont ceux qui, y compris dans la sphère médiatique, entretiennent ce type de représentation. Le regard aiguisé du sociologue ne nous permet pas de cultiver ces illusions. Il nous invite à ne pas externaliser trop vite la radicalité, en pointant du doigt, à l’extérieur de « son » protestantisme, « les méchants fondamentalistes ». La notion de « tension constitutive » suggère au contraire qu’à l’intérieur même de ce qui définit le protestant (y compris le protestant plutôt libéral), il y a une « tension fondamentaliste » qui sommeille. En somme,

l’orientation fondamentaliste se repère dans chaque protestant, qu’elle soit latente ou active. Le « fondamentaliste », en ce sens, n’est pas seulement « l’autre ». Il dort peut-être aussi en soi.

En tension à l’intérieur de l’identité protestante, le fondamentalisme est aussi en tension à l’extérieur, évoluant en fonction des contextes sociaux, économiques, politiques. Les contextes comme les stratégies varient, influant aussi sur les contenus. Un coup d’œil sur la réalité fondamentaliste américaine révèle ainsi au moins cinq types différents de fondamentalisme. Dans la réalité empirique, certains groupes peuvent se rapprocher de plusieurs types à la fois.

Typologie du fondamentalisme protestant américain.

Le premier type est celui du *fondamentalisme politique*. Identifié dans les médias à deux ténors charismatiques, Jerry Falwell (1933-2007) et Pat Robertson (né en 1930), il est le favori des télévisions. La culture fondamentaliste défendue par ces deux leaders politiques valorise la confrontation dans l’arène publique sous la bannière des valeurs morales traditionnelles. Volontiers opportuniste, ce type fondamentaliste doit faire face à une tension inconfortable : tout mettre en œuvre pour le succès, mais au prix de compromis avec des partenaires non fondamentalistes, ou s’en tenir au registre bibliciste « pur et dur », au prix d’une marginalité dont ses leaders ne veulent pas.

La culture communautaire des villages et bourgs ruraux, à l’écart des métropoles, a nourri un autre type, le *fondamentalisme solidariste*. Il se caractérise par une méfiance viscérale pour le *big business* et un accent sur l’utopie communautaire du « christianisme primitif ». L’hostilité manifestée par ces fondamentalistes au libéralisme théologique ne s’explique pas d’abord par des raisons doctrinales, mais par des motifs sociologiques : les libéraux éduqués apparaissent déconnectés des besoins de populations en

situation de précarité. Pour ces dernières, ce qui compte, c'est un Dieu de certitudes et de miracles, une divinité efficace et sûre qui console de la misère.

Un *type missionnaire* se focalise quant à lui sur la *Great Commission* (le grand commandement) : l'appel du Christ à « faire des disciples » (Mt 28, 19). La dynamique prosélyte et missionnaire constitue un horizon indépassable qui mobilise les ressources symboliques, sociales et matérielles des communautés et des individus. Le profil de la Columbia International University (Caroline du Sud) se rapproche de ce type. Répartis dans cent vingt pays différents, y compris (et de plus en plus) à l'intérieur de l'espace islamique, ses étudiants se réclament de cette devise : « connaître Christ et le faire connaître », que ce soit au milieu des musulmans pakistanais, en Mongolie ou dans les HLM de banlieue parisienne.

Le *type ascétique-rigoriste* confère quant à lui une place centrale au comportement : langage, choix vestimentaires, coupe de cheveux, relations avec l'autre sexe. Si l'on ne boit pas, ne fume pas, n'emploie pas de mots grossiers et si l'on va à l'office tous les dimanches, on a toutes les chances d'être fréquentable. Sinon… La grande université fondamentaliste Bob Jones, installée à Greenville (Caroline du Sud), est représentative de cette valorisation de l'ascèse. Célèbre pour la rigueur de ses règles comportementales, elle encadre chaque année cinq mille étudiants.

Enfin, le *type piétiste-orthodoxe* se définit dans le double accent sur la vie spirituelle (pratiques de piété : prière, lecture biblique) et l'immersion dans la « Parole de Dieu » sur la base d'une lecture fortement encadrée par des critères « orthodoxes ». Ce type défend, sans se l'avouer, une fonction magistérielle. C'est dans les Écritures plus sûrement que partout ailleurs que ces fondamentalistes pensent trouver la vérité du monde dans lequel ils vivent leur exil. Une des grandes institutions qui se rapprochent de ce type

est le Dallas Theological Seminary (Texas), fondé en 1924 par le fondamentaliste Lewis Sperry Chafer (1871-1952).

Cette variété d'expressions fondamentalistes illustre la fécondité heuristique de la notion de « tension », par opposition à l'idée d'une essence fondamentaliste immuable. Selon les contextes, le « fondamentaliste » n'est pas seulement « l'autre », mais peut être aussi en soi. Ce qui nous conduit en dernier ressort, au-delà du champ protestant, à se poser la question de l'élargissement possible de la notion.

EXTENSION ET LIMITES DES USAGES DU MOT « FONDAMENTALISME ».

Peut-on parler de « fondamentalisme » en dehors du protestantisme ? Du point de vue des médias, la question est tranchée depuis longtemps. On parle volontiers de « fondamentalisme islamique », de « fondamentalisme hindou », voire de « fondamentalisme juif » ou même (plus rarement) de « fondamentalisme catholique ». Pourtant, la radicalité religieuse ne se vêt pas partout des mêmes atours. Comme le rappelle Jean-Paul Willaime, « chaque tradition religieuse produit des formes d'extrémismes qui lui sont propres et il n'est pas évident de rassembler sous un même concept les divers radicalismes religieux » (WILLAIME, 1992, p. 10). En protestantisme, le « fondamentalisme » se situe par rapport à un texte, la Bible. En catholicisme, la radicalité se décline sur un mode un peu différent. Elle se réfère avant tout à la « Tradition », dont il s'agirait de préserver l'intégrité. D'où les vocables de « traditionaliste » et d'« intégriste », qui expriment deux étapes distinctes dans l'échelle de la radicalité catholique. Dans l'Islam, l'extrémisme religieux se joue sur un mode encore différent. L'accent n'est pas mis spécifiquement sur le texte fondateur, le Coran, dans la mesure où il existe déjà un consensus de départ sur cette question. Les sunnites (qu'ils soient hanbalites, malékites, chaféites ou hanéfites) et les

chi'ites sont d'accord pour reconnaître, dans le Coran, la « Parole descendue du Ciel », dont on ne saurait, sous peine d'hérésie, mettre en cause l'inspiration et l'autorité. Le débat ne porte pas non plus sur le statut de la tradition en tant que tel : tous les musulmans, ou presque, reconnaissent une certaine autorité aux *hadiths* (« dits » du Prophète, rassemblés durant les siècles qui ont suivi l'établissement du Coran). En revanche, c'est sur le type de tradition à privilégier que le débat se joue. Les radicaux musulmans privilégieront clairement certaines filiations (Ibn Taymyia) au détriment d'autres traditions plus conciliatrices. On parlera plus spécifiquement, pour les désigner, d'islamistes.

On le comprend : même si toutes ces revendications se retrouvent pour défendre « la Loi de Dieu contre la liberté des hommes » (Jean-Louis Schlegel), il n'y a pas, pour autant, d'équivalence absolue des radicalités religieuses. En ce domaine comme ailleurs, il faut accepter de faire la part de la complexité. Pas plus qu'il n'y a interchangeabilité des religions, systèmes culturels et symboliques très élaborés, il n'y a pas non plus d'unité d'un « fondamentalisme » générique, et le choix d'un vocabulaire différencié (fondamentalisme, intégrisme, islamisme) permet de rappeler ces distinctions.

Faut-il, dès lors, renoncer à toute perspective d'ensemble ? Pas nécessairement. Si l'on accepte d'ôter au terme « fondamentaliste » sa connotation spécifiquement protestante qui évoque un retour fantasmé aux « fondements bibliques », on peut risquer un élargissement de la définition, et considérer que « toutes les religions sécrètent du fondamentalisme[62] ». Le mot deviendrait alors synonyme de « radicalité », voire d'« extrémisme ». On rejoint ici le terrain journalistique, où le terme est depuis longtemps utilisé dans ce sens. Coûteux car excessivement simplificateur, cet élargissement de sens peut cependant conserver un réel intérêt heuristique à condition de délimiter soigneusement les termes de la définition. C'est ce à quoi s'est employé le sociologue britannique Steve Bruce[63], dans une

synthèse consacrée aux fondamentalismes (toutes confessions confondues). Dans un chapitre liminaire consacré à « la nature de la bête », il commence par définir le fondamentalisme en tant que radicalité contestataire, potentiellement révolutionnaire. Si « la religion, prise trop au sérieux, constitue un régime trop riche pour la plupart des gens », elle n'en attire pas moins des « zélotes » qui rejettent les compromis, les demi-mesures, et entendent vivre leur « enthousiasme religieux » jusqu'au bout. Les fondamentalistes, toutes confessions confondues, seraient ces « zélotes modernes » (*Fundamentalism*, p. 5 et 6). Une de leurs caractéristiques serait l'intolérance (car la vérité est une, l'erreur multiple). La violence, en revanche, ne constituerait pas un trait commun. « Toute violence n'est pas fondamentaliste, et tous les fondamentalistes ne sont pas violents », précise Steve Bruce (*ibid.*, p. 8). La mise en avant de la notion d'autorité est également partagée par tous les fondamentalismes. Qu'elle soit placée dans une tradition, un leader, ou dans un texte, l'autorité normative constitue un trait commun de tous les mouvements religieux radicaux. Une autre thématique partagée serait la contestation de la modernité. Elle peut passer du stade de la critique sélective (fondamentalistes américains) au rejet global de ses présupposés (certains courants islamistes). L'idée d'une autonomie individuelle qui puisse se passer de la norme divine apparaît insupportable aux fondamentalistes. Dans la ligne de la critique de la modernité, les fondamentalistes de toutes religions se retrouvent aussi dans l'idée que la foi ne saurait se réduire à l'espace privé. Elle doit se traduire aussi, et d'abord, dans l'espace public, englobant tous les aspects de la vie quotidienne.

À partir de ces éléments de définition, Steve Bruce élabore l'hypothèse selon laquelle les fondamentalismes correspondraient, en réalité, à un symptôme de la modernisation des sociétés. Dans une société traditionnelle, de type moniste (où le religieux est totalement imbriqué dans la cité), le fondamentalisme n'a pas véritablement lieu d'être, en tout cas sous ses

formes les plus agressives. C’est lorsque le processus de modernisation des sociétés commence à reléguer le religieux dans la sphère privée, lui contestant le droit de structurer (ou au moins colorer) l’ensemble de l’existence individuelle et de la vie sociale, que se dressent les fondamentalismes, qu’ils soient chrétiens, musulmans, bouddhistes, hindous. À l’appui de cette interprétation, force est de constater en effet que l’émergence d’un radicalisme hindou et musulman dans la seconde moitié du XX^e siècle coïncide de manière particulièrement flagrante avec la modernisation des espaces indiens et arabo-islamiques, caractérisée par une hausse significative des taux d’alphabétisation, une intégration économique accrue, une forte transition démographique (diminution de la taille des familles).

UN RÉVÉLATEUR DE TENSIONS EXTRA-RELIGIEUSES.

L’hypothèse interprétative de Steve Bruce nous adresse ce rappel salubre : une réflexion de fond sur les fondamentalismes ne saurait se polariser seulement sur le phénomène religieux en tant que tel. Élément latent ou actif de toute identité religieuse, le réflexe fondamentaliste s’exacerbe dans des contextes où la société dans son ensemble connaît des évolutions rapides, brutales, où l’accompagnement religieux et symbolique des populations pose des difficultés nouvelles. Ce qui veut dire que le fondamentalisme ne saurait être réduit à une « pathologie religieuse », ou à un bouc émissaire médiatique de toutes les frustrations. Constitutif des religions, sa véhémence et, parfois, sa violence agissent aussi comme un révélateur de tensions sociales globales, extra-religieuses, qui invitent à élargir le regard et le champ de notre esprit critique.

SÉBASTIEN FATH.

→ Autorité. Bible. Communautarisme. Église. État. Éthique de l’État. Guerre/Paix. Identité morale. Institution. Non-violence. Pluralisme.

Pouvoir. Sécularisation. Terrorisme. Violence.

Bibliographie.

N. T. Ammermann, Bible Believers. Fundamentalists in the Modern World, New Brunswick, 1987. – Fr. Burgat, L'Islamisme à l'heure d'Al-Qaida, Paris, La Découverte, 2005. – Y. Congar, La Crise dans l'Église et Mgr Lefebvre, Paris, Éd. du Cerf, 1976. – G. Kepel, La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1991. – P. Lathuilière, Le Fondamentalisme catholique, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 189, 1995. – B. B. Lawrence, Defenders of God. The Fundamentalist Revolt against the Modern Age, San Francisco, 1989. – N. Senèze, La Crise intégriste : vingt ans après le schisme de Mgr Lefebvre, Paris, Bayard, coll. « Essais », 2008. – É. Poulat, Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret antimoderniste : La Sapinière, 1909-1921, Paris, Éd. du Centurion, 1969. – R. Rémond, Vous avez dit catholique ?, Paris, DDB, 2007. – O. Roy, Le Croissant et le Chaos, Paris, Hachette, 2007.

---

1. *Discours sur l'évangile de Matthieu*, cité dans G. Mathon, *Le Mariage des chrétiens*, t. I, Tournai, Desclée, 1993, p. 96.

2. Voir l'article « Mariage » de ce dictionnaire, p. 1271- 1280.

3. H. Leridon (INED), entretien paru dans *Le Figaro*, 4 mai 2000.

4. Chr. Olivier, *Les Fils d'Oreste*, Flammarion, Paris, 1994, p. 172.

5. C. Dolto, Entretien, dans *Messages du secours catholique*, février 1993.

6. J. GILLIBERT, dans G. DIEBOLD, J. GILLIBERT, P. SULLIVAN, « Une question de civilisation : l'"homoparentalité" », *Psychiatrie de l'enfant*, XLVI, 2003, p. 332.

7. Chr. FLAVIGNY, « Le désir d'enfant des homosexuel(le)s », *Le Journal des psychologues*, n° 195, mars 2002, p. 19-41.

8. H. CAFF AREL, dans *L'Anneau d'or*, Paris, juin-août 1946, p. 11.

9. Voir R. SPAEMANN, *Les Personnes. Essai sur la différence entre « quelque chose » et « quelqu'un »*, trad. de S. Robilliard, Paris, Éd. du Cerf, 2010.

10. Mehl a souligné ce point, avec force, *ibid.*, p. 19.

11. Titre d'une célèbre émission télévisuelle traitant naguère de nos relations affectives avec les… animaux !

12. Sur Facebook, on peut même avoir jusqu'à cinq mille « amis » sous une même identité.

13. Voir notamment Fuchs, Grimm, Lacroix, Abel, Heyer et Bordeyne dans la bibliographie.

14. Voir l'ouvrage pionnier de M. LEGRAIN, *Les Divorcés remariés*, Paris, Éd. du Centurion, 1987.

15. J'en ai discuté naguère la force et la faiblesse dans mon article « Éthique sociale, anarchie et construction. L'éthique d'Alain Badiou et ses catégories de bien, de mal, de vérité, d'événement, de fidélité et de sujet », *Ethica* 13/2, 2001, p. 29-52.

16. E. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Fribourg-en-Brisgau - Bâle - Vienne, Herder, 2007, p. 89.

17. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 203.

18. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. de R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004, p. 47.

19. M. WEBER, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, t. I, p. 22.

20. Voir J. HABERMAS, *La Technique et la science comme idéologie*, trad. de J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1973 ; *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 vol., trad. de J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987.

21. E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. de V. Delbos, Paris, Delagrave, 1967, p. 150.

22. P. RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Paris, Éd. du Seuil, 1986, 2e partie « De l'herméneutique des textes à l'herméneutique de l'action ».

23. J. MARITAIN, *La Philosophie morale*, Paris, Gallimard, 1960, t. I, p. 560.

24. A. VANHOYE, art. « Foi », dans LACOSTE (dir.), 2007, p. 569.

25. VOUGA, 2001, p. 152-153 ; voir aussi A. VERGOTE, « Apport des données psychanalytiques à l'exégèse. Vie, Loi et clivage du moi dans l'épître aux Romains 7 » et « La loi morale et le péché

originel à la lumière de la psychanalyse », dans Id., *Explorations de l'espace théologique. Études de théologie et de philosophie de la religion*, Louvain, University Press - Uitgeverij Peeters, 1990, p. 95-129 et p. 145-160.

26. Voir entre autres les commentaires de la TOB.

27. G. W. Schlabach et N. Cipriani, art. « Éthique », dans A. D. Fitzgerald et M.-A. Vannier (dir.), *Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe. IV^e-XXI^e siècle*, Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 557. Voir aussi *Œuvres de saint Augustin. 1. Introduction générale* par F. Cayré et F. Van Steenberghen, *I. La morale chrétienne*, Paris, DDB, 1949.

28. A. D. Fitzgerald, Entrée « Fondements scripturaires », dans l'article « Éthique », dans A. D. Fitzgerald et M.-A. Vannier (dir.), *Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe. IV^e-XXI^e siècle*, p. 564 en citant C. Straw, « Augustine as Pastoral Theologian : The Exegesis of the Paraboles of the Field and Threshing Floor », *Augustinian Studies* 14 (1983), p. 129-151, ici p. 146-148.

29. O. H. Pesch, *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale*, trad. de J. Hoffmann, Paris, Éd. du Cerf, 1994, p. 150.

30. Müller, 1999, p. 32, citant J.-L. Leuba, « La loi chez les Réformateurs et dans le protestantisme actuel », dans S. Pinckaers, L. Rumpf (éd.), *Loi et Évangile. Héritages confessionnels et interpellations contemporaines*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 5, 1981, p. 101.

31. Voir E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, dans *Œuvres philosophiques*, t. III : *Les Derniers Écrits*, éd. F. Alquié, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 9-242.

32. Voir H.-J. Birkner, *Schleiermachers Christliche Sittenlehre im zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems*, Berlin, A. Töpelmann, 1964 ; Fr. D. E. Schleiermacher, *Éthique. Le « Brouillon sur l'éthique » de 1805-1806*, présentation, trad. de l'allemand et notes de Chr. Bernier, Paris, Éd. du Cerf, 2004.

33. B. Häring, *La Loi du Christ. Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs*, t. II : *Théologie morale spéciale. La vie en communion avec Dieu*, Tournai, Desclée, 1957.

34. Voir Ph. Delhaye, « Les points forts de la morale à Vatican II », *Studia Moralia* 24 (1986), p. 5-40, ici p. 10-11. L'attitude « polémique » de ce projet « ne correspondait en aucune façon aux intentions que Jean XXIII devait exprimer dans le discours d'ouverture du 11 octobre 1962. Le pape estimait que bien des erreurs se détruisent d'elles-mêmes ou par comparaison avec les valeurs chrétiennes exposées d'une manière positive. Ce point de vue dit alors "irénique" déplaisait à certains membres de la Curie qui allèrent même jusqu'à la critiquer dans *L'Osservatore Romano* mais elle avait été conseillée déjà auparavant ou chaudement approuvée depuis par de nombreux Pères conciliaires. Sous cet aspect, le projet ne convenait évidemment pas à ce que voulaient le pape et la plupart des évêques. »

35. Ph. DELHAYE, « L'apport de Vatican II à la théologie morale », *Concilium*, n° 75, 1972, p. 57-64, ici p. 59.

36. B. HÄRING, *La Morale après le Concile*, trad. de A. Liefooghe, Tournai, Desclée, 1967, p. 5.

37. J. FUCHS, *Le Renouveau de la théologie morale selon Vatican II*, Tournai, Desclée, 1968, p. 8.

38. L. MELINA, *La Morale entre crise et renouveau*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995.

39. Chr. THEOBALD, *La Réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Paris, Éd. du Cerf, 2009, p. 822.

40. P. RICŒUR, *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p. 279.

41. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 37.

42. P. RICŒUR, *Amour et justice/Liebe und Gerechtigkeit*, édition bilingue, Tübingen, Mohr, 1990, p. 45.

43. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, trad. de G. Jarczyk, Paris, Éd. du Centurion, 1983, p. 96-97.

44. Voir l'article « Autonomie » de ce dictionnaire, p. 233-248.

45. D. MIETH, « Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale », dans C. J. PINTO DE OLIVEIRA (éd.), *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, Fribourg (Suisse) - Paris, Éditions universitaires - Éd. du Cerf, 1978, p. 85-103, ici p. 93.

46. *Ibid.*, p. 93-94.

47. Fr. BÖCKLE, *Fundamental moral*, Munich, Kösel Verlag, 1991[5], p. 293-294 : s'il y a des mystères de la foi, il ne peut « y avoir de normes de l'action éthique mystérieuses, dont l'exigence intime ne serait pas positivement compréhensible et clairement déterminable. Cette distinction formelle entre énoncés de la foi et normes morales pose des exigences objectives, pour le contenu desquelles une intelligibilité doit être exigée. L'intelligibilité dans ce qui est à faire *(das zu Tuende)* est constitutive pour un agir responsable entre les hommes. »

48. D. MIETH, « Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale », dans C. J. PINTO DE OLIVEIRA (éd.), *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, p. 102.

49. X. THÉVENOT, « Le moral et le théologal dans la perspective du péché », *Lumière et Vie*, n° 185, 1987, p. 41-52, ici p. 50.

50. *Ibid.*, p. 51.

51. P. VALADIER, « Tragique de l'existence chrétienne », *Lumière et Vie*, n° 250, 2001, p. 45-52, ici p. 51.

52. J.-L. SCHLEGEL, *La Loi de Dieu contre la liberté des hommes*, Paris, Éd. du Seuil, 2003.

53. J.-P. WILLAIME, *La Précarité protestante, sociologie du protestantisme contemporain*, Paris - Genève, Labor et Fides, 1992, p. 64.

54. Voir la somme M. MARTY et S. APPLEBY (éd.), *Fundamentalisms Observed*, 4 vol. Chicago - Londres, University of Chicago Press, 1991.

55. M. BEN BARKA, *Les Nouveaux Rédempteurs. Le fondamentalisme protestant aux États-Unis*, Paris - Genève, Labor et Fides - Éd. de l'Atelier, 1998, p. 20. Ce livre constitue la seule synthèse introductive globale disponible en langue française sur le fondamentalisme protestant aux États-Unis.

56. Sur cette figure majeure de la scène religieuse américaine, voir S. FATH, *Billy Graham, pape protestant ?*, Paris, Albin Michel, 2002.

57. La *Déclaration de Chicago* sur l'inerrance biblique proclamée par les fondamentalistes le 28 octobre 1978 est explicite à ce sujet. Voir art. X – « Nous affirmons que l'inspiration, au sens strict, ne vaut que du texte des autographes bibliques, texte que les manuscrits parvenus jusqu'à nous (Dieu y a veillé dans sa providence) permettent d'établir avec une grande exactitude. Nous affirmons encore que les copies et les traductions des Écritures sont la Parole de Dieu dans la mesure où elles se conforment fidèlement à l'original. »

58. *Sortez donc d'entre ces gens-là, et mettez-vous à l'écart, dit le Seigneur ; ne touchez à rien d'impur. Et moi, je vous accueillerai* (2 Co 6, 17, trad. TOB).

59. Pour une présentation de ces leaders fondamentalistes, voir le précieux ouvrage de J. GUTWIRTH, *L'Église électronique. La saga des télévangélistes*, Paris, Bayard, 1998.

60. R. WUTHNOW, dans « The World of Fundamentalism », est convaincu que le fondamentalisme américain « continuera à constituer un élément vital de la culture américaine en plein XXI^e siècle » (*Christian Century*, 22 avril 1992, p. 426-429).

61. C'est-à-dire pour lequel il ne saurait y avoir d'autre norme qu'en Dieu. Loin de célébrer « l'autonomie » individuelle, le fondamentalisme valorise au contraire l'hétéronomie divine, révélée selon eux dans la Bible, « Parole de Dieu » inerrante et seule source d'autorité.

62. M. BEN BARKA, *Les Nouveaux Rédempteurs*, p. 171.

63. S. BRUCE, *Fundamentalism*, Cambridge, Polity Press, Key Concepts, 2000.

G

GRÂCE

En tant qu'elle est orientée par Dieu, la vie éthique chrétienne se saisit fondamentalement à la lumière de la grâce. Une approche éthique de la grâce peut se construire autour de trois questions : Comment la grâce peut-elle se comprendre à la fois comme gratuite et cependant nécessaire à l'accomplissement de la vie humaine ? Si elle est don de liberté, quelle est cette liberté, principe constitutif de toute vie éthique, qui se reçoit plus qu'elle ne se prend ? À l'articulation de ce don et de cette liberté comment se réalise le salut entendu à la fois comme justification et comme sanctification ?

Les débats séculaires autour de cette notion font clairement apparaître ces enjeux et la difficulté majeure qui les traverse : penser le don d'une liberté créée : celle d'une créature autonome et néanmoins appelée à participer à la vie trinitaire. Après avoir exposé cet enjeu on pourra le décliner autour de trois thématiques : le désir de Dieu ; liberté et grâce ; justification et sanctification, et conclure par la mise en forme de cette problématique selon le registre plus contemporain de liberté, libération et altérité.

LE DON D'UNE LIBERTÉ.

Données bibliques.

Le vocable grec de la grâce, *charis*, véhicule l'idée de donation, de gratuité et la Vulgate le traduit par *gratia*. Le mot comme tel est absent du Premier Testament, néanmoins la réalité y est bien présente : la bienveillance absolument gratuite de Dieu envers son peuple. La grâce est constitutive de la dynamique des Écritures : appel, élection, alliance, tel est le mouvement de la révélation de l'initiative gracieuse de Dieu envers l'humanité. La Septante traduit par *charis* la racine *hén* qui véhicule l'idée de faveur avec une nuance de gratuité. Ce terme est fréquent dans le Pentateuque et dans les livres historiques. Les Prophètes et les Psaumes utilisent un autre vocabulaire : la bienveillance de Dieu envers Israël est exprimée par le vocabulaire de justice *(çèdèq)*, de vérité et fidélité, de bonté et tendresse (*hèsed*, *rahamîn*) ; ces deux derniers mots se rapprochent du vocabulaire de l'*agapè* dans les écrits johanniques et de celui de la *charis* dans les épîtres de Paul. C'est Paul qui, en effet, a introduit ce terme dans le vocabulaire chrétien. Il s'agit d'exprimer l'amour miséricordieux du Père et du Fils. La grâce est événement, elle est une personne : le don gracieux de Jésus-Christ. *Charis*, tout comme *agapè*, s'accompagne d'une idée de dissymétrie entre la surabondance de la miséricorde divine et l'impuissance du péché en dépit de sa prégnance : *Mais il n'en va pas du don (charisma) comme de la faute. Si par la faute d'un seul, la multitude est morte, combien plus la grâce de Dieu (hè charis tou theou) et le don (dôrea) conféré par la grâce (en chariti) d'un seul homme, Jésus-Christ, se sont-ils répandus à profusion sur la multitude* (Rm 5, 15). Le régime de la grâce et de l'*agapè* se substitue à celui de la loi et du péché.

Charis exprime la situation nouvelle de l'être humain par rapport à Dieu en raison du don divin en Jésus-Christ ; la grâce est ainsi une notion qui cristallise tous les aspects de la vie chrétienne qui est réconciliation avec Dieu pour ouvrir à une vie nouvelle. Paul exprime ce salut en termes de justification (Rm 5, 18 ; 6, 3-4), de libération (Rm 6, 16-23) et de réconciliation (2 Co 5, 18-19). La grâce se manifeste par des dons conférés

aux personnes : elle est vie selon l'*agapè*. Ces dons de grâce surviennent selon le choix et l'appel de Dieu : *Nous savons que tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu, qui sont appelés selon son dessein. Ceux que d'avance il a connus, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils* (Rm 8, 28-30). Pourtant il s'agit non seulement de recevoir mais aussi d'accueillir la grâce et de persister dans cet accueil actif, sinon c'est en vain qu'elle aurait été reçue : *Et puisque nous sommes coopérateurs, nous vous exhortons encore à ne pas recevoir en vain la grâce de Dieu* (2 Co 6, 1). Ne pas recevoir la grâce en vain, c'est se libérer du régime de la loi pour vivre selon l'Esprit (Ga 5, 13 - 6, 10) ; cependant, si *« tout m'est permis », […] je ne me laisserai asservir par rien* (1 Co 6, 12). Vivre selon l'Esprit produit *amour, joie, paix, patience, bonté, bienveillance, foi, douceur, maîtrise de soi* (Ga 5, 23).

Paul opère un double déplacement : des « œuvres de la loi » à la foi et de la loi au Christ. Les « œuvres de la loi » conduisent l'être humain à se glorifier de ses propres œuvres alors qu'il ne doit placer sa fierté que dans la seule croix de Jésus-Christ (Ga 2, 15-21). À ces œuvres de la loi, Paul oppose la foi : *Nous savons cependant que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la loi, mais seulement par la foi en Jésus-Christ ; nous avons cru, nous aussi en Jésus-Christ, afin d'être justifiés par la foi en/de Christ et non par les œuvres de la loi, parce que, par les œuvres de la loi, personne ne sera justifié* (Ga 2, 16). Le Christ donne un nouveau sens à la loi, et cette relecture christologique de l'Écriture conduit à une double dialectique, entre loi et Christ (Ga 3, 24) et loi et foi (Ga 3, 12) ; la loi ne donne que la connaissance du péché, seul le Christ en libère (Rm 2, 20). Cependant il n'y a pas, d'un côté, la loi de l'ancienne alliance et, de l'autre, la foi de la nouvelle alliance puisque Paul développe une typologie qui fait de la figure d'Abraham celle-là même de la foi (Ga 3, 6-29) : appartenir au Christ, c'est descendre d'Abraham pour qui la foi fut comptée comme justice et c'est ainsi devenir héritier de la Promesse. Cette ambivalence dans l'articulation

entre ancienne et nouvelle alliance est récurrente et culmine chez Paul dans la formule : *La fin (telos) de la loi c'est Christ, pour que soit donnée la justice à tout homme qui croit* (Rm 10, 4). Le mot *telos* peut signifier aussi bien l'abrogation de la loi que son accomplissement plénier. Il y a bien deux dynamiques, l'une de mort, l'autre de vie : celle des œuvres où l'être humain prétend se justifier devant Dieu par la vertu de ses propres actes et celle de la grâce – de la Torah ou du Christ – où l'être humain consent à reconnaître sa dépendance extrême à l'égard du Sauveur et Créateur.

C'est pour que nous soyons vraiment libres que Christ nous a libérés (Ga 5, 1). La participation à la traversée pascale par la plongée dans le baptême introduit à une condition nouvelle, celle de la filiation adoptive (Rm 8, 15) : libéré du péché, le croyant, animé par l'Esprit (Ga 5, 25), vit dans la dynamique de la grâce. Ainsi la théologie paulinienne oriente-t-elle l'approche éthique de la grâce à partir des notions de don et de liberté.

Don et réciprocité.

Dans son *Essai sur le don* (1923-1924), Marcel Mauss étudie la pratique du *potlatch* dans les tribus indiennes du Pacifique Nord. Ces sociétés se structurent autour d'une pratique ambivalente du don et du contre-don ; il s'agit de donner pour recevoir davantage (des biens, du prestige, etc.). Cette analyse du don-échange éclaire les pratiques de don : donner, c'est toujours recevoir plus ou moins une gratification, ne serait-ce que la reconnaissance de qui reçoit. Faut-il alors considérer le don-échange comme transaction répondant à une logique d'équivalence plutôt que de surabondance ? « L'*intervalle* de temps qui sépare le don et le contre-don est ce qui permet de percevoir comme *irréversible* une relation d'échange toujours menacée d'apparaître et de s'apparaître comme réversible, c'est-à-dire à la fois *obligée* et *intéressée*[1] », écrit Pierre Bourdieu. Il n'y a don que si l'on peut être assuré que ce délai et le caractère non identique du contre-don ne sont

pas une tactique en vue de s’assurer la primauté de la dette. Le don est paradoxal par définition : « Il n’y a pas de don sans lien, […], sans obligation ou sans ligature […] ; mais d’autre part, il n’y a pas de don qui ne doive se délier de l’obligation, de la dette[2]. » Pour qu’il y ait don, il faudrait que celui-ci n’apparaisse pas comme tel ; la conscience de celui-ci par l’une ou l’autre partie l’annule par le fait même (DERRIDA, 1998, p. 26-27). Seul le temps donné remplirait les conditions d’un pur don : un don nécessairement non identique en raison de son irréversibilité : « Le don n’est un don, il ne donne que dans la mesure où *il donne le temps*. La différence entre un don et toute opération d’échange pur et simple, c’est que le don donne le temps. *Là où il y a don, il y a le temps* » (*ibid.*, p. 59-60). Pour qu’il y ait réellement don, hors de toute logique d’échange et de réciprocité, il faut que l’« objectité » du don s’évanouisse au profit du seul mouvement de donation. Le don pur n’est-il alors qu’une idée régulatrice : un horizon nécessaire mais impossible à atteindre ? Pour arracher le don à cette aporie, Jean-Luc Marion pense, en phénoménologue, un don où la mise en suspens du donateur, du donataire et du don affranchit la donation de la logique de l’échange[3]. Trois exemples illustrent la possibilité de penser la donation en faisant abstraction de l’un de ces trois pôles qui la constituent : en Matthieu 25, 31-46 et dans l’expérience du don de soi pour la patrie, le donataire – le Christ ignoré identifié aux pauvres ou les générations à venir – est absent ; l’héritage met entre parenthèses le légateur auquel le légataire ne peut rien rendre en retour ; et enfin, donner son amitié, donner sa parole, donner la vie, etc. sont des dons qui excèdent toute « objectité ». Ces situations permettent de penser le don purifié de toute réciprocité. En effet, le don n’existe que de la distance maintenue entre donateur et donataire et non comme appropriation. L’écart maintenu évite d’identifier le donateur au don et le don de la présence à la seule proximité physique[4].

Création et grâce.

Pour John Milbank, ce don de distance qui valorise la dimension subjective de la donation, revient à ne rien donner du tout (1995, p. 133) ; il convient donc de réhabiliter le don-échange. Le don, fût-il divin – le seul qui soit réellement gratuit puisque seul Dieu crée *ex nihilo* –, n'exclut pas l'échange. Il convient alors de comprendre cette coïncidence de l'absolue gratuité avec l'absolu échange. Dans l'acte créateur, le don advient inexorablement certes, mais il y a bien contre-don puisque l'être même de la créature est réception de soi comme don. Le don, quel qu'il soit, appelle sa réception pour se réaliser. Et, dans l'ordre de la grâce, sans la réception du Christ par Israël en Marie, Dieu n'aurait pu s'incarner. Le don extra-ontologique de Marion, poursuit Milbank, s'oriente vers un don nihiliste car il est lié à une approche heideggérienne plutôt qu'augustinienne du temps. Alors que chez Augustin, le futur (présent-futur) jaillit de la conjonction du passé (présent-passé) et du présent (présent-présent), chez Heidegger c'est le présent qui naît de l'échange du passé et du futur ; aussi le présent ne tient-il pas parce qu'il est sans cesse englouti par le passé avant d'être dévoré par le futur. Pour Milbank, l'écoulement du temps est ouverture à l'Être. On ne peut penser le don en termes uniquement kénotiques, car c'est parce qu'il y a de l'Être qu'il y a don et « ce qui est *donné*, c'est que Dieu est amour » (1995, p. 154). Le don premier créateur et radicalement initial, hors de toute nécessité (si ce n'est celle de l'amour), appelle un accueil et une reconnaissance émerveillée qui s'inscrit dans cette logique de gratuité : une gratitude qui est relationnelle, eucharistique.

Le débat Milbank-Marion montre la difficulté à tenir le fil de ce paradoxe. Une théologie qui s'appuierait sur l'approche phénoménologique du don que propose Marion risquerait de manquer la réciprocité asymétrique exprimée par Lc 6, 35 et d'estomper l'inscription de la relation de grâce sous l'horizon du créé. « L'icône, écrit Marion, convoque le regard à se surpasser en ne se figeant jamais sur un visible, puisque le visible ne se

présente ici qu'en vue de l'invisible[5]. » S'inscrire dans ce sillage conduirait à opter pour une théologie johannique de l'amour qui éclipse la métaphysique de l'Exode[6] : « Seul l'amour n'a pas à être. Et Dieu [Dieu barré] aime sans l'être » (MARION, 1991[2], p. 195). Aux yeux de Milbank, il ne peut y avoir de don sans l'être car il n'est pas possible de penser le don hors de la relation qui en est la source. La réception est nécessaire à l'effectivité du don et la créature, de par son existence même, est acte de reconnaissance. Mais lier de manière si étroite la condition de réalisation du don à sa reconnaissance ne risque-t-il pas d'escamoter l'autonomie de la création ? Le don qui fait advenir à l'être est, certes, inexorable mais il est de la responsabilité de la créature de choisir de passer d'une « liberté de » à une « liberté pour » et de disposer du créé selon une logique de mort ou selon un dynamisme de vie. « La *liberté* créée est liberté de l'Esprit saint, mais en tant que liberté *créée* elle est liberté de l'homme lui-même » (BONHOEFFER, 1999, p. 53). Penser la grâce, c'est d'abord éclaircir ce rapport entre nécessité et gratuité, entre création et grâce, sous l'angle d'une relation et d'un désir orientés vers l'incréé mais inscrits dans la temporalité.

LE DÉSIR DE DIEU.

La gratuité est l'horizon sous lequel penser la relation de la créature au Dieu dont elle tient la vie et l'être : horizon paradoxal puisque la créature est appelée à recevoir librement l'être qui lui est donné ; paradoxal également car il s'agit de penser la relation entre deux réalités sans commune mesure sous l'horizon d'une alliance brisée.

Image et ressemblance.

« Le différend des Grecs et des Latins porte […] sur l'acte même de la *creatio hominis*. Là où les premiers découvrent le caractère inné de l'image,

incorporée, tel un germe vivant, à notre race, dès sa naissance, l'augustinisme ne voit qu'un *don* gratuit, surajouté qui parfait la nature – grâce *organique* ou grâce surérogatoire » (Lot-Borodine, 1970, p. 189). Bien que, poursuit cette auteure, Thomas d'Aquin ait « tant fait pour corriger saint Augustin en le suivant », la fracture entre les deux traditions vient de ce que pour lui « l'homme aurait pu être créé dans son état actuel sans plus » (p. 190). Cette interprétation de Myrrha Lot-Borodine demanderait de longs développements tant l'héritage d'Augustin en Occident a été l'objet de conflits d'interprétations et d'âpres polémiques. Néanmoins, plus encore qu'une opposition, ce propos de la théologienne orthodoxe met en évidence l'*estrangement* des deux traditions. Alors que l'Orient a mis en avant l'*imago Dei* et le thème de la divinisation, l'Occident a insisté sur le salut comme arrachement de l'homme à sa misère.

Il est clair que, pour Thomas d'Aquin, l'être humain a d'emblée été créé en grâce ; néanmoins, il est bien vrai qu'il énonce et argumente cette position face à certains auteurs occidentaux qui soutiennent la thèse adverse évoquée par Lot-Borodine : « Ils disent en effet qu'à l'origine l'homme a été créé avec ses seules forces *(in naturalibus)* » (*In II Sent.* d. 29, q. 1, a. 2, ad 2, trad. de J.-P. Torrell, *Revue thomiste* 101, 2001, p. 172). Pour l'Aquinate, au contraire : « La fin à laquelle l'homme est ordonné se trouve au-delà de la capacité de la nature créée, puisque c'est la béatitude qui s'obtient par la vision de Dieu ; cette fin n'est naturelle qu'à Dieu seul […]. Il fallait donc que la nature humaine soit constituée *(instituta)* de telle sorte qu'elle ait à sa disposition non seulement ce qui lui était dû en vertu de ses principes naturels, ainsi encore quelque chose de plus *(aliquid ultra)* grâce à quoi elle pourrait facilement parvenir à sa fin » (*In II Sent.* d. 30, Q. 1, a. 1, trad. *ibid.*, p. 173). Puisque seul Dieu possède par nature la béatitude, l'être humain ne peut acquérir cette béatitude par ses forces naturelles car elle dépasse son intelligence et sa volonté (*Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 5

a. 2). Pour autant, bien que la béatitude soit un don gratuit de Dieu, elle appelle une action humaine (a. 7). Dieu attire l’humain au-delà de lui-même mais ce don n’est réalisé que s’il est accueilli par une volonté droite qui se réalise en actes. La chute n’a rien changé à la vocation surnaturelle de l’être humain mais elle a modifié les conditions de sa réalisation. Créé dans un état de justice originelle, l’homme, après le péché originel, est privé de son intégrité ; ayant perdu la justice originelle, il n’est cependant pas dépourvu de toute capacité morale : si le péché détruit l’inclination naturelle à la vertu (Ia-IIae, Q. 85, a. 2 ; Q. 109, a. 8), il n’ôte cependant pas tout repère moral. Créé à l’image de Dieu, l’être humain est capable de Dieu : l’âme, par sa nature, est capable de grâce, ainsi que le remarque saint Augustin : « “Du fait même qu’elle a été créée à l’image de Dieu l’âme est capable de Dieu par la grâce” » (Ia-IIae, Q. 113, a. 10, trad. Éd. du Cerf, 1984). L’âme est donc apte à recevoir la puissance qui lui permettra d’accéder à la connaissance surnaturelle car « la grâce ne détruit pas la nature, mais la parfait » (Ia, Q. 1, a. 8, trad. Éd. du Cerf, 1990). D’emblée, Dieu a créé l’humanité orientée vers un accomplissement surnaturel (Ia, Q. 95, a. 1 ; Q. 100, a. 1) : à la grâce première d’être, Dieu ajoute celle d’être-pour-Dieu. Il y a ainsi, pour la créature, une double nécessité de la grâce : structurelle – liée à la disproportion entre la nature et le bien surnaturel auquel elle est appelée par son créateur –, et circonstancielle – nécessité qui advient après la chute (Ia, Q. 109, a. 2).

Nature et surnaturel.

Sans examiner le détail des polémiques[7], il convient d’exposer les enjeux du débat suscité par les interprétations divergentes de Thomas d’Aquin. L’équilibre de la synthèse thomasienne va être déstabilisé par ses épigones mêmes. Cajetan durcit la distinction entre ordre naturel et ordre surnaturel, et introduit une double finalité : celle de l’homme réduit à ses

propres capacités et celle de l’homme dynamisé par le désir surnaturel ; la grâce apparaît alors comme surajoutée. La notion de nature pure s’imposera ultérieurement, lors des débats contre Baius à qui il sera reproché de naturaliser la grâce et de la réduire à une fonction sanante. En effet, à un pessimisme infra-lapsaire, Baius adjoint un optimisme supra-lapsaire : « si les hommes avaient persévéré dans l’état intègre, la filialité leur aurait été une récompense et non une grâce » (proposition condamnée par la bulle *Ex omnibus afflictionibus*, 1567, n° 3). Il n’a pas perçu que si la grâce est gratuité, elle n’est pas pour autant facultative. La grâce est « gratuite du côté de Dieu, obligatoire du côté de l’homme ; son absence n’est pas une simple privation, elle est toujours un vrai mal[8] ».

Invité à vérifier si la doctrine de Thomas d’Aquin est conforme à l’interprétation que les XVI^e^ et XVII^e^ siècles en ont donnée, Henri de Lubac critique la théorie de la nature pure : cette fiction théorique induit l’idée que la créature humaine pourrait exister sans la grâce ; il convient donc de renverser les choses et de penser non plus le surnaturel à partir de la nature mais la nature à partir du surnaturel. Dire que la finalité surnaturelle est constitutive de l’être humain ne signifie pas qu’elle soit non gratuite car elle n’est pas une simple suite de la création. Si la création est déjà en un certain sens grâce, « l’appel à voir Dieu en est une autre » (LUBAC, 2000, p. 113) ; le passage de la finalité naturelle au surnaturel « n’est pas seulement un passage à “plus d’être”, mais c’est le passage à un autre type d’être. C’est le franchissement, par grâce, de la limite infranchissable. Il n’y faut pas seulement un supplément de force, que procurerait une grâce actuelle : il y faut un nouveau principe, ce principe de vie divine que nous appelons la “grâce sanctifiante” » (*ibid.*, p. 114).

Le refus de l’hypothèse de la nature pure pour combattre l’extrinsécisme conduit-il à manquer à la gratuité du surnaturel ? Karl Rahner reprochera à Henri de Lubac de ne pas être allé jusqu’au bout de la gratuité et préférera parler, dans son *Traité fondamental de la foi*,

d’« existential surnaturel ». « L’homme comme sujet est événement de l’autocommunication de Dieu » (Rahner, 1983, p. 151) et l’autocommunication n’est pas seulement don, mais également possibilité d’accueil. « Pour être capable d’accueillir Dieu, […] il faut que cet accueil soit porté par Dieu même » (*ibid.*, p. 153).

Liberté et grâce.

La tradition occidentale est beaucoup plus fortement marquée par le dogme du péché originel que ne l’est la tradition orientale. On en doit la formalisation à Augustin dans son combat contre deux doctrines adverses : le manichéisme et le pélagianisme. L’anthropologie augustinienne imprégnera durablement les développements de la théologie occidentale de la grâce. Le péché originel, ce « quasi-concept » (Paul Ricœur) mis en place par le docteur de la grâce, tente de maintenir la responsabilité et la liberté humaines tout en prenant la mesure de la force du mal (« je fais le mal que je ne veux pas ») sans faire de celui-ci une entité à la manière manichéenne. Une ligne de partage va cependant traverser l’Occident entre un augustinisme pessimiste et une compréhension plus positive de la nature humaine. Pour Luther, « par le vice du premier péché [l’être humain] se trouve dans les ténèbres et dans les liens tant pour l’intelligence que pour le cœur[9] » tandis que l’Aquinate considère que la raison humaine « peut éviter chaque péché mortel pris en particulier, et pendant un certain temps, car elle n’est pas nécessairement toujours en train de pécher » (*ST* Ia-IIae, Q. 109, a. 8).

Combattre le mal : secours divin et volonté humaine.

Pour Pélage, la *capacité* par laquelle l’homme peut être juste est donnée par le Créateur : la nature créée avec le libre arbitre, voilà la grâce ! Puisque

Dieu a donné à notre nature cette possibilité d'être juste, il n'a pas besoin d'intervenir à nouveau dans la volonté et dans l'action, sauf par des secours extérieurs (c'est-à-dire une grâce de connaissance consistant en une loi et un enseignement). La *volonté* fait vouloir être juste et relève du libre arbitre ; cette volonté se réalise dans l'*agir*. La volonté et l'action relèvent de la détermination humaine. Se réclamant de l'Écriture (Lv 19, 2 ; Mt 6, 48), Pélage soutient que tout homme peut, s'il le veut, observer les commandements de Dieu sans pécher.

Invoquant Ph 2, 13 à l'appui de sa thèse, Augustin reproche à Pélage d'appeler grâce la nature elle-même (*De nat. et gr.* XLIV, 52 - L, 58) alors que la grâce est ce par quoi Dieu nous porte assistance en « opérant en nous le vouloir et l'agir » (*De gr. Christi et de pecc. orig.* V, 6). Ce secours intérieur est nécessaire car la connaissance de la loi seule ne permet pas de vouloir et de faire le bien ; en effet, la plénitude de la loi, c'est l'amour (Rm 13, 10) ; or l'amour de Dieu a été répandu dans notre cœur, non par la loi mais par l'Esprit (Rm 5, 5) : « Quiconque connaît ce qu'il doit faire et ne le fait pas, n'a pas encore reçu l'instruction de Dieu d'après la grâce, mais d'après la loi : non d'après l'esprit, mais d'après la lettre » (*De gr. Christi et pecc. orig.* XIII, 14). Pour donner son secours, Dieu ne s'appuie pas sur la force morale mais c'est la faiblesse qu'il perfectionne (2 Co 12, 9). Par la grâce, la vertu se perfectionne dans la faiblesse. Cette grâce est donc nécessaire puisque, sans elle, nous ne pouvons surmonter les tentations de la vie : elle est « une puissante action intérieure et secrète, admirable et ineffable » (*De gr. Christi et pecc. orig.* XXIV, 25). Elle est d'abord la grâce du Christ qui justifie le pécheur en suscitant notre propre vouloir (grâce prévenante, *De nat. et. gr.* XXXI, 35) et, ensuite, elle nous donne de persévérer en coopérant avec notre volonté (*De gr. et lib. arb.* XVII, 33).

Antérieure à tout mérite, la grâce est toute-puissante *(auxilium quo)*. Alors qu'Adam au paradis pouvait ne pas pécher (*auxilium sine quo non* : *De corr. et. gr.* XI, 31), après la chute la grâce donne non seulement le

pouvoir mais aussi le vouloir. Non que la grâce contraigne, puisqu'il est possible d'y résister (*De spir. et litt.* XXXIV, 60), mais elle est une puissance attractive qui donne à la volonté de se mettre en état d'acceptation car il y a pour l'âme l'attraction aussi de l'amour. « Or, si le poète [Virgile] a pu dire : chacun est tiré […] non par la nécessité, mais par la volupté, non par obligation, mais par délectation, combien plus fortement devons-nous dire, nous, qu'est tiré vers le Christ l'homme qui trouve ses délices dans la Vérité, qui trouve ses délices dans la Béatitude, […], car tout cela, c'est le Christ ! » (*In Iohannis evang. tract.* XXVI, 4, BA 72.)

Cependant, si tout vient de Dieu, s'étonnent des moines d'Adrumète, comment reprocher à celui qui tombe de ne pas observer les commandements ? Augustin répond à cette objection par l'esquive : « Ceux-là seuls sont délaissés par Dieu qui le délaissent, mais ils ne le délaisseraient pas s'ils n'étaient pas laissés à la défectibilité de leur libre arbitre » (*De corr. et. gr.* XIII, 42). La rigidité de la position d'Augustin, en partie née de la polémique, provoqua bien des controverses ; celles-ci se prolongeront dans le Sud de la Gaule après sa mort (en 430). Fauste de Riez synthétisera la position des Provençaux : certes, le péché a blessé le libre arbitre, cependant celui-ci n'est pas dénué de toute capacité à s'orienter vers Dieu ; la doctrine augustinienne de la prédestination est également contestée. En 529, le deuxième concile d'Orange prend une position médiane : puisque l'initiative vient de Dieu, l'acte salutaire ne peut se faire sans la grâce (*Dz* 374) ; en revanche la doctrine de la prédestination au mal est repoussée (*Dz* 397).

Liberté et prédestination.

Au XVI^e^ siècle, les Réformés rejetteront la théologie des Provençaux qu'ils qualifieront de semi-pélagianisme. Calvin s'inscrit dans une sévère ligne augustinienne (*Institution de la religion chrétienne*, II, 3, 13) et

élabore la doctrine de la double prédestination : « Nous appelons prédestination le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire d'un chacun homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à la vie éternelle, les autres à la damnation éternelle » (*Inst. rel. chr.* III, 21, 5). Il convient, avec François Wendel (*Calvin*, 1985[2]), de comprendre que ce décret de réprobation éternelle tente d'expliquer pourquoi la Parole de Dieu atteint les uns et non les autres. Élu en Christ, c'est en lui que nous trouvons la certitude de notre salut ; la foi en Christ et les œuvres qui en découlent sont signes de ce salut. La prédestination est ce qui permet à Calvin de maintenir une séparation stricte entre justification et sanctification tout en posant le troisième usage de la loi. Arminius, puis le mouvement des Remonstrants, contesteront cette idée d'un décret éternel de réprobation. Le synode de Dordrecht (1618-1619) tranchera en faveur de Calvin mais fera de la prédestination un décret infra-lapsaire et non plus éternel. Au XX[e] siècle, Karl Barth réexaminera la question à sa racine : en Christ, le oui de l'élection est vainqueur du non de la réprobation : « Dieu prend […] à son compte la réprobation qui pèse sur l'homme, […], et il élit cet homme pour lui donner part à sa propre gloire[10] ». La dissymétrie paulinienne entre grâce et condamnation est ainsi rétablie.

Côté catholique, le débat, avant de porter sur la prédestination, se cristallisera autour de l'articulation entre la grâce de Dieu et la liberté humaine. La controverse *de auxiliis* (1582-1611) met principalement en scène deux protagonistes. Alors que Bañez met l'accent sur la grâce et la souveraineté toute-puissante de Dieu, Molina insiste sur la liberté essentielle de l'homme. La papauté, ne parvenant pas à mettre un terme à cette querelle, ne condamnera personne et interdira aux deux parties de mutuellement se censurer. C'est alors qu'intervient Jansénius ; assimilant l'*auxilium sine quo non* et l'*auxilium quo* augustiniens à sa théorie de la grâce suffisante et de la grâce efficace, il affirme que la grâce du Christ est

toujours victorieuse. En effet, l’homme déchu pèche en tous ses actes ; aussi, seule une grâce efficace à laquelle il ne peut résister peut l’arracher à la perdition. Par la bulle *Cum occasione* (1653), Innocent X condamnera une série de propositions extraites de l’*Augustinus*.

La théologie de la grâce en Occident peut être lue comme l’histoire des interprétations d’Augustin ; fruit de la conjoncture et des débats, ses écrits ne sont pas dénués d’excès mais le propos se tient sous l’horizon d’une dynamique relationnelle d’orientation et d’attraction. La profondeur paradoxale de l’évêque d’Hippone ne se retrouve pas toujours chez ses commentateurs : pour certains d’entre eux, la relation entre Dieu et sa créature apparaît selon une logique exclusivement juridico-conceptuelle.

Justification et sanctification.

Avec la Réforme, le débat se cristallise autour de deux façons d’articuler le salut et les œuvres. La réaction de Luther aux excès de la prédication des indulgences aboutit à un nouveau front polémique. Face à une pratique marchande des dons de Dieu (les indulgences contre monnaie sonnante et trébuchante), Luther affirme : « le vrai trésor de l’Église, c’est le sacro-saint Évangile de la gloire et de la grâce de Dieu » (thèse 62).

Justification-rédemption.

L’enjeu était sans doute autant ecclésiologique que théologique mais à cela s’adjoint une véritable fracture anthropologique. Aucun élément extérieur ne peut rendre juste, seule la Parole de Dieu et la foi permettent d’accéder au salut. Les commandements ne sont là que pour manifester notre incapacité à les pratiquer et nous inciter à nous en remettre avec confiance au Christ sauveur ; c’est la « foi qui, seule et sans le concours

d'aucune œuvre, donne la justice, la liberté et le salut » (LUTHER, *De la liberté du chrétien*, 8e).

La justification du pécheur par la grâce du Christ et par le moyen de la foi est l'article pivot de l'Église. La justice du Christ nous est imputée par grâce : ainsi nous ne sommes plus tenus pécheurs. Cette justification *forensique* vise à sauvegarder la totale gratuité du salut : les bonnes œuvres sont conséquence et non cause du salut. Parce que l'être humain est radicalement blessé par le péché originel, la grâce est cet événement qui advient sans jamais modeler durablement son être ; c'est pourquoi le croyant est toujours en même temps juste et pécheur. Juste de la justice du Christ qui lui est imputée, pécheur car cette justice du Christ donnée par grâce lui est étrangère et vient du dehors. Malgré cette conception d'une justice imputée, Luther, en distinguant entre justice passive et justice active, n'ignore pas l'importance de la réponse de l'homme au don de la justification (voir le Sermon de 1519 sur la double justice).

Après l'excommunication de Luther par l'Église catholique romaine en 1521, la confession d'Augsbourg (1530) rédigée par Melanchthon expose les grandes lignes du luthéranisme. Le colloque de Ratisbonne en 1541 tentera vainement d'établir un accord entre protestants et catholiques. L'échec de cette tentative d'accord consommera la rupture et déclenchera la réaction tridentine.

« Sola fide » ou « fide viva ».

Le décret sur la justification (*Dz* 1520-1583) élaboré par le concile de Trente affirme sans ambages la justification « par la foi et gratuitement » (chap. 8). Cependant, il met en avant la foi qui opère par la charité (Ga 5, 6 ; Jc 2, 17-20 ; chap. 7) et insiste sur l'articulation entre justification gracieuse et mérite fondé sur la pratique des bonnes œuvres (chap. 16). Les

canons condamnent notamment la justice imputative luthérienne (can. 11) et la conception calvinienne de la prédestination (can. 17).

Les débats théologiques sont souvent obscurcis par les variations de sens donnés aux concepts utilisés. Aussi la clarification opérée par Bernard Sesboüé (2009, p. 78-81) est-elle bienvenue : les protestants appellent justification ce que les catholiques appellent rédemption, c'est-à-dire l'événement de salut réalisé par l'événement pascal ; l'acte du Christ en tant qu'il m'atteint (la conversion, l'adhésion, le choix de suivre le Christ) est appelé justification par l'une et l'autre confession ; le processus de maturation de la vie chrétienne est nommé justification par les catholiques et sanctification par les protestants. Ce glissement de sens est fort significatif : les protestants considèrent que la justification s'opère *sola fide* et insistent sur les deux premiers aspects ; pour les catholiques, l'identité de vocabulaire entre les deux derniers moments souligne leur souci de la justification *fide viva* : la foi opère par la charité (Ga 5, 6).

La Déclaration luthéro-catholique de 1999 est l'aboutissement de plusieurs années de débats et de concertation commencés en 1972. Le texte présente le fond commun aux deux confessions comme consensus fondamental en soulignant ensuite, pour chaque point analysé, les divergences d'insistance. De cet accord se dégage donc un consensus différencié mais non séparateur.

Sanctification-justification.

La vie chrétienne est réception de la grâce, initiative divine gratuite sur laquelle l'être humain n'a pas de prise. Cette réception opère une transformation pour qui la reçoit : en l'orientant vers Dieu, elle modifie concrètement sa vie. Comment penser cette articulation entre l'être croyant et le comportement pratique : en une simultanéité alternative comme le fait la théologie luthérienne ? Par la médiation des vertus théologales comme le

propose la tradition catholique ? Ou encore, dans la perspective orientale, comme transfiguration ?

La théologie de la première épître de Jean est centrée sur la charité comme lieu de la communion des croyant(e)s à Dieu. Dieu nous a aimés le premier et par là nous sommes rendus capables d'aimer Dieu ; aimer Dieu ne va pas sans l'amour du prochain et connaître Dieu c'est aimer l'autre. *L'espérance ne trompe pas, car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné* (Rm 5, 5). Ce verset désigne la charité comme don de Dieu en nous. Or, Dieu est lui-même amour. Faut-il donc identifier le don au Donateur ou penser le don en autonomie par rapport à Celui qui le donne ? Est-ce Dieu qui aime en nous comme pourrait le suggérer Ga 2, 20 *(Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi)* ou cet amour est-il répandu en nos cœurs comme capacité ? Pour Pierre Lombard (XII^e^ s.), Dieu est amour, il nous aime et c'est par lui que nous aimons ; aussi, lorsque nous aimons, c'est l'Esprit qui, en nous, aime (voir *In sent. in IV libri distinctae*, I, XVII) ; Paul Vignaux commente ainsi cette position : « Il faut que notre lien à Dieu soit Dieu déjà. Insuffisance du créé, primat de l'incréé. » La créature ne peut s'approprier l'impulsion d'aimer qui jaillit en elle par la puissance de la grâce.

Luther reprend cette position et, tout en identifiant Esprit-Saint et charité, il maintient la liberté humaine, car il fait de la justification un acte extérieur. Dans le croyant vivent deux êtres : l'un christique et l'autre pécheur. Le réformateur commente ainsi Romains 7, 15.18, *Car je ne pratique pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je ne veux pas. […] Je sais que le bien n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair* : « À cause de la chair il est charnel et mauvais, puisqu'il n'y a pas le bien en lui et qu'il fait le mal ; mais à cause de l'Esprit il est spirituel et bon, puisqu'il fait le bien. Il faut donc noter que ces mots "je veux", "je hais", se réfèrent à l'homme spirituel ou si l'on veut à l'Esprit, alors que "je fais", "je réalise" se réfèrent à l'homme charnel ou si l'on veut à la chair. Mais puisqu'à partir

de la chair et de l’esprit est constitué un seul et même homme total, pour cette raison c’est à l’homme tout entier que [l’apôtre] attribue les deux contraires qui proviennent des deux parties contraires de son être » (*Cours sur l’épître aux Romains*, 56, 343-344). Luther rapproche cette double réalité du chrétien de la double nature du Sauveur en dépit des limites qu’il reconnaît à ce rapprochement : en effet, la nature humaine en Christ est exceptée du péché alors que l’être humain étant charnel (pécheur), la dimension spirituelle ne survient que par la présence en lui de l’Esprit et il ne peut réaliser le bien que passivement en quelque sorte. La dissymétrie de l’union des deux aspects (charnel/spirituel) est pensée en une simultanéité alternative entre « moi pécheur » et la justice du Christ en moi – l’un ou l’autre aspect irradiant la totalité de l’être sans qu’il y ait jamais assomption de l’un par l’autre. La vie chrétienne est une alternative sans cesse réitérée : *« simul peccator et justus »*. Dans cette théologie, le concept de divinisation apparaît indu et le thème du Christ comme modèle de la vie chrétienne perd de sa centralité.

Thomas d’Aquin minimise la portée de l’affirmation du Lombard : si le maître des *Sentences* affirme que la charité n’est pas quelque chose de créé dans l’âme, mais qu’elle est le Saint-Esprit lui-même habitant notre âme, c’est en raison de l’excellence de la charité (*ST* IIa-IIae, Q. 23, a. 2). Thomas choisit de distinguer l’Esprit-Saint et la charité qu’il infuse en nous (*ST* IIa-IIae, Q. 24, a. 2 et Q. 23, a. 2, rep.) car affirmer que, ce qui aime en nous c’est l’Esprit-Saint, sans tenir compte du mouvement volontaire de l’être humain, est contradictoire puisque l’amour est un acte de la volonté ; c’est ne pas tenir compte de la liberté humaine et aliéner le sujet à la puissance de la grâce. « Tout acte d’amour de Dieu fait naître dans la créature un bien, qui est causé, non coéternel à cet amour, lequel, lui, est éternel » (*ST* Ia-IIae, Q. 110, a. 1). L’âme est transformée formellement (et non substantiellement) par la grâce sanctifiante qui nous rend agréables à Dieu *(gratia gratum faciens)* ; par cette grâce, également, le Saint-Esprit

habite en nous (*ST* Ia, Q. 43, a. 3). La foi, l'espérance et la charité, vertus dérivées de la lumière de grâce, nous orientent à Dieu et sont infusées en nous par lui en vue de nous rendre participants de la nature divine (*ST* Ia-IIae, Q. 62 ; Q. 110, a. 3).

À la suite de Macaire d'Égypte, Justin Popovitch admet la nécessité pour la nature humaine de reconnaître sans cesse la pauvreté de son esprit, de renoncer à soi-même ; néanmoins, il n'évacue pas la possibilité pour l'être humain de travailler à un changement durable de soi, même si celui-ci a été initié par la puissance transfiguratrice de l'Esprit : « car c'est bien par la divine grâce de la foi que peut être vaincue la loi du péché, cette loi qui régnait auparavant sur la personnalité : "Nos âmes doivent donc changer et passer de leur état actuel à un autre état, à une nature divine." Par la pratique de la foi selon la grâce, l'homme reçoit la capacité de "se changer lui-même et de transformer sa manière d'être et son état antérieur", ainsi que la capacité de devenir "une nouvelle création en Christ" » (POPOVITCH, 1998, p. 51). La vie chrétienne est d'abord pensée en termes de configuration au Christ : « L'union de la volonté humaine avec la grâce divine n'abolit pas la liberté de cette volonté. L'équilibre entre grâce et libre volonté a trouvé son prototype, leur action commune a trouvé sa règle dans l'exemple du lien qui existe entre nature humaine et nature divine comme entre leurs deux volontés dans la personne du Dieu-homme, le Christ. Toute la vie du chrétien est mystiquement formée par cette collaboration entre grâce et libre volonté et par une véritable réception de la vie du Christ » (*ibid.*, p. 69-70).

Luther dispose deux doubles natures, dont l'une – celle de Jésus-Christ – est dirimée par le divin et l'autre – celle de l'être humain – par le charnel (ou péché). La métaphore, chez Popovitch, joue sur une seule double nature exprimée en termes de grâce et de liberté : la grâce est le pôle divin, la liberté, le pôle humain. La réactivité du sujet au don de la grâce le rend coopérateur de son salut. Il y a transformation progressive de l'être intérieur

par la lumière de la foi qui éclaire l'intelligence et le don de la charité qui réoriente la volonté. Les vertus théologales jouent, chez Thomas d'Aquin, un rôle médiateur entre le don de la grâce et sa réappropriation par le croyant.

Si les trois confessions affirment clairement que la foi qui agrège au mystère christique est un don de la grâce, les auteurs convoqués ici témoignent des variations et caractéristiques des confessions auxquelles ils appartiennent (il conviendrait, bien entendu, de nuancer selon les auteurs et les époques). Le luthéranisme souligne la puissance divine manifestée par le présent sans cesse réitéré de l'acte de justification du pécheur ; tout en s'inscrivant dans cette perspective, le calvinisme déploie sa réflexion éthique dans un cadre temporel qui pose autrement l'extériorité de la justification. La tradition catholique insiste sur la réappropriation et sur ses médiations, attribuant à la grâce non seulement un caractère incréé (l'inhabitation de Dieu en nous) mais aussi une dimension créée (les vertus théologales). La théologie palamienne distingue entre essence et énergie et peut développer ainsi la notion de divinisation : dans la grâce, ce n'est pas l'essence mais l'énergie de Dieu qui est communiquée ; aussi, « en disant que la nature divine est participable non en elle-même mais dans ses énergies, nous restons dans les limites de la piété », écrit Grégoire Palamas (*Theophanes*, *PG* 150, col. 937D).

LIBERTÉ, ALTÉRITÉ ET GRÂCE.

Deux paradoxes traversent la théologie de la grâce. Le premier peut s'exprimer par cet extrait du *Sermon* 169 d'Augustin : « C'est sans toi que Dieu t'a fait. Tu n'as pas donné le moindre consentement à cet acte. Comment y aurais-tu consenti alors que tu n'existais pas ? Oui, Dieu t'a fait sans toi, mais il ne te justifie que si tu le veux. » L'acte créateur est le don par excellence puisqu'il est ce qui fait advenir à l'être ; la grâce est ce qui

fait advenir une liberté : celle de choisir la vie plutôt que la mort. Création et grâce ne se pensent pas l'une sans l'autre, non plus que l'être et la liberté. Mais comment penser le don d'une liberté ? Paul évoque le deuxième paradoxe de manière saisissante en Ga 2, 20 : *Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi*. Comment penser cette inhabitation du Christ de telle sorte que le sujet croyant demeure libre et lui-même ? L'existence croyante, illuminée par la grâce christique, modifie-t-elle substantiellement le sujet croyant ou non (Thomas d'Aquin versus Luther) ? Des philosophies contemporaines permettront d'examiner à nouveaux frais ce double paradoxe : le don de l'être, envisagé comme présence et relation, et le don d'une liberté libérante.

Liberté et libération.

Henry Duméry s'inscrit en débat avec la conception sartrienne de la liberté ; pour Sartre, la liberté n'est donnée par aucun Absolu ; être libre, c'est être au fondement de sa propre liberté. La liberté humaine consiste donc à créer ses propres valeurs, hors de toute référence à une transcendance. Dans cette perspective, il y a contradiction entre Dieu et la liberté. Comment faire pour que ces deux réalités ne soient pas exclusives l'une de l'autre ? Pour lever cette antinomie, Duméry choisit de penser le divin à partir de la catégorie de l'Un plutôt qu'à partir de l'être : Dieu est l'Un, le Principe de qui tout procède mais qui n'est rien de ce qui procède de lui. Dieu n'est pas le chiffre de nos idées et valeurs, il est transordinal, il n'est pas un ordre, mais ce par quoi tout ordre se constitue. Ainsi, l'Un n'entre-t-il pas en conflit avec le monde créé bien qu'il en soit la source[11].

Sous cet horizon plotinien, Duméry élabore une anthropologie de type phénoménologique. Faisant advenir des significations et des valeurs, le moi est « conscience de », du monde qui l'entoure et qu'il se représente, qu'il pense. Ce mouvement n'est pas mû de l'extérieur par un Autre, il est interne

au sujet mais c’est en assumant ce mouvement de réflexivité que le moi devient lui-même et s’unit à l’Absolu. Le moi est « fonction personnalisée de signification et de valeurs […], acte-loi, c’est-à-dire un acte qui se donne une loi de son action pour se poser, une créativité qui se donne les déterminations nécessaires pour s’exercer » (DIDIER, 1980, p. 92-93). Reprenant cette approche philosophique, Raymond Didier élabore une théologie de la grâce : puisque la liberté n’est pas à penser comme faille dans les déterminismes, mais comme ce qui s’investit dans les déterminismes qui la limitent, toute liberté est libération, c’est-à-dire quelque chose à faire advenir dans l’expérience. La charité est un des lieux privilégiés de la libération de la liberté qui conduit à aimer l’autre comme Dieu l’aime. La charité est ainsi accomplissement de la liberté : « la liberté est plénière lorsque l’âme agit par amour de la délectation libératrice qui l’arrache au péché » (*ibid.*, p. 97-98).

Les catégories philosophiques de Duméry mettent en avant deux dimensions : la dissymétrie du Dieu transordinal fait sortir de la rivalité Dieu ou la liberté ; la construction du sujet au croisement du donné et de la liberté dans un acte créatif ouvre une perspective plus existentielle. Raymond Didier résume ainsi l’apport d’Henry Duméry : « Cette conception de la grâce permet d’éviter les griefs formulés contre le surnaturel. Celui-ci n’est plus extérieur à l’homme, puisque la grâce agit au sein même de la liberté. Il n’est plus prisonnier des schèmes de l’altérité, sauvé par un autre, car l’Absolu n’est pas un autre, “partenaire ou interlocuteur, ami ou concurrent”. L’Un transcende tout ordre ; il n’opprime pas l’ordre naturel ; il le fonde, lui évitant de se prendre pour l’Absolu et évitant à l’homme qui “veut infiniment l’infini” de s’y perdre » (*ibid.*, p. 98).

L’Absolu hors de tout ordre échappe aux catégories de l’altérité entendue comme menaçante pour la libre constitution du sujet. L’autre n’est pas nié, puisque la charité est accomplissement de la liberté, et cette charité

s’adresse aux hommes tels qu’ils sont[12]. Cette philosophie de la grâce entend débattre avec l’athéisme et l’axiogénie d’une liberté qui s’idolâtre elle-même. Duméry peut donc écrire que le surnaturel est dégagé du piège de l’altérité et que liberté et grâce sont au fond la même chose, « la première étant l’autonomie spirituelle considérée du point de vue de l’homme, la seconde, cette même autonomie, considérée, en quelque sorte, à partir de Dieu » (*Philosophie de la religion*, t. I, p. 298). Au bout de sa démarche, il rejoint explicitement Simone Weil pour qui « décréer », c’est détruire l’illusion de l’autosuffisance du moi et consentir à n’être qu’une créature pour s’anéantir en Dieu et naître à nouveau, engendré par le Christ « qui entre dans l’âme et se substitue à elle[13] » : « Ce que je nommais moi, est détruit, liquéfié ; à la place de cela, il y a un être nouveau, grandi à partir de la semence tombée de Dieu dans l’âme » (*Philosophie de la religion*, t. I, p. 253). Ce vocabulaire peut prêter à malentendu et il convient de bien l’entendre : il s’agit d’achever la création et non de l’annuler : « La polémique contre l’autonomie du créé a pour sens, non de supprimer l’altérité créée par Dieu, mais d’opposer à une autonomie de séparation, l’autonomie authentique propre à la faculté de consentement[14]. » On peut néanmoins préférer une approche qui donne à la création et à l’altérité un statut plus positif, comme nous allons l’exposer à partir des catégories de Paul Ricœur.

L’altérité libératrice.

Le développement des philosophies de l’altérité, notamment la philosophie de Paul Ricœur *(Soi-même comme un autre)* dont l’éthique débouche sur une ontologie, donne à la théologie de la grâce un cadre théorique nouveau. Se démarquant de la certitude autofondatrice du *cogito* cartésien comme de l’humiliation du *cogito* (brisé) nietzschéen, le sujet ricœurien se construit dans un rapport dialectique à l’altérité et dans le

déploiement d’un agir qui n’épuise cependant pas l’identité du soi. Penser le sujet dans la dialectique entre le soi et l’autre, entre l’agir et le pâtir, c’est le poser comme structurellement ouvert à l’altérité. Le soi ne se fonde pas lui-même, il n’est pas lui-même fondement, mais il atteste de soi et cette attestation se réalise par la médiation d’expériences disparates et selon une diversité des foyers d’altérité (le corps comme relation de soi au monde, la relation à l’autre et la conscience comme rapport à soi-même). Trois aspects de la démarche ricœurienne permettent de construire une théologie de la grâce : l’altérité constitutive ; le pâtir articulé à l’agir ; l’advenue du sujet dans une histoire.

L’altérité est constitutive de la construction du soi car celui-ci est relationnel : c’est de l’aliénation que la liberté doit arracher, non de l’autre. Dépendance et liberté sont étroitement articulées et s’opposent terme à terme à l’autosuffisance et à l’aliénation. S’il en est ainsi, la réceptivité n’est pas une déficience de l’agir, mais elle désigne l’acte par lequel le sujet peut venir à lui-même, selon un mouvement qui ne se fige pas en se fixant sur l’un des pôles : soi ou l’autre que soi. Ce dynamisme est aussi celui de la vie croyante qui se reçoit d’un Autre qui crée et suscite l’être humain. La grâce signifie ce don et cette réception selon une triple modalité : intérieure, extérieure et paradoxale – intérieure, car l’Esprit souffle où il veut et travaille le cœur dans la liberté des consciences ; extérieure, puisque c’est dans le corps, dans la communauté et dans l’histoire que se vit ce dynamisme qui s’appuie sur des déterminations objectives pour se réaliser ; paradoxale, car l’Esprit fait l’unité là même où il différencie et personnalise. Plus le Christ vit dans le sujet croyant, plus celui-ci est lui-même et libéré.

Le pâtir, dans son articulation dialectique avec l’agir, n’est pas un manque à être mais une autre modalité de l’être. L’être souffrant est une catégorie de l’expérience que nul ne peut ignorer ; le rapport du sujet au monde, à l’autre et à soi n’est pas réductible à la prise, à la conquête mais il

est aussi expérience de l’échec, de la souffrance reçue ou donnée. Le pâtir se donne d’abord à connaître comme expérience de l’ombre, mais il y a en lui également, et paradoxalement, un versant de lumière. En effet, le couple pâtir-agir indique une mutualité de soi et de l’autre. La passivité, à la fois attente et accueil, est aussi, fondamentalement, l’intensité de la présence et c’est en cela que, par la reconnaissance qu’elle opère, elle suscite l’autre non pas dans la contrainte mais dans l’attraction du désir. La passivité dit la pudeur de l’attention bienveillante, à la fois constante et discrète, de Dieu : la rencontre est un don, comme tel le saisissement et dessaisissement de grâce ne se réalise qu’au cœur de la libre disponibilité de l’être humain.

Le sujet advient à lui-même dans le rayonnement de la relation mais aussi dans la douleur de l’adversité. L’être humain est aussi cet être ligoté et arraché à ce qui le tient au-dessus de l’abîme par une force qui ne le contraint pas mais l’attire. Il ne peut trouver en lui-même son salut parce que le mal n’est pas seulement moral mais touche à l’être même. Paul Tillich distingue le satanique, qui est la pure destruction de toute forme – comme tel, il ne peut exister –, du démonique qui est l’unité du fondement et de l’abyssal, de la forme et de la destruction de la forme. Dans l’œuvre démonique, la négativité prend appui sur l’être pour le détruire. Le démonique est la volonté d’être lorsque celle-ci perd le sens de la mesure, devient abyssale et court à sa propre perte. À l’inverse, la puissance de la grâce agit dans la patience du temps et au moyen des médiations sociopolitiques de l’histoire : le souffle de Dieu tient et retient la créature dans l’être en sorte que celui-ci ne soit plus menace pour autrui mais au contraire fleuve de vie. La mesure du temps et des institutions socio-historiques permettent au sujet de se construire en s’arrachant au vertige destructeur de l’*hubris*. Dans la communauté ecclésiale, ces médiations se nomment sacrements.

Altérité, pâtir, devenir. Dieu donne sa présence afin de laisser l’humanité advenir librement à elle-même en cheminant vers Celui dont elle

tient la vie et l'être. Le rayon incisif de la grâce opère d'abord dans l'ordre de l'être (1 Co 13) et ensuite dans l'ordre de l'agir (Mt 25, 31-46). La grâce est passivité de Dieu, attention bienveillante qui ne donne qu'à être reçue, mais elle est aussi agir, incisivité insistante de Dieu qui tranche et élague. « Mais vous étiez au-dedans de moi plus profondément que mon âme la plus profonde, et au-dessus de mes plus hautes cimes » (saint AUGUSTIN, *Confessions*, III, 3). L'absolument autre est en même temps le plus intimement mien. Il y a, dans le mystère chrétien, une tension indépassable entre l'altérité et l'unicité de chaque sujet croyant ; c'est de ce mouvement que celui-ci se reçoit pour se construire dans la présence du rayonnement de gloire. En quelques phrases, 2 Pierre 1, 3-11 ramasse de manière saisissante le dynamisme de la grâce : *En effet, la puissance divine nous a fait don de tout ce qui est nécessaire à la vie et à la piété en nous faisant connaître celui qui nous a appelés par sa propre gloire et sa force agissante. Par elles, les biens du plus haut prix qui nous avaient été promis nous ont été accordés, pour que par ceux-ci vous entriez en communion avec la nature divine, vous étant arrachés à la pourriture que nourrit dans le monde la convoitise* (2 P 1, 3-4).

ISABELLE CHAREIRE.

→ Altérité. Amour. Déification. Don/Dette. Foi. Habitus. Liberté. Loi. Péché/Pardon. Salut. Vertus.

Bibliographie.

D. BONHOEFFER, Création et chute. Exégèse théologique de Genèse 1 à 3 (1933), Paris, Les Bergers et les Mages, 1999. – H. BOUILLARD, Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique, Paris, Aubier, 1944. – I. CHAREIRE, Éthique et grâce. Contribution à une anthropologie chrétienne, Paris, Éd. du Cerf, coll.

« Cogitatio fidei » 209, 1998. – Y.-M. Congar, « Il est Seigneur et il donne la vie » (1979), dans Je crois en l'Esprit Saint, Paris, Éd. du Cerf, 1995[3]. – R. Didier, Libérations et grâce, Paris, Éd. du Centurion, 1980. – Église catholique/Fédération luthérienne mondiale, La Doctrine de la justification. Déclaration commune, Paris - Genève, 1999. – Fl. Fleinert-Jensen, Entre l'effort et la grâce. Essai sur la justification de l'homme, Genève - Paris, COE - Éd. du Cerf, 2005. – V. Grossi, L.-F. Ladaria, B. Sesboüé, Histoire des dogmes, t. II : L'Homme et son salut, Paris, Desclée, 1995, p. 269-413. – E. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen, 1999, trad. angl. 2001. – A. Lévy, Le Créé et l'Incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin. Aux sources de la querelle palamienne, Paris, Vrin, 2007. – M. Lot-Borodine, La Déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs, Paris, Éd. du Cerf, 1970, rééd. 2011. – H. de Lubac, Surnaturel. Études historiques, Paris, Aubier-Montaigne, 1946, rééd. DDB, 1991 ; Le Mystère du surnaturel (1965), Paris, Éd. du Cerf, 2000 ; Augustinisme et théologie moderne (1965), Paris, Éd. du Cerf, 2009. – Vl. Lossky, À l'image et à la ressemblance de Dieu (1958), Paris, Éd. du Cerf, 2006[2]. – A. E. McGrath, Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification (1986), Cambridge, 2005[3]. – J. Milbank, « Can a Gift Be Given ? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic », Modern Theology, vol. XI, n° 1, janvier 1995, p. 119-161 ; Being Reconcilied. Ontology and Pardon, Londres - New York, 2003. – J. Popovitch, Les Voies de la

connaissance de Dieu. Macaire d'Égypte, Isaac le Syrien, Syméon le Nouveau Théologien (1926-1927), trad. de J.-L. Palierne, Lausanne, L'Âge d'homme, 1998. – K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi (1976), Paris, Éd. du Centurion, 1983, p. 139-162 (rééd. Éd. du Cerf, 2011). – H.* RONDET, *Essais sur la théologie de la grâce, Paris, Beauchesne, 1964. – W. G.* RUSCH *(éd.), Justification and the Future of the Ecumenical Movement. The Joint Declaration on the Doctrine of Justification, Collegeville (Minnesota), 2003. – B.* SESBOÜÉ, *Sauvés par la grâce. Les débats sur la justification du* XVI*e siècle à nos jours, Paris, Éditions facultés jésuites de Paris, 2009.*

GRADUALITÉ (LOI DE GRADUALITÉ)

Le terme « gradualité » et l'expression « loi de gradualité » ont fait une entrée en éthique chrétienne, et notamment dans l'espace catholique, à propos de la difficile application par de nombreux fidèles des prescriptions concernant la vie matrimoniale et la vie sexuelle : engagement à l'indissolubilité du mariage, situation des divorcés remariés, exigences de la procréation responsable et de la régulation des naissances. En 1980, au synode des évêques sur la famille, la question fut explicitement posée de présenter de façon graduelle les exigences morales sur ces questions. La réponse donnée par l'instruction *Familiaris consortio* aux propositions 23-25 de ce synode donne la définition suivante de la gradualité : « Un processus dynamique qui va peu à peu de l'avant grâce à l'intégration progressive des dons de Dieu et des exigences de son amour définitif et absolu dans toute la vie personnelle et sociale de l'homme. Un cheminement pédagogique de croissance est nécessaire […][15]. » Et dans le

discours de clôture de ce synode, Jean-Paul II précisait bien qu'« il n'y a pas de gradualité de la loi », visant par là à lever une équivoque sur le terme « loi » et à rappeler le tranchant de la loi morale.

Une nouveauté problématique.

La nouveauté de cet usage traduit le désir de transposer dans la morale des considérations depuis longtemps reconnues mais réservées au domaine de la spiritualité, selon une distinction (issue de Mt 20, 15-22) entre les préceptes – obligations et interdits – et les conseils relatifs à des « œuvres surérogatoires », ces derniers étant réservés à des états de vie auxquels certains s'engageaient par des vœux.

Au XX^e^ siècle, la promotion d'un laïcat plus conscient, ainsi que le désir exprimé par le concile Vatican II d'un perfectionnement de la théologie morale qui « mette en lumière la vocation des fidèles dans le Christ et leur obligation de porter du fruit dans la charité pour la vie du monde » (décret *Optatam totius*, 16) ont mis en question cette distinction selon deux directions. Tout d'abord du côté d'un laïcat plus responsable, on propose à tous les exigences évangéliques, avec leur radicalité, la progressivité dans leur découverte et leur mise en œuvre, selon la tradition de la spiritualité. Ensuite, d'un autre côté, en vue de l'accueil pastoral du plus grand nombre et dans une perspective moins légaliste et adaptée aux conditions de la vie dans le monde, on concède à certains des exigences momentanément moins grandes.

Cette transposition ne va pas sans problème. Non seulement elle fait resurgir la tension classique entre rigorisme et laxisme quant à la place du jugement de la conscience sur l'application de la norme dans le rapport aux situations, mais elle conduit à proposer parfois une exigence morale comme le terme d'un processus de croissance vers lequel on s'efforce de tendre, plutôt que comme une norme à observer immédiatement.

On rappellera ci-après comment la gradualité est présente en général en éthique, puis dans l'expérience chrétienne, et enfin dans des pratiques traditionnelles des communautés. Cela permettra de jeter quelque lumière sur des situations qui appellent une pédagogie graduelle.

La gradualité en éthique.

En éthique, la notion de gradualité, de progression, concerne principalement le sujet moral, être historique, qui traverse les étapes d'une croissance personnelle, au cours desquelles sa capacité de jugement et d'action se développe, mais aussi est susceptible de se blesser ou de faiblir. Dans l'enfance ou lors de l'initiation à une activité, la gradualité sera celle d'un apprentissage sous la conduite d'un maître, qui enseigne, corrections à l'appui, une discipline pratique et ses raisons, avec les normes morales ou déontologiques régissant cette activité. Dans la maturité, l'expérience réfléchie assurera le progrès éthique.

La gradualité renvoie ainsi à la question de la pédagogie morale. La philosophie morale, pour sa part, s'est intéressée à l'acquisition des vertus par le sujet, et notamment à celle de la vertu de prudence, capacité acquise de jugement éthique en situation. Les sciences humaines, comme la psychologie, viennent apporter leurs observations sur les itinéraires de la formation du sens moral. Quand de tels itinéraires de formation sont codés, on peut parler de « lois de gradualité », comme on parle de « lois de croissance », tantôt constatées, tantôt indicatrices de méthodes éducatives.

La gradualité dans l'expérience chrétienne.

L'expérience chrétienne est celle de la foi reçue et de la réponse donnée, notamment au plan éthique, par le sujet croyant. Elle a laissé une trace importante dans les écrits, depuis ceux des deux Testaments, puis ceux des

auteurs chrétiens, des Pères de l'Église à nos jours. L'idée de gradualité s'exprime de façon abondante dans cette tradition, mais en portant toujours la marque d'une tension entre la radicalité d'une conversion à Dieu impliquant l'obéissance à sa loi, et la progressivité de la découverte des chemins de la réponse. Le Psaume 119, au long de ses versets, évoque cette ardente découverte. Les épîtres de Paul abondent également en références à la croissance dans la foi.

Dans les Écritures, on relèvera trois images fondamentales de cette historicité, mouvante mais orientée, y compris au plan éthique. D'abord celle de cheminement : départ et itinérance d'Abraham, marche du peuple au désert, exil, retour d'exil, « montées » au Temple… Avec Jésus de Nazareth, l'invitation à « suivre » *(sequela Christi)*, qui va devenir un thème spirituel fondamental dans la vie chrétienne. Autre série : la croissance végétale (vigne, moisson ou arbre). Le Royaume de Dieu, annoncé et eschatologique, est déjà présent sous forme de graine et de pousse, et cela aussi dans le cœur du croyant. Enfin, la construction : celle du Temple qui nécessite métiers et savoir-faire, devient, dans l'enseignement de Jésus et dans celui de Paul, comme la construction du corps de l'Église et même comme celle de l'incorporation du Christ[16].

Ces images comportent l'idée de commencement décisif impliquant un changement de vie : le départ, la plantation, la fondation. Le cheminement suit toujours le départ et donc la conversion ; il l'actualise, ce qui implique la mémoire de cet engagement initial et l'orientation vers l'accomplissement eschatologique. Cependant, l'expérience historique du peuple et des individus, dont témoignent les Écritures, n'est en rien régulière : chutes, errements, reniements et transgressions, avec des reprises, des retours et des renouveaux. La gradualité est plus une perspective qu'une réalisation tranquille. Et une expression de la patience de Dieu.

Lieux d'expression de la gradualité dans les Églises.

La pratique de la vie chrétienne dans les Églises a pris en compte de diverses manières la pédagogie des étapes de croissance. Trois domaines peuvent être retenus ici, où se repère la dimension morale.

L'accès aux sacrements.

Très tôt dans l'Église, les étapes de l'initiation chrétienne en vue du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie ont été instituées, et elles ont, dans l'histoire, été adaptées selon les circonstances culturelles des communautés. Il s'agissait d'initier aux vérités de la foi, d'entraîner aux mœurs chrétiennes et d'assurer une vérification de cette progression. C'est un objectif premier des étapes de la catéchèse. À l'heure actuelle, les interrogations sur la gradualité de l'accès aux sacrements sont liées à la variété des cultures rencontrées (les traditions matrimoniales, notamment), aux bouleversements socioculturels de l'Occident (sécularisation, individualisme). La pédagogie morale qui s'exerçait de façon très normée – dans la suite du concile de Trente – à travers la pratique de la confession sacramentelle des péchés et de leur qualification, est en pleine recherche.

L'accès à des engagements définitifs dans un état de vie.

On n'admet à la profession des « vœux de religion » qu'après des étapes de postulat, noviciat et engagement temporaire, durant lesquelles ont lieu apprentissage du mode de vie et vérification des aptitudes. Ces formalités sont maintenues dans la plupart des congrégations religieuses, et mises en place dans les communautés nouvelles. En revanche, les quelques tentatives diocésaines d'adapter une telle progression à l'engagement dans le mariage

sacramentel – « mariage à l’essai » – n’ont pas donné de résultat significatif ni reçu l’aval des autorités catholiques romaines, et elles restent de l’ordre de l’accompagnement pastoral privé des intéressés.

La vie intérieure ou « spirituelle ».

C’est le domaine qui a apporté le plus de réflexions sur la gradualité de l’expérience chrétienne appelée à la perfection évangélique. La thématique originaire la plus courante est celle des « voies », avec, chez les Pères grecs, la triple gradation de « voie purificative, voie illuminative, voie unitive » concernant, dans un contexte néoplatonicien, l’ascension de l’âme vers Dieu[17]. Dans cette thématique, la morale au sens strict prend sa place première dans la *voie purificative* (ou « purgative ») où sont combattus les vices et exercées les vertus. Cette thématique a été relayée par une autre, plus chronologique, qui classe les « commençants, les progressants, les parfaits ». Chez un François de Sales, soucieux de conduire à la « vie dévote » hommes et femmes du siècle, cette progression est celle des degrés d’amour de Dieu (en ses consolations, en ses commandements et conseils, en ses souffrances) (*Traité de l’amour de Dieu*, IX, 2). Cette échelle reste commandée par un regard plus mystique qu’éthique. On note aussi le caractère assez formel de ces distinctions, et l’imprécision des critères de transition, d’où une difficulté pour une transposition aux moments d’une vie morale, face aux circonstances séculières de la vie des fidèles laïcs. Cependant, une pédagogie de la progression spirituelle, faisant attention aux décisions courantes (« révision » ou « relecture » de vie), se pratique dans les groupes de laïcs chrétiens.

Éléments pour une recherche.

L’appel à une pédagogie morale graduelle dans les Églises manifeste le désir d’adapter la proposition chrétienne à la situation personnelle et socioculturelle des personnes. C’est toute la catéchèse morale qui requiert cette gradualité. Elle s’adressera à des personnes diverses, mais en les considérant toutes en cheminement : à partir d’une décision de conversion, dans le désir de plus de foi, d’espérance et de charité, de cultiver d’autres vertus chrétiennes, dans une vie orientée vers la perfection dont parle le Christ des évangiles. Laissant de côté l’éducation des enfants, on peut retenir trois types de situation, auxquels peuvent correspondre trois gradualités.

Une pédagogie du seuil et de la conversion, à l’intention de ceux qui découvrent ou redécouvrent la foi : on y présentera comment la charité, expérimentée spécialement dans la miséricorde, est à la clé de tous les commandements, et comment elle éclaire le contenu du Décalogue ; comment l’option fondamentale du chrétien est l’entrée dans l’alliance avec le Seigneur, ce qui invite à rejeter certains comportements et à en choisir d’autres, non sans combat spirituel. La gradualité consiste ici à partir de l’essentiel, du fondamental. Peut-être aussi à prendre le temps que mûrisse une décision de changement de vie se traduisant dans les comportements. L’accueil, le témoignage et le soutien d’une communauté vivante semblent indispensables.

Une pédagogie de la guérison, à l’intention des « blessés de la vie », tant au plan moral que social. Ceux dont l’histoire personnelle a laissé des plaies ouvertes ont souvent une sensibilité d’écorchés. La proposition de « morale », même chrétienne, rouvre leurs plaies. Le « Veux-tu guérir ? » du Christ est à dire dans la douceur. Il s’agit plus de témoigner du don de Dieu par des gestes de miséricorde, que de proclamer la loi. Attendre graduellement la proposition d’une réponse de celui qui, écouté et écoutant, commence à se relever. Les actes qu’il peut dès aujourd’hui poser dans la charité, si incomplets qu’ils paraissent, sont déjà l’œuvre du salut.

Une pédagogie de la décision, à l'intention de ceux qui souhaitent marcher en adultes. Conscients de leur liberté, ces chrétiens restent souvent en malaise, tributaires d'une catéchèse morale de leur enfance : culpabilité face aux limites de leur agir social en vue de la justice, et incompréhension des règles de comportement strictes que l'institution (catholique) rappelle concernant leur intimité. La pédagogie morale consistera ici à ouvrir l'expérience de la liberté chrétienne, à remettre en ordre ce qui est premier et second dans les enseignements de l'Église, où tout précepte n'a pas le même poids[18], à dégager la question éthique qui se présente dans une situation, à engager un travail de discernement comportant, outre l'analyse précise de la situation et de ses enjeux, la démarche intérieure de recherche des signes de paix du cœur qui caractérisent la juste relation à Dieu.

Chez le chrétien qui s'interroge comme chez celui qui l'accompagne, voire le conseille, cette délibération sera toujours un travail effectué en conscience, nourri par la prière et l'écoute de l'Écriture, conduisant à une décision.

« La loi de l'approfondissement existentiel des actes », telle est la brève définition que donne Karl Rahner de la loi de gradualité. On la rapprochera de la proposition classique invitant le chrétien à passer, dans son agir, « de la crainte à l'amour ».

OLIVIER DE DINECHIN.

→ Casuistique. Compromis. Conscience. Éthique de situation. Prudence.

Bibliographie.

P. EYT, La Loi de gradualité et la formation des consciences, Documents épiscopat, n° 17, décembre 1991. – J.-M. LUSTIGER, « Gradualité et conversion », La Documentation catholique, t. 79, n° 1826, 21 mars 1982,

p. 315-322. – K. RAHNER, Éléments de théologie spirituelle, Paris, DDB, coll. « Christus » 15, 1964, « Les degrés de la perfection chrétienne », p. 9-33. – A. YOU, La Loi de gradualité, une nouveauté en morale, Paris, Le Sycomore, 1991.

GUÉRISON

INTRODUCTION.

La notion de guérison suppose, selon les époques et les cultures, une anthropologie de la maladie, une théorie des relations psyché-soma, et des hypothèses concernant l'étiologie des troubles ayant engendré la perte de santé. D'où l'affleurement, en toile de fond des théories et pratiques de la guérison, de théories et conceptions de la santé. Si la définition de la « santé » s'étend à un bien-être global[19], le vœu de « guérison » se conformera à une vision, pour partie illusoire, de ce bien-être. Cette définition extensive de l'état de santé détient néanmoins le mérite de souligner que l'idéal de santé ne vise pas seulement l'absence de maladie, mais plus encore un vœu profond d'intégration des composantes bio-psychosociales du sujet.

Une conception courante de la maladie est celle d'une situation polémique, soit que l'organisme ou le sujet luttent contre un agent extérieur, soit qu'ils soient eux-mêmes le lieu d'un affrontement entre forces ou tendances. La conflictualité peut être interne (par exemple, lutte contre les passions dans le cadre des anciennes maladies « de l'âme ») ; elle peut aussi être en lien avec un agent externe, un adversaire qu'il s'agit de vaincre.

Par ailleurs, la conception de la maladie peut être soit ontologique (la maladie se définit alors en terme de manque par rapport à la normalité, le

modèle utilisé étant celui des pathologies infectieuses), soit dynamique (le fait d'être malade se repérant comme un dysfonctionnement de l'état de santé ; on parle alors de maladies au préfixe dys-)[20]. Ce second type de conception de la maladie, spécifique à la médecine hippocratique, institue l'idée que le processus morbide est l'effort pour trouver un nouvel équilibre.

La tension entre un paradigme conflictuel (deux ou plusieurs tendances en lutte) et un paradigme plus moniste d'une maladie curative traverse aussi bien les psychothérapies que la médecine.

L'anthropologie de la maladie et de la guérison intègre aussi une étude et une distinction entre les maladies du corps et celles de « l'âme ». L'expression « maladie de l'âme » existe depuis l'Antiquité dans l'univers philosophique (Pigeaud, 2006). C'est dans la mouvance du stoïcisme que les passions sont définies comme des maladies de l'âme. Le propre des maladies de l'âme, par opposition à celles du corps, est que le sujet est son propre médecin (Forthomme, 2002, p. 538). L'univers stoïcien soutiendra la notion de responsabilité du sujet, avec le travail sur les passions. Mais le traitement de ce type de maladie suppose une alliance avec des conseils extérieurs, ceux du philosophe, par exemple.

La guérison en christianisme.

Le monde chrétien a repris du stoïcisme la notion de travail sur les pensées *(logismoi)* et les passions. La spiritualité chrétienne formulera une réponse originale dans laquelle la collaboration ascétique, de type stoïcien, concourra au travail de la grâce. Elle s'est mesurée au défi de la connaissance de soi et de l'intérêt pour le langage intérieur, notamment depuis saint Augustin.

Dans le texte évangélique, la guérison n'est pas recherchée comme but en soi, mais comme sujet cardinal d'une religion de conversion. Elle n'est

d'ailleurs pas associée à un pouvoir du guérisseur évangélique mais à un réel devoir du Christ, lié à une écoute profonde de la plainte humaine. L'urgence de guérison se déploie comme celle de la vie qui lutte contre les forces de mort.

Notons enfin que l'exorcisme fut un modèle essentiel de la thérapeutique chrétienne de ce qui est qualifié aujourd'hui comme « trouble psychique ». Le paradigme d'un mal adversaire qu'il s'agit de dévoiler est central, ainsi que la mise en valeur d'une puissance de conflit et de négativité présente dans le sujet humain.

La guérison et les psychothérapies.

Le « traitement » contemporain des « maladies de l'âme » fait référence au vaste continuum des psychothérapies. Le terme « psychothérapeutique » fut inventé en 1872 par le médecin anglais Hack Tuke, dans le sens de l'influence de l'esprit du patient sur ses propres maladies somatiques. La notion sera étendue aux affections psychiques qui nécessitent un traitement psychique. Hippolyte Bernheim sera l'introducteur du terme « psychothérapie » sur le continent, en mettant en valeur le rôle de l'imagination comme agent thérapeutique.

Au XIX^e^ siècle, naissent une sorte de relation thérapeutique et une culture psychologique nouvelles. Elles s'édifient dans l'idéal d'un « client » partenaire, dont on interprète les symptômes en termes psychiques. L'emprunt à des approches antérieures, notamment religieuses, est réel, ainsi qu'une interaction avec les nouvelles sciences du cerveau (Guillemain, 2006). Si Freud souhaite expurger la psychanalyse de tout reste de direction religieuse ou hypnotique, Pierre Janet, quant à lui, ne rompt pas avec les thérapies antérieures, qu'elles soient magnétiques ou religieuses. Toutes ces thérapies se veulent, en France, psychologiques, et

rien d'autre que psychologiques, « laïcisées » de références philosophiques ni religieuses.

La notion de « guérison » est différente selon les psychothérapies. Le vaste domaine contemporain du développement personnel présente, par exemple, deux branches : l'une qui serait plus centrée sur l'affirmation de soi, tendant à accroître la maîtrise de la pensée, de la communication, et l'autre plus centrée sur l'effacement du moi, de type « transpersonnel ». Ce type de thérapie (de l'une ou l'autre branche) participe à une vision optimiste – non tragique – où le bonheur serait accessible.

La guérison en psychanalyse.

La psychanalyse est plus pessimiste. En ses débuts, elle s'appuya sur l'hypnose. La guérison se déploie alors comme un effet de « force », dans une modalité cathartique. La psychanalyse tentera de trouver, dans ses développements, un équilibre entre les effets de force – le transfert et son utilisation – et une éthique de vérité où le sens est recherché. « L'élimination des souffrances n'est pas recherchée comme but particulier mais, à la condition d'une conduite rigoureuse de l'analyse, elle se donne pour ainsi dire comme bénéfice annexe[21]. » Le but de la cure analytique se situe entre l'idée d'une souffrance dont on cherche à limiter les effets, et une autre conception de la souffrance dont on reconnaît les aspects subjectivants. Il ne s'agira pas d'abolir toute souffrance mais de retrouver, à travers la souffrance, le chemin du désir.

Le processus névrotique est une spécificité humaine. Il est une rançon payée à la culture dont le développement se joue, selon Freud, dans l'accroissement du sentiment de culpabilité. À travers la cure analytique, le sujet s'affronte à ses contradictions internes et à celles issues de son antagonisme avec le bien collectif. La « guérison » est alors cette expérience que la « soumission au douloureux n'a pas force de loi »

(ZALTZMAN, 1999, p. 80). Elle se déploie dans le dénouement des entraves que sont la culpabilité inconsciente et le masochisme[22]. Elle n'est pas réconciliation illusoire avec soi-même et avec l'altérité mais se joue sur un terrain où le monde collectif impose ses contraintes. Il s'agira de s'affranchir du déterminisme morbide qui tendait à éliminer les risques de confrontation avec l'altérité.

Le stoïcisme freudien s'affronte ainsi à l'aspect fondamentalement divisé de toute destinée humaine, dans le but d'aider le sujet à sortir de l'idée de sa singularité tragique pour faire face à la banalité de son malheur. La « guérison » se nourrit de l'abandon d'une image de soi en état de bien-être. Elle suppose alors la transformation de la notion de guérison. Le sujet est invité à abandonner une naïveté première. La guérison n'est pas un retour à un *statu quo ante*, mais constitue une autre manière d'habiter sa propre existence.

LES DEMANDES CONTEMPORAINES DE GUÉRISON.

Un aspect essentiel du rapport contemporain à la guérison traverse les psychothérapies et la psychanalyse : celui du statut de l'événement et de son aspect traumatique. Le modèle freudien est plutôt solipsiste, et stipule qu'au fond nul ne souffre que de soi-même. Certaines évolutions de la position subjectale contemporaine modifient cette anthropologie.

« L'homme coupable » des temps freudiens a laissé la place à « l'homme blessé », sollicité par la plainte victimaire. « L'homme blessé » cherche à demander réparation à un environnement – des parents, une société – qui ne l'a pas suffisamment soutenu à son goût. Il est constamment hanté par le vertige de la dépression.

Ce paradigme de « l'homme blessé » se déploie dans certaines dérives thérapeutiques où sont systématiquement recherchés les traumas et les abus

conscients ou inconscients. Il est aussi à l'œuvre dans une modification des demandes de guérison jusque dans le cadre religieux.

La laïcisation des psychothérapies n'est, en effet, pas une donnée universelle. Certains îlots de résistance demeurent, notamment dans le monde anglo-saxon. Dans ces pays, sont enracinées, encore de nos jours, des thérapies centrées sur le sens (thérapie existentielle, logothérapie), où les aspects spirituels ne sont pas absents[23], ainsi que certaines méthodes thérapeutiques ayant recours explicitement à la dimension religieuse de l'homme[24]. Par ailleurs, un nouveau type de demande émerge depuis une vingtaine d'années, qui cherche à réinclure dans le cadre spirituel des données et outils utilisés dans les psychothérapies. Ce désir « syncrétique » peut prendre deux formes : soit de retraites qualifiées de spirituelles qui incluent des aspects « psychospirituels » (« guérison des blessures », « évangélisation des profondeurs[25] », etc.), soit des approches qui se décrivent comme psychothérapiques et incluent la donne spirituelle comme faisant partie de la résolution thérapeutique.

Cette demande grandissante est plus spécialement liée à un vœu d'échapper au morcellement des approches (médicale-psychothérapique-spirituelle). Elle est aussi le fait d'un certain nombre de « héros de l'exclusion » qui tentent de retrouver une dignité de sujet souffrant à travers la demande de guérison[26]. Il existe une rationalité dans la démarche de ces individus ou de ces petits groupes qui fonctionnent parfois loin de toute institution, religieuse ou psychothérapique : ces groupes sont des espaces sociaux de « reconfiguration psychique et culturelle », œuvrant dans un travail de réparation de vies brisées (BERGÉ, 2005, p. 84). Ces approches contemporaines – psychospirituelles – du guérir sont aussi présentes dans des groupes proches ou intégrés à des institutions ecclésiales.

Qu'elles soient liées à des lieux plus institutionnels ou à des groupes plus autarciques, ces démarches tentant de conjoindre des techniques psychothérapiques et une dimension spirituelle explicite sont à prendre au

sérieux, comme symptômes de l'attente de nombreux individus quant au désir de redevenir « sujets » de leur histoire. La guérison, dans cette acception anthropologique, au demeurant ancienne, ne suppose pas une disparition de la maladie, mais une restauration de la personne en tant que sujet psychique, social et relationnel.

L'anthropologie chrétienne traditionnelle de la souffrance souligne aussi cette dignité du sujet souffrant, tout en insistant sur une pédagogie de la souffrance, comme lieu de crise fondateur. Les demandes contemporaines de réparation, qu'elles existent dans un cadre laïc ou religieux, ainsi qu'une part des quêtes psychospirituelles, se déploient dans une culture où n'existent plus de théorie ou de praxis de la souffrance comme lieu de subjectivation possible. Par ailleurs, la défaillance contemporaine du narcissisme entraîne la nécessité d'un recours minimal à la réparation et au soin porté à l'amour de soi défaillant. Les psychanalystes eux-mêmes y sont attentifs. Certains cheminements de guérison psychospirituelle se situeraient dans une forme de préliminaire pour ceux dont les fragilités narcissiques rendent impossible une appropriation subjectivante de leur histoire avec ses fautes, ses souffrances et ses aléas.

Ce type de voie comporte des embûches. Il s'y profile parfois un déni de la souffrance et de la perte, de « l'épreuve » dans un vocabulaire chrétien classique, déni caractéristique de la culture contemporaine. Il est alors aisé de glisser d'une anthropologie du péché à une anthropologie de la blessure. La notion de péché est liée à l'aveu et suppose une reconnaissance de sa propre liberté, fût-elle en partie contrainte. Un certain type de psychospiritualité peut aller dans le sens d'une victimisation, en objectivant d'une manière nette la matérialité de la blessure, alors que cette dernière est aussi ce que le sujet en fait.

Ces attentes immenses vis-à-vis de la guérison, en notre époque où beaucoup peinent à se définir comme sujets, ne sont pas à négliger. La santé n'est pas une normalité s'opposant à l'anormalité de la maladie. Elle est

cette façon d'aborder l'existence où le sujet humain ne se perçoit pas seulement détenteur d'une norme, mais essentiellement créateur de valeurs et de normes vitales (CANGUILHEM, *Le Normal et le Pathologique*, p. 124). D'où la nécessité irréfragable d'accompagner ceux qui tentent de retrouver une dignité et une légitimité à travers les chaos et les blessures de leur existence.

JACQUES ARÈNES.

→ Corps. Douleur/Souffrance. Salut. Santé. Vulnérabilité.

Bibliographie.

B. FORTHOMME, L'Expérience de la guérison, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002. – J.-M. GUEULLETTE (dir.), « Le pouvoir de guérir. Enjeux anthropologiques et éthiques » , RETM, 2011. – H. GUILLEMAIN, Diriger les consciences. Guérir les âmes. Une histoire comparée des pratiques thérapeutiques et religieuses, Paris, La Découverte, 2006. – J. PIGEAUD, La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique, Paris, Les Belles Lettres, 1981, 2006^{3}. – N. ZALTZMAN, De la guérison en psychanalyse, Paris, PUF, coll. « Épîtres », 1998, rééd. 1999.

GUERRE/PAIX

À propos de la légitimité du recours à la force armée, on regroupe habituellement les positions sous trois grandes catégories : pacifisme (aucune guerre n'est jamais légitime), guerre juste (certaines guerres sont

légitimes, d’autres non), réalisme (la morale n’a rien à dire en ce domaine). Parmi les penseurs chrétiens, il va de soi que seules les deux premières sont représentées. Une autre pourrait être évoquée, celle de la « guerre sainte », qui n’est d’ailleurs pas propre au christianisme ; mais, si son rôle est important dans l’histoire, elle n’a pas sa place dans un dictionnaire d’éthique, puisqu’elle consiste précisément à soustraire la guerre à tout questionnement éthique : si l’on croit que c’est Dieu lui-même qui donne l’ordre de prendre les armes, quelle question éthique se pose encore ?

Du pacifisme d’hier à la non-violence contemporaine.

À diverses époques, des auteurs chrétiens, prenant au pied de la lettre les textes évangéliques – invitation à *tendre l’autre joue* (Mt 5, 39) et à *aimer ses ennemis*, refus par Jésus d’être défendu par le glaive lors de son arrestation (Mt 26, 52, etc.) –, ont enseigné que tout recours à la violence guerrière est interdit au chrétien : il doit vivre les conflits sans porter atteinte à la vie de qui que ce soit, y compris de ses ennemis. Cette position, que l’on peut qualifier de « pacifiste » malgré l’anachronisme du mot, semble avoir été largement répandue parmi les chrétiens des premiers siècles[27]. Elle a connu ensuite des résurgences épisodiques, notamment lors des phases initiales de plusieurs mouvements de renouveau évangélique : vaudois, cathares, Franciscains, hussites, etc. Dans les Temps modernes, le refus absolu de toute guerre n’est considéré comme constitutif de l’éthique chrétienne que dans des Églises de la mouvance anabaptiste (mennonites, brethren) et chez les quakers.

Au XX^e^ siècle, cette attitude a été remise en honneur[28], d’abord par des protestants[29], puis parmi les catholiques, restant toutefois minoritaire. Après la Seconde Guerre mondiale, des changements notables sont apparus dans l’argumentaire développé par les tenants de cette position : estimant qu’il

est vain de « condamner la violence » sans se soucier des questions concrètes posées aux décideurs politiques par les situations d'agression ou d'injustice structurelle, conscients que l'on ne peut transformer le Sermon sur la montagne, selon une lecture moralisante, en une nouvelle source de préceptes et d'interdits, tirant aussi les leçons des luttes de Gandhi, puis de Martin Luther King, ces chrétiens mettent moins en avant le refus de la violence que le devoir de rechercher des « alternatives » à la violence des armes. Signe de ce changement : la thématique de la non-violence (plus précisément de l'action non violente) remplace celle du pacifisme. Elle permet d'éviter que le refus de la violence ne soit perçu comme une fuite des responsabilités, comme un pur « témoignage » sans efficacité historique.

Du côté catholique, le concile Vatican II prend acte de ce changement de perspective et encourage, dans *Gaudium et spes* (n° 78, 5), « ceux qui, renonçant à l'action violente pour la sauvegarde des droits, recourent à des moyens de défense qui, par ailleurs, sont à la portée même des plus faibles ». L'instruction romaine sur *Liberté chrétienne et libération* (1986) confirme ce soutien, mais en utilisant l'expression inexacte de « résistance passive » pour désigner la résistance non violente. Dans les décennies 1970 et 1980, de nombreux chrétiens d'Amérique latine, encouragés par des évêques – notamment Dom Helder Camara – adoptent l'action non violente pour défendre les droits de l'homme bafoués par les dictatures militaires. De même, l'épiscopat des Philippines, en février 1986, la préconise et l'organise pour faire tomber le régime du dictateur Marcos, avec le succès que l'on sait[30]. Peu après les « révolutions de velours » de 1989, Jean-Paul II écrit, dans *Centesimus annus* (III, 23), qu'il y voit le résultat de « l'action non violente d'hommes et de femmes qui, alors qu'ils avaient toujours refusé de céder au pouvoir par la force, ont su trouver dans chaque cas la manière efficace de rendre témoignage à la vérité ». Il poursuit en

formulant ce vœu : « Puissent les hommes apprendre à lutter sans violence pour la justice ! »

LA « GUERRE JUSTE ».

L’idée que la décision de recourir aux armes est parfois « juste », parfois non, n’est pas spécifiquement chrétienne. On la trouve dès l’Antiquité païenne (Aristote, Cicéron) et, de nos jours, chez la plupart des penseurs non chrétiens traitant de ces questions (Michael Walzer). Mais ce sont les auteurs chrétiens, d’Augustin à Vitoria, en passant par Thomas d’Aquin et bien d’autres, qui ont développé la réflexion systématique à laquelle renvoie l’expression « doctrine de la guerre juste[31] ». Il s’agit d’un ensemble de critères permettant de juger, d’une part *(jus ad bellum)* dans quels cas il est moralement permis de recourir aux armes, d’autre part *(jus in bello)* quelles actions militaires sont moralement inadmissibles, même dans une guerre satisfaisant par ailleurs aux conditions du *jus ad bellum*.

En se sécularisant peu à peu depuis le XVI^e^ siècle, cette réflexion a nourri l’émergence du droit international de la guerre. Mais les moralistes chrétiens maintiennent – dans la ligne de Thomas d’Aquin, pour qui la question était de savoir « s’il est toujours péché de faire la guerre » (*Somme théologique*, IIa-IIae, Q. 40, a. 1) – la spécificité d’une approche éthique, distincte de l’approche juridique : on peut juger moralement critiquable une décision de recours aux armes prise par un pouvoir légitime et conforme au droit ; inversement, un discernement éthique peut conclure à la légitimité d’une intervention militaire que le droit international, dans son état actuel, n’autorise pas.

De nos jours, bien que l’expression « guerre juste » s’utilise de moins en moins, l’appareil conceptuel élaboré sous ce nom depuis des siècles semble plus opérationnel que jamais, comme le montre le fréquent recours aux notions de « légitime défense », « dernier recours »,

« proportionnalité », « immunité des non-combattants », etc., dans tous les débats éthiques sur les guerres ou les choix stratégiques de ces dernières décennies. Quant à la désuétude de l'expression, elle traduit sans doute un refus, beaucoup plus net qu'hier, de l'idée qu'il puisse y avoir de « bonnes guerres » et marque ainsi l'adoption implicite d'une problématique du « moindre mal » : la guerre est toujours perçue comme un mal, même lorsqu'on admet qu'il soit « juste » d'y recourir dans certains cas précis, pour éviter un plus grand mal. Le discrédit de l'expression « guerre juste » ne traduit donc pas une adhésion à la position pacifiste, même s'il s'accompagne d'un intérêt croissant pour les possibilités offertes par les « stratégies non violentes » ou la « résolution non violente des conflits ».

Du côté catholique, le *Catéchisme universel*, publié en 1992, reprend, dans ses articles 2307 à 2317, l'essentiel de l'enseignement classique sur les conditions d'une « guerre juste ». Une telle continuité pourrait faire douter que l'invitation de Vatican II à « reconsidérer la guerre dans un esprit entièrement nouveau » (*Gaudium et spes*, 80, 2) ait été suivie d'effet. Or un examen de la manière dont les autorités catholiques – mais on peut en dire autant des autres confessions chrétiennes – ont utilisé les critères classiques depuis un demi-siècle permet de confirmer que règne vraiment un « esprit entièrement nouveau » dans le traitement de ces questions. Cette nouveauté ne consiste pas en un abandon de la problématique de la « guerre juste », mais en une constante interprétation de ses critères en vue de limiter très strictement le nombre des cas où le recours aux armes semble moralement légitime. On peut en effet interpréter l'histoire de la pensée de la « guerre juste », depuis les origines, comme la tentative d'équilibrer la *légitimation* de la guerre par sa *limitation*, ces deux pôles étant présentés comme inséparables : illégitime serait une guerre impossible à contenir dans les étroites limites énoncées par la doctrine. Mais force est de constater que cet équilibre, réel dans la doctrine, n'a pas été respecté dans son application aux cas concrets : les critères de la guerre juste ont beaucoup plus été

invoqués pour légitimer que pour limiter. Ce qui est nouveau de nos jours, c'est que le pôle limitation reprend nettement le dessus : les moralistes chrétiens interprètent désormais les critères de manière si stricte que la guerre en est radicalement délégitimée comme moyen « normal » de résolution des conflits. Elle n'est qu'un pis-aller auquel on ne saurait se résoudre que dans des cas vraiment exceptionnels.

Cette mutation s'explique, notamment, par l'ampleur des destructions des guerres modernes. Dès les années 1930, quelques théologiens affirment que l'idée de guerre juste devrait être abandonnée, sauf en cas de légitime défense[32]. Le développement des armes de destruction massive, notamment nucléaires, ne fera qu'accentuer cette prise de conscience. En 1963, au lendemain de la crise des missiles de Cuba, Jean XXIII déclare : « Il devient humainement impossible de penser que la guerre soit, en notre ère atomique, le moyen adéquat pour obtenir justice d'une violation de droits[33] » (*Pacem in terris*, 127). Les mots « en notre ère atomique » indiquent à la fois le contexte du changement et sa raison profonde : la puissance destructrice des armes est devenue si démesurée qu'il n'est plus possible, dans la pratique, de respecter les limitations nécessaires, notamment les critères de proportionnalité et de discrimination. Notons toutefois que Jean XXIII récuse ici la guerre entreprise pour « obtenir justice », non l'exercice de la légitime défense « par des moyens proportionnés » et en ultime recours.

Actualité des critères classiques.

Si l'on passe en revue les principaux critères de la doctrine classique, on peut vérifier que les moralistes chrétiens s'y réfèrent toujours pour élaborer des jugements éthiques sur la plupart des situations de ces dernières décennies.

Critères du « jus ad bellum ».

a. *Juste cause*. Alors que, selon les auteurs médiévaux, il pouvait être licite de prendre l'initiative de la guerre pour obtenir réparation d'une injustice subie, punir une faute ou se venger d'une offense grave, seule la « légitime défense » est désormais reconnue comme juste cause. Tout comme la charte de l'ONU, les chrétiens n'admettent aujourd'hui d'exception au principe général d'interdiction du recours aux armes que dans les cas de « légitime défense ». Selon Vatican II, « aussi longtemps que le risque de guerre subsistera, qu'il n'y aura pas d'autorité internationale compétente et disposant de forces suffisantes, on ne saurait dénier aux gouvernements, une fois épuisées toutes les possibilités de règlement pacifique, le droit de légitime défense » (*Gaudium et spes*, 79, 4). Une nouveauté toutefois est à noter : les mots « aussi longtemps que le risque de guerre subsistera ». Ils constituent en effet une rupture avec l'idée que la guerre est un phénomène tellement inhérent à la « nature humaine » que le seul objectif réaliste serait de la limiter et de l'« humaniser ». Le Concile invite à viser l'éradication de ce fléau, sans illusion il est vrai sur la possibilité d'y parvenir dans un avenir prévisible.

Peut-on estimer que la « légitime défense » concerne aussi la défense d'un tiers injustement agressé ? Sur cette question – qui ouvre sur les débats autour de la notion de « droit d'ingérence », heureusement remplacée dans le vocabulaire des Nations unies par celle, bien plus juste, de « responsabilité de protéger » – la position majoritaire chez les moralistes est sans doute celle qu'exprimait Jean-Paul II en 1993 à propos du conflit bosniaque : « Une fois que toutes les possibilités offertes par les négociations diplomatiques, les processus prévus par les conventions et organisations internationales, ont été mis en œuvre, et que, malgré cela, des populations sont en train de succomber sous les coups d'un injuste agresseur, les États n'ont plus le “droit à l'indifférence”. Il semble bien que leur devoir soit de désarmer cet agresseur, si tous les autres moyens se sont

avérés inefficaces[34]. » Allant au-devant d'une objection prévisible, il ajoutait : « Les principes de la souveraineté des États et de la non-ingérence dans leurs affaires internes – qui gardent toute leur valeur – ne sauraient toutefois constituer un paravent derrière lequel on pourrait torturer et assassiner[35]. » Cette position renoue avec l'intuition qui, au tournant du v^e siècle, a donné naissance à l'idée qu'un chrétien puisse faire la guerre. C'est en effet par le *devoir de secourir le tiers menacé* (et non pas d'abord par le droit à l'autodéfense) qu'Augustin avait justifié la rupture avec la position pacifiste. C'est pour la même raison que Thomas d'Aquin a traité de la question de la guerre juste dans la partie de la *Somme* consacrée à la charité.

Notons que la formule « désarmer l'agresseur » désigne l'unique objectif que l'on soit en droit de viser dans une intervention militaire. On ne peut légitimer aucun recours aux armes visant d'autres objectifs (avoués ou non) : punir un chef d'État criminel, abattre un régime totalitaire, etc. Quant à la « guerre préventive », elle n'entre pas non plus dans cette conception de la légitime défense, car « le droit à l'autodéfense présuppose la menace d'une attaque réelle et imminente, et non le seul et simple risque d'une attaque potentielle » (déclaration des évêques allemands, peu avant le déclenchement de l'offensive américaine contre l'Irak[36]). Ce devoir moral de « désarmer l'agresseur » a été invoqué par la suite, notamment par ceux qui, en 1999, ont estimé juste l'intervention militaire de l'Otan visant à interrompre la purification ethnique en cours au Kosovo.

b. *Ultime recours*. Un très large consensus, tant des moralistes que des juristes, s'est établi sur la conviction que le recours aux armes n'est légitime que dans la mesure où aucun autre moyen n'est disponible pour défendre efficacement ce qu'il est légitime de défendre. Connu sous le nom d'« ultime recours », ce critère se déduit très logiquement de la conviction que la guerre est a priori un mal, auquel on ne peut se résoudre que faute de mieux. Son application aux situations concrètes soulève cependant bien des

difficultés, car il n’est pas toujours facile de savoir si toutes les possibilités d’actions non militaires ont été épuisées.

c. *Proportionnalité*. D’usage fréquent dans les argumentaires éthiques, l’exigence de « proportionnalité » est invoquée dans le cas de la guerre pour rappeler que les conséquences prévisibles doivent en être soigneusement pesées, afin d’éviter le recours à un remède qui serait finalement pire que le mal.

d. *Autorité légitime*. C’est aux « gouvernements » que *Gaudium et spes* reconnaît, très classiquement, le droit de légitime défense ; mais, dans la même phrase, il est précisé que cela vaut « aussi longtemps… qu’il n’y aura pas d’autorité internationale compétente et disposant de forces suffisantes ». Les responsables des États ne se voient donc reconnaître le droit de recourir aux armes que provisoirement, la solution satisfaisante étant qu’advienne cette « autorité publique de compétence universelle » appelée de ses vœux par Jean XXIII dans *Pacem in terris*[37]. Même si l’ONU ne peut être identifiée, pour le moment, à cette future autorité publique mondiale, son contournement par l’administration Bush, en 2003, fut un des griefs (parmi bien d’autres) exprimé par de nombreuses autorités morales contre cette initiative guerrière.

Critères du « jus in bello ».

De nos jours, bon nombre de débats éthiques à propos d’actions guerrières tournent autour des critères du *jus in bello*, et notamment du plus important d’entre eux, la « discrimination » entre combattants et non-combattants. Il se déduit logiquement de la conviction que toute atteinte à une vie humaine – fût-ce celle d’un ennemi – est a priori interdite, et qu’on ne peut donc faire à cette règle générale que les exceptions strictement nécessaires pour atteindre les buts de la guerre estimée « juste ». Ne doivent donc être visées dans les opérations militaires que les personnes à « mettre

hors de combat » pour parvenir à faire cesser l'agression, le génocide, le massacre, la purification ethnique, etc. Toutes les autres personnes sont des « innocents », non au sens moral du terme, mais au sens étymologique : elles ne sont pas « nuisibles », puisqu'elles ne jouent aucun rôle dans l'agression à contrer.

Ce principe, très présent dans le droit international de la guerre et dans les règlements des forces armées (du moins celles des régimes démocratiques), est régulièrement invoqué dans toutes les réflexions morales contemporaines. Si *Gaudium et spes* s'inquiète du développement des « armes modernes », c'est parce qu'elles « peuvent causer d'énormes destructions, faites sans discrimination, qui du coup vont très au-delà des limites d'une légitime défense » (n° 80, 1). S'ensuit une très vigoureuse condamnation de « tout acte de guerre qui tend indistinctement à la destruction de villes entières ou de vastes régions avec leurs habitants » (n° 80, 3-4) ; condamnation qui ne porte pas sur des armements (l'expression « armes nucléaires », notamment, n'apparaît pas), mais bien sur tout « acte de guerre » ayant des effets de destruction massive et indiscriminée, quel que soit le moyen technique mis en œuvre. Elle doit donc s'appliquer rétrospectivement aussi bien aux destructions des populations civiles de Dresde, Hambourg ou Tokyo qu'à celles d'Hiroshima et de Nagasaki.

De difficiles questions se posent à propos de l'interprétation d'un tel critère dans les conflits armés de l'époque contemporaine, où s'opposent très souvent des armées régulières et des guérillas ou milices dont les combattants se distinguent mal des populations civiles. En outre, la puissance militaire d'un pays dépend, beaucoup plus qu'hier, de multiples facteurs qui s'imbriquent dans l'activité civile « normale » : recherche, communications, capacités de production, etc. Il arrive aussi que des civils soient utilisés comme « boucliers humains » pour camoufler ou protéger des sites ou des acteurs militaires. Le jugement moral ne peut ignorer ces

réalités, mais ce n'est pas parce que la distinction entre combattants et non-combattants est devenue moins nette qu'elle n'existe plus. L'épiscopat américain fait observer que, même si le mot « combattant » recouvre beaucoup plus de personnes que les soldats en uniforme, « on ne peut raisonnablement considérer comme combattants des catégories entières d'êtres humains comme les écoliers, les personnes hospitalisées, les personnes âgées, les malades, les ouvriers de l'industrie produisant des articles non directement liés à des fins militaires, les agriculteurs et bien d'autres[38] ».

La dissuasion nucléaire.

Tout emploi d'armes de destruction massive étant jugé criminel (parce que disproportionné et non discriminant), qu'en est-il de la simple possession de telles armes dans un but dissuasif ? Cette question a fait l'objet de nombreux débats parmi les moralistes chrétiens, surtout aux États-Unis, où elle était ainsi formulée : une nation a-t-elle le droit de posséder des armes dont elle n'aura en aucun cas le droit de se servir ? Les uns répondaient oui, estimant que l'immoralité de l'emploi ne rejaillissait pas sur la menace d'emploi, laquelle était légitime pour tenir en respect, par la crainte de « représailles massives », un éventuel agresseur. D'autres répondaient non, invoquant l'argument éthique traditionnel selon lequel, si un acte est criminel, l'intention de le commettre l'est alors tout autant, même si cette intention est conditionnelle. La plupart des moralistes catholiques ont tenu, jusqu'à la disparition de l'URSS, une position de « tolérance provisoire » vis-à-vis de la dissuasion nucléaire. Définie par Vatican II, cette position a été reprise par les conférences épiscopales qui se sont exprimées sur le sujet au début des années 1980 (Guicherd, 1988). Mais on ignore trop que cette position de tolérance provisoire a été abandonnée après la fin de la « guerre froide », et que le discours officiel

des autorités catholiques est aujourd'hui celui d'une ferme condamnation de la dissuasion nucléaire, accompagnée d'une vive invitation adressée aux pays détenteurs de telles armes à les abandonner. Pas seulement parce que la non-prolifération constitue désormais un objectif prioritaire par rapport à toute autre considération stratégique[39], mais aussi parce que le sens de la justice est blessé par l'idée que se prolonge indéfiniment la distinction entre quelques pays jouissant du droit de posséder des armes nucléaires, et tous les autres.

Le terrorisme.

On ne trouve guère de moralistes chrétiens pour justifier le terrorisme, pour peu qu'on se soit accordé sur une définition précise de cette notion : elle ne désigne pas toute forme de violence armée mise en œuvre par des « irréguliers » (mouvements de résistance, guérillas), mais seulement celles qui s'en prennent délibérément à des personnes « non combattantes ». C'est donc bien à l'aune du *jus in bello* qu'il convient de juger les actions terroristes, et non à celle du *jus ad bellum*. Aucun acte terroriste ne peut être moralement justifié, dès lors que l'on tient que les actes interdits par le *jus in bello* le sont de manière absolue, et non pas de manière relative à la plus ou moins grande « justice » de la cause défendue. La réflexion éthique sur le terrorisme invite à mettre en évidence le sens étymologique du mot « innocent » : il est très significatif que les terroristes – lorsqu'ils éprouvent le besoin de justifier moralement leurs actes – affirment que leurs victimes ne sont pas « innocentes », faisant précisément l'erreur consistant à confondre le sens moral et le sens étymologique du mot.

Le niveau des dépenses militaires.

Les jugements éthiques sur les dépenses militaires ne sont pas étrangers à la réflexion sur la guerre juste. Ils se déduisent logiquement d'une stricte interprétation du principe de « légitime défense » : chaque État a le droit de se doter des moyens nécessaires pour se défendre (et pour participer à de légitimes opérations portant secours à des peuples agressés), mais seulement de ceux-là. Se doter de moyens militaires supérieurs – en nombre et/ou en qualité – à ceux qu'exige une réaliste évaluation des menaces à contrer, ce serait manifester que l'on vise en fait d'autres objectifs, non légitimes ceux-là : prestige, grandeur nationale, plein emploi dans les industries d'armement, stimulation de la recherche, etc. Cette exigence a trouvé une formulation précise, en 1994, dans un document du Conseil pontifical Justice et Paix : « Chaque État doit pouvoir justifier toute possession ou acquisition d'armes au nom du principe de la suffisance, aux termes duquel un État peut posséder uniquement les armes nécessaires pour assurer sa légitime défense[40]. » On voit ici encore comment la doctrine classique est utilisée dans le sens de la limitation. Le thème du gaspillage des dépenses militaires, surtout quand les chiffres sont mis en regard de ceux qu'exigerait la lutte contre la faim et le mal-développement, est souvent évoqué dans les textes des Églises. Voici par exemple ce qu'écrit Jean-Paul II, en 1987 : « Comment justifier le fait que d'immenses sommes d'argent, qui pourraient et devraient être destinées à accroître le développement des peuples, sont au contraire utilisées pour enrichir des individus ou des groupes, ou bien consacrées à l'augmentation des arsenaux […] ? La guerre et les préparatifs militaires sont les plus grands ennemis du développement intégral des peuples » (*Sollicitudo rei socialis*, 10).

Les deux positions exposées successivement ici – pacifisme, guerre juste – sont-elles irréconciliables ? Au niveau des principes, sans doute. Mais, depuis que la position dite « pacifiste » a intégré la recherche d'alternatives à la violence guerrière et que le discours sur la « guerre juste » a été utilisé pour limiter plus que justifier le recours aux armes, des

convergences semblent se faire jour. En assumant l'héritage de l'action non violente, la position pacifiste a été amenée à considérer comme pertinentes les questions posées par les exigences de défense ; ses adversaires d'hier sont eux-mêmes devenus très conscients du fait que les cas où le recours à la force armée semble moralement juste ne sont pas si fréquents et que l'exercice de cette force doit être étroitement limité pour rester légitime. Même si les documents officiels des Églises traitant de questions de défense le font en référence aux critères de la « guerre juste », ils incluent désormais très souvent une invitation à entendre comme pertinentes les questions posées par les tenants de la position non violente et à considérer avec attention leurs recherches sur les alternatives à la violence.

Une convergence pourrait s'esquisser sur ce point à partir d'une réflexion renouvelée sur le critère d'*ultime recours*. On se contente généralement de l'interpréter dans l'urgence : existe-t-il ou non, dans telle situation concrète de crise grave, un autre moyen que la violence guerrière pour faire cesser une entreprise intolérable (agression, massacre, purification ethnique) ? Mais on devrait considérer que ce critère invite tout autant à faire des efforts soutenus, dans les longues périodes où l'on n'est pas en crise, pour enrichir et rendre plus opérationnel l'arsenal des moyens non militaires d'action contre l'intolérable. L'exigence éthique impliquée par le principe d'ultime recours est de développer l'expertise sur les moyens non guerriers de résolution des conflits, de telle sorte que, quand viendra la crise, on dispose d'options permettant de *repousser le plus loin possible la limite* au-delà de laquelle aucun autre moyen que le recours aux armes ne paraisse disponible. Autrement dit, c'est un devoir moral de travailler en permanence à ce que la guerre devienne *un recours toujours plus ultime*. Les deux traditions éthiques chrétiennes peuvent s'accorder pour promouvoir un tel objectif.

CHRISTIAN MELLON.

→ Éthique de l’État. Éthique politique. Humanitaire. Loi naturelle. Nation. Nature. Relations internationales. Résistance. Terrorisme. Thomisme. Violence.

Bibliographie.

O. Abel, L’Amour des ennemis et autres méditations sur la guerre et la politique, Paris, Albin Michel, 2002. – G. Andreani et P. Hassner (dir.), Justifier la guerre ?, Paris, Presses de Sciences-Po, 2005. – G. Bacot, La Doctrine de la guerre juste, Paris, Economica, 1989. – J.-Y. Calvez (dir.), Entre violence et paix, la voix des religions, Paris, Facultés jésuites de Paris, 2005. – M. Canto-Sperber, L’Idée de guerre juste, Paris, PUF, 2010. – Catéchisme de l’Église catholique, art. 2307-2317. – Conseil pontifical « Justice et Paix », Le Commerce international des armes. Une réflexion éthique, Paris, Éd. du Cerf, 1994. – R. Coste, Le Problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII, Paris, Aubier, 1962. – P. Gibert, L’Espérance de Caïn. La violence dans la Bible, Paris, Bayard, 2002. – C. Guicherd, L’Église catholique et la politique de défense au début des années 1980, Paris, PUF, 1988. – S. Hauerwas, « Guerre et paix. Une approche historique, éthique et théologique », RTP 143, 2001/IV, p. 317-333. – J. Joblin, L’Église et la Guerre, Paris, DDB, 1988. – Justice et Paix-France, Dossier de réflexion sur les interventions militaires extérieures, Documents épiscopat, n° 8, mai 2000 ; Terrorisme : condamner, expliquer, résister, Documents épiscopat, n° 3-4, 2005. – Y. de La Brière s.j., Le Droit de

juste guerre, Paris, Pedone, 1938. – Chr. MELLON, Éthique et violence des armes, Paris, Assas Éditions, 1995 ; « Éthique de la dissuasion nucléaire : l'Église catholique a changé », Revue Défense nationale, août-septembre 2000. – Chr. MELLON et J. SEMELIN, La Non-violence, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1994. – G. MINOIS, L'Église et la Guerre, Paris, Fayard, 1994. – R. REGOUT, La Doctrine de la guerre juste de saint Augustin à nos jours, d'après les théologiens et les canonistes catholiques, Paris, Pedone, 1935. – P. VIAUD (dir.), Les Religions et la Guerre, Paris, Éd. du Cerf, 1991. – M. WALZER, Guerres justes et injustes, Paris, Belin, 1999.

---

1. P. BOURDIEU, *Le Sens pratique*, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Le sens commun », 1980, p. 179-180.

2. J. DERRIDA, *Donner le temps*, Paris, Galilée, 1998, p. 42.

3. J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 2005[3], p. 103-168.

4. Voir l'analyse de l'Ascension dans J.-L. MARION, *Prolégomènes à la charité*, Paris, Éd. de la Différence, 1986, p. 149-178.

5. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1991[2], p. 29.

6. Voir P. RICŒUR, *Penser la Bible*, Paris, Éd. du Seuil, 1998, p. 335-371.

7. Voir pour H. de Lubac : B. SESBOÜÉ, « Le surnaturel chez Henri de Lubac. Un conflit autour d'une théologie », *Recherches de science religieuse* 80/3, 1992, p. 373-408 ; A. VANNESTE, *Nature et grâce dans la théologie occidentale. Dialogue avec H. de Lubac*, Louvain, Leuven University Press, 1996.

8. A. VANNESTE, *Nature et grâce dans la théologie occidentale*, p. 260.

9. M. LUTHER, *Comm. de l'épître aux Romains*, dans *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, 1985, t. XII p. 114.

10. K. BARTH, *Dogmatique* II/2* : *La Doctrine de Dieu* [1942], 1958, p. 97

11. H. DUMÉRY, *Le Problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957, p. 87-108.

12. Voir H. DUMÉRY, *Philosophie de la religion*, t. I, Paris, PUF, 1957, p. 294.

13. S. WEIL, *La Connaissance surnaturelle* (1942), Paris, Gallimard, 1950, p. 180.

14. E. GABELLIERI, *Être et don*, Louvain, Peeters, 2003, p. 500.

15. Instruction postsynodale *Familiaris consortio*, n° 9 ; voir aussi n° 34. JEAN-PAUL II, Discours de clôture du synode de 1980, dans *La Documentation catholique*, t. 77, 1980, p. 1055. Les propositions 23-25 du synode de 1980 invitaient à examiner les fondements bibliques et les raisons personnalistes de la gradualité, voir *La Documentation catholique*, t. 78, 1981, p. 538.

16. Dietrich BONHOEFFER parle de cette formation (construction, *Gestaltung*) du Christ dans le chrétien, dans *Éthique* (1949), Genève, Labor et Fides, 1965, p. 56-61 (1997[4]).

17. Voir A. SOLIGNAC, art. « Voies », *Dictionnaire de spiritualité*, t. XVI, col. 1200-1215. Pour une critique des limites de ces problématiques, voir K. RAHNER, *Éléments de théologie spirituelle*, « Les degrés de la perfection chrétienne », p. 9-33.

18. Selon le repérage classique des « notes théologiques » attribuées aux enseignements dans l'Église. Voir *Code de droit canonique*, can. 752-754 : les degrés d'autorité.

19. « La santé est un état de complet bien-être physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité » (Préambule à la Constitution de l'Organisation mondiale de la santé, adopté par la Conférence internationale sur la santé, New York, 19-22 juin 1946 ; Actes officiels de l'Organisation mondiale de la santé, n° 2, p. 100).

20. G. CANGUILHEM, *Le Normal et le Pathologique* (1943), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2005[10], p. 13.

21. S. FREUD, « "Psychanalyse" et "Théorie de la libido" », dans *Résultats, idées, problèmes* (1921-1938), t. II, trad. de J. Altounian *et al.*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de psychanalyse », 1985, 1992[3], p. 69.

22. S. FREUD, *Abrégé de psychanalyse* (1946), trad. de A. Berman, Paris, PUF, 1949, 2009[14].

23. Pour une synthèse de ces approches, voir « The american humanistic synthesis », dans D. M. WULFF, *Psychology of Religion. Classic and Contemporary*, New York, John Wiley and Sons, 1997[2], p. 582-632.

24. Dont, par exemple, le *counseling pastoral*, enseigné à l'université au Canada et aux États-Unis. Voir M.-L. MORIN, *Pour une écoute en profondeur. La valeur fondamentale*, Montréal, Médiaspaul, 2001.

25. Certains organisateurs de ce type de démarche récusent le terme « psychospirituel ». Nous l'utilisons néanmoins par commodité.

26. Chr. BERGÉ, *Héros de la guérison : Thérapies alternatives aux États-Unis*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005.

27. Pour Origène, le chrétien ne doit « tirer l'épée ni pour faire la guerre, ni pour faire valoir ses droits ni pour aucun autre motif, car ce précepte de l'Évangile ne souffre aucune exception » (*Œuvres*, Corpus de Berlin, vol. II, p. 221-222).

28. Léon Tolstoï (1828-1910) a joué un rôle en ce sens.

29. Création en 1919 de l'International Fellowship of Reconciliation (IFOR), qui s'ouvrira ensuite aux chrétiens d'autres confessions.

30. Événements analysés par P. de CHARENTENAY, dans J. SEMELIN (dir.), *Quand les dictatures se fissurent*, Paris, DDB, 1995.

31. On en trouvera des exposés complets dans le chapitre premier de R. COSTE (1962) ou dans la lettre pastorale publiée en 1983 par la Conférence épiscopale des États-Unis, « Le défi de la paix » (*La Documentation catholique*, 22 juillet 1983). Pour une histoire du développement de la doctrine, la référence reste REGOUT, 1935.

32. « Divers théologiens contemporains inclinent à croire que, dans la condition actuelle des choses, il n'existe plus guère d'hypothèse moralement admissible où un État pourrait, de lui-même, recourir à la force des armes par application de la doctrine traditionnelle de la guerre juste », écrit Yves DE LA BRIÈRE s.j., dans *Le Droit de juste guerre*, p. 182. Il fait allusion au manifeste de Fribourg, publié en octobre 1931 par des théologiens de diverses nationalités, animés notamment par le père Stratmann, dominicain allemand.

33. En 1982, en pleine crise des euromissiles, Jean-Paul II reprend la même idée : « La terreur nucléaire qui hante notre temps peut presser les hommes d'enrichir leur patrimoine commun de cette découverte très simple qui est à leur portée, à savoir que la guerre est le moyen le plus barbare et le plus inefficace de résoudre les conflits » (Message pour la Journée mondiale de la paix, *La Documentation catholique*, 1982, p. 72).

34. *La Documentation catholique* 2066, p. 157.

35. Opinion qu'il avait déjà exprimée quelques semaines plus tôt, à propos de l'action humanitaire : « Il ne faut pas que les guerres entre nations et les conflits internes condamnent des civils sans défense à mourir de faim pour des motifs égoïstes et partisans […] Dans ces cas, on doit de toute façon assurer les aides alimentaires et sanitaires, et lever tous les obstacles, y compris ceux qui viennent de recours arbitraires au principe de non-ingérence dans les affaires intérieures d'un pays » (*La Documentation catholique*, 5 décembre 1992, p. 106-108).

36. *La Documentation catholique*, 16 février 2003, p. 207.

37. « De nos jours, le bien commun universel pose des problèmes de dimensions mondiales. Ils ne peuvent être résolus que par une autorité publique dont le pouvoir, la constitution et les moyens d'action prennent eux aussi des dimensions mondiales et qui puisse exercer son action sur toute l'étendue de la terre. C'est donc l'ordre moral lui-même qui exige la constitution d'une *autorité publique de compétence universelle* » (*Pacem in terris*, 137).

38. « Le défi de la paix », *La Documentation catholique*, 1983, p. 732.

39. Pour une explication du changement du Vatican sur la dissuasion nucléaire après la fin de la guerre froide, voir Chr. MELLON s.j., « Éthique de la dissuasion nucléaire : l'Église catholique a changé », *Revue Défense nationale*, août-septembre 2000, p. 12-19.

40. CONSEIL PONTIFICAL « JUSTICE ET PAI X », *Le Commerce international des armes. Une réflexion éthique*, p. 13.

H

HABITUS

Le mot « habitus » n’est pas usuel dans la langue française. Terme technique de la scolastique, il a cependant été acclimaté non seulement en philosophie mais aussi en théologie et en sociologie, où il est même devenu un concept clé (Marcel Mauss, Norbert Elias et surtout Pierre Bourdieu). Dans le domaine de l’éthique, cette notion a été souvent confondue avec un mot d’usage plus courant : habitude. Malgré une certaine parenté, le fait de ne pas les différencier n’a pas peu contribué à obscurcir le sens de la vertu, qui est elle-même un habitus. Tant la forme grecque du vocable *hexis* que la forme latine *habitus* ont pour racine le verbe « avoir ». Le sens se dédouble en « possession de » et « disposition à » quelque chose. Le deuxième sens concerne particulièrement l’éthique, en tant que l’habitus dit la disposition d’une nature (déjà) constituée à une action qualifiée (on parle alors d’un habitus opératif, par distinction d’une disposition de l’être même, comme la santé ou la beauté, qualifiée comme habitus entitatif). Un habitus disposant à agir bien n’est autre qu’une vertu, l’habitus disposant à agir mal étant le vice. Par rapport à la simple disposition, l’habitus ajoute une notion de stabilité. On le voit, l’habitus incline à l’action mais sans la déterminer ; il n’exonère pas la liberté de sa décision : il demeure possible au vertueux d’accomplir un acte mauvais et au vicieux d’accomplir un acte bon, c’est-à-dire d’agir contrairement à l’orientation qu’il imprime. Même si le *Théétète* de Platon, par exemple, caractérise déjà la science comme *hexis*, il revient à Aristote d’avoir le premier élaboré une véritable théorie de l’habitus, tant en

métaphysique que dans le cadre de son éthique du bonheur et de la vertu. Sa doctrine passe ensuite dans la théologie catholique par l'intermédiaire de Thomas d'Aquin, dont la *Somme de théologie* fait précéder l'étude générale de la vertu d'un véritable petit traité des habitus. Celui-ci ouvre la doctrine aristotélicienne relative aux vertus humaines, habitus acquis (par répétition), à un usage théologique pour représenter les vertus théologales et les dons du Saint-Esprit comme des « habitus infus », communiqués par Dieu mais s'insérant comme à demeure dans la nature humaine guérie et élevée par sa grâce et devenant source d'un agir surnaturalisé et déiforme. Cette manière de considérer le don de Dieu comme en quelque sorte greffé sur la nature humaine n'est pas sans soulever quelques difficultés œcuméniques quant aux clivages confessionnels relatifs à la grâce et à la justification. De fait, en dehors des possibles usages profanes du terme « habitus », son emploi théologique s'inscrit en contexte catholique, et plus précisément dans l'héritage scolastique.

Le berceau de la théorie de l'habitus : Aristote.

Dans ses *Catégories* Aristote énonce l'*ékhein*, après substance, quantité, qualité, relatif, localisation, moment, positionnement, et juste avant faire et subir (2a 3). Il s'agit de l'état actuel d'un être, comme « est chaussé, est armé ». Le substantif *héxis*, sur la même racine, peut donc être traduit par état, et il « se dit d'une disposition, situation bonne ou mauvaise d'un être, ou par soi, ou par rapport à un autre : par exemple, la santé est un état, car c'est une disposition de cette sorte » (*Métaphysique* Δ, 20, 1122b 10-14). Il existe donc un rapport, une parenté, entre l'état *(héxis)* et la disposition *(diathésis)*, qu'il importe de préciser. Un autre passage des *Catégories* apporte à ce sujet les clarifications utiles (8b 27 - 9a 13). État et disposition sont des espèces de qualité. « Cependant, l'état diffère de la disposition du fait qu'il est chose plus stable et plus durable. Or telles sont les sciences et

les vertus. […] En revanche, sont dites des dispositions les qualités aisées à ébranler et qui changent vite. Ainsi, la chaleur et le refroidissement, la maladie et la santé, ainsi que toutes les autres choses du même genre. […] Mais il est évident que ce qu'on veut dire en parlant d'états, ce sont les qualités les plus durables et les plus malaisées à ébranler […] Par conséquent, ce qui distingue un état d'une disposition, c'est que celle-ci est aisée à ébranler, tandis que celui-là est à la fois plus durable et plus malaisé à ébranler. D'autre part, les états, eux, sont également des dispositions, tandis que les dispositions ne sont pas nécessairement des états. En effet, ceux qui ont des états se trouvent aussi en de certaines dispositions qui les expriment, alors que ceux qui se trouvent en certaines dispositions, n'ont pas aussi immanquablement un état. »

Dans son *Éthique à Nicomaque*, Aristote s'emploie, au livre II, à définir la vertu. Il observe tout d'abord que les phénomènes de l'âme sont de trois sortes : l'état affectif *(pathos)*, la faculté *(dunamis)* et l'habitus *(héxis)*. Toute la question de la définition de la vertu se réduit donc à déterminer à laquelle de ces trois sortes elle appartient (l. II, chap. 4). Aristote procède par élimination. Il montre que les vertus ne peuvent coïncider ni avec les affections ou passions ni avec les facultés, en sorte qu'elles doivent donc être des habitus. La vertu n'est pas la passion mais un comportement bon relativement à la passion ; on ne loue ni ne blâme quelqu'un parce qu'il éprouve telle passion mais du fait qu'il la gère de telle ou telle manière : bonne ou mauvaise. La vertu suppose un choix délibéré. Par elle nous sommes disposés, alors que par la passion nous sommes mus. Elle n'est pas non plus une faculté, car nul, de nouveau, n'est loué ou blâmé en raison d'une simple capacité naturelle : « Nous ne naissons pas naturellement bons ou méchants. » Après avoir ainsi décrit l'habitus comme une disposition stable, durable et ferme, Aristote en vient à définir la vertu comme une telle disposition à un bon état et à un bon agir : « disposition par laquelle un homme devient bon et par laquelle aussi son œuvre sera rendue bonne »

(l. II, chap. 5), en se tenant en un juste milieu, ou médiété, entre l'excès et le défaut en matière de passion. On aboutit ainsi à une définition complète de la vertu comme « un habitus à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée comme la déterminerait l'homme prudent » (l. II, chap. 6).

L'ÉCLOSION DE L'HABITUS EN THÉOLOGIE : THOMAS D'AQUIN.

Thomas, dans sa *Somme de théologie*, fait précéder l'étude générale des vertus, des vices et des autres habitus qui sont les principes des actes humains (Ia-IIae, Q. 55-89) d'un véritable traité sur les habitus qui habilitent à l'action (Ia-IIae, Q. 49-54). Il y considère leur nature (Q. 49), leur sujet, c'est-à-dire les facultés qu'ils perfectionnent (Q. 50), la cause de leur génération, de leur croissance et de leur disparition (Q. 51-53) et leur distinction (Q. 54). Quant à leur nature, Thomas met à profit les réflexions d'Aristote pour exprimer que l'habitus est une qualité qui a pour sujet une puissance ou faculté et qui implique principalement une tendance à l'action. Une faculté, par exemple la volonté, se trouve ainsi disposée par un habitus à s'exercer d'une manière déterminée en vue d'une fin, par exemple à agir bien en rendant à chacun ce qui lui est dû (et cet habitus ne sera rien d'autre que la vertu de justice). L'habitus est ainsi en acte par rapport à la faculté mais en puissance par rapport à l'action. Elle est comme une facilitation permanente à un agir qui est de soi inconstant en raison de la mobilité du libre arbitre. Les habitus peuvent être dans le corps (comme la beauté et la santé) ou dans l'âme : en son essence (cas de la grâce) ou dans ses puissances, soit sensibles (ainsi la tempérance et la force qui règlent l'appétit sensible divisé en concupiscible et irascible), soit spirituelles : intelligence et volonté. La réflexion de Thomas, qui, pour le moment, a surtout mis en ordre celle d'Aristote, se fait plus riche et plus pénétrante à

propos de la cause des habitus. Il s’agit désormais de discerner la part de l’inné et celle de l’acquis, et, dans une perspective théologique évidemment ignorée du philosophe grec, la part de l’infus. Pour clarifier si les habitus peuvent être naturels, Thomas en vient, pour expliquer que certains soient mieux disposés que d’autres, corporellement ou spirituellement, à distinguer ce qui est naturel selon l’espèce et ce qui est naturel selon l’individu. Le poids de l’éducation et des facteurs sociaux et culturels trouve ici un fondement dans cette conception du « naturel selon l’individu ». L’expérience n’est pas non plus oubliée : Thomas montre comment la répétition des actes renforce l’habitus : si la vertu favorise l’action bonne, la répétition des actes bons consolide en retour la vertu ; il y a ici un « cercle vertueux », tout comme dans le domaine du mal moral un « cercle vicieux ». L’habitus est susceptible de croissance, par la répétition des actes auxquels il dispose, mais il peut aussi être détruit, par quelque action contraire, ou diminuer et disparaître, faute d’être régulièrement employé. Si par la justification l’agir humain devient déiforme, il est nécessaire de postuler qu’il procède d’habitus eux-mêmes déiformes ; dépassant les capacités de la nature humaine, ils doivent donc être donnés directement par Dieu : ce sont les habitus infus. De cette analyse, assez technique, des habitus par Thomas d’Aquin, l’élément le plus important est sans doute le fait que l’habitus facilite l’action sans aucunement la contraindre ; il est donc un auxiliaire pour un usage finalisé du libre arbitre. Dans cette perspective, plus l’on devient vertueux, plus l’on devient libre pour agir bien. Une conception déterministe qui verrait dans l’habitus non pas une disposition ratifiée par la liberté mais une pression contraignante sur celle-ci serait aux antipodes de la pensée de Thomas, qui doit être lue dans son cadre d’une éthique du bonheur et des vertus et non dans celui d’une morale du devoir et de l’obligation. On conçoit dès lors tout ce que peut avoir d’équivoque le fait de traduire, comme on le fit trop souvent dans le passé, habitus par habitude. La notion d’habitude évoque l’automatisme ;

elle risque alors de connoter un déficit d'attention, de conscience voire de liberté. Dans le cadre d'une liberté d'indifférence, qui peut choisir à chaque instant entre des contraires, l'habitude apparaît comme une contrainte ou du moins une pression néfaste : la liberté s'éprouve dans l'acte même. Du coup, des choix à long terme, qui supposent une trame unificatrice de ces actes singuliers, échappent à la liberté ainsi comprise et à la casuistique qui en est l'horizon inévitable. Cette aporie due à l'occultation de l'habitus semble avoir été pressentie par les théories contemporaines de l'option fondamentale. On peut noter entre habitus et habitude les différences suivantes : l'habitude crée un automatisme qui atrophie l'exercice de la liberté et de la conscience. En revanche, « l'habitus crée en l'homme l'inclination à agir selon ses facultés spirituelles et le rend capable de faire des actions à la fois nouvelles et fidèles à une ligne de perfection précise ; il élimine les obstacles intérieurs qui freinent l'agir ; il rend l'action aisée et la fait persévérer dans son effort ; il fait naître peu à peu dans l'homme, en liaison avec les autres habitus, une harmonie entre les facultés, qui favorise son développement moral et soutient l'accomplissement d'œuvres de valeur » (S. Pinckaers).

La résurgence de l'habitus en sociologie : Pierre Bourdieu.

Un nouvel usage de l'habitus s'intéresse encore à l'agir humain, mais au sein de l'histoire collective. « Produit de l'histoire, l'habitus produit des pratiques individuelles et collectives, conformément aux schèmes engendrés par l'histoire ; il assure la présence active des expériences passées qui, déposées en chaque organisme sous la forme de schèmes de perception, de pensée et d'action, tendent, plus sûrement que toutes les règles formelles et toutes les normes explicites, à garantir la conformité des pratiques et leur constance à travers le temps[1]. » Il est donc à la fois produit

et producteur. Les habitus sont caractérisés comme des « systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre ». Alors que l'habitus antique était en possession de la personne, celui de Bourdieu est marqué par l'inscription sociale et historique dans le sujet de déterminations en faveur de l'action. « Histoire incorporée, faite nature, et par là oubliée en tant que telle, l'habitus est la présence agissante de tout le passé dont il est le produit. » Il a pour le sociologue un statut intermédiaire entre déterminisme et liberté, du fait qu'il n'opère qu'en fonction de ce qu'il reçoit mais qu'il ne reçoit que pour opérer. « Spontanéité sans conscience ni volonté, l'habitus ne s'oppose pas moins à la nécessité mécanique qu'à la liberté réflexive, aux choses sans histoire des théories mécanistes qu'aux sujets “sans inertie” des théories rationalistes. » Bourdieu acclimate donc en sociologie contemporaine l'habitus antique en le remaniant profondément : il reste une sorte de « seconde nature », mais ce n'est plus le produit tranquillement possédé de la répétition des actes du sujet mais plutôt l'arrière-fond d'un inconscient socio-historique qui influe sur l'action individuelle hic et nunc. « Système acquis de schèmes générateurs, l'habitus rend possible la production libre de toutes les pensées, toutes les perceptions et toutes les actions inscrites dans les limites inhérentes aux conditions particulières de sa production et de celles-là seulement. À travers lui, la structure dont il est le produit gouverne la pratique, non selon les voies d'un déterminisme mécanique, mais au travers des contraintes et des limites originairement assignées à ses inventions. »

LUC-THOMAS SOMME.

→ Acte/Action. Grâce. Histoire des doctrines éthiques chrétiennes. Nature. Thomisme. Vertus.

Bibliographie.

Aristote, Métaphysique, trad. de J. Tricot, Paris, Vrin, 1981 ; Éthique à Nicomaque, trad. de J. Tricot, Paris, Vrin, 1983 ; Catégories, trad. de R. Bodéüs, Paris, Les Belles Lettres, 2001. – J. de Baciocchi, art. « Habitus », Catholicisme, t. VII, Paris, Letouzey et Ané, 1957. – P. Bourdieu, Le Sens pratique, Paris, Éd. de Minuit, 1980. – J.-L. Bruguès, art. « Habitus », Dictionnaire de morale catholique, Chambray-lès-Tours, LCD, 1991. – S. Pinckaers, Le Renouveau de la morale, Paris, Téqui, 1964 ; art. « Habitude et habitus », Dictionnaire de spiritualité, Paris, Beauchesne, 1969, col. 2-11. – Thomas d'Aquin, Somme de théologie, Ia-IIae, Q. 49-54.

HANDICAP

Rencontrer une personne porteuse d’un handicap représente souvent un défi humain, car cette rencontre nous déplace de nos repères habituels. C’est un défi éthique, car la rencontre se doit d’attester toujours la profonde valeur de chaque personne. C’est un défi théologique, car la personne porteuse d’un handicap révèle, en actes, une image de Dieu. Dans une société de plus en plus médicalisée, il importe d’en être conscient et d’en tirer toutes les conséquences pour la réflexion éthique, mais aussi pour la vie sociale, qu’il s’agisse de celle des Églises (aspect pastoral) ou de celle des États (aspect politique et législatif).

Origine de la notion de « handicap » : de l'étymologie au questionnement éthique.

À première vue, la notion de handicap relèverait d'une détermination nominale qui ne constituerait qu'un synonyme de la déficience. Pourtant, en recouvrant l'origine sémantique et l'étymologie du mot, apparaissent avec clarté les conditions du choix opportun qui fut pris en faveur de la notion de handicap dans un contexte socioculturel précis correspondant aux cinquante dernières années de notre époque. Aborder l'émergence du concept permet de mettre au jour les jugements éthiques et normatifs implicites formulés à l'endroit des personnes handicapées – la conception et la figure contemporaine de l'infirmité.

Étymologiquement, formé à partir de l'anglais *hand*, « main », et *cap*, « chapeau », le terme « handicap » s'origine dans une proposition en trois mots, *hand in cap*, littéralement « la main dans le chapeau ». Cette expression désigne au XVIIIe siècle un jeu dans lequel on se disputait des objets personnels – les mises étant jetées dans un chapeau. Le hasard désignait alors le vainqueur du plus grand prix. Mais avec l'usage du mot « handicap » dans le champ de l'infirmité, l'heureuse issue récompensant le gagnant d'une partie de *hand in cap* semble s'inverser en « mauvaise fortune » frappant de façon hasardeuse l'individu. Toutefois ce n'est pas en ce premier sens que nous trouverons le motif pour lequel le « handicap » fut progressivement adopté comme concept catégoriel pour regrouper toutes les déficiences. Il convient d'aller plus loin. Le champ sémantique du terme s'est en effet modifié pour apparaître vers 1750 dans le domaine du turf, c'est-à-dire des courses de chevaux sur pelouse, où il s'agissait d'ajuster les chances des concurrents en imposant aux meilleurs de porter un poids plus grand ou de parcourir une distance plus longue. C'est au commissaire « handicapeur » que revenait la responsabilité d'« égaliser » les chances des concurrents en chargeant davantage le meilleur cheval et en allégeant dans une juste mesure les montures les plus exposées au risque de la défaite.

D’apparition relativement récente en langue française, en 1827, le mot « handicap » a gardé pendant plus d’un siècle sa connotation hippique. Par extension du domaine du turf, il s’appliquera peu à peu, vers la fin du XIX^{e} siècle, à bien d’autres sports. Le concept se prédiquera ensuite par métonymie de tout désavantage imposé dans une épreuve à un concurrent de qualité supérieure en vue de l’égalisation des chances de victoire de tous les participants. Si « la main dans le chapeau » nous renvoyait uniquement au hasard d’un tirage interprété comme une fatalité naturelle, émergent dans l’exemple du sport les conditions d’une régulation et d’une gestion des handicaps dans le contexte d’une compétition où tous les participants peuvent prétendre à la victoire grâce à la mise en place d’un système normatif et artificiel équitable. Notons en passant que cette idée d’égalisation se retrouve déjà dans les jeux familiaux de l’enfance : les plus grands s’imposent des restrictions ou les plus jeunes revendiquent des avantages qui font l’objet d’un commun accord – d’un « contrat social » – en vue du plaisir d’avoir les mêmes chances de l’emporter et de se confronter à l’incertitude de la victoire.

Bien qu’enrichie de cette évolution, la migration sémantique du concept du « handicap » issu du milieu du sport vers son usage référentiel dans les domaines administratif, socio-économique, sanitaire et médico-social, ne s’est pas pour autant accomplie sans le biais d’une seconde forme d’inversion en substituant au désavantage des plus forts la compensation du handicap des plus exposés au risque de la défaite. Vers 1950, un sens figuré est en effet attribué au terme « handicap » qui, en remplaçant le poids imposé au concurrent supérieur ou naturellement avantagé par une stratégie en termes de discrimination positive en faveur des personnes infirmes, manifeste une torsion significative du concept dans son usage en régime strictement sportif. Le « handicap » devient, dans ses nouveaux domaines d’usage, synonyme d’un désavantage, d’une infériorité que doivent supporter les plus faibles.

La signification de ce nouveau déplacement sémantique doit être rapportée au contexte social de la seconde moitié du XX[e] siècle où la question de la performance au travail et de l'accès à la jouissance des biens et des services a joué à plein dans la constitution d'une nouvelle figure de l'infirmité. Conjointement à l'aspiration légitime d'un grand nombre d'adultes blessés par les conditions du travail dans l'industrie ou par les guerres, et qui entendent en droit retrouver leur place dans la sphère sociale et économique, notre société a été marquée, ces cinquante dernières années, par une compétition croissante entre les acteurs économiques dont l'aire de « jeu » tend à restreindre, dans un registre de concurrence, l'horizon de la vie humaine. Dans ce contexte, s'est opérée l'inversion du sens sportif du handicap, permettant de constituer les bases d'un régime de compensation et de réadaptation des personnes handicapées en visant leur insertion au sein du système social – sans que celui-ci soit remis en cause.

Réduire la personne handicapée à la performance, compenser des déficits, faire participer, trouver les moyens d'une vie indépendante : tout cela a constitué au siècle dernier les avancées sociales qu'il faut reconnaître et encourager. Mais il faut se demander, au plan éthique, si ces procédures légitimes ne comportent pas un risque : la différence que constitue la forme de vie avec un handicap pourrait être symboliquement effacée au profit d'un nivellement égalisateur. Henri-Jacques Stiker, faisant l'histoire du rapport des sociétés au corps infirme, écrit à ce sujet : « Avec l'organisation des compétitions et la passion qu'il provoque, le sport symbolise, condense la société contemporaine : industrielle, commerciale, spectaculaire. En rapportant le phénomène d'infirmité à celui du handicap en sport, l'époque *intégrait*, idéologiquement, l'infirmité qui n'échappe plus aux règles valables pour tous. Les invalides devenus handicapés sont vus comme des citoyens à *per-former* » (STIKER, 2009, p. 467). Dans quelle mesure, en effet, l'exigence d'*empowerment* qui affecte l'idéal des valides en termes d'autonomisation et d'amélioration continue de soi, au sein du circuit de la

santé, de la consommation et de l’économie, ne constitue-t-elle pas le but des processus d’accompagnement contemporains du handicap ? Une nouvelle figure de l’infirmité apparaît en effet dans la transformation sémantique subie par la notion de « handicap » depuis son origine sportive. Elle représente la personne handicapée comme un être à « ré-adapter », dont la différence peut être effacée par le rétablissement de son rapport à la conformité économique et sociale – au monde comme il tourne.

Plutôt que de voir dans la difficulté éprouvée par la personne handicapée une invitation à remettre en question les règles du jeu de la compétition ou d’inviter les concurrents les plus forts à coopérer et à prendre sur eux le handicap de leurs coéquipiers, l’insertion des personnes avec un handicap dans le grand jeu de la société passe le plus souvent par une réadaptation efficiente et non questionnante. Pourtant, n’existe-t-il pas, dans la rencontre du handicap, l’interpellation morale d’une réorientation des désirs de la société vers leurs sources les plus humanisantes – sources qui ne coïncident pas fondamentalement avec la fonction d’utilité et de jouissance ? En retournant – avant son inversion significative – au sens étymologique du « handicap », nous retrouverions peut-être un nouvel horizon de règles éthiques. Les personnes « handicapées » ne désigneraient pas les personnes marquées par une déficience mais plutôt celles qui ne le sont pas. Comme le résume très bien L. Boivin : « Celles-ci supporteraient le handicap du poids même de leur supériorité. Ce sont elles qui porteraient les incapacités et les inaptitudes des autres. Cela ne serait que juste dans une société véritablement humaine où l’on s’attend à ce que les plus forts portent les plus lourds fardeaux et qu’ils prennent en charge les individus parfois incapables de porter quoi que ce soit […] Répétons-le, dans une telle société, le handicap retomberait sur les épaules du plus fort comme dans les épreuves sportives » (Boivin, 1981). Ne retrouverait-on pas, dans cette finalité, un bonheur partagé où, plus que de gagner, il importe de coopérer dans la participation commune ?

On observe un exemple, sans doute extrêmement fragile mais non moins réaliste, d'un nouvel usage non inversé du handicap dans certaines associations telles les communautés de l'Arche où vivent et travaillent ensemble des personnes avec ou sans handicap mental. Sans renoncer au progrès de la médecine et des sciences humaines, leurs initiatives, à l'instar d'autres mouvements comme les communautés d'Emmaüs fondées par l'abbé Pierre, prennent le risque d'une inversion des principes de la concurrence au profit d'une économie de communion et d'une nouvelle vision – postmoderne ? – du handicap, vision qui reste toutefois instable et exposée aux forces d'une reprise strictement moderne du terme. Cette approche, en articulant communautarisme et libéralisme dans la recherche d'un nouvel équilibre, implique un mode politique de vivre ensemble qui s'ajuste à une vision chrétienne des Béatitudes, prenant comme parole de foi et d'inspiration cette parole du Christ : *Père, Seigneur du ciel et de la terre, je proclame ta louange : ce que tu as caché aux sages et aux savants, tu l'as révélé aux tout-petits. Oui, Père, tu l'as voulu ainsi dans ta bonté* (Mt 11, 25-26).

DAVID DOAT.

LA RENCONTRE COMME LIEU ÉTHIQUE ET THÉOLOGIQUE. SITUATIONS CLINIQUES ET REMISES EN QUESTION.

Les occasions de rencontre avec des personnes porteuses d'un handicap sont multiples ainsi que les typologies de handicap pouvant interpeller dans notre humanité et dans la foi. Ces personnes se trouvent, par l'intervention de la médecine, subitement altérées en leur corps et de manière définitive. On songe aux situations de chirurgie invasive (colostomie, mammectomie, amputation, grosse chirurgie ORL) où la personne malade fait l'expérience que son futur ne sera jamais plus comme avant. On peut également penser à toutes ces situations où l'annonce du handicap, jusqu'alors non

expérimenté, en fait immédiatement une réalité à assumer, particulièrement dans les situations d’annonce de diagnostic anténatal, les problématiques d’hypo- ou d’infertilité. Il y a aussi la soudaineté des handicaps cérébraux consécutifs à des traumatismes, particulièrement auprès de personnes jeunes, et où patients et familles se trouvent confrontés à de longs temps d’incertitude : traumatismes médullaires, handicaps moteurs non récupérables, etc. Comment ne pas évoquer également les situations de diagnostic inattendu où, au cours d’une consultation, la vie du malade bascule pour acquérir subitement le statut de personne porteuse d’un handicap ? Ce sont enfin, outre la maladie d’Alzheimer, toutes les maladies où l’annonce d’une pathologie mentale – particulièrement la démence – modifie le statut et fait d’un proche une personne « devenue autre ».

Il ne faut cependant pas cantonner les situations cliniques de rencontre du handicap à la seule vision « négative », source de malaise. Dans certaines situations, la vie de la personne handicapée apparaît, d’une manière surprenante, déroutante au regard de certains présupposés contemporains, comme une vie pleine, riche, porteuse de sens et de vie (certains patients SLA trachéotomisés, des patients vivant avec une hémiplégie, etc.), et elle questionne indirectement les représentations de la santé, de la normalité. Ces personnes peuvent tout autant dérouter face à leur capacité de vivre, remettant en cause ce qui est de nos jours nommé supportable, l’humainement tenable.

La difficulté de la rencontre prend des formes multiples. Une première manière de se confronter à « l’insupportable » est la fuite, par peur, par construction anticipée de ce que pourra être la relation, dans ses révoltes, ses questions, ses remises en cause humaines ou de foi. Ce sont là toutes les représentations que l’accompagnant, le soignant se font de ce qui pourrait survenir dans la rencontre et qui résument, d’une certaine manière, toutes les craintes anticipées mais peut-être erronées. C’est aussi le malaise de vivre, avec la personne, l’incertitude de son propre devenir, de la rencontrer

en même temps qu'elle advient progressivement à la compréhension, en son corps, du caractère non réversif du handicap. Toutes situations où on éprouve de la difficulté à nommer le malaise et l'impuissance vécus : « Face à cette situation, que faire et que dire ? » Le risque, en pareilles circonstances, est de vouloir « combler » le malaise de la rencontre par des discours consolateurs, misant positivement sur l'avenir en évacuant la lourdeur et le drame du présent, s'appuyant sur les capacités restauratrices de la médecine, quand ce n'est pas une proposition religieuse trop rapide pouvant obturer le drame humain.

Ces quelques difficultés ou comportements inadéquats – et il y en aurait bien d'autres – traduisent généralement certaines remises en question de l'accompagnant rencontrant une personne porteuse d'un handicap. La rencontre remet en cause les conceptions de la réussite, du bonheur, de la normalité avec tout ce que cela implique de représentation du corps, de l'autonomie, de l'indépendance, etc. Ce premier niveau constitue une invitation éthique à nommer ce qui nous traverse dans la rencontre de l'autre différent. Dans la rencontre de la personne handicapée, il est également possible d'être questionné dans les représentations de Dieu dans sa bonté, sa justice, que ces représentations premières soient inadéquates ou non. Une certaine « efficacité pastorale » peut aussi être mise à mal : que pouvons-nous réellement lui apporter de Dieu, et de quel Dieu ? La difficulté de la rencontre se comprend bien évidemment dans le décalage entre la vision de Dieu dont on souhaite être le témoin (bon, soucieux de l'humain, protecteur, efficace, etc.) et la réalité de ce que vit la personne malade, y compris dans ses reproches. Enfin, il ne faut pas oublier le lieu qui confère la signification d'un mandat de soin ou pastoral : ce sont bien l'hôpital et sa médecine qui se trouvent remis en question dans leur capacité de guérir, de sauver, dans toutes leurs promesses de bonheur.

Face à ces possibles difficultés, c'est bien le risque de comportements inadéquats qui se dessine, attitudes, paroles empêchant d'être signe de ce

qu’on pourrait nommer une théologie du passage : une rencontre où la personne, rencontrée pour elle-même, peut toujours advenir comme sujet.

Le risque principal consiste à ne pas être présent à la personne telle qu’elle est, dans le présent de la rencontre et de son histoire, avec tout ce que cela implique, pour elle, de rapport à la vie, de rapport à Dieu dans le temps de la rencontre. Bien des éléments peuvent y concourir. On peut tout d’abord repérer toutes les dynamiques de « comblement » de la rencontre par absence d’écoute, abus de paroles empêchant celle d’autrui avec tout ce qui pourrait y surgir de questionnement, volonté d’empêcher le dialogue. Ce sont également toutes les tentatives de pari trop vite fait sur l’avenir et les possibles de la médecine, indiquant de la sorte indirectement que le salut viendra davantage d’un tiers que des ressources dont est porteuse, en son humanité et sa foi, la personne rencontrée, tout en développant, à son égard, l’attitude de « celui qui sait ». On pourra parfois avoir recours trop rapidement à des discours sur Dieu ou à des propositions sacramentaires – le sacrement des malades qui donnera la force dont la personne a besoin – au moment même où ces discours font taire la plainte, l’incertitude et le questionnement, et qu’ils offrent l’impression d’un savoir sur Dieu.

On ne déjouera sans doute pas tous les pièges de la relation, mais on doit être conscient que, par une manière inadéquate de se comporter, on pourrait briser le statut théologique de ce dont les chrétiens cherchent à être signe : un Dieu capable de s’exposer à la souffrance de l’autre, de lui témoigner de la sollicitude et de l’accompagner dans son processus de relèvement. Tout ce qu’en d’autres mots, il est possible de nommer une « théologie pascale », une « théologie du passage ».

DOMINIQUE JACQUEMIN.

L’EXPÉRIENCE DU HANDICAP RENOUVELLE LE REGARD THÉOLOGIQUE ET ÉTHIQUE.

Devant le Crucifié, certains disaient : *Il en a sauvé d'autres. Qu'il se sauve lui-même […]* (Lc 23, 35), révoltés par l'apparente incapacité de Dieu à secourir son propre Fils et toutes les personnes qui subissent un mal sans justification. Pourquoi Jésus accepte-t-il de subir cette situation profondément injuste ? La théologie chrétienne répond : *Sur le bois, il a porté lui-même nos fautes dans son corps* (1 P 2, 24, citant Isaïe), ou bien : *Celui qui n'avait pas connu le péché, Dieu l'a fait péché pour nous* (2 Co 5, 21). Plus encore qu'avec Job, on pressent que l'expérience du malheur radical peut avoir quelque relation avec la révélation de la sainteté de Dieu et donc avec le péché du monde.

Peut-on poser un lien théologique entre le fait humain du handicap et la réalité théologique du « péché du monde » ? Ce n'est pas que les personnes handicapées soient des « pécheurs », c'est le problème du mal radical. Éclairés par le récit évangélique de la guérison de l'aveugle de naissance (Jn 9), les chrétiens affirment que ni la maladie, ni le handicap, ni aucun des maux qui frappent les humains de façon absurde ne peuvent être expliqués par une quelconque culpabilité motivant un quelconque châtiment. *Ni lui ni ses parents n'ont péché*, affirme clairement Jésus qui ajoute aussitôt : *C'est afin que soient manifestées en lui les œuvres de Dieu* (Jn 9, 3). Tout se passe comme si la rencontre effective du Verbe de Dieu avec les situations les plus flagrantes de handicap, de maladie ou d'exclusion sociale devenait le moyen d'une révélation inédite concernant la nature du mal.

L'itinéraire personnel de Jésus le Christ achève de mettre cela en pleine lumière : pour vaincre définitivement le mal et le péché, le Fils de Dieu descend personnellement jusque dans les profondeurs du mal et du péché. Si l'on accepte, avec Hans Urs von Balthasar, de considérer que la « kénose » est constitutive de la personnalité du Fils, dans sa relation au Père, au point de parler d'une « kénose intra-trinitaire », alors il devient possible de relier l'expérience du handicap et de la dépendance avec la mission spécifique du Fils, Verbe incarné et Sauveur du monde. En effet, ce

chemin passe par l'acceptation libre non seulement de la condition humaine, mais encore de tous les handicaps, jusqu'à la plus radicale dépendance : l'ignominieuse mort sur la croix. Nancy L. Eiesland[2] rappelle que la résurrection du Christ n'abolit pas ce fait décisif : Jésus a assumé la faiblesse humaine la plus radicale. En effet, le Christ est vraiment ressuscité, précisément avec cette « chair » marquée par la faiblesse dont les stigmates de ses plaies, exhibées devant ses disciples (voir Jn 20, 27), sont le signe éclatant. La « perfection » qui nous est promise en termes d'accomplissement de notre humanité n'abolit pas la faiblesse de la chair. Avec le Christ, on ne s'évade pas du handicap et de la dépendance qui marquent la condition humaine, mais on passe au travers, on va au-delà…

À partir de là, la théologie peut se dégager d'une compréhension simplement compassionnelle de l'amour témoigné par le Christ à tous les « blessés de la vie », ces infirmes physiques ou psychologiques qui hantent les pages des évangiles. Le regard que Jésus pose sur eux n'est pas simplement de compassion : c'est un regard théologal. En sillonnant la Palestine, le Fils de Dieu révèle peu à peu comment l'amour infini du Père se dévoile dans ces situations de handicap et de dépendance. Et le Christ Jésus en fait lui-même l'expérience dans son humanité crucifiée.

Pour dire et penser cette révélation de Dieu dans la personne en situation de handicap, la théologie chrétienne doit opérer des remises en cause assez radicales. Il s'agit de comprendre comment le Fils de Dieu, en choisissant librement de subir le mal radical, vient le remplir de sa présence au point que ces situations inacceptables et injustifiables deviennent des lieux de révélation. Paul y invite quand il évoque le *langage de la Croix* (voir 1 Co 1, 18-25). Et cela donne une base théologique cohérente pour comprendre l'invitation du Christ à le reconnaître dans les malades, les prisonniers et les pauvres (voir Mt 25, 40).

On pourrait également reprendre la vieille notion d'analogie, au sens défini par le IVe concile du Latran, indiquant que, dans nos discours sur

Dieu, la « dissemblance » avec la créature doit toujours être plus grande que la « ressemblance ». Parmi les réalités humaines, ce qui est le plus apte à signifier Dieu, c'est ce qui lui en est le plus dissemblable. Or qu'y a-t-il de plus dissemblable à Dieu que le visage défiguré (voir Is 53, 2-4) d'un crucifié ? De même, qu'y a-t-il de plus éloigné des idéalisations anthropologiques contemporaines (corps parfait, énergie vitale, maîtrise organique et psychique, bonne santé, etc.), que l'existence concrète de la personne handicapée ? La vie handicapée interroge et conteste notre conception de l'autonomie et du développement : « La plénitude n'est pas le fruit de l'autosuffisance ou de l'indépendance, mais plutôt celui de cette authentique communion inclusive qui résulte du partage de notre humanité avec quelqu'un d'autre, à la lumière de la grâce de Dieu[3]. » Il s'agit de prendre acte de la condition humaine limitée, marquée par la contingence et la vulnérabilité. Or, la valeur proprement théologique de la vulnérabilité humaine est révélée par et dans le Christ : « C'est précisément cette vulnérabilité que Dieu assume dans le Christ, entrant pleinement dans la fragilité de la condition humaine, et même jusqu'à une mort tragique » (REYNOLDS, 2008, p. 18-19). La rencontre et l'accueil inconditionnel de la personne marquée par le handicap, et la prise en compte du fait du handicap comme tel, en sont la concrétisation : « Dieu révèle sa nature divine comme compassion, non seulement en s'abaissant et en souffrant avec la vulnérabilité humaine, mais aussi en élevant (cette vulnérabilité humaine) jusqu'à sa propre nature divine » *(ibid.)*.

La réflexion théologique et morale doit intégrer le fait du handicap – fait particulièrement négatif, car sommet d'injustice – comme un fait positif, ou, plus exactement, comme le lieu négatif où quelque chose de positif peut advenir. Selon un thème central dans la tradition réformée, c'est une invitation à ne pas dissocier la *theologia gloriae* (« théologie de la gloire ») de la *theologia crucis* (« théologie de la Croix »). La théologie chrétienne récuse alors l'héritage esthétique grec : ce ne sont pas la beauté

ou la perfection humaines qui expriment le mieux la beauté ou la perfection divines. Au contraire, l'imperfection humaine sous toutes ses formes peut signifier Dieu. Pour la théologie médiévale, la manière la plus adéquate de représenter la divinité consistait à la signifier par son contraire, par ce qui est dissemblable, voire monstrueux. Étant donné que la ressemblance parfaite entre Dieu et l'homme ne s'est produite qu'une seule fois, dans la personne du Christ, Verbe incarné, toute autre tentative d'imitation de la perfection divine se trouvera frappée d'inanité.

Lier étroitement la « théologie de la gloire » avec la « théologie de la Croix » semble donc la condition nécessaire pour que la théologie morale chrétienne devienne véritablement accueillante à la personne handicapée, avec tout ce qui caractérise sa vie et les particularités de son existence. Sans cela on restera toujours dans le registre compassionnel, dans l'attitude de qui se penche avec bienveillance et sollicitude sur ceux qui n'ont pas eu de chance, les « défavorisés », les « blessés de la vie ». Ces expressions trahissent une incapacité à penser théologiquement le fait du handicap, l'existence d'un mal révoltant et injustifiable et pourtant susceptible de « dire Dieu ». Le silence devient un passage nécessaire pour que Dieu puisse parler : la théologie du handicap intègre le fait de son aphasie, de son mutisme, de son impotence.

C'est aussi la condition nécessaire pour que les personnes handicapées ou dépendantes puissent exprimer elles-mêmes (quand et comme elles le peuvent !) comment leur expérience leur parle de Dieu. Et il y a bien des manières de s'exprimer, en dehors du langage articulé. Les théologiens ont la fâcheuse tendance à parler au nom des autres ! Discours de maîtrise, d'experts qui savent ce qu'il faut dire et comment le dire… Comme ces pharisiens qui prétendent interroger l'aveugle de naissance mais n'acceptent pas d'entendre ce qu'il dit (voir Jn 9, 34). Si l'on veut que la réflexion théologique sur le handicap débouche sur une ecclésiologie pratique, on ne peut pas dissocier le questionnement sur l'accueil des personnes

handicapées dans les communautés chrétiennes (selon la notion d'*hospitality* chère aux Anglo-Saxons) d'une prise en compte du témoignage sur le Christ qui prend la dernière place, celle du serviteur.

De son côté, l'éthique théologique interrogera à nouveaux frais les notions de *norme* et de *normalité*. Ce qui aura immédiatement pour effet de modifier l'espace social et de le repenser en termes d'*hospitality* (en gardant le terme anglo-américain qui est plus fort que la simple « hospitalité »). Stanley Hauerwas a très justement dénoncé la « tyrannie de la normalité ». Mais une théologie du handicap, résolue à être cohérente avec elle-même, peut aller encore plus loin : par exemple, à propos de certains comportements jugés asociaux ou de certaines orientations sexuelles marginales jugées déviantes. Si l'on interprète ces situations en termes de « handicap », au lieu de les penser en termes d'a-normalité ou de normalité « autre », concurrente et idéologiquement proclamée équivalente, on sortira peut-être des dilemmes éthiques qui enferment et paralysent. À terme, c'est la notion de « bonne santé » qui est remise en cause. Un tel changement d'optique poussera la société occidentale, fondée sur les valeurs de l'autonomie et de la compétition, à reconnaître que les personnes handicapées lui apportent beaucoup, et par conséquent doivent lui importer. Jürgen Moltmann écrit : « Il n'y a aucune différence entre les gens en bonne santé et les personnes handicapées, car chaque existence humaine a ses limites, ses vulnérabilités et ses faiblesses. Nous sommes nés dépendants et nous mourons démunis. C'est seulement l'idéal de bonne santé, celui d'une société de forts, qui condamne une portion de l'humanité à être handicapée[4]. »

La présence de la personne handicapée ou dépendante dans l'Église révèle le fond des cœurs. Sous le masque de la prétendue beauté physique ou de la bonne santé, apparaissent la laideur et la maladie des âmes. En même temps, le regard sur autrui change : on apprend à discerner la beauté et la bonté sous des apparences qui pouvaient nous rebuter au premier

abord. Au lieu de rester captive de cette « tyrannie de la normalité » dénoncée par Stanley Hauerwas, et dont le complément est inévitablement une peur panique devant l'autre jugé a-normal, et souvent devant nous-mêmes à cause de la part d'anormalité ou de monstruosité que chacun porte en soi, l'humanité apprendra à se laisser libérer par le Christ. Lui seul, en assumant la condition humaine avec tous ses handicaps, enseigne à aimer les autres – et nous-mêmes ! – jusque dans leur différence la plus radicale et leur étrangeté, et jusque dans l'extrême de la faiblesse humaine. La rédemption opérée dans le Christ est avant tout un acte d'hospitalité divine : Dieu nous accueille avec nos blessures et nos handicaps innombrables. Cet acte divin peut alors fonder toute notre conduite : *Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés* (Jn 13, 34). S'il y a une égalité foncière entre les êtres humains, par-delà autonomie ou handicap, c'est dans la relation au Christ rédempteur qu'elle pourra, en définitive, être trouvée.

DOMINIQUE FOYER.

QUESTIONS ÉTHIQUES SOULEVÉES PAR LA THÉOLOGIE DES SACREMENTS ET LE DROIT CANONIQUE.

L'Évangile ne fournit pas de repères explicites au sujet du handicap mais révèle l'attitude de Jésus vis-à-vis des malades, des pauvres, des exclus : à cette époque, maladie et infirmité entraînent l'exclusion de la société et, si Jésus guérit une personne, c'est aussi pour la rétablir dans ses relations sociales. Ses gestes ne sont pas ceux d'un thaumaturge parmi d'autres, ils sont signes du salut désormais offert à tous.

À la suite du Christ, l'Église poursuit cette mission de salut et en célèbre le mystère principalement à travers les sacrements ; ceux-ci, explique le concile Vatican II, « tirent leur vertu du mystère pascal de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ » (*Sacrosanctum concilium*, 61). Un sacrement donne à celui qui le reçoit dans la foi la vie

même du Christ : grâce de la naissance spirituelle par le baptême, grâce de la mission par la confirmation, grâce de la communion dans l'eucharistie, grâce de guérison par le sacrement de réconciliation ou l'onction des malades.

La question qui se pose à la théologie des sacrements est de savoir dans quelle mesure le sujet récepteur joue un rôle pour recevoir la grâce. On parle généralement des « bonnes dispositions » du sujet, indispensables à une réception fructueuse de la grâce. Toutefois, cette *condition* ne remet pas en cause la gratuité du don de Dieu. Il est donc légitime de vouloir préciser davantage ce que l'Église entend par ses bonnes dispositions subjectives : cela intéresse directement la question des personnes handicapées.

L'Église a parfois précisé ces conditions par la voie négative : ainsi, la notion d'*obex* au concile de Trente (en 1547, *Décret sur les sacrements*, can. 6), les sacrements conférant la grâce « à ceux qui n'y opposent pas d'obstacle ». Mais les « bonnes dispositions » consistent en une attitude positive : désirer recevoir le sacrement, ouvrir son cœur à la grâce, vouloir en vivre à la suite du Christ. On voit ce que la démarche a de volontaire, elle établit une véritable correspondance entre le don de Dieu et la réception de ce don, une réelle *synergie*. Cette participation du sujet au mystère célébré est traditionnellement comprise à trois niveaux : l'intention de recevoir la grâce, l'adhésion de foi au mystère sacramentel et les bonnes dispositions permettant à ce mystère de nous vivifier.

Cette *volonté* minimale peut parfois faire défaut et, concernant le droit des sacrements, la question concerne principalement les handicaps mental et psychique. L'Église aborde peu la question des handicaps moteurs, qui ne pose que plus rarement le problème de pouvoir assurer ou non une mission précise ; mais le handicap physique n'interroge pas particulièrement le baptême ou la communion. Au cours de l'histoire, outre les dispositions morales (foi, volonté), ont été prises en compte les dispositions mentales, psychiques, du sujet : les aliénés, les fous, les déments, les furieux peuvent-

ils être baptisés ? Saint Thomas d’Aquin estimait que, comme dans le cas des enfants, le sacrement pouvait leur être donné « dans la foi de l’Église » (*Somme théologique*, IIIa, Q. 68, a. 12). Plus largement, c’est la notion d’« usage de la raison » qui s’est imposée pour déterminer le moment favorable à la réception du sacrement.

L’actuel *Code de droit canonique* maintient cette condition de l’« usage de la raison » (can. 11), assimilant alors « qui manque habituellement de l’usage de la raison » à un enfant (can. 99). D’où la fixation d’un « âge de raison », condition de réception des différents sacrements (can. 891, 914, 989). Mais, par ailleurs, les personnes handicapées qui ont été baptisées sont avant tout des « fidèles du Christ » (can. 204, § 1), qui « ont le droit de recevoir de la part des Pasteurs sacrés l’aide provenant des biens spirituels de l’Église, surtout de la parole de Dieu et des sacrements » (can. 213). On ne saurait donc leur refuser les sacrements (can. 643, § 1), mais on les leur donne selon les dispositions du canon 99 et pour leur bien spirituel.

Ainsi, pour le baptême, l’Église considère que la personne souffrant d’une déficience mentale ou psychique est assimilée à l’enfant ; il est simplement demandé l’accord d’un parent et un espoir que la personne soit élevée (ou accompagnée) dans la foi catholique (can. 852, § 2 et 868). D’un point de vue humain et pastoral, cette assimilation de la personne handicapée à l’enfant n’est pas acceptable en l’état. Une personne adulte n’est jamais un grand enfant, elle a une affectivité qui évolue, son corps et sa sexualité deviennent adultes. Le discours qui lui est tenu doit être simple, mais la présentation (mots, livres, images, etc.) ne doit pas être enfantine. Ici, la théologie se place du point de vue de la confession de la foi : pas plus que l’enfant, la personne souffrant de handicap mental ou psychique lourd ne peut, peut-être, dire sa foi…

Pour la confirmation, les canons 889 et 890 requièrent que, « si elle a l’usage de la raison », la personne « soit convenablement instruite, dûment disposée et en état de renouveler les promesses baptismales ». Mais le

ministre reste juge de la situation puisqu'il peut confirmer si une cause grave le conseille (can. 891). Par conséquent, le handicap peut être tellement lourd… qu'il est conseillé par le droit de confirmer la personne.

Concernant l'eucharistie, la loi stipule au canon 913 les conditions minimales ordinaires de réception : connaissance suffisante, préparation soignée pour une compréhension du mystère « à la mesure de leur capacité », foi et dévotion. En cas de danger de mort, il suffit d'être capable « de distinguer le Corps du Christ de l'aliment ordinaire et de recevoir la communion avec respect ». Les conditions sont peut-être plus strictes pour la communion, elles demandent à première vue une certaine conscience et maîtrise de la raison. Cependant, deux autres canons éclairent la question : « Tout baptisé qui n'en est pas empêché par le droit peut et doit être admis à la sainte communion » (can. 912). Or, qui est empêché ? Selon le canon 915, « les excommuniés et les interdits » donc des fidèles sanctionnés, ce qui n'est évidemment pas le cas de personnes atteintes de pathologies très lourdes affectant leurs capacités intellectuelles et relationnelles.

La confession des péchés suppose elle aussi d'être « parvenu à l'âge de discrétion » (can. 989) et l'onction des malades d'être « parvenu à l'usage de la raison » (can. 1004, § 1). Mais l'Église est avant tout servante de la miséricorde, et les sacrements du Christ viennent, heureusement, en témoigner envers tous.

Michèle Clavier,

Anne Raoul.

L'émergence d'une action pastorale en France.

En 1959, le Secrétariat catholique de l'enfance inadaptée (SCEI) est créé par l'Assemblée des cardinaux et archevêques de France. Sa mission était de « fournir toutes informations utiles aux diverses œuvres

d’inspiration chrétienne qui se préoccupent de l’enfance inadaptée, coordonner les initiatives, faire connaître les orientations de la hiérarchie ». Au départ, il s’agit donc simplement d’une mission d’information et de coordination. La commission « Enfance-Jeunesse » de l’épiscopat français était chargée de veiller à sa mise en place.

Au même moment se constituaient des associations laïques au service des personnes handicapées : l’UNAPEI (1960), l’APAJH (1962), la Sauvegarde de l’enfance (1962). À partir de l’Aumônerie des prisons, se constitue une Aumônerie de l’éducation surveillée pour les mineurs délinquants ou en danger moral. Enfin, le Centre national de l’enseignement religieux crée un service de « pédagogie catéchétique spécialisée ».

À l’origine de cet élan nouveau, il y a un homme, le père Henri Bissonnier. Il a été le premier à se préoccuper de l’ouverture des personnes handicapées à la réception de la grâce de la foi, ainsi que de leur aptitude à approfondir cette foi : « L’enfant, l’être que nous appelons déficient, diminué, infirme, inadapté a d’abord besoin d’être estimé. Ce qui est vrai pour tout être humain est encore plus vrai pour lui. Il a besoin d’être estimé et aimé, non pas tellement à cause de son handicap, mais malgré son handicap. Autrement dit, il veut être aimé et estimé non pas seulement d’un amour de miséricorde et de pitié, et pour ce qu’il a en lui de négatif, de blessé et d’inférieur, mais aussi et surtout d’un amour de prise en considération, voire d’admiration pour ce qu’il y a en lui de valeurs positives, d’intact, voire de supérieur en toute vérité, du moins sur certains points et sous certains aspects […] Il est donc aimable, infiniment estimable, cet enfant, et mon estime et mon amour sont la condition préalable de toute vraie efficacité de mon action[5]. »

En 1964, le SCEI devient le SCEJI (Service catholique de l’enfance et de la jeunesse inadaptées). En 1965, son rôle important auprès des pouvoirs publics et des ministres ou secrétaires d’État chargés des Affaires sociales l’amène à se constituer en association loi 1901. C’est aussi l’époque où ce

service s'inscrit de plus en plus fortement dans les politiques pastorale des diocèses.

Les lois successives en faveur des personnes handicapées (notamment en 1975 et 2002), la mise en place de nouvelles structures au sein de l'Église de France (en 1980 : Pastorale de la santé ; en 2004 : Conseil pour la famille et les questions sociales) marquent l'évolution de ce service : « Le SCEJI se met au service de la pastorale diocésaine comme une instance de recherche pour approfondir et éclairer les questions que posent aux chrétiens et aux pasteurs : les enfants et les jeunes en difficulté, les personnes et groupes concernés – parents, professionnels, associations, organisations, établissements. Il est devant l'épiscopat le répondant de la pastorale des enfants et des jeunes en difficulté (handicap ou inadaptation)[6]. »

La loi du 11 février 2005 revisite la définition du handicap. En 2007, le SCEJI est dissous pour faire place à la Pastorale des personnes handicapées (PPH), élément du « Département santé » du « Service national famille et société ». Le souhait est clairement émis que ce service « continue à stimuler et l'Église et la société pour un accueil sans restriction des personnes handicapées » (Mgr Michel GUYARD, évêque du Havre de 2003 à 2011).

Selon les indications du texte de référence : « Dans un diocèse, la pastorale des personnes handicapées est le service que l'évêque met en œuvre pour que l'Église rejoigne dans leur vie de chaque jour les personnes handicapées. » En conséquence, elle assure l'accompagnement pastoral des jeunes et des adultes handicapés vivant dans leur famille ou placés dans divers établissements sociaux, médico-sociaux. Elle veille à ce que les personnes handicapées puissent vivre pleinement leur vie chrétienne et apporter leur part à l'annonce de l'Évangile. En Église, la PPH est en lien avec les services et les mouvements du monde du handicap et collabore avec d'autres services et mouvements d'Église. Elle sensibilise et soutient

les paroisses dans leurs initiatives en direction des personnes handicapées. Elle est attentive à ce que les parents, les familles comme les professionnels trouvent dans l'Église un soutien fraternel et l'éclairage de la foi dans les tâches quotidiennes qu'ils assument auprès des personnes handicapées. Elle participe à la réflexion engagée par la société civile afin que chaque personne handicapée y trouve sa place comme chaque citoyen. Elle travaille en concertation avec les associations civiles qui accompagnent ces personnes[7].

Ce service travaille étroitement avec la Pédagogie catéchétique spécialisée : « Prenant en compte d'une part l'évolution des moyens pédagogiques adaptés, et d'autre part les textes magistériels, les responsables en PCS inventent et développent les meilleurs ajustements pédagogiques. Il s'agit de permettre aux enfants, aux jeunes et aux adultes en situation de handicap de recevoir la plénitude des dons du Seigneur, en premier lieu les sacrements, et de les accompagner sur leur chemin de maturation de la foi » *(ibid.)*. Ces indications convergent avec les orientations données par le texte national d'orientation pour la catéchèse en France : « Dans la relation avec les personnes handicapées ou inadaptées, les propositions de première annonce gagnent toujours à s'inscrire dans un effort d'intégration. De la même manière qu'un établissement spécialisé recherche des occasions de rencontre hors de l'établissement ou l'intervention de personnes extérieures, ouvrir la personne handicapée sur d'autres croyants et l'inviter à rejoindre les communautés paroissiales contribue fortement à développer sa capacité à vivre en croyant » (p. 85).

CHRISTINE BOCKAERT.

HANDICAPS ET SOCIÉTÉ : ENJEUX ÉTHIQUES ET POLITIQUES.

Les personnes handicapées – par leur présence ou leur absence dans la vie en société – nous interrogent sur notre manière de vivre ensemble,

particulièrement avec des personnes dont la morphologie, les fonctions corporelles et le psychisme diffèrent de ce dont nous avons l'habitude. En 1975, Michel Foucault[8] posait la question du regard normalisateur que les valides portent sur ce qu'ils dénomment « les anormaux », dénomination très stigmatisante[9]. Comme il l'avait fait dans son *Histoire de la folie*[10] pour ceux qu'on cataloguait hâtivement comme « fous », il interrogeait la façon dont la société normalise ou exclut ceux qui ne rentrent pas dans ses normes physiologiques, morphologiques et morales[11].

Les progrès de la médecine et des connaissances en matière de gestation et de génétique ont mené à une médicalisation de l'avortement, qui peut être interprétée comme une forme radicale d'exclusion. Le diagnostic prénatal (DPN) permet de diagnostiquer *in utero* la trisomie 21 et d'autres pathologies génétiques ou malformations du fœtus, donnant droit, en France, aux parents d'interrompre une grossesse jusqu'à la fin de la gestation. Cette possibilité d'éliminer les personnes handicapées avant même leur naissance est perçue par certaines personnes handicapées comme un manque du respect le plus élémentaire, alors que d'autres disent comprendre le choix de parents de ne pas avoir d'enfant handicapé[12].

Le questionnement éthique sur l'égalité juridique des personnes handicapées avec les valides s'élargit : par exemple, ont-elles le droit d'avoir une vie affective et de se reproduire comme tout un chacun ? Un colloque organisé en 2007 au Parlement européen de Strasbourg a pointé la difficulté pour les personnes handicapées de vivre leur sexualité ou d'avoir une sexualité autre que solitaire. Dans les conclusions, une légalisation de l'assistance érotique aux personnes handicapées a été souhaitée, les « assistants érotiques » étant des personnes prostituées spécialisées dans les massages érotiques permettant de soulager la libido de leurs clients, grâce à un savoir-faire adapté aux particularités corporelles et psychiques de leurs clients[13]. De plus, l'exercice de la sexualité des personnes handicapées pose

aussi la question de leur reproduction et de la légitimité de la stérilisation dont certaines femmes handicapées mentales font l'objet[14].

La place que nous accordons aux personnes handicapées n'est pas donc seulement une question d'ordre éthique, mais aussi une question politique de justice sociale. Comment garantir l'égalité des chances et des droits aux personnes handicapées ? Qu'entend-on par « égalité des chances » et par « égalité des droits » ? Une tendance lourde de la philosophie politique depuis près de trente ans envisage le handicap comme le fruit d'un hasard injuste qu'il faut compenser.

Le philosophe américain Ronald Dworkin[15] considère comme une injustice le handicap qui survient sans que la personne victime d'une déficience ait participé à causer sa déficience. C'est une injustice car cela empêche des personnes handicapées d'avoir des ressources égales aux valides, alors que les valides ont plus de ressources – notamment plus de revenus – grâce à une physiologie sans déficience. La compensation des personnes handicapées vise donc à rectifier les conséquences néfastes et illégitimes du hasard. Mais cette conception laisse de côté ceux qui sont jugés responsables de leur handicap. Par exemple, quelqu'un qui est handicapé mental suite à un traumatisme crânien dû à un accident de la circulation qu'il a provoqué parce qu'il roulait en état d'ébriété, est responsable de son handicap : ce n'est pas le hasard mais lui-même qui en est la cause. La conception de la justice de Dworkin ne légitime pas la compensation par la collectivité d'un handicap responsable comme celui-ci[16].

Par opposition à Dworkin, le philosophe et économiste indien Amartya Sen[17] développe une conception de la compensation du handicap s'opposant à la conception du handicap non responsable comme cause injuste d'inégalités de ressources. Il comprend le handicap selon une « approche des capabilités ». Pour Sen, une « capabilité » est une condition nécessaire pour exercer un droit, une liberté. Mais une « capabilité » n'est pas une

capacité. Par exemple, une personne paraplégique n'a pas la capacité de marcher. Si la Sécurité sociale permet à cette personne d'obtenir un fauteuil roulant sans avoir à l'acheter elle-même, elle lui offre la « capabilité » de se déplacer seule. Pour Sen, la justice consiste à donner à chaque citoyen un ensemble de « capabilités » de base, qui permettent à chacun de faire des choix de vie authentiques, et non dictés par une physiologie déficiente et des barrières sociales empêchant les personnes handicapées d'accéder aux mêmes opportunités que les valides[18]. Pour Sen, la justice ainsi que l'égalité des droits et chances sont une affaire d'égalité de « capabilités ».

PHILIPPE SANCHEZ.

APPROCHES POLITIQUE, LÉGISLATIVE (FRANCE) ET DE SANTÉ PUBLIQUE.

L'Organisation des nations unies a plusieurs fois essayé de préciser la notion de handicap. On note une progression régulière vers la dimension de participation sociale dans sa définition du handicap. Dans la Déclaration des droits des personnes handicapées proclamée par son Assemblée générale (9 décembre 1975), l'ONU parle de « toute personne dans l'incapacité d'assurer par elle-même tout ou partie des nécessités d'une vie individuelle ou sociale normale, du fait d'une déficience, congénitale ou non, de ses capacités physiques ou mentales ». En 1982, elle écrivait : « Le handicap réside dans la perte ou la limitation de la possibilité de participer, sur un pied d'égalité, avec les autres individus à la vie de la communauté. » En 1993, dans ses Règles pour l'égalisation des chances des [personnes] handicapé[e]s, elle entend par « handicap » « la perte ou la restriction des possibilités de participer à la vie de la collectivité à égalité avec les autres ». Enfin, dans sa Convention relative aux droits des personnes handicapées (adoptée par l'Assemblée générale, le 13 décembre 2006) : elle précise « par personnes handicapées, on entend des personnes qui présentent des

incapacités physiques, mentales, intellectuelles ou sensorielles durables dont l’interaction avec diverses barrières peut faire obstacle à leur pleine et effective participation à la société sur la base de l’égalité avec les autres ». Ailleurs dans ce texte, il est indiqué que ces barrières peuvent être « comportementales et environnementales ».

L’Organisation mondiale de la santé, dans sa Classification internationale du handicap (CIH ou CIDIH), parue en 1980 et inspirée des principes de Philip Wood, approche ainsi le handicap au travers de ses trois composantes : *désavantage* de situation dans l’accomplissement du rôle social qui serait considéré comme normal compte tenu de l’âge, du sexe et des facteurs socioculturels, du fait d’une ou plusieurs *déficiences* engendrant une ou plusieurs *incapacités*. La déficience est une altération d’une structure ou d’une fonction physiologique, anatomique ou psychologique (ex. : paralysie), qu’elle présente dès le début de la vie ou qui est engendrée par une maladie ou un trouble de santé. L’incapacité en est la conséquence fonctionnelle, difficulté ou impossibilité à effectuer une activité (ex. : marcher). Prévenir ou traiter les déficiences (ex. : par la rééducation), réduire ou contourner les incapacités (ex. : par la mise en pratique d’autres modalités d’agir ou la mise en œuvre d’aides techniques), limiter ou estomper les désavantages situationnels ou sociaux peuvent ainsi être désignés comme les trois niveaux d’action dans la lutte contre le handicap vécu par la personne.

Par la suite, la CIH a été doublement critiquée : d’une part, elle était jugée trop fondée sur un modèle médical, avec une causalité trop linéaire de la déficience à l’incapacité puis au désavantage (termes jugés en outre négatifs) ; d’autre part, elle semblait ne pas prendre assez en considération la dimension environnementale. En conséquence, l’OMS a voté en 2001 une nouvelle classification : la Classification internationale du fonctionnement, du handicap et de la santé (CIF). Elle *décrit* la situation d’une personne en associant quatre dimensions réparties en deux parties :

les *fonctions organiques* (y compris psychologiques) et *structures anatomiques*, d’une part, les *activités et participations*, d’autre part, qui composent la première partie intitulée « Fonctionnement et handicap » ; les *facteurs environnementaux* (répertoriés par le moyen d’une nomenclature de l’« environnement physique, social et attitudinal dans lequel les personnes vivent et mènent leur vie ») d’une part, les *facteurs personnels* (spécificités d’un individu : sexe, âge, condition sociale, expériences de vie, attentes et objectifs) d’autre part, qui composent la seconde partie, intitulée « Facteurs contextuels ». Il n’y a plus linéarité mais pluralité des interférences possibles. Fonctions organiques et structures anatomiques peuvent être l’objet de *déficiences* ; activités et participations peuvent être respectivement marquées par des *limitations* ou des *restrictions*. Le handicap y est un terme générique désignant les déficiences, limitations d’activité et restrictions de participation du fait d’une interaction négative entre la personne et les facteurs contextuels dans lesquels elle évolue.

En France, c’est dans la grande loi du 11 février 2005 (loi n° 2005-102 pour « l’égalité des droits et des chances, la participation et la citoyenneté des personnes handicapées ») que, pour la première fois, le législateur a proposé une définition du handicap. Jusqu’alors, une personne était déclarée handicapée par une commission départementale, en fonction du taux d’incapacité qui lui était reconnu depuis 1993 selon un guide-barême, sans définition législative ou réglementaire de la notion de handicap. Cette définition, clairement inspirée des principes de l’OMS, est maintenant la suivante : « Constitue un handicap, au sens de la présente loi, toute limitation d’activité ou restriction de participation à la vie en société subie dans son environnement par une personne en raison d’une altération substantielle, durable ou définitive d’une ou plusieurs fonctions physiques, sensorielles, mentales, cognitives ou psychiques, d’un polyhandicap ou d’un trouble de santé invalidant » (art. 2 de la loi n° 2005-102, devenu l’article L.114 du Code de l’action sociale et des familles).

Cette définition énumère les différentes familles de handicap : physique, sensoriel, mental-cognitif, psychique, polyhandicap, trouble de santé invalidant. La reconnaissance du handicap psychique date de cette loi (jusqu'alors les personnes atteintes de maladies psychiatriques chroniques étaient davantage considérées comme des personnes malades relevant du système de soins, que comme des citoyens handicapés).

La loi 2002-2 « rénovant l'action sociale et médico-sociale » du 2 janvier 2002 et cette loi du 11 février 2005 constituent les deux références essentielles quant aux réponses de notre société à l'égard des personnes confrontées aux problématiques de handicap ou de dépendance. Elles succèdent aux lois historiques du 30 juin 1975, maintenant abrogées. Ces réponses sont dorénavant essentiellement centrées sur le « projet de vie » de la personne, et basées sur le droit à compensation des conséquences du handicap au titre de la solidarité nationale. La Caisse nationale de solidarité pour l'autonomie (CNSA) a été créée, qui regroupe les financements nationaux, de même qu'ont été mises en place les maisons départementales des personnes handicapées (MDPH), avec accès unifié aux droits et prestations.

BRUNO POLLEZ.

Dominique Foyer (dir.).

→ Corps. Dignité. Douleur/Souffrance. Droits de l'homme. Estime de soi. Éthique biomédicale. Justice. Santé. Vie/Mort. Vulnérabilité.

Bibliographie.

L. BOIVIN, « L'année internationale des personnes handicapées dans une perspective dialectique », Apprentissage et socialisation 1, 1981/4, p. 48-61. – J. CÔTÉ, « Réflexion sur l'évolution historique de la notion de handicap », Réseau international CIDIH et facteurs

environnementaux, vol. 5, n° 1-2, 1992, p. 35-39. – D. F*OYER, D.* G*REINER et D.* J*ACQ UEMIN (dir.), Oser parler du handicap. Approches éthiques et théologiques, Revue d'éthique et de théologie morale, hors série 6, 2009. – S.* H*AUERWAS, Suffering Presence. Theological Reflections on Medicine, the Mentally Handicapped and the Church, Notre Dame University Press, 1986. – D.* J*ACQUEMIN, Quand l'autre souffre. Entre éthique et spiritualité, Bruxelles, Lessius, 2010. – H.S.* R*EINDERS, Receiving the Gift of Friendship. Profound Disability Theological, and Ethics, Grand Rapids, Eerdmans, 2008. – Ph.* S*ANCHEZ, « Handicap et capabilités. Lecture de Frontiers of Justice de Martha Nussbaum », Revue d'éthique et de théologie morale 256, septembre 2009, p. 29-48. – H.-J.* S*TIKER, Corps infirmes et sociétés. Essai d'anthropologie historique, Paris, Dunod, 2005 ; « Comment nommer les déficiences ? », Ethnologie française, t. XXXIX, 2009/3, p. 463-470 ; Les Métamorphoses du handicap de 1970 à nos jours, Grenoble, PUG, 2009.*

HARCÈLEMENT

DÉFINITION.

Harceler, c'est « tourmenter, inquiéter, par de petites mais fréquentes attaques » *(Littré)*, c'est « soumettre sans répit à de petites attaques réitérées, à de rapides assauts incessants » *(Le Robert)*. Le harcèlement se définit comme une guérilla d'usure : c'est harceler l'ennemi par des tirs

incessants, harceler quelqu'un de questions, être harcelé par ses créanciers, par les soucis… Le propre du harcèlement, c'est de mettre en œuvre une multiplicité d'agressions qui peuvent rester légères en elles-mêmes mais que leur répétition rend gravement déstabilisantes.

Sous la pression féministe et historiquement aux États-Unis, le *harcèlement sexuel (sexual harassment)* a été dénoncé comme l'une des formes de la violence masculine à l'égard des femmes, afin de les maintenir dans leur statut de dépendance. Souvent, en effet, il s'agit plutôt de pouvoir que de libido, d'abus d'autorité que de séduction sexuelle : harceler sexuellement, c'est tenir des propos à caractère sexuel, offensants ou inappropriés, ou faire des avances, avec éventuellement gestes significatifs à l'appui, à une personne dont on veut obtenir des faveurs de nature sexuelle, et qui en général n'est pas en position d'exprimer son désaccord. Les relations de travail en sont le cadre favori. En Europe, et notamment en France où la tradition du droit de cuissage était fort ancienne, il a fallu attendre les années 1980 pour que cette réalité soit dénoncée et médiatisée. La lutte contre le harcèlement sexuel s'inscrit dans la longue histoire de la réappropriation par les femmes de leur identité. Aujourd'hui, le harcèlement sexuel est toutefois détaché de ce contexte historique et peut être hétérosexuel ou homosexuel, la victime pouvant être un homme comme une femme.

L'évolution vers une plus grande conscience de leur dignité de la part des salariés a progressivement rendu insupportable la violence au travail. Suite aux nombreuses études psycho-médico-sociales conduites dans les années 1990[19], est né le concept de *harcèlement moral (mobbing)*. Son succès médiatique considérable a conduit à de nombreux amalgames, obligeant à le préciser[20] : en effet toute souffrance au travail, tout conflit personnel ou toute discrimination, toute dégradation des conditions de travail, le stress en particulier, ne constituent pas en soi un harcèlement moral professionnel.

Celui-ci suppose des actes agressifs de la part d’un ou plusieurs collègues de travail, d’un supérieur ou même d’un subordonné, comme couper la parole, hurler des ordres, ignorer la présence, dénigrer le travail, taxer d’incompétence, « mettre au placard » ou au contraire submerger de tâches plus ou moins utiles ou humiliantes, injurier, calomnier, railler en faisant allusion à la vie privée, menacer, agresser physiquement, etc. Heinz Leymann en a dénombré quarante-cinq au cours de ses observations et Marie-France Hirigoyen les classe sous quatre rubriques : atteintes aux conditions de travail, isolement et refus de communication, atteintes à la dignité, violences verbales, physiques ou sexuelles[21]. Leurs mobiles varient : éliminer la victime pour prendre sa place, s’en débarrasser hors d’une procédure légale de licenciement, etc.

Mais ce qui spécifie le harcèlement, c’est la répétition de ces actes et leur intention de déstabiliser, de discréditer la victime dans son travail et de la blesser dans sa dignité.

Ce caractère pervers du harcèlement moral, en ce qu’il cherche à détruire l’autre, a conduit à le reconnaître également à l’œuvre dans d’autres domaines que le cadre professionnel. Le *harcèlement conjugal* ne recouvre pas toutes les violences conjugales mais caractérise celles qui sont répétées et tendent spécifiquement à déstabiliser, discréditer, terroriser et détruire le conjoint[22]. Le *harcèlement scolaire (school bullying)* caractérise les agressions physiques ou psychologiques commises individuellement ou collectivement, de façon répétée, à l’égard d’un élève, dans l’intention de lui nuire ou de le dominer[23]. Le *harcèlement téléphonique* ou *par l’Internet* se caractérise par l’utilisation agressive répétée de ces moyens de communication en vue de déstabiliser une victime.

APPROCHE JURIDIQUE.

L'Organisation internationale du travail a procédé à de nombreuses études sur le harcèlement[24], ainsi que l'Union européenne[25] dont la Commission a publié un Code de pratiques pour combattre le harcèlement sexuel au travail[26].

Les législations nationales ont progressivement prévu de sanctionner spécifiquement les différentes formes de harcèlement, ou du moins les plus graves. À titre d'exemple d'une législation nationale et de son évolution, le droit français a institué en 1992 l'infraction de harcèlement sexuel lié à l'abus de fonction, et prévu des dispositions propres à protéger les salariés qui en sont victimes[27]. La loi n° 2002-73 du 17 janvier 2002[28] a redéfini le délit comme « le fait de harceler autrui dans le but d'obtenir des faveurs de nature sexuelle » (art. 222-33 du Code pénal), et ainsi étendu la répression aux situations non professionnelles.

Cette même loi a, par ailleurs, incriminé le harcèlement moral professionnel comme « le fait de harceler autrui par des agissements répétés ayant pour objet ou pour effet une dégradation des conditions de travail susceptible de porter atteinte à ses droits et à sa dignité, d'altérer sa santé physique ou mentale, ou de compromettre son avenir professionnel » (art. 222-33-2 du Code pénal), ce qui permet de protéger toute victime. Des dispositions complémentaires protègent les salariés. Le harcèlement, moral professionnel ou sexuel, est donc sanctionné à la fois au pénal comme atteinte à l'intégrité physique ou psychique de la personne, et dans le cadre du droit du travail comme atteinte aux droits fondamentaux de la personne salariée. Les peines prévues sont une année d'emprisonnement, outre une amende. Le législateur de 2002 a également engagé la responsabilité du chef d'entreprise, tenu désormais de prendre toutes mesures préventives nécessaires.

Le harcèlement téléphonique est également réprimé comme atteinte à l'intégrité physique et psychique de la personne (art. 222-16 du Code pénal).

Enfin, le harcèlement conjugal n’était pas jusqu’à présent réprimé par un texte spécifique, ce que critiquaient certaines associations de lutte contre les violences conjugales. La loi du 9 juillet 2010 relative aux violences au sein des couples a érigé en délit spécifique « le fait de harceler son conjoint […] par des agissements répétés ayant pour objet ou pour effet une dégradation de ses conditions de vie se traduisant par une altération de sa santé physique ou mentale ». La pénalité varie selon l’importance de l’altération constatée (art. 222-33-2-1 du Code pénal).

APPROCHE ÉTHIQUE.

Si la règle d’or éthique consiste à respecter autrui et à ne pas lui faire ce qu’on ne veut pas subir soi-même, le harcèlement est un comportement particulièrement immoral, puisqu’il est refus de l’altérité et réduction de l’autre au rang d’objet, soit désirable, soit gênant et voué à disparaître : car ce qui caractérise le harcèlement, c’est bien la volonté persistante de s’approprier l’autre et de le dominer pour en jouir (harcèlement sexuel), de l’expulser de son champ relationnel ou de le détruire (harcèlement moral), en le blessant consciemment dans son être sexuel, psychologique ou social. Il traduit chez son auteur une grave déficience du sens éthique et incarne une volonté satisfaite d’elle-même et inattentive à la souffrance de l’autre.

La victime manifeste, en effet, dans un premier temps, des symptômes de stress, puis des troubles psychiques de plus en plus graves : hyper-combativité qui la fait passer pour paranoïaque et l’isole de son entourage, ou au contraire épuisement et fatigue chronique, troubles de la mémoire ou de l’attention, difficultés à prendre des décisions, baisse de l’estime de soi et perte de confiance, repli sur soi et dépression, parfois suicide. Atteinte dans son intégrité physique et psychique, dans ses relations sociales et professionnelles, bref dans tous ses droits fondamentaux, elle subit une grande souffrance.

Mais le dommage va au-delà de la victime directe. Le harcèlement blesse tout le tissu social : il suscite un climat délétère au travail ou dans la vie familiale, il coûte à l'entreprise et à la société (baisse de productivité, arrêts maladie), il banalise le mal en développant chez ceux qui en sont les témoins quotidiens la croyance qu'ils vivent dans une logique de guerre et que le travail ne peut être une source de reconnaissance sociale.

Pour limiter la malignité du harcèlement, certains ont prétendu que harceleur et harcelé formaient un couple complice né de la rencontre de deux psychologies maladives ; d'autres ont invoqué la lutte concurrentielle des entreprises, la course à la productivité, la peur du chômage. Mais les études conduites[29] interdisent toute affirmation abrupte, qui revient à nier la responsabilité de l'auteur et à culpabiliser la victime. Hors le cas d'une pathologie avérée, le plus souvent, cela commence par un désir de séduction, un jeu narcissique (harcèlement sexuel) ou encore par une simple querelle, un désaccord banal, une rivalité larvée (harcèlement moral) : quelques remarques désobligeantes, un sourire entendu… puis, avec la complicité silencieuse de l'entourage, les tactiques de harcèlement se développent insidieusement… À moins qu'il ne s'agisse d'emblée d'une stratégie délibérée pour exploiter une personne ou au contraire s'en débarrasser. N'importe qui peut être victime, car le harcèlement répond à de vils mobiles : volonté machiste, volonté de pouvoir, volonté d'exploiter, volonté d'auto-valorisation, volonté de vengeance, volonté de meurtre.

C'est pourquoi la responsabilité de tous est engagée. Il y a une obligation morale de chacun de veiller et de réagir dès qu'il est témoin de comportements irrespectueux envers autrui, a fortiori s'il en est victime. Il y a une obligation morale des entreprises de prévenir de tels agissements, en promouvant des instances collectives de médiation et en cultivant une certaine éthique. Il y a une obligation morale des gouvernants de promouvoir l'égalité des sexes, le respect d'autrui et la non-violence, surtout auprès des jeunes.

L'approche chrétienne permet d'affiner encore. La Bible n'ignore pas les situations de harcèlement et se fait l'écho des plus diverses[30].

Si la loi de Dieu est promesse de liberté et de bonheur, conditionnée au souci du frère, et par suite dénonciation de l'orgueil, du pouvoir et de l'idolâtrie, si l'exigence évangélique est l'amour du frère comme épiphanie de l'amour pour Dieu, le chrétien ne peut que réprouver fermement toute forme de harcèlement, en tant que ce dernier trahit et tue la relation fraternelle, qu'il traduit la préférence violente de soi au frère.

C'est là le comportement de l'impie, de l'homme de violence, dont la perversion du désir s'enracine dans l'adoration de l'idole et pousse à sacrifier autrui sur l'autel de la jouissance sexuelle, de l'argent, du pouvoir. Il exprime tout à la fois l'erreur de jugement de l'orgueilleux ou de l'envieux qui ne sait pas tenir sa vraie place dans le concert fraternel, et la peur du manque et de la mort de qui refuse de s'en remettre à la providence et à la miséricorde de son Seigneur.

MICHEL ANQUETIL.

→ Dignité. Discrimination. Estime de soi. Hommes/Femmes. Maltraitance. Perversion. Respect. Sexualité. Suicide. Travail.

Bibliographie.

Il existe une littérature très abondante. Outre les travaux déjà cités en notes, voir :

Ph. ARQUÈS, Le Harcèlement dans l'enseignement : causes, conséquences, solutions, Paris, L'Harmattan, coll. « Questions contemporaines », 2003. – É. CANITROT, Chronique d'un harcèlement parental, Paris, Grancher, 2004. – M.-J. CORDEAU, Le Harcèlement psychologique au travail, Chicoutimi (Québec), JCL, 2004. – S. CROMER, Le Harcèlement sexuel en France : la levée d'un tabou, 1985-

1990, Paris, Ministère du Travail, 1995. – A. JAUFFRET, Le Harcèlement moral et sexuel, Saint-Ouen, Éd. Rebondir, coll. « Droit du travail », 2001. – Cl. KATZ, Victimes de harcèlement sexuel : se défendre, Latresne, Éd. Le Bord de l'eau, coll. « Clair & Net », 2007. – M. TRÉMEUR et K. DOUEDAR, Fonction publique : prévenir et gérer le harcèlement moral et sexuel, Montreuil, Éd. du Papyrus, 2008.

HÉDONISME

Dans son sens courant, le terme « hédonisme » (du grec ancien *hédonè*, « plaisir ») désigne de façon générale tout comportement et toute habitude de vie orientés d'une façon exclusive ou prédominante vers la satisfaction du plaisir physique et immédiat. On qualifie ainsi d'hédoniste celui qui consacre sa vie à la poursuite des plaisirs sensuels comme s'ils étaient des fins en soi. En philosophie morale, le terme « hédonisme » indique toute doctrine qui considère le plaisir comme norme et comme objectif ultime de l'activité humaine et qui identifie le plaisir avec le bien moral. L'approche philosophique de l'hédonisme consiste donc dans la thématisation du rapport entre la notion de plaisir et la notion de bien moral : le plaisir s'identifie-t-il avec le bien, ou le second n'est-il qu'une conséquence du premier ? Bien que la place de l'agréable dans l'éthique soit une question qui a intéressé beaucoup de philosophes, strictement parlant on ne peut qualifier d'hédoniste qu'une perspective qui considère le plaisir comme bien moral souverain. À cette première caractéristique fondamentale est étroitement liée la question de la nature du plaisir même. Que le plaisir soit le nom générique de la satisfaction d'un besoin physique, ou bien une dimension complexe et variée qui tient compte du côté affectif ou

intellectuel, ou encore l’effet de l’exercice harmonieux de l’ensemble des fonctions vitales, n’est pas sans rapport avec la question de sa possible identification avec le bien moral, ni avec les questions suivantes : pour mener une vie heureuse, faut-il rechercher et suivre, ou non, les plaisirs ? Le plaisir est-il seulement le fruit de l’équilibre de l’organisme, ou bien la cause première (« efficiente ») de cet équilibre ?

La réflexion sur la notion de plaisir permet donc de distinguer la perspective de l’hédonisme des perspectives apparentées de l’eudémonisme et de l’utilitarisme. Pour l’eudémonisme, la finalité naturelle de la vie humaine est le bonheur, l’activité morale est régie par sa recherche ; pour l’utilitarisme, l’utilité, précisément, est la mesure du bonheur des êtres sensibles, et l’action éthique vise à la maximisation de ce bonheur pour le plus grand nombre d’individus. Bien que les frontières entre plaisir, utilité et bonheur soient redéfinies d’un auteur à l’autre, traditionnellement on estime que l’eudémonisme et l’utilitarisme supposent une recherche de l’agréable à travers le calcul de la raison, tandis que l’hédonisme poursuit le bien-être immédiat et actuel.

Dans ce sens, la première véritable doctrine hédoniste est celle d’Aristippe de Cyrène (c. 435-360 av. J. C.). Élève de Socrate, le fondateur de l’école cyrénaïque concrétise le concept socratique de bien en l’orientant vers la jouissance sensible et l’assouvissement des désirs. Le sage, selon Aristippe, est celui qui a choisi comme norme suprême de son action le plaisir ponctuel, qu’on peut saisir dans le présent ; le sage est celui qui, par conséquent, ne vise pas un avenir incertain et insondable, et qui possède l’art d’obtenir le maximum de plaisir sans en devenir esclave. Son empirisme sensualiste, qui fait du corps le fondement de toute connaissance, est en réalité une forme particulière de « perspectivisme » qui le rapproche des sophistes : l’individu et la recherche individuelle de la satisfaction de ses propres plaisirs sont la mesure de toute chose et de toute

valeur. La conception du plaisir en tant que mouvement, comme joie et gaieté, est une façon de réaffirmer la suprématie de la *phusis* sur le *nomos*.

Les thèses d'Aristippe nous sont parvenues pour l'essentiel par l'intermédiaire de Platon et d'Aristote qui, par ailleurs, vont soumettre cette perspective à une critique radicale. Platon considère que les plaisirs sensibles troublent l'âme (*Philèbe,* 37-39) et met en question l'identification cyrénaïque entre bien et plaisir sensible (*Gorgias*, 51, 496-497). Aristote affirme pour sa part que tous les hommes cherchent le plaisir et fuient la douleur, mais que le vrai plaisir ne s'identifie pas au plaisir sensible : il existe plutôt comme conséquence de la vertu, comme perfection de l'acte (*Éthique à Nicomaque*, X, 5, 1175). Si le plaisir tient sa valeur de l'acte auquel il est joint, il s'ensuit que la vie heureuse, la plus plaisante, est la vie contemplative.

C'est avec Épicure (342-270 av. J. C.) que le plaisir en vient à jouer le rôle de principe moral, « le principe et la fin de la vie bienheureuse » (*Lettre à Ménécée,* 129), mais cela s'accompagne d'une reformulation radicale de la nature du plaisir même. Au-delà de l'interprétation simpliste et réductrice qui, dans le cours de l'histoire, a identifié l'épicurisme avec une doctrine centrée sur la pure satisfaction des sens, selon la philosophie d'Épicure, à la différence de la conception d'Aristippe, le vrai plaisir est le plaisir stable, qu'on obtient à travers la privation de la douleur et par conséquent à travers la sérénité et la tranquillité de l'âme. Le seul plaisir qu'il faut rechercher est le plaisir *catastèmatique*, à savoir le plaisir durable, lié aux biens nécessaires et capables de se maintenir inaltérés dans le temps, et qui consiste finalement dans l'absence de douleur dans le corps *(aponia)* et dans l'absence d'excitation dans l'âme *(ataraxia)*. L'ataraxie consiste dans la capacité de se détacher des passions, elle est la tranquillité de l'âme qui provient de la modération et du calcul de la raison appliqués aux plaisirs cinétiques, qui appartiennent à la dimension sensible. Une certaine forme d'ascétisme découle de la classification des plaisirs proposée par Épicure :

il distingue les besoins naturels et nécessaires comme la faim et la soif, qui doivent toujours être satisfaits, les besoins naturels mais non nécessaires, comme par exemple le fait de manger des plats raffinés, ou de s'habiller de manière élégante, qu'il faut satisfaire très modérément, et enfin les besoins non naturels et non nécessaires, concernant la richesse et le pouvoir, qui ne doivent jamais être satisfaits, car ils font obstacle à l'obtention de l'ataraxie. Pour atteindre ce but, il est mieux de « vivre caché », en s'abstenant de tous les plaisirs qui peuvent conduire à des troubles plus grands. Le « calcul des plaisirs » nécessaire à cette démarche sera repris par Bentham dans sa célèbre « arithmétique morale ».

L'avènement du christianisme renouvelle la critique classique de l'hédonisme à la lumière du mystère de la croix : l'exaltation de l'amour du prochain contre toute forme d'égoïsme contribue à relever les aspects positifs de la douleur, qui n'est pas considérée comme un bien en soi, mais comme un moyen de purification et de rédemption. La joie peut bien s'accompagner de souffrance, parce que la joie trouve sa source dans une surabondance de sens qui est en mesure de rendre signifiante la douleur même. Ce qui peut rendre l'homme malheureux, dans la perspective des Écritures, n'est pas la douleur en tant que telle, mais le manque de sens qu'on peut expérimenter dans une vie centrée sur la recherche du plaisir, ou mieux, l'absolutisation du plaisir en tant qu'expérience de la satisfaction immédiate. Néanmoins, l'influence du néoplatonisme et du stoïcisme sur l'Église des origines a contribué à former le cliché de la morale chrétienne ennemie de toute forme de joie naturelle. Des propositions rigoristes peuvent être repérées par exemple dans les textes d'Augustin, qui par ailleurs opposait la *delectatio mentis* à la *delectatio carni*, l'une et l'autre relevant de l'*appetitus*. Sur le sens véritable de l'ascétisme médiéval, Étienne Gilson a écrit des pages lumineuses, lorsqu'il affirme que « l'ascétisme du chrétien n'est que l'envers de son optimisme[31] », en rappelant l'exemple paradigmatique de saint François, pour qui le

contemptus saeculi est inséparable de la plus grande confiance dans la bonté de la création.

À la Renaissance, la revendication de la nature humaine et de ses passions concrètes donne parfois lieu à un retour de l'épicurisme : c'est surtout le cas dans l'œuvre de Lorenzo Valla (1405-1457) *De voluptate ac de vero bono* (1431) où l'auteur s'attache à montrer que toutes les actions humaines, même les plus désintéressées, sont commandées par le plaisir : il s'agit aussi de la vertu, dans la mesure où on ne l'aime pas pour elle-même, mais pour le plaisir qu'elle peut nous procurer. Valla défend ici une *voluptas* qui n'est pas désir effréné de jouissance, mais un plaisir qui n'est pas en contradiction avec la probité : les lois morales naturelles, et donc divines, n'interdisent pas une existence plaisante et gaie, et la vie de plaisir n'est nullement incompatible avec l'aspiration aux joies de l'au-delà.

Avec la modernité, l'hédonisme devient une sorte de note éthique de fond dans les philosophies matérialistes et sensualistes : plusieurs philosophes peuvent ainsi être reconduits dans l'orbite de l'hédonisme – Montaigne, Hobbes, Gassendi, Helvetius, La Mettrie, Condillac, Diderot – même si tous ces auteurs ne réfléchissent pas toujours explicitement au plaisir dans son rapport à la morale.

La voix de Kant s'élève de façon critique contre cette vogue. Dans son éthique formelle, Kant refuse que la vie morale puisse être associée à la recherche du plaisir ou de tout autre bien matériel : cela rendrait l'impératif moral hypothétique, à savoir subordonné à des fins étrangères à l'accomplissement du devoir et au respect de la loi. Le plaisir est toujours une expérience particulière et subjective, tandis que la loi morale doit se fonder sur la raison, l'unique faculté humaine pure, a priori, pour être vraiment universelle, égale pour tous.

Une invitation à dépasser la définition kantienne de l'obligation morale vient de Jeremy Bentham (1748-1832) et de John Stuart Mill (1806-1873), considérés comme les véritables « hédonistes » de l'époque moderne, même

si la complexité de leurs points de vue parvient à subvertir l'enseignement cyrénaïque originel. La perspective de Bentham a été comparée à celle d'Épicure par Stuart Mill, car Bentham propose un utilitarisme hédoniste qui est à la fois motivationnel et normatif : seul le plaisir peut réellement et concrètement motiver l'action et représenter à la fois la norme et la valeur de l'action. Douleur et plaisir sont les souverains absolus de l'humanité, dit Bentham, les seuls principes sur la base desquels il est possible de déterminer tant le devoir que le probable, tant ce qu'il faut faire que ce que, probablement, nous ferons (*Introduction aux principes de la morale et de la législation*, 1789). L'hédonisme prôné par Bentham n'est pas cependant fondé sur la simple satisfaction du plaisir immédiat : selon le philosophe anglais, parfois, la recherche subjective des plaisirs doit être limitée car le but principal de la morale et de la société est de garantir le bonheur du plus grand nombre d'individus. Une loi sera jugée bonne ou mauvaise seulement selon sa capacité à augmenter le plaisir de tous : l'État devrait donc être démocratique et se soucier essentiellement de la croissance et de la distribution économiques. Mais la contribution la plus intéressante faite par Bentham est la méthode du « calcul du bonheur et des peines », calcul arithmétique quantitatif à travers lequel, en systématisant l'idée de mesure des plaisirs venue du *Philèbe* de Platon, il cherche à déterminer scientifiquement la quantité de plaisir et de peine générée par nos différentes actions et les critères qui caractérisent les différents aspects du plaisir en tant que réalité complexe.

John Stuart Mill critique précisément l'aspect quantitatif dans la conception de son maître Bentham et propose, quant à lui, un « hédonisme qualitatif », qui vise la qualité plutôt que la quantité des plaisirs et cherche donc à distinguer entre plaisirs plus ou moins nobles et spirituels. Mais déjà une telle hiérarchisation conduit Mill hors de l'hédonisme strictement considéré, dans la mesure où l'auteur introduit dans ses évaluations d'autres valorisations et d'autres fins, comme par exemple celle de la « vie bonne

pour l’homme », qui recherche une valeur du bonheur en plus des plaisirs. L’utilitarisme de Mill s’écarte donc de l’utilitarisme hédoniste de Bentham justement pour cette place prééminente qui est donnée au bonheur : là où Bentham identifie *welfare* et plaisir, Mill définit le *welfare* comme bonheur, et ce faisant il propose un utilitarisme « indirect ». Le plaisir n’y est plus la fin de la moralité, il ne joue un rôle qu’indirectement, dans la mesure où il contribue au bonheur du plus grand nombre. Le principe hédoniste en morale est en revanche critiqué à la même époque par Henry Sidgwdick (1838-1900) – même si cet auteur tente de trouver une voie moyenne et d’opérer une conciliation entre intuitionnisme et utilitarisme – puis par George Edward Moore (1873-1958) qui cherche à montrer que le concept de bien n’est pas réductible à une caractéristique naturelle, comme l’utile ou l’agréable.

Parmi les grands penseurs qui ont marqué profondément le XX^{e} siècle, Nietzsche et Freud semblent avoir pris de quelque façon la relève de l’hédonisme, en nous rappelant comment l’esprit s’enracine profondément dans un terreau existentiel qui n’est pas toujours contrôlé par la conscience et qui semble avoir ses lois et son autonomie. Même s’il est loin d’affirmer que le seul « principe de plaisir » est suffisant pour édifier une vie sociale et donc une morale – il faut la confrontation avec le « principe de réalité » –, Freud considère l’alternative plaisir/déplaisir comme la motivation primordiale sur la base de laquelle tous les êtres vivants agissent. Une conception quantitative et économique du plaisir est à la base du concept de « sublimation », opération psychique en quelque manière ascétique sur laquelle se fonde la possibilité de renoncer à la satisfaction pulsionnelle, au profit du progrès de la civilisation. De Nietzsche s’inspirent, au contraire, certaines des tentatives contemporaines de proposer à nouveau un hédonisme moral radical, c’est-à-dire fondé sur la suprématie du plaisir en tant que mobile et fin ultime de la vie morale, et sur la valeur démystifiante de cette suprématie en rapport aux constructions spéculatives de la tradition.

Michel Onfray, par exemple, utilise très librement la vision nietzschéenne de l'Occident et de la morale, ainsi que la critique radicale du christianisme, pour construire son propre « matérialisme hédoniste » (*L'Art de jouir. Pour un matérialisme hédoniste*, 1991). Onfray s'oppose polémiquement, mais pas toujours avec de véritables arguments, à toute perspective de pensée qui, selon lui, entrave la recherche du plaisir, à commencer celle de la religion, dont l'essence est caractérisée par la haine essentielle à l'égard du plaisir de la chair : on voit surtout poindre ici l'absence de reconnaissance de la valeur de l'esprit, censé n'être qu'illusion ou fabulation.

EGLE BONAN.

→ Bonheur. Concupiscence. Corps. Désir. Érotisme. Eudémonisme. Joie. Maîtrise. Plaisir. Sexualité. Systèmes et méthodes d'argumentation éthique. Vertus.

Bibliographie.

ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, trad. de J. Tricot, Paris, Vrin, 2007. – J. BENTHAM, Principes de législation et d'économie politique, éd. S. Raffalovich, Paris, Guillaumin, 1888. – ÉPICURE, Lettre à Ménécée, dans Lettres et maximes, trad. de M. Conche, Paris, PUF, 1987. – S. FREUD, Au-delà du principe de plaisir (1920), trad. de J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet et al., Paris, PUF, 2010. – J. S. MILL, L'Utilitarisme (1863), éd. G. Tanesse, Paris, Flammarion, 2008. – M. ONFRAY, L'Art de jouir. Pour un matérialisme hédoniste, Paris, Grasset, 1991. – PLATON, Philèbe, trad. de J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2002. – L. VALLA, De voluptate ac de vero bono (1431), trad. de L. Chauvel, Fougères, Éd. Encre Marine, 2004.

HISTOIRE DES DOCTRINES ÉTHIQUES CHRÉTIENNES

La formulation de cette entrée : « Histoire des doctrines éthiques chrétiennes » laisse entendre qu'il ne s'agit pas d'une histoire de la théologie morale, en tant que discipline visant à penser la moralité des actes et à élaborer les normes d'un agir humain cohérent avec la foi chrétienne. Ce n'est pas non plus une histoire de l'éthique chrétienne, cette dernière étant conçue comme la discipline qui vise à formuler les valeurs susceptibles de concourir à une vie humaine accomplie d'un point de vue chrétien. L'expression : « doctrines éthiques chrétiennes » vise plutôt la multiplicité des façons dont la cohérence entre la foi et l'agir humain a été envisagée par les penseurs chrétiens, à leur époque, en fonction des besoins et préoccupations de l'Église de leur temps et du contexte culturel global dans lequel ils ont mené cette réflexion.

Une « histoire » de ces doctrines cherchera à mettre en évidence les grands thèmes autour desquels elles ont été formulées et leur évolution au fil des siècles. La généalogie que l'on veut retracer ici de façon très synthétique – trop sans doute – vise à donner les repères thématiques les plus utiles pour un approfondissement ultérieur.

On distinguera la période apostolique et patristique, la période médiévale, la période moderne avec la morale néoscolastique, la morale protestante, les recherches de refondation de la théologie morale aux XIX^{e} et XX^{e} siècles et les défis actuels de l'éthique chrétienne.

LES TEMPS APOSTOLIQUES ET LA PÉRIODE PATRISTIQUE.

La réflexion éthique des premières générations chrétiennes se constitue sous l'impulsion de questions très pragmatiques, autour de la structuration de la vie des communautés chrétiennes, comme en témoignent aussi bien les écrits épistolaires que les écrits narratifs du Nouveau Testament.

De ce point de vue, il est communément admis que pour l'herméneutique chrétienne et dans le cadre de l'annonce de l'avènement du Royaume, toute la Loi est à relire en fonction du double commandement de l'*agapè* (Mc 12, 29-30). L'éthique chrétienne sera élaborée sur cette base par les premières générations selon deux axes de discernement : un premier discernement envisage les préceptes de la Loi dans la perspective théologique de leur accomplissement dans le Christ et conduit à une distinction entre ceux qui s'imposent toujours aux chrétiens et ceux dont la pratique n'est plus exigée dans leur littéralité (Ac 15). Un second discernement concerne les relations avec le monde environnant, entre les pratiques compatibles avec la foi et les pratiques qui requièrent une objection de conscience. À ce sujet, on fait référence d'une part aux exhortations pauliniennes et pétriniennes à une vie vertueuse et à une vie citoyenne irréprochable (voir par exemple Rm 13, 1-7 ; Ph 4, 8 ; Col 3, 5-15 ; Tt 3, 1-7 ; 1 P 2, 13-17 ; 3, 8-9) et d'autre part, on envisage la possibilité du martyre (Lc 21, 12-18). Un écrit comme la *Didachè* illustre cette dialectique entre continuité et rupture des chrétiens avec l'éthos environnant.

L'éthique chrétienne est spontanément conçue par Paul et les auteurs des premières générations chrétiennes dans une perspective théologale : dans le contexte baptismal, la pratique chrétienne découle d'une union vécue au Christ, d'une relation filiale au Père dans la présence de l'Esprit. En d'autres termes, c'est de l'*agapè*, don majeur de l'Esprit, que découle toute la vie chrétienne (1 Co 12-14) : l'agir discerné de chacun, la pratique des vertus, l'unité de la communauté (Ga 5).

Au fil du temps, sous l'effet conjugué d'une hellénisation progressive des communautés chrétiennes, surtout après l'édit de Milan (313), les vertus et l'ascèse des moines sont perçues comme une exigence et comme le signe de l'authenticité de la foi. Les Pères développent et amplifient toutes ces problématiques déjà présentes dans les écrits néotestamentaires. À résumer ces développements à grands traits, on peut dire que parallèlement aux débats dogmatiques, ils élaborent des traités sur les vertus, ou les enseignent dans leurs prédications, en puisant souvent largement dans leur culture philosophique mais en intégrant cette culture aux commentaires de l'Écriture, opération qui constitue le mouvement premier et fondamental de toute leur démarche intellectuelle. Ces traités sur les vertus procèdent en grande partie d'un mouvement intellectuel qui vise à rapprocher au maximum l'héritage biblique et l'héritage philosophique (notamment platonicien et stoïcien), y cherchant concordance et continuité à l'instar de Clément d'Alexandrie (les *Stromates*) ou d'Ambroise de Milan (son *De officiis*, très calqué sur celui de Cicéron).

Un point particulier distingue l'apport des Pères, en matière d'éthique : la lecture tropologique – ou morale – est l'une des quatre voies herméneutiques de l'Écriture. Comme l'a montré Henri de Lubac dans *Exégèse médiévale*, la lecture tropologique est une modalité particulière de la lecture allégorique – ou spirituelle – de l'Écriture. Celle-ci repose tout entière sur l'affirmation théologique de l'accomplissement des Écritures dans le Christ. Elle présuppose la foi, si bien qu'elle n'est pas à comprendre comme une méthode rationnelle de déduction de normes morales de l'Écriture à partir du jeu des rapprochements entre les faits et thèmes de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'anthropologie et l'agir chrétiens sont élaborés dans un travail « théologal » d'intériorisation de l'Écriture (*Exégèse médiévale*, p. 555-556). Les deux maîtres de la lecture allégorique et tropologique que sont Origène *(Peri archôn)* et Grégoire le Grand *(Moralia in Job)* influencent toute l'exégèse médiévale pour ce qui est de la

réception des Écritures. Tout le haut Moyen Âge occidental et la théologie orientale resteront dans cette perspective des Pères.

La référence thomasienne.

La réflexion théologique prend une nouvelle tournure avec l'avènement de la méthode scolastique et la constitution de sommes théologiques. Celle de saint Thomas d'Aquin (c. 1225-1274) finit par être la référence de toute la réflexion morale de l'Église – et de l'Église catholique après la Réforme. Cette somme est à comprendre dans son ensemble comme une *Somme théologique*. Le principe directeur est le suivant : puisque le Dieu créateur et le Dieu qui se révèle est le même Dieu, il doit y avoir cohérence parfaite entre les données accessibles à la raison par son propre mouvement – une théologie naturelle – et les données de la Révélation. Cette cohérence est contenue tout entière dans l'expression *analogia entis*, et elle doit se refléter dans la cohérence globale de toute la *Somme*. Aristote, sous cet angle, avec sa métaphysique, est reçu par Albert le Grand et Thomas d'Aquin comme la figure emblématique de la raison qui pousse la connaissance naturelle de Dieu aussi loin que possible. En quelque sorte, le travail de la raison théologique consiste à manifester la cohérence des données qu'elle reçoit de la Révélation et celles de l'expérience empirique élaborées philosophiquement et à montrer que les contradictions s'expliquent par la différence des points de vue. Cela se comprend si l'on situe le travail théologique dans son contexte monastique qui ne dissocie pas la pensée et la contemplation. C'est ainsi que, depuis l'Antiquité, le fil rouge de l'analogie traverse la pensée théologique : entre l'Ancien et le Nouveau Testament, entre les philosophies grecques et la Révélation, entre les données de la raison en général et la théologie.

Du point de vue éthique, l'activité humaine consiste à participer librement au mouvement de retour à Dieu (*Secunda* et *Tertia Pars*) d'une

création qui émane de lui *(Prima Pars)*. L'eudémonisme aristotélicien, qui situe le sens ultime de la vie humaine dans la vie politique rendue possible par la constitution des vertus, est « transfinalisé » en un eudémonisme de la béatitude céleste, accessible par l'opération conjuguée des facultés naturelles et de la grâce (Ia-IIae, Q. 1-5).

En ce sens, le concept de nature humaine est celui qui condense l'anthropologie thomasienne, porteuse de cette visée éthique. Avant tout, il postule la capacité de l'esprit humain à l'universel, d'où la possibilité pour l'intellect humain de saisir le vrai en soi et pour la volonté d'aspirer au bien comme tel. Poser un acte bon repose sur la capacité de saisir si cet acte comporte, au-delà de sa fin immédiate, la tension vers sa fin ultime. C'est en ce sens que la moralité de l'acte, pour Thomas d'Aquin, dérive de l'objet de l'acte (Ia-IIae, Q. 18, a. 2 et a. 7). L'objet de l'acte est l'acte en tant que connu par le sujet, et cette connaissance situe l'acte dans la perspective de l'accomplissement métaphysique de la personne. Cette connaissance donne lieu à une évaluation, un jugement moral, une détermination de la moralité des actes.

Dans la suite de la *Secunda Pars*, saint Thomas reformule son éthique avec les catégories de vertu et de loi. D'une certaine façon, tout le traité concernant les vertus est une autre formulation de l'anthropologie thomasienne, au sens où elles brossent une sorte de portrait-robot de l'être humain accompli (IIa-IIae). Cet accomplissement est à saisir, à nouveau, au plan naturel et au plan de la grâce. C'est ainsi que les vertus théologales sont « surajoutées » aux vertus naturelles (Ia-IIae, Q. 62, a. 3) et portent ces dernières vers leur finalité ultime moyennant un accomplissement par les vertus dites « infuses » (Ia-IIae, Q. 63, a 3-4) et une « assistance » par les dons de l'Esprit (Ia-IIae, Q. 68).

Si la notion de vertu se situe dans une perspective plutôt individuelle, la notion de loi se situe davantage dans une perspective collective, et du point de vue d'une théologie de la création. L'œuvre de création est ainsi

présentée métaphoriquement comme un acte législateur où la Loi éternelle est la sagesse créatrice de Dieu (Ia-IIae, Q. 93, a. 1). La connaissance humaine de la création et de sa cohérence est la loi naturelle (Q. 94) appelée à se traduire dans les lois humaines (Q. 95-97). Le concept de loi naturelle sera repris et déterminant comme fondement de l'éthique chrétienne, et à partir de la Réforme, de la pensée catholique. Pour en comprendre la pertinence, il faut donc le situer dans la cohérence métaphysique, cosmologique et théologique de la pensée thomasienne, comme significatif de son anthropologie. En vertu de ce concept, on peut dire, en synthèse, que chez saint Thomas d'Aquin, agir humainement, c'est-à-dire conformément à la nature humaine, agir librement, agir moralement, agir selon la loi naturelle sont des expressions synonymes.

VERS LA MORALE NÉOSCOLASTIQUE.

Au sortir du Moyen Âge, cet idéal de cohérence est battu en brèche. Le nominalisme disqualifie les universaux et focalise la pensée sur les « étants ». Les évolutions politiques du temps occasionnent un développement du droit, si bien que la réflexion juridique devient paradigmatique, que l'éthique prend une tournure normative et juridique, conditionnant ainsi la réception des concepts de loi éternelle, de loi naturelle et de loi morale.

Face aux mises en question de la Réforme, la *Somme théologique* de saint Thomas est réintroduite[32] comme base des études théologiques. Cependant la lecture qui en est pratiquée reste liée au paradigme nominaliste et juridique avec une visée largement apologétique.

Dans le sillage du concile de Trente, l'expression de la foi se formalise, les disciplines théologiques dessinent leurs contours et la *theologia moralis* se développe pour elle-même[33]. La visée principale de cette discipline nouvelle est de former les confesseurs, si bien qu'apparaissent des ouvrages

d'un genre nouveau : les manuels des confesseurs[34] ainsi que les *Institutiones morales*, intitulés par la suite manuels de théologie morale. Ceux-ci comportent une partie générale, fondamentale, bâtie sur le schéma du Décalogue, et traitant de la conscience, de la justice, des devoirs, des contrats. Une seconde partie comporte une multitude de cas qu'il s'agit, pour les futurs confesseurs, de s'approprier afin de pouvoir décrypter les enjeux moraux, le degré de responsabilité, les devoirs des personnes impliquées dans des situations qu'elles présentent en confession. La réflexion morale sera dès lors identifiée à une casuistique. La notion centrale de cette manière de concevoir la morale est, du côté du sujet, la certitude de sa décision lorsqu'il se place face à l'objectivité du bien exprimé, ce dernier l'étant en termes de devoirs[35].

Globalement donc, au fil de ces siècles, la théologie morale investit l'analyse des situations concrètes et développe au gré de la casuistique une analyse de la conscience morale, des conditions psychologiques de la décision et le droit dans les relations sociales et économiques. Le lien vivant avec l'Écriture, la théologie de la grâce et ce que nous appelons aujourd'hui la spiritualité, est perdu. Sa visée initiale est essentiellement pastorale et politique, en étant centrée sur le péché. Elle repose sur le concept de loi naturelle entendu juridiquement et une distinction très formelle entre nature et surnature. Dans *Surnaturel*[36] (1946), Henri de Lubac montre les difficultés occasionnées par cette distinction qui s'articule autour de la dialectique inné-surajouté, ce qui permet aussi de retracer une généalogie des difficultés du concept de nature et de loi naturelle dans les relations entre la théologie et la philosophie issue des Lumières où règne la dichotomie nature-culture, articulée sur la même dialectique de l'inné et de l'ajouté. Le malentendu entre la théologie morale catholique et les Lumières sur ce point provient de ce que la frontière entre l'inné et l'ajouté ne soit pas située au même endroit. Dans le premier cas, la grâce, d'origine surnaturelle, s'ajoute à la nature comprise avec ses facultés rationnelles.

Dans le second cas, l'ajouté, conçu en termes d'acquis, est le contenu de tout ce que l'humanité a pu produire par son activité ; il est résumé par la notion de culture tandis que le naturel, comme inné, est de plus en plus identifié à la dimension biologico-instinctive de l'humain. Dans le premier cas, la culture humaine fait partie de la nature ; dans le second, nature et culture sont exclusives l'une de l'autre, d'où l'impossibilité de concevoir qu'une morale puisse être fondée sur une loi naturelle.

Si l'on peut repérer un certain cloisonnement entre la théologie et la spiritualité, il faut toutefois mentionner les auteurs spirituels qui ont intégré la question de la prise de décision. Ainsi les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola constituent une pratique de la décision à partir de l'observation du ressenti dans la confrontation de sa vie avec l'Écriture, le tout dans un contexte de retraite spirituelle. L'*Introduction à la vie dévote* et le *Traité de l'amour de Dieu*, de François de Sales, se présentent comme des traités de spiritualité, mais ils intègrent l'enseignement éthique classique des vertus placées sous l'égide de la charité, comme fruits de la grâce.

L'ÉTHIQUE PROTESTANTE.

Par souci de répondre à la question angoissée de son propre salut, par volonté de revenir à un christianisme authentique, plus conforme à l'Évangile, par préoccupation pastorale, Martin Luther (1483-1546) pose un triple fondement à toute la réflexion théologique de la Réforme : *sola scriptura, sola gratia, sola fide*, trois principes qui conditionneront les conceptions de l'éthique chrétienne développées dans les divers et nombreux courants et sensibilités ultérieurement inhérents au protestantisme. Sur la base de la justification par la foi, il écarte radicalement toute idée de mérite à l'égard du salut à propos des « œuvres ». Au plan politique, Luther reconnaît deux règnes : un règne spirituel, celui de la grâce, placé sous l'autorité de Dieu, dans lequel chaque

personne est jugée par Dieu seul, et le règne temporel, dont l'existence est nécessaire car liée à la condition charnelle et pécheresse de l'humanité, qui a donc besoin d'un gouvernement et d'une loi. Le règne spirituel suppose la radicale égalité et responsabilité de tous devant Dieu, d'où l'abolition de la cléricature, et le règne temporel est celui où se déploie la vie chrétienne à travers les activités concrètes de chacun au sein de sa « vocation », celle-ci s'inscrivant dans les « ordres » de la société : le travail, la famille, l'État et l'Église. Luther reconnaît donc deux usages de la loi : au plan politique, le service de la justice, et au plan spirituel la dénonciation du péché pour un appel à la foi.

La pensée de Jean Calvin (1509-1564) est marquée davantage par un optimisme éthique de fond, contrastant avec un pessimisme anthropologique : si l'on est sauvé par pure grâce, la vie chrétienne se conçoit dans un climat de gratitude[37]. Dans sa fidélité, Dieu n'abandonne pas une humanité dont la nature est totalement pervertie ; il est donc permis d'espérer agir de façon bonne à condition de veiller à ne se fonder que sur les promesses de Dieu. Calvin reconnaît donc un « troisième usage de la loi » : indiquer les exigences éthiques. Il s'agit d'une fonction pédagogique. Adopter un comportement moral s'entend en premier lieu comme une réponse de gratitude à l'initiative salvifique de Dieu ; il s'agit d'une nécessité liée à la lutte contre l'oisiveté, et cet agir vise le témoignage pour l'édification d'autrui. Toutefois, poussée au bout de sa logique, cette conception porte en elle les germes de cette austérité à laquelle Calvin est identifié ainsi que la vie à Genève sous sa direction, austérité motivée par le souci d'exemplarité dans le témoignage. La même logique véhicule également une forme de désespoir puisque l'agir moral ne se conçoit que comme radicalement désintéressé *(soli Deo gloria)* et que par ailleurs, lisant à la lettre Romains 8, 29-30, par prédestination, le choix des élus est déjà fixé par Dieu.

Sur ces bases exposées très schématiquement, les théologiens protestants ont développé des conceptions très différenciées de l'éthique chrétienne[38]. À titre emblématique, ne seront évoqués ici que trois théologiens particuliers : Paul Tillich, Karl Barth et Dietrich Bonhoeffer.

Attentif aux corrélations entre les modalités de la condition humaine et la Révélation, Paul Tillich (1886-1965) pose, dans *Le Fondement religieux de la morale*, le caractère indissociable et complémentaire de la religion, de la culture et de la morale. Il développe une anthropologie aux accents aristotéliciens de la réalisation de soi, selon laquelle, dans le sillage luthérien, la nature profonde de l'humanité n'est pas détruite, si bien que la loi morale n'est hétéronome que parce qu'elle est reçue par une humanité en situation d'aliénation à cause du péché. Ainsi la loi dénonce-t-elle le péché (le second usage de la loi) et, ce faisant, elle proclame également ce que l'humanité est appelée à être dans le projet créateur. En ce sens, il reconnaît un droit naturel. La conscience, quant à elle, saisit le caractère « inconditionné » de l'impératif moral et c'est dans ce caractère que se trouve la dimension religieuse de la morale (TILLICH, 1971, p. 43). Qu'une pensée morale se réfère explicitement à Dieu ou non, la dimension d'inconditionné est, pour Tillich, la dimension religieuse. C'est l'*agapè* qui représente l'inconditionné et la dimension téléologique de la morale. Ayant posé comme préalable que « l'impératif moral est ce qui exige que nous devenions ce que nous sommes en puissance, c'est-à-dire une personne dans une communauté de personnes » (p. 37), Paul Tillich situe l'exigence de justice avec l'impératif d'égalité et de liberté dans le défi d'être « personne dans une communauté de personnes » ; mais l'*agapè* est porteuse d'une dimension transcendante, de l'inconditionné, qui vise la communion des personnes. Ainsi, l'*agapè* fédère-t-elle aussi les diverses dimensions de l'amour que sont la *philia*, l'*érôs* et la *libido*. Ces dimensions font en sorte que l'obéissance aux commandements ne se pratique pas dans

un climat d'hétéronomie mais que ce dernier est transcendé par la grâce ; le sujet décide en vertu d'une « conscience transmorale » (p. 101).

Karl Barth (1886-1968) se situe davantage dans une perspective calviniste[39]. Initialement, il ne comprend la réflexion éthique que reliée à la dogmatique ; il ne peut envisager une pensée qui s'appuierait sur les capacités humaines, sur la raison, et partant, la philosophie ou plus généralement la culture, et il vise avec une extrême rigueur à éviter tout ce qui pourrait s'apparenter à une autojustification. Il est donc inconcevable que l'on puisse énoncer un corpus de normes morales ou une théorie du bien dont il appartiendrait à la conscience individuelle de faire l'application à la situation concrète du sujet. Cependant Barth entend bien pousser aussi loin que possible la détermination des contenus de l'agir sans pour autant constituer une morale a priori. Conformément à la tradition calviniste, c'est la mise en œuvre du concept d'obéissance au commandement de Dieu qui permet de répondre à ces conditions : le sujet obéit à ce qu'il sait être pour lui, dans sa situation, le commandement de Dieu, sans que ce soit un effet de sa réflexion[40]. Par la suite, Barth situe cette obéissance à Dieu dans une triple dimension : premièrement, le commandement du Dieu créateur, avec le commandement de la vie qui elle-même se détermine dans le métier, l'ordre (le travail, la famille, l'égalité et l'autorité) et la foi ; deuxièmement, le commandement du Dieu réconciliateur (qui articule la loi, l'autorité, l'humilité et l'amour) et troisièmement le commandement du Dieu rédempteur (qui articule la promesse, la conscience morale, la gratitude et l'espérance).

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) pense son éthique d'un point de vue éminemment christologique. Pour lui, l'éthique a un rôle formateur mais au sens christologique : le Christ formant son Corps qui est l'Église dans le monde, la morale ne peut être que reçue de lui, et jamais constituée comme un corpus abstrait ou une casuistique. Le chrétien est celui qui est formé par le Christ et qui, ce faisant, trouve l'authenticité de ce qu'il est appelé à être.

La réalité n'est pas ce que la raison peut énoncer conceptuellement, mais le Christ. Adopter une posture de « substitution », renoncer à toute autojustification mais s'abandonner au Christ, accepter la faute et les risques de la liberté, oser l'engagement concret dans la société, par la vocation qui se concrétise dans les quatre mandats luthériens – le travail, le mariage, les autorités et l'Église – est pour lui la « structure de la vie responsable ».

Vers une recherche de renouvellement.

Au cours des XIX^e et XX^e siècles, les recherches en théologie morale catholique se différencient également en une multiplicité de courants que l'on se propose de ramener à quatre.

Un premier courant continue la tradition casuistique des manuels, tout en se proposant de renouer avec l'Écriture, la théologie de la grâce ou la liberté spirituelle et en cherchant à ouvrir la théologie morale à tous les fidèles. Ce courant se situe dans le monde catholique germanophone. Deux auteurs donnent l'impulsion à ce mouvement : Jean-Michel Sailer (1751-1832), dans son *Manuel de la morale chrétienne d'abord pour les futurs pasteurs catholiques mais aussi pour les chrétiens formés* (Munich, 1817) et Jean-Baptiste Hirscher (1788-1865), dans *La Morale chrétienne, comme enseignement de l'accomplissement du Royaume de Dieu au sein de l'humanité* (Tübingen, 1835)[41]. Ce courant aboutit à *La Loi du Christ*, de Bernhard Häring (1912-1998), dont la traduction française a fait événement tout en restant au milieu du XX^e siècle l'un des derniers manuels synthétiques de morale.

Partant de là, le milieu du XX^e siècle connaît, dans le monde francophone, l'émergence d'une nouvelle manière de pratiquer la théologie morale. Dans un premier temps, se manifeste la nécessité de renouveler la réception du patrimoine de la théologie morale. Ce besoin donne lieu à des

études historiques comme celle d’Odon Lottin (1880-1965) : *Psychologie et morale aux* XII*e et* XIII*e siècles* (1942-1958) ou exégétiques, comme celles de Ceslas Spicq (1901-1992) sur l’*agapè*. Parallèlement, le besoin se fait sentir d’accueillir et de réfléchir la morale à partir des sciences humaines et de la philosophie contemporaine. On introduit donc, non sans débats, la méthode historique dans les études théologiques et bibliques, ainsi que les divers courants psychanalytiques, sociologiques et philosophiques[42]. Le courant ainsi créé, qui prend aussi appui sur Vatican II, envisage la formulation d’une doctrine éthique chrétienne à partir du statut épistémologique de la théologie morale. Celle-ci se considère comme en dialogue avec les disciplines intellectuelles de son temps, les sciences humaines et la philosophie en particulier, recevant d’elles des données à interpréter selon ses propres présupposés, mais attendant aussi d’elles la confirmation d’une plausibilité de ses propres affirmations ; le souci de fond est ici celui de bâtir une éthique de la responsabilité.

Durant les années 1970, la question de la spécificité de la morale chrétienne fait débat. Elle donne lieu dans le monde germanophone aux travaux d’Alfons Auer (1915-2005), Franz Böckle (1921-1991) et Bruno Schüller (1925-2007) qui, relisant l’héritage kantien, proposent le thème de la théonomie, pour caractériser une morale chrétienne qui reprend à son compte, en les articulant de manière spécifique, l’hétéronomie et l’autonomie de la loi morale.

Parallèlement à ces recherches, tout le siècle est traversé par un autre courant de théologie morale qui continue à exploiter la veine thomiste et connaît des générations successives de théologiens, principalement dominicains[43].

Proche de ce courant, la pensée du Magistère de l’Église catholique constitue un autre courant de théologie morale. Après les débats et controverses suscités par l’encyclique *Humanae vitae* (1968), un contentieux subsiste entre la culture qui se met en place dès la fin des

années 1960 et la morale sexuelle et familiale enseignée par le Magistère. Tout en poursuivant l'enseignement sectoriel, social, familial et sexuel de ses prédécesseurs, Jean-Paul II entend asseoir la cohérence de l'enseignement du Magistère, en puisant aussi bien dans la tradition essentiellement thomiste de celui-ci – avec le thème central de la loi naturelle – que dans le personnalisme ainsi que la phénoménologie. Dans l'encyclique *Veritatis splendor* (1993), il entend nouer la cohérence théologique et philosophique de l'ensemble de la morale enseignée par le Magistère dans une réflexion fondamentale dont la cohérence ultime se trouve dans la métaphysique aristotélico-thomiste.

Défis actuels pour l'éthique chrétienne.

Ainsi donc, les « doctrines éthiques chrétiennes » sont multiples dans leur compréhension et leur systématisation. La théologie morale, à l'instar de toute l'Église, se voit dépositaire d'un patrimoine qui s'enracine dans l'Écriture, qui s'est enrichi de catégories de pensée tout au long de sa tradition, et qu'il s'agit de transmettre en le reformulant pour le contexte multiculturel contemporain. Elle est donc devant le défi de repenser les lieux de la réflexion éthique tels que la vertu, la loi, la conscience, la grâce, la liberté et d'autres. Si la notion de loi a été centrale dans la réflexion morale, aussi bien philosophique que théologique, de la modernité, force est de constater que l'agir n'est pas appréhendé par la culture actuelle sur le registre de la norme et de la dialectique du permis-défendu. Le paradigme juridique, appliqué à la réflexion morale, envisage l'agir d'un point de vue objectif, aussi bien pour définir l'acte que pour son évaluation. L'éthos contemporain, quant à lui, saisit spontanément la réflexion éthique sur le registre du sujet agissant, de son accomplissement ou de la « visée de la vie bonne ». En ce sens, l'agir est pris sous l'angle de la réalisation d'un désir. Peu ou prou, il est communément admis que vivre une vie bonne suppose la

réalisation du désir. Sur ce registre, et dans un contexte consumériste, il semble primordial pour la théologie morale d'élaborer la question du désir en le distinguant des envies et besoins que l'on peut assouvir momentanément pour lui garder son statut d'énergie ou de tension inchoatives. C'est sans doute dans ce contexte qu'une pensée de la loi morale pourra être reconstruite si elle est perçue comme visant à établir des relations humaines justes aussi bien au plan interpersonnel qu'au plan social. Dans ce même contexte de recherche de repères pour une vie bonne, la notion de vertu a également été revisitée et proposée comme voie d'un renouvellement de l'éthique philosophique et théologique. Mais a-t-on suffisamment pris la mesure de l'enracinement anthropologique de la notion de vertu, principalement si l'on reprend cette notion à la tradition aristotélico-thomiste ? Cette anthropologie se caractérise par une autonomie cognitive et décisionnelle du sujet rationnel, capable de saisir et de s'approprier le vrai et le bien universels, capable aussi de mener sur soi le travail d'ascèse nécessaire à la constitution des vertus. Le thème de la conscience morale éclairée et celui de la liberté du sujet tels qu'ils ont été élaborés en théologie morale – notamment néoscolastique – se situe exactement dans ce champ.

Héritière d'une tradition moderne de la déconstruction, la culture contemporaine n'est pas en mesure de recevoir ex abrupto cette vision de la vie bonne. Marquée par un certain pragmatisme, elle pose à la théologie morale le défi d'un discours anthropologique capable de s'imposer comme plausible et pertinent, c'est-à-dire dans lequel chacun puisse reconnaître sa propre humanité et les questions humaines incontournables dont il est porteur. Marquée par un certain utilitarisme, elle pose également à la théologie morale le défi d'entrer avec pertinence dans les débats d'éthique sectorielle qu'elle voit émerger tout en sachant rendre raison de ses appuis fondamentaux. Un tel contexte suppose toute une herméneutique du patrimoine de la théologie morale.

Par ailleurs, la réflexion éthique chrétienne est théologique. En ce sens, elle ne peut oublier qu'elle repose sur un message de salut, sur la grâce d'une œuvre qui est celle de Dieu, œuvre qui s'accomplit dans le mystère pascal du Fils et dont le déploiement historique est confié à l'Esprit, œuvre dont l'Église est coopératrice. Comment le mystère pascal est-il le lieu du salut de l'agir humain ? Et comment ce salut se traduit-il dans l'existence humaine concrète contemporaine ? Telle est, pourrait-on dire, la reformulation explicitement théologique du défi pour les Églises de proposer une théologie morale aux débats éthiques contemporains.

FABIEN FAUL.

→ Bien/Biens. Calvinisme. Casuistique. Catholicisme. Éthique. Loi naturelle. Luthéranisme. Modernité/Postmodernité. Nominalisme. Philosophie et théologie. Philosophie morale. Protestantisme. Sys- tèmes et méthodes d'argumentation éthique. Thomisme.

Bibliographie.

K. BARTH, Éthique (1978), Paris, PUF, 1998. – D. BONHOEFFER, Éthique (1949), Genève, coll. « Le champ éthique », n° 16, 1997[4]*. – H. DE LUBAC, Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, Paris, Aubier, coll. « Théologie », n° 41, 1959. – D. MÜLLER, L'Éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction, Paris-Genève, Éd. du Cerf - Labor et Fides, coll. « Passages », 1999. – S.-Th. PINCKAERS, Les Sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire, Fribourg (Suisse) - Paris, Éditions universitaires - Éd. du Cerf, 1985, 2007*[4]*. – X. THÉVENOT, Morale fondamentale, Paris, Paris, Éd. Don Bosco - DDB, 2007. – A. THOMASSET, Interpréter et agir. Jalons pour une*

éthique chrétienne, Paris, Éd. du Cerf, 2011. – P. TILLICH, Le Fondement religieux de la morale, Paris, Éd. du Centurion - Delachaux & Niestlé, 1971. – L. VEREECKE, De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguori. Études d'histoire de la théologie morale moderne, 1300-1787, Rome, Éd. Collège Saint-Alphonse, 1986.

HOMMES/FEMMES

> « Jésus n'a pas parlé des femmes comme s'il s'agissait d'une espèce[44]. »

SEXES ET GENRES : RENDRE COMPTE DE LA DIFFÉRENCE.

Les dictionnaires d'antan abordaient la différence sexuelle seulement sous l'entrée « Femme » et non sous la rubrique « Homme ». Aujourd'hui, on préfère les pluriels, et on étudie le champ autour du trait d'union qui sépare et qui unit ce lieu de la différenciation sexuée, objet de l'étude de genres, *gender studies* en anglais.

Les hommes et les femmes sont différents : comment évaluer le statut de leurs différences ? Ces différences structurent-elles ontologiquement les individus ? Parler de la différenciation sexuelle requiert de tenir ensemble le particulier – l'expérience spécifique des genres – et l'universel (le genre humain unique). Il faut éviter deux absolus : nier toute détermination par la réalité sexuelle est aussi intenable qu'imputer à la différence sexuelle le pouvoir de déterminer tous les choix des femmes et des hommes.

La pensée et l'action féministes ont été confrontées à cette alternative depuis les origines du mouvement. Si « la femme » a une essence particulière, cette essence fait d'elle une inférieure, selon l'opinion des

simples comme des érudits. Le premier féminisme déployé dans les Querelles des femmes s’employait à nier le particularisme et à souligner l’appartenance au genre humain unique, doté de raison ; il s’agissait alors surtout du droit à l’éducation des filles et des femmes. On peut dire que l’œuvre de Simone de Beauvoir s’inscrit dans cette veine universaliste.

La deuxième vague du féminisme cherche à identifier une « essence » féminine mais pour en célébrer la force, et non plus la faiblesse ; grâce à l’expérience de la gestation et de l’enfantement, les femmes détiendraient la clé d’une altérité triomphante.

De nos jours, les deux courants de pensée s’affrontent : les néo-essentialistes s’opposent aux universalistes. À l’heure actuelle, la position essentialiste peut conforter des préoccupations conservatrices, mais sa visée est subversive. Il ne s’agit pas d’un « retour au foyer », puisque les jeunes femmes tentées par cette voie ne viennent pas du foyer mais du marché du travail, et qu’elles ont eu des mères émancipées. Dorénavant, certaines femmes désirent prendre leurs distances par rapport à la concurrence sans merci, aux exigences toujours plus impitoyables de la compétitivité, de la consommation et du gaspillage. Ces femmes revendiquent à nouveau, comme un droit, leur *différence*, qui se traduit aujourd’hui comme un engagement pour une économie durable et le respect des équilibres écologiques. En cela elles valident à la fois des idées archaïques (la femme-mère, reine du foyer et au diapason avec la nature) et postmodernes. Par contraste, les femmes et les hommes qui revendiquent la parité des salaires pour un travail équivalent, la présence des femmes dans des postes de direction et dans la politique, tout en dénonçant la féminisation croissante de la pauvreté, contestent également le statu quo, mais parient sur l’égalité fondamentale des « essences » masculine et féminine. Parler d’« études de genre » permet de montrer la problématique des rapports des femmes et des hommes comme un enjeu commun.

On dit couramment que sur les sexes, réalité biologique, se greffe la construction sociale du genre. Mais puisque l'être humain vit en société, la condition « biologique » – ici la différence sexuelle – est elle-même conditionnée et non naturelle. La « nature » humaine est toujours déjà de l'ordre de la culture. Plus précisément, il convient de dire que « la sexuation humaine est rien moins que naturelle, qu'elle n'a pas de contenu qui soit commandé par une essence ou une nature, cette nature serait-elle déterminée par le rôle différent des hommes et des femmes dans la procréation[45] ». En d'autres termes : si les sexes sont biologiques, la sexualité, elle, est toujours historique. La destinée humaine est un tissu dont l'envers et l'avers sont la nature et la culture, solidaires et entremêlées.

La différence qui nous constitue.

La sexuation est synonyme de la condition humaine : pour les Occidentaux cela fait partie des évidences. On en discutera les conséquences et l'on ne met pas en cause les prémisses. De même que mars est en carême, il y a deux sexes dès la naissance, qui grâce à la socialisation constitueront deux genres, forcément différents ; qui plus est, cette différence est toujours pertinente et intéressante.

Fille ou garçon ? Telle est bien la première question qui vient aux lèvres vis-à-vis d'un poupon inconnu, voire à l'annonce d'une grossesse. L'on supporte de moins en moins l'indétermination sexuelle, même in utero. Et à l'âge de six mois au plus tard, l'enfant ne porte plus de vêtements d'enfant, mais des vêtements de fille – pantalons taille basse, dessus vaporeux ou à fleurettes – ou de garçon. Le genre humain est duel, et il n'est jamais trop tôt pour inculquer cette norme irréfragable[46].

Avant même la naissance, les sexes féminin et masculin ne sont pas égaux dans beaucoup de pays. De nos jours, comme il est possible de déterminer le sexe du fœtus, des milliers de filles ne naissent pas, éliminées

avant d’avoir vu le jour. Ces avortements sélectifs, ainsi que l’infanticide ciblé des fillettes, puis les violences faites aux jeunes femmes, sont des conséquences tragiques de coutumes qui font que les mariées doivent soutenir la famille du mari, ou que le mariage d’une fille coûte très cher à sa famille (la dot). Tant que la discrimination des femmes constitue une question de vie ou de mort, elle ne peut cesser d’être un enjeu vital pour tous.

Les cultures issues de la Bible – judaïsme et christianisme, et à sa manière, islam – marquent fortement la différenciation. Sous le signe d’Abraham, les gens du Livre se découvrent hommes et femmes. Avec concision, Luce Irigaray écrit : « L’échelle de Jacob monte toujours au ciel, vers le Père et son royaume[47]. » En une origine, selon la Bible, Dieu crée en séparant. Survient alors la différence absolue entre créature et Créateur, entre la nature et la grâce. Peu à peu, d’autres appariements sont consolidés : si le Créateur est à la créature comme la grâce à la nature, alors l’homme est par rapport à la femme libre, souverain et raisonnable. La femme, elle, aurait de tout temps partie liée avec la « matière ». Les dichotomies continuent d’exercer leur empire même dans des discours qui sont au service de la promotion de la dignité des femmes. Leonardo Boff écrivait en 1979 : « Les millénaires passés ont été vécus sous la domination du masculin […] caractérisée par le logos : rationalité, conceptualité […]. Le féminin nous rend capables d’une autre sorte de relation, plus communautaire, plus douce, davantage en consonance avec nos racines dans le cosmos et dans la terre[48]. » Chez Jean Delumeau aussi, les hommes et les femmes sont assignés à des territoires distincts. L’historien décrit ce partage : « Parce que plus proche de la nature et mieux informée de ses secrets, la femme a toujours été créditée dans les civilisations traditionnelles du pouvoir non seulement de prophétiser mais encore de guérir ou de nuire au moyen de mystérieuses recettes. En contrepartie, en quelque sorte pour se valoriser, l’homme s’est défini comme apollinien et rationnel par

opposition à la femme dionysiaque et instinctive, plus envahie que lui par l'obscurité, l'inconscient et le rêve[49]. »

Le partage de l'espace entre privé et public correspond à la scission des femmes et des hommes. La juste rémunération du travail professionnel des femmes dans l'aire publique nécessite de rendre visible le labeur au foyer, longtemps gardé invisible. Hannah Arendt, en se fondant sur la triade travail, œuvre et action, rappelle que les esclaves comme les femmes étaient tenus à l'écart de la *polis* ; elle cite Aristote (*Politique*, 1254b 25) : « On cachait les travailleurs qui “avec leurs corps pourvoient aux besoins (corporels) de la vie”, on cachait les femmes qui, avec leurs corps, assurent la perpétuation de l'espèce[50]. » Sans corps, il ne peut y avoir d'œuvre ni d'action ; le travail de préparation des repas, la vaisselle, la lessive et le repassage sont des tâches non rémunérées quand elles sont réalisées par « la ménagère » mais elles sont nécessaires au confort de tous. Or pour les femmes qui « travaillent », c'est-à-dire qui ont une activité professionnelle rémunérée, le travail invisible du foyer ne disparaît pas, mais s'ajoute à leur charge : c'est le cinquième quart, ou la double journée des femmes, surtout si elles sont mères. Le raccourci d'Hubertine Auclert (1848-1914) : « Femme – c'est-à-dire exploitée » demeure d'actualité pour la majorité des femmes aujourd'hui. Elle disait encore : « Pour que la femme ait la possibilité de faire un travail productif, il faut que l'homme partage avec elle le travail improductif[51]. »

Là où la différence des sexes est fortement soulignée, les femmes sont reléguées aux marges, les hommes occupant le centre. L'exaltation d'une seule des manières d'être femme, la maternité, ne modifie pas cette répartition.

L'ÉVIDENCE CONTESTABLE.

Or de même que le découpage du temps est une simple convention, de même la structuration binaire est du ressort des habitudes de pensée. L'absolu supposé de la dialectique (« femme n'égale pas homme ») est ébranlé de plusieurs côtés. Ethnologique d'abord : alors que nous avons coutume de penser que la sexuation est la clé indispensable, peut-être primordiale, pour l'intelligence de soi et d'autrui, en fin de compte nous devons admettre que des sociétés peuvent faire l'économie du genre grammatical… et vivre. La grammaire persane ne distingue pas le féminin et le masculin, mais le proche et le lointain.

Une autre interruption du monde tel qu'il va se trouve chez les jeunes d'aujourd'hui : on voit émerger les *metrosexuals*, qui constituent un troisième genre. Ces jeunes, femmes et hommes, brouillent les stéréotypes. Les garçons ont recours à la manucure et au maquillage, alors que les filles affichent une sexualité non encombrée de sentiments. D'autres sont, ou paraissent, androgynes. Garçon ou fille semble devenir un clivage moins pertinent, en somme, que « connecté » ou « pas connecté ».

Il est bénéfique de contester l'évidence supposée, car la doxa de la dualité des sexes conduit à la répression violente des identités sexuelles hybrides ou indéterminées. Dans un ouvrage déjà classique, Judith Butler s'interrogeait : « La déconstruction des genres binaires est-elle à ce point monstrueuse et inquiétante qu'il faille la tenir pour impossible en termes de définitions et exclue de l'heuristique du travail de réflexion concernant les genres[52] ? » Et elle précise : « Comment repenser les contraintes de l'idéal morphologique imposées à l'humain pour que celles et ceux qui ne se conforment pas à la norme ne soient pas condamnés à être des morts vivants[53] ? »

L'ère de la différence avec ses cas de figure de domination ou dans le meilleur des cas de complémentarité serait révolue ; voici venue l'heure où l'un(e) est (comme) l'autre. La maîtrise de la fécondité, y compris la possibilité de ne pas procréer et, en Occident, l'allongement de l'espérance

de vie des femmes font que de nombreuses années sont vécues sur des registres qui ne sont pas du tout, ne sont pas encore – ou ne sont plus – ceux de la maternité.

Décrire et prescrire : du pouvoir des dictionnaires.

La taxinomie des sexes que véhiculent les dictionnaires et encyclopédies ne reflète pas encore l'évolution récente des mentalités, mais perpétue la tradition sexiste. Pour la lexicographie, la différence qui « coupe » (sexe) en deux l'humanité n'a pas le même poids pour les femmes que pour les hommes, ce que l'on mesure à trois indices. Femme : « Être humain du sexe féminin qui conçoit et met au monde les enfants » ; Homme (I) : « Être appartenant à l'espèce animale la plus évoluée de la Terre » ; (II) : « Être humain mâle » *(Le Petit Robert)*. À la différence de l'homme, la femme est (définie par) le sexe. Ne disait-on pas communément « les personnes du sexe » ? L'une est sexualisée, alors que l'autre est avant tout volonté, esprit, intellect. Monique Schneider, à propos de la naissance de la démocratie en Grèce, dit que dans cette perspective « qui ferait de l'homme le gardien de l'humanité dans son être essentiel, la femme incarnerait seule “la représentation même de la différence des sexes” » (Schneider, 2006, p. 11, citant Geneviève Fraisse). L'article « Homme » commence par homme au sens d'humain, appartenant à l'espèce animale la plus évoluée de la Terre. Il va sans dire que cela comprend les femmes et les hommes. Mais ce n'est pas dit. En français, une femme qui énoncerait : « Je suis avant tout homme » ou « Je suis homme, après tout », susciterait la perplexité quant à ses penchants sexuels. Force est de constater que pour le dictionnaire, la féminité n'est pas spontanément associée à l'universel, à la différence du masculin qui coïncide sans problème avec l'Homme. En outre, comme le fait remarquer Luce Irigaray :

« Le neutre qui intervient souvent à la place d'une différence sexuelle effacée se dit avec la même forme que le masculin[54]. »

Les dictionnaires reflètent l'usage ; les exemples qui illustrent les entrées « Femme » et « Homme » sont le miroir des idées reçues. Largement positives pour l'homme, les illustrations du *Littré* sont majoritairement péjoratives pour la femme.

Descriptifs, les dictionnaires sont aussi prescriptifs ; ils contribuent à perpétuer les stéréotypes. La leçon que l'on retiendra est que les femmes ne sont pas respectables, sauf quand elles arrivent à faire oublier leur sexe en devenant des hommes honoraires ; les hommes, eux, sont respectables, sauf s'ils arrivent à oublier leur sexe, et à devenir des efféminés ou femmelettes. Les excès de la langue sont pleins d'enseignements aussi. On ne trouve pas pour les humains du sexe masculin l'équivalent des mots familiers et argotiques pour qualifier les femmes : « belette, dondon, floume, gourgandine, grenouille, jument, limande, perruche, poule, souris, rombière… » (BERTAUD DU CHAZAUD, *Dictionnaire de synonymes et mots de sens voisin*). Les emprunts facétieux au monde des bêtes sont l'écho populaire des spéculations longtemps cultivées depuis le Moyen Âge quant à la place des femmes. Les femmes sont-elles des hommes à part entière ? Ne sont-elles pas guettées par l'animalité, par la vie instinctive ? Le silence est éloquent aussi. Nicole Loraux faisait remarquer : « La langue n'a pas de nom pour la femme d'Athènes[55]. » Comment supposer que cette impossibilité de dire « Athénienne » dans la langue grecque fût anodine ?

LES DEUX SOURCES DE LA MISOGYNIE.

« L'idée que la femme n'est ni meilleure ni pire que l'homme semble avoir été étrangère aux dirigeants de la culture écrite[56]. » Pourquoi ? La différence des femmes et des hommes a fait l'objet d'un nombre considérable de légendes étiologiques. « La plupart des hommes et des

femmes racontent leur propre histoire. Comme les hommes ont la voix plus forte et la taille plus élevée, c'est leur histoire à eux qu'on entend, c'est celle-là qui devient commune, y compris par le détour des mères[57]. » Dans l'histoire des hommes, l'émotion qui prévaut vis-à-vis des voisines lointaines, les femmes, leurs semblables différents, est l'angoisse. Afin d'éviter que cette angoisse informe ne conduise à la destruction de soi, les hommes fabriquent des peurs, plus maniables. La « gynophobie » savante des philosophes, médecins et juristes de l'Antiquité et plus tard des théologiens chrétiens justifie ces peurs élémentaires des hommes. Car cette autre est humide, et non pas chaude et sèche, comme l'homme ; elle est sans contours, toujours changeante ; sexuellement, elle est insatiable et dévoreuse. Il faut donc lui inventer une minorité pérenne, pour pouvoir la reléguer dans l'*oikos*, coupée de la *polis*, loin de la vie publique. D'ailleurs, n'est-il pas notoire qu'elle manque de prudence et de raison ? Les Pères de l'Église fournissent des arguments scripturaires à un antiféminisme hérité des Anciens qui marquera durablement les mentalités ; les deux sources convergent. D'une part, la tradition chrétienne « baptise » les certitudes de philosophes païens : le féminin est avant tout une absence, caractérisée par le manque précisément de qualités… viriles. « La femelle est femelle en vertu d'un certain manque de qualités », affirmait « saint » Aristote. Un éternel minus, en quelque sorte. Ce que confirme bien plus tard l'étymologie fantaisiste du *Malleus maleficarum*, ou « Marteau des sorcières », véritable vademecum des chasseurs de sorcières : « Par nature elle a une foi plus faible… *Femina* vient de *Fe* et *minus*, car toujours elle a et garde moins de foi. » D'autre part, pour le christianisme, la femme n'est pas seulement un mâle amputé dont le rôle dans la procréation est foncièrement passif. On ajoute qu'elle est active, du moins pour commettre le péché. Tertullien montrait la faute d'Ève imputée à toutes les femmes. « Tu es la porte du diable, tu as persuadé celui que le diable n'osait attaquer de face. C'est à cause de toi que le Fils de Dieu a dû mourir. Tu devrais

toujours porter le deuil, être couverte de haillons et abîmée dans la pénitence. […] Femme, tu es la porte du diable. C’est toi qui as touché à l’arbre de Satan et qui, la première, as violé la loi divine » (*De cultu feminarum*, I, 1-2).

L’enseignement de l’Église est ambivalent à l’égard de la femme. La dévotion mariale couvre d’éloges, certes, la mère de Jésus ou « mère de Dieu ». Mais la tendresse vouée à Marie adoucit-elle les mœurs ? Il semblerait que non, car elle demeure « la seule de son sexe[58] ».

Chroniques de la guerre des sexes.

La « guerre des sexes » a bien eu lieu ; la chronique des hostilités est effrayante. La protestation comique de Jean de La Fontaine atteste la fréquence des actes misogynes : « Je ne suis pas de ceux qui disent, ce n’est rien, / C’est une femme qui se noie » (*Fables*, III, 16).

Apparemment ingénue, la question que pose Mme Necker de Saussure en 1838 n’en reste pas moins pertinente : « Mais d’où vient encore que la masse entière des femmes, ce peuple de même sang que les hommes, ce peuple de sœurs, ait jamais pu être traité en esclave, en race conquise[59] ? » Quand et comment a commencé la domination d’une moitié de l’humanité par l’autre moitié ? Il n’est pas difficile de comprendre l’intérêt de ce partage pour les hommes ; mais comment les femmes ont-elles accepté et intériorisé la répartition du pouvoir et de la soumission ? Et comment la séparation des domaines masculin et féminin est-elle née ?

Les femmes et les hommes préhistoriques vivaient de cueillette et de chasse. Les hommes partaient à la chasse, les femmes se consacraient à la cueillette. Physiquement, étaient-ils et étaient-elles différent(es) ? Peut-être les hommes étaient-ils de tout temps plus forts ; mais il se peut que la différence de masse musculaire fut l’effet, et non la cause de la spécialisation des tâches. La force musculaire brute n’est du reste utile que

pour le transport des proies ; pour la chasse proprement dite, l’adresse, la patience, l’endurance dans la poursuite sont aussi importantes. La division originelle des travaux doit donc reposer davantage sur la différence physiologique que sur la morphologie. Enceintes, les femmes étaient plus lentes que les hommes ; les nouveau-nés dépendaient des femmes (mères) plus que des hommes. Cela doit constituer l’origine archaïque de la distribution des travaux : aux femmes la cueillette qui pouvait se réaliser un nourrisson au dos, aux hommes la chasse. On peut penser que cette différence, utile à tous à l’origine, s’est pétrifiée au fil des temps en une ségrégation qui relègue les femmes « à l’intérieur », alors que les hommes sont « à l’extérieur ». Quand arriva l’ère de la sédentarisation, l’homme cessa d’être chasseur. Comme le suggère Marie Denis : « Peut-être est-ce au moment où la séparation des travaux et des fonctions devenait moins facile, moins évidente, au moment où les hommes sont venus rejoindre les femmes dans les travaux agricoles où elles étaient expertes, peut-être alors a-t-il fallu symboliser le corps féminin comme différence irréductible[60] ? » Au fil des siècles, l’injonction sera immuable : il existe un espace des femmes et un espace des hommes : les femmes honnêtes sont au foyer, pas dans la rue.

Faut-il accepter cette séparation comme infrangible ? « Un amalgame s’instaure entre les contraintes socio-historiques et le relevé des traits attribués à une féminité essentielle. Ainsi, après avoir assigné la femme à résidence domestique, on lui attribue le désir d’enfermer son partenaire dans l’espace étroit du foyer » (Schneider, 2008, p. 26). Comme souvent, l’analogie avec le racisme est éclairante : on tire argument de l’abaissement historique d’un groupe pour justifier son infériorité ontologique.

L’analogie avec la colonisation s’impose en effet ; or, à l’ère du postcolonialisme, un des réquisits est de faire entendre la voix de l’opprimé, à côté de « la voix de son maître ». Jean Delumeau évoque longuement « l’hostilité réciproque qui oppose les deux composantes de l’humanité », mais dans son enquête sur la peur en Occident du XIV^{e} au XVIII^{e} siècle, la

réciprocité fait singulièrement défaut. Comment les femmes ont-elles considéré les hommes, qu'ont-elles pensé de la masculinité, de la virilité, de la paternité de leurs pères et de leurs compagnons ? Quelles ont été les ruses des femmes pour saper l'ordre imposé ? Le processus de mise au jour des humiliations subies peut être pernicieux, car il exagère la passivité des victimes. L'appartenance à une communauté qui a été spoliée au long de l'histoire (les juifs en Europe ; les descendants des esclaves africains américains ; toutes les femmes) revient à « avoir été ». Il importe dorénavant de devenir témoin et acteur de l'histoire[61].

Le remède dans le mal ?

La subjectivité des femmes, comme celle des hommes, suppose la capacité non seulement de subir, mais d'agir. Hannah Arendt relie la possibilité de l'action avec la notion clé, forgée par elle, de « natalité ». Elle écrit : « Le miracle qui sauve le monde, le monde des affaires humaines, de la ruine normale, “naturelle”, c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. En d'autres termes : c'est la naissance d'hommes nouveaux, le fait qu'ils commencent à nouveau l'action dont ils sont capables par droit de naissance[62]. »

Les femmes ne sont pas forcément désireuses d'agir avec et pour les femmes. Qui n'a entendu des femmes « sorties de la cuisse de Jupiter », promues à des postes de grande visibilité et responsabilité, témoigner : « Je ne suis pas féministe, car… » Monique Schneider décrit la lutte d'Apollon contre Dionysos, et la stratégie apollinienne du déni de l'infrangible différence, à savoir le pouvoir d'engendrer ; or certaines femmes semblent souscrire à cette fiction. « Ce n'est pas la mère qui engendre celui qu'on nomme son enfant : elle n'est que la nourrice du germe qu'elle a reçu. Celui qui engendre, c'est le mâle ; elle, comme une étrangère, conserve la jeune pousse, quand un dieu n'y porte atteinte. Et je vais te donner une preuve de

ce que j'avance : c'est qu'on peut devenir père sans l'aide d'une mère, témoin la déesse ici présente, la fille de Zeus Olympien, qui n'a pas été nourrie dans les ténèbres d'un sein maternel[63]. » Il existe toujours des femmes qui imaginent ne pas avoir eu de mère, comme Athéna ; cependant la mythologie, tout comme les Écritures juives et chrétiennes, peut être mobilisée en faveur de la guérison des dénis. Le remède est dans le mal.

Les Écritures sont polyphoniques. Si la misogynie n'en est pas absente, elle est le tribut rendu aux sociétés patriarcales et à l'androcentrisme des milieux où les auteurs bibliques ont vécu. Certaines injonctions scripturaires font donc écho aux injonctions de la société, elles-mêmes fondées sur des certitudes quasi immuables, car « naturelles ». Mais le remède est dans le mal : on peut lire les Écritures contre les Écritures, mettre en lumière les tensions au sein de la Bible entre les récits qui confirment le monde tel qu'il va et les récits de subversion. Ailleurs aussi, on observe la réappropriation loyale et critique des textes fondateurs : ainsi Monique Schneider, dans ses ouvrages sur les enjeux du partage sexué, s'emploie-t-elle à relire Freud « contre » Freud.

L'enseignement et l'exemple donnés par l'Église sont partagés entre l'affirmation radicale universaliste, et la reconduction ou même la surenchère des lieux communs concernant la différence et la hiérarchie des genres. On peut choisir de tenir pour fondamentales les paroles vigoureuses de Clément d'Alexandrie : « La femme a la même dignité spirituelle que l'homme. L'un et l'autre ont le même Dieu, le même Pédagogue, la même Église. Ils respirent, voient, connaissent, espèrent, aiment de la même façon. Des êtres qui ont même vie, grâce et salut […] sont appelés à la même manière d'être[64]. » Certes la tradition chrétienne a enseigné à la fois l'équivalence des femmes et des hommes et la subordination féminine, comme l'a montré Kari Elisabeth Børresen dans son étude de saint Augustin et de saint Thomas[65]. Dans leur essence (en tant qu'*imago Dei*), la femme et l'homme ont égale dignité (Gn 1, 27) ; dans leur existence

corporée et sexuée, la femme est seconde par rapport à l’homme (Gn 2, 7). Il y a cependant une hiérarchie chez saint Augustin : la primauté de la réalité spirituelle allait de soi pour lui, alors que nos priorités sont exactement inversées. Il exhorte ses auditeurs : « Rentre en toi-même : c’est dans l’homme intérieur qu’habite la vérité » (*De vera religione*, 39, 72).

Or le grand tournant de la modernité dans la théologie a été sa « conversion » à l’histoire, aux réalités extérieures. La vérité se trouve dorénavant dans la praxis, et non seulement dans « l’homme intérieur ». L’affirmation de la foi en l’être humain créé à l’image de Dieu et selon sa ressemblance doit, pour nous, recevoir une vérification tangible dans les rapports égalitaires entre les femmes et les hommes.

Conclusion : humaniser la différence femmes-hommes.

Nous ne trouvons dans la nature aucun paradigme qui puisse guider la réflexion éthique chrétienne sur la différence et l’égalité des femmes et des hommes ; le règne animal non humain a en commun avec la condition humaine des instincts et des modes de reproduction mais pour appréhender la socialité, l’érotisme et la famille humaines il faut laisser derrière soi la *terra cognita* du monde « naturel » et s’aventurer ; en cela, la construction des modes de coexistence des genres est caractérisée par la plasticité, et elle est utopique.

Comme l’écrit Judith Butler : « J’ai compris que l’affirmation de l’universalité peut être proleptique et performative, créant une réalité qui n’existe pas encore, et indiquant la convergence d’horizons culturels qui ne se sont pas encore rencontrés[66]. »

L’humanisation des rapports entre femmes et hommes reste à achever.

Anne-Marie Reijnen.

→ Altérité. Histoire des doctrines éthiques chrétiennes. Procréation. Sexualité. Sujet et personne.

Bibliographie.

É. Badinter, Le Conflit. La femme et la mère, Paris, Flammarion, 2010. – S. de Beauvoir, Le Deuxième Sexe (1949), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1986. – É. Ensler et M. Doyle (dir.), Des mots pour agir contre les violences faites aux femmes. Souvenirs, monologues, pamphlets et prières, Paris, Éd. Des femmes, 2009. – J. Famerée (éd.), Le christianisme est-il misogyne ? Place et rôle de la femme dans les Églises, Bruxelles, Éd. Lumen Vitae, 2010. – I. Gebara, Le Mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme, Paris, L'Harmattan, 1999. – É. Parmentier, Les Filles prodigues. Défis des théologies féministes, Genève, Labor et Fides, 1999 ; « Hommes et femmes » dans J.-D. Causse, D. Müller, Introduction à l'Éthique. Penser, croire, agir, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 51, 2009, p. 375-398. – M. Schneider, La Généalogie du masculin, Paris, Aubier-Montaigne, 2000, rééd. Flammarion, coll. « Champs », 2006 ; Le Paradigme féminin, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2006, rééd. 2008.

HOMOSEXUALITÉ

Essais de définition et de contextualisation.

Le mot « homosexualité » est de création assez récente. Il apparaît dans les milieux de la psychiatrie germanique *(Homosexualität)* à la fin du XIXe siècle, en 1868-1869, sous la plume du Dr Benkert. En Europe francophone, on parle souvent aussi, de nos jours, des *gays*, terme provenant de l'américain (ou « gai » au Québec). Le terme *queer* (qui veut dire « étrange » ou « peu commun » en anglais) évoque plutôt le comportement de celui ou celle qui transgresse les frontières du genre et des sexualités assignées (transsexuels, transgenres, travestis…).

Aucun terme ne semble satisfaisant. « Homo*sexualité* » attire l'attention sur la dimension sexuelle entendue plutôt comme génitale, ce qui semble d'emblée réducteur. « Homoérotisme » ou « homosensualité » serait plus juste.

Le terme « gay » désigne l'orientation sexuelle d'un homme pour un autre homme ; il est complété par le terme « lesbienne » qui désigne l'orientation sexuelle d'une femme pour une autre femme. Le terme « homosexuel » au masculin peut aussi s'écrire « homosexuelle », quand il s'agit d'une femme. Il existe également d'autres termes, comme celui de « saphisme », pour désigner l'attirance sexuelle entre deux femmes. Pour les homosexuels, le terme « sodomite » a longtemps prévalu, par exemple au moment du procès d'Oscar Wilde. Ce terme rend compte, si l'on veut bien se référer à l'expérience, d'une pratique sexuelle qui est autant hétéro- qu'homosexuelle. Il n'est donc pas non plus vraiment satisfaisant.

C'est à travers l'univers médical des perversions que l'homosexualité a été souvent appréhendée depuis le XIXe siècle, ce qui semble insoutenable actuellement, même dans le dictionnaire de classification psychiatrique (DSM-IV) le plus récent à ce jour qui parle de « paraphilie » déconnectant ainsi, non sans efforts parmi les spécialistes, l'homosexualité de la perversion. Le très controversé DSM-V ne devrait pas changer la donne.

Le phénomène massif de l'émancipation des gays dans le dernier quart du XXe siècle a modifié profondément le regard que nos sociétés

occidentales, en tout cas, portent sur la condition homosexuelle. Assurément, c'est loin d'être le cas dans certains États extrémistes qui soumettent encore les personnes homosexuelles à des sanctions sévères allant jusqu'à la peine de mort.

Outre l'amalgame entre homosexualité et perversion, il convient aussi de mentionner la confusion possible entre « homosexualité » et « pédophilie », alors que ces deux termes renvoient à des réalités psychiques et concrètes différentes. Ce type de questionnement renvoie à la problématique éthique des relations sexuelles entre adultes consentants ou non, la pédophilie désignant un abus sexuel sur personne non pubère – *paidos* veut dire « enfant » en grec – de même sexe ou de sexe différent.

La catégorie de « perversion » se voulait, chez Freud en tout cas, une catégorie clinique et non une catégorie morale. Or, le champ de la clinique a eu la fâcheuse habitude d'envahir celui de l'évaluation morale sans effort de distinction des ordres.

Depuis quelques années, tous ces sujets deviennent d'une brûlante actualité en raison du côté fortement militant de certains mouvements gays et lesbiens qui réclament l'égalité des droits, notamment dans la vie professionnelle et dans la mise en œuvre du partenariat. C'est, par exemple, la revendication autour du mariage homosexuel qui semble la plus soutenue sans qu'il y ait unanimité au sein de la communauté gay sur ce sujet : faut-il imiter jusque-là l'hétérosexualité ? Le débat se complexifie encore lorsque l'on soulève la question de l'adoption d'enfants par deux personnes de même sexe, voire le recours par elles à l'AMP (assistance médicale à la procréation).

Enfin, ajoutons que, sur le plan philosophique et sociologique, le débat intellectuel d'aujourd'hui est polarisé par le *gender studies*. Dans le sillage de Michel Foucault, la philosophe Judith Butler en est la principale théoricienne : le genre n'est pas uniquement prescrit par l'anatomie, mais il est, au moins autant, une construction culturelle et historique de soi. Cette

thèse remet en cause la théorie des lois intangibles du donné naturel au profit d'une reconfiguration permanente et contingente de soi. Elle se heurte au Magistère de l'Église catholique qui y voit une contestation du mariage comme alliance unique et définitive entre deux personnes de sexe différent. En ce sens, le regard actuel que l'Église catholique porte sur les revendications gays émarge à l'appréciation plus globale, mais tout aussi réprobatrice, sur la « parentalité », néologisme créé pour exprimer et légitimer les bouleversements actuels de la parenté.

BIBLE ET HOMOSEXUALITÉ.

Lorsque l'éthique chrétienne s'appuie sur la Bible pour apprécier la question de l'homosexualité, elle doit d'abord, comme pour toute question, veiller à la méthode de lecture : le moraliste a pu souvent solliciter l'Écriture sainte pour justifier une argumentation théologique déjà construite que le texte sacré venait opportunément confirmer. En outre, il semble important de ne pas uniquement se focaliser sur les versets qui traitent « expressément » de l'homosexualité, mais de les faire résonner avec l'ensemble de l'Écriture qui est parole de salut et non de condamnation. Cette approche vaut pour toute question difficile d'éthique afin d'éviter les anachronismes ou les grilles de lecture qui ne laissent pas le texte parler de lui-même.

À cet égard, nous ne pouvons que recommander l'étude qui, plus de vingt ans après, fait toujours référence, *Homosexualités masculines et morale chrétienne* par le salésien Xavier Thévenot, professeur de théologie morale à l'Institut catholique de Paris. Ce texte est lui-même la version brève de sa thèse de théologie expurgée de compléments statistiques pourtant fort intéressants. Ce texte demande à être actualisé et critiqué, mais il représente l'étude la plus objectivante de la morale catholique après Vatican II par son utilisation des sciences humaines.

Le premier texte biblique auquel il est spontanément fait appel est, bien évidemment, l’ouverture du livre de la Genèse : *Homme et femme, il les créa* (Gn 1, 27). Ces premiers chapitres de la Bible présentent la reproduction de l’espèce comme le but de l’exercice de la sexualité. Pour le moraliste, quelles que soient les remises en cause des théories exégétiques portant sur un récit dit yahviste et un récit dit sacerdotal de création (Gn 1-3), l’Écriture attire notre attention sur ce que l’on appelle couramment la « différence des sexes » comme issue de la volonté même du Créateur. Il n’est pas directement question d’homosexualité dans ces textes qui semblent nous en parler latéralement, par défaut, à partir de ce que serait la norme hétérosexuelle. Prudence est donc requise pour ne pas prendre le texte comme prétexte.

Genèse 1-3 jette les bases de l’accès à l’altérité, l’une de ces bases, peut-être la plus fondamentale, étant la reconnaissance structurante de l’autre sexe. Reste à savoir si la découverte de l’altérité se ramène uniquement aux différences anatomiques, surtout si celles-ci sont identifiées à la nature de l’homme. La Bible évoque aussi l’altérité entre Dieu et sa créature, entre les hommes (Babel, Gn 11), ou encore entre frères (Caïn et Abel, Gn 4).

Freud disait : « Le sexe, c’est l’anatomie », mais disait tout autant qu’à y bien réfléchir, il peinait à distinguer entre identité masculine et identité féminine. La différence des sexes est donc le point nodal du rapport complexe entre nature et culture.

De nos jours, en effet, les sciences humaines et la philosophie ont beaucoup insisté sur la dimension radicalement historique de la construction de l’identité du sujet. La différence des sexes est une notion clé d’anthropologie biblique et théologique dont on ne parvient pas toujours aisément à comprendre si elle relève d’une grille que l’on plaque sur le texte ou si, au contraire, elle émerge effectivement du texte révélé, de sorte qu’en faire l’herméneutique (c’est-à-dire l’interprétation) en contexte

semble indispensable aujourd'hui. On peut, par exemple, proposer que la *différence des sexes* entendue comme différence biologique structurant la vie psychique de l'homme et de la femme soit à compléter par la *différence sexuelle* comprise comme désignation des autres dimensions de la différence entre personnes de sexe opposé ou personnes de même sexe. Il est très important de ne pas exclure les premiers chapitres de la Genèse de la parole de salut à transmettre aux personnes homosexuelles dont le Magistère catholique rappelle le respect qui leur est dû, même s'il est entendu que cette parole est un aiguillon qui pousse à la conversion de chacun en sa singularité selon le principe d'interprétation de saint Grégoire le Grand : « L'Écriture avance avec ceux qui la lisent. » C'est à un titre particulier que les personnes homosexuelles sont concernées par des textes sacrés qui ignoraient, rappelons-le tout de même, la notion moderne d'homosexualité.

On sait très bien, par les sources extrabibliques, que l'Antiquité connaissait, et parfois valorisait, l'homosexualité dans un cadre initiatique et éducatif précis entre un adulte et un homme plus jeune (pédérastie). Ce cadre semble plus limité qu'une certaine emphase sur la valorisation de l'homosexualité dans l'historiographie contemporaine a pu le soutenir, mais il est réel.

Le texte célèbre de Genèse 19, 1-28 sur la destruction de Sodome – d'où provient l'adjectif « sodomite » – ne vise pas directement et pas seulement une condamnation des pratiques homosexuelles. Si elles sont, en effet, stigmatisées, c'est la question du viol qui semble prédominer dans ce texte et celle du refus d'accueillir l'étranger. Xavier Thévenot l'a fait valoir dans une lecture encore convaincante aujourd'hui. Il y a beaucoup plus à entendre, dans ces versets, pour l'éthique chrétienne et pour chacun que la focalisation sur la réprobation des actes homosexuels.

Lévitique 18, 22 et 20, 13 comportent une condamnation explicite de l'acte homosexuel qui demande à entrer en résonance avec la Loi nouvelle

de l'Évangile : *je ne suis pas venu pour les justes mais pour les pécheurs* (Mc 2, 17). Ainsi Lévitique 18, 22 déclare : *Tu ne coucheras pas avec un homme comme on couche avec une femme ; ce serait une abomination*. Il est couramment admis que ces versets appartiennent à l'ambiance vétérotestamentaire sur la séparation entre le pur et l'impur, entre le sacré et le profane que l'homosexualité vient transgresser. La loi de sainteté est loi de pureté. Il s'agit pour les auteurs du texte de lutter contre l'idolâtrie comme rapport perverti à l'autre. C'est en ce sens que l'on peut recevoir la mise en garde du Lévitique qui concerne bien les actes homosexuels (et non directement les personnes), mais qui, potentiellement, concerne chacun, quelle que soit la préférence sexuelle, lorsque l'autre n'est plus icône mais idole. En outre, si nous retenons aujourd'hui l'interdiction de l'acte homosexuel faite par ces versets du Lévitique, bien d'autres aspects quelque peu rudes du Lévitique sont alors à prendre en compte rigoureusement !

L'histoire de David et Jonathan en 1 Samuel 19 nous parle surtout d'une relation triangulaire de désir et de jalousie : *Jonathan, fils de Saül, aimait beaucoup David.* C'est ainsi qu'on peut la dire, avec prudence, homosexuelle, ou mieux homoérotique, ou d'amour d'amitié. Il est honnêtement bien difficile de savoir de quoi précisément il s'est agi. On peut penser, à la suite de Levinas, que le désir crée de l'indésirable dans le cœur de Saül. On peut penser aussi que la parole biblique est une parole pudique qui ne cherche pas à dévoiler l'intime. Mais force est de reconnaître que ce texte a donné lieu aux interprétations « scientifiques » comme « romantiques » les plus curieuses pour valider ou récuser ce que l'on appelle aujourd'hui un acte homosexuel. On peut avancer, en tout cas, que ce texte met l'accent sur un autre type de relation interpersonnelle que la relation conjugale, de l'ordre de l'amitié comme chemin éthique.

Dans le Nouveau Testament, on doit souligner que Jésus ne s'exprime pas sur l'homosexualité. Il le fait sur d'autres questions d'éthique sexuelle comme le divorce, mais il est silencieux sur l'homosexualité. La question

est donc, pour nous, de savoir dans quelle mesure on peut s'autoriser de ce silence. S'il avait voulu dénoncer les pratiques homosexuelles aussi vigoureusement qu'il a dénoncé les blessures infligées au mariage, pourquoi ne l'a-t-il pas fait ?

Paul prolonge en Romains 1, 26-17 le climat d'impureté et d'idolâtrie du Lévitique. Il introduit une notion capitale, à savoir celle des rapports contre-nature *(para phusin)*, car souvent reprise et systématisée dans la théologie morale ultérieure notamment chez saint Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, IIa-IIae, Q. 154, a. 11). Cette notion provient de la philosophie grecque païenne et ne semble pas centrale dans la démonstration d'ensemble de Paul. En effet, l'apôtre développe à l'envi dans sa théologie le thème de l'Alliance entre le Christ-Époux et l'Église-Épouse, reprenant et renouvelant ainsi les récits de Création. De là à soutenir que l'homosexualité est contre-nature, parce qu'elle s'oppose au projet du Créateur sur sa création et plus encore, peut-être, sur sa création renouvelée en Christ, il y a un raccourci théologique que nous n'emprunterons pas ici pour ne pas confondre ordre du salut et ordre éthique, même s'ils ont des liens (voir JEAN-PAUL II, encyclique *Veritatis splendor*).

Dans le cadre de l'anthropologie biblique et théologique de Paul, la question de l'homosexualité apparaît typiquement comme argument nécessaire pour valider l'ensemble de la démonstration : l'acte homosexuel est hors-cadre, contre-nature. Ce n'est pas d'abord la question morale qui préoccupe Paul, mais bien la dialectique de sa démonstration théologique.

En effet, si on s'attarde un peu sur le sens précis de ce que Paul entend par « contre-nature », là encore, il y a difficulté de compréhension de la réalité visée. Est-ce une question de position dans l'acte sexuel ? S'agit-il de récuser le fait que l'homme adopte une position passive, féminine (mollesse), lorsqu'il a une relation avec un autre homme ? Notons que Paul reprend ici les listes de vices en cours dans la littérature profane (voir aussi Rm 1, 28-29 et 1 Tm 1, 9-11). En outre, stricto sensu, est contre-nature tout

ce qui échappe au coït hétérosexuel dans le cadre du mariage. C'est ainsi que la théologie médiévale le formalisera, ne visant donc pas uniquement l'acte homosexuel.

La notion même de nature a été contestée récemment, par exemple par Edgar Morin pour qui l'idée que l'on se donne de la notion de nature est une production de la culture d'une époque donnée. Il le fallait pour éviter de continuer à pratiquer la confusion entre la notion morale de contre-nature et la notion clinique de perversion amplifiée par la psychiatrie du XIXe siècle. Se poserait alors la question de la contingence de certaines normes éthiques révisables. Se poserait aussi pour les personnes homosexuelles le choix gordien entre abstinence totale de relations sexuelles ou transgression de la norme à laquelle une possible valence éthique pourrait être accordée en fonction de contraintes singulières (voir Xavier Thévenot). Enfin, si la Bible ne juge pas les personnes mais leurs actes, distinction que la morale catholique assume en séparant clairement tendance homosexuelle et acte homosexuel charnel, la théologie de saint Thomas affirme, pourtant, que l'agir suit l'être. Nous allons le mentionner lorsque nous évoquerons le Magistère catholique récent.

HOMOSEXUALITÉ/ÉGLISE/MAGISTÈRE.

Puisqu'à Thomas d'Aquin il a été fait allusion, précisons à présent quelques aspects de sa réflexion. Comme pour la Bible, une bonne méthode de lecture consiste à ne pas isoler un passage de la morale sexuelle de la *Somme théologique* de l'ensemble de sa réflexion morale, mais plus encore, de l'ensemble de la *Somme* et des autres écrits de l'Aquinate, notamment ses commentaires de l'Écriture. C'est d'autant plus vrai que la *Somme théologique* est communément présentée comme une cathédrale conceptuelle qui risque de vaciller si une seule pierre lui est retirée.

Par commodité, convenons que la *Secunda Pars* (seconde partie) de la *Somme théologique* représente la partie morale de cette œuvre magistrale. C’est la question du sens de la vie, dirait-on aujourd’hui, qui ouvre la réflexion de Thomas d’Aquin. Il identifie ce sens à la béatitude, la vision béatifique en Dieu. Chaque acte humain, à savoir suffisamment libre et responsable, est un pas vertueux posé sur le chemin qui mène au bonheur en Dieu. Il s’agit donc bien pour le moraliste qui suit Thomas de répondre à la question du bonheur, comme c’était déjà le cas chez saint Augustin. La morale de saint Thomas a pu être qualifiée d’eudémonisme chrétien.

Sa morale spéciale, notamment sur les questions sexuelles, est, pour sa part, très dépendante des connaissances scientifiques de son temps, de la biologie notamment. Il faut se garder de projeter sur le XIIIe siècle les catégories modernes selon lesquelles la sexualité est un langage spécifique qui n’est pas forcément lié à la procréation. Pour l’Aquinate, le plaisir sexuel, qu’il soupçonne beaucoup moins que les Pères ne le faisaient, doit mener à la reproduction de l’espèce. C’est l’ordre naturel de la sexualité que saint Thomas promeut, propageant ainsi une conception de la nature que l’homme contemporain s’est habitué à contester. L’enjeu consisterait, de nos jours, à mieux mettre en valeur ce qui rend une vie sexuelle d’homme plus humaine à la différence de la sexualité animale. Pour saint Thomas, l’acte homosexuel est contre-nature en ce sens qu’il ne débouche pas sur la procréation. Il appartient au péché de luxure au même titre que la bestialité, ce qui choque les mentalités modernes (*Somme théologique*, IIa-IIae, Q. 154, a. 11).

Le moraliste Alphonse de Liguori sut, au XVIIIe siècle, en fonction d’une morale largement fondée sur sa pratique de confesseur, opérer une synthèse entre les querelles internes à la théologie morale qui ne cessait de soupeser l’extrême complexité des cas de conscience. Il proposa la notion d’*erreur* ou d’*ignorance invincible*. Quant au sixième commandement du Décalogue *(Tu ne commettras pas d’acte impur)*, Xavier Thévenot se demandait si

l’acte homosexuel ne pourrait pas relever, sous certaines conditions, de l’ignorance invincible.

Cette option ne correspond pas aux documents récents du Magistère catholique, en tout cas sur l’accueil des personnes homosexuelles.

Le document issu de la Congrégation pour la doctrine de la foi (ex-Saint-Office) *Persona humana* en date du 29 décembre 1975 *(Déclaration sur certaines questions d’éthique sexuelle)*, établi sous le pontificat de Paul VI, rappelle que, sur un plan général, l’ordre moral suppose le respect de la nature humaine. Il n’est pas question dans ce document de déconnecter l’acte sexuel de sa finalité essentielle, à savoir la procréation. Ce texte entérine l’idée d’une différence entre une homosexualité transitoire et une homosexualité innée ou pathologique incurable. Le texte romain repousse l’idée d’une licéité de l’acte homosexuel dans les deux cas. En revanche, *Persona humana* s’applique à promouvoir une attitude d’accueil vis-à-vis des personnes homosexuelles et invite à la prudence quant à la culpabilité effective des actes homosexuels dont la liberté plénière est parfois difficile à estimer.

En 1986, le cardinal Joseph Ratzinger, alors préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, adresse une *Lettre sur la pastorale des personnes homosexuelles* dans laquelle il énonce à la fois le profond respect dû à l’égale dignité des personnes, quelle que soit l’orientation sexuelle, et le caractère intrinsèquement désordonné de l’inclination homosexuelle, même si l’acte seul est peccamineux.

En 1992, dans une lettre adressée aux évêques américains, la Congrégation pour la doctrine de la foi justifie que l’on écarte les personnes homosexuelles de certains métiers ou de certaines situations : droit à l’adoption, homosexuels dans l’armée ou chez les enseignants.

Le *Catéchisme de l’Église catholique* de 1992 (n° 2357 s.), approuvé par le pape Jean-Paul II, distingue la *tendance* homosexuelle de l’*acte*. Si la tendance est désordonnée par rapport à l’ordre naturel de la procréation, elle

n’est pas un péché. Seul l’acte l’est en tant qu’il est censé engager la liberté responsable du sujet.

En 2003, la Congrégation pour la doctrine de la foi s’oppose, cette fois-ci, aux projets de reconnaissance juridique des unions homosexuelles et, conséquemment, à la légalisation de l’adoption d’enfants par les couples homosexuels.

En 2005, Joseph Ratzinger, devenu le pape Benoît XVI, signe l’*Instruction sur les critères de discernement vocationnel au sujet des personnes présentant des tendances homosexuelles en vue de l’admission au séminaire et aux ordres sacrés*. Celle-ci semble fermer la porte aux homosexuels souhaitant devenir prêtres sauf conditions très restrictives énoncées dans le texte.

En 2008, le Vatican publie des *Orientations sur la psychologie dans la formation des séminaristes* visant à écarter à la fois les pédophiles et les homosexuels aux tendances fortement enracinées.

Souvent reprise dans les textes récents du Magistère catholique, la distinction entre tendance et acte a une véritable utilité pastorale auprès de personnes psychologiquement tourmentées par l’idée d’assumer leur condition homosexuelle. Certains estiment que sa limite est de couper le sujet en deux, ce dernier étant invité dans la chasteté à refuser toute relation charnelle en lien avec son orientation sexuelle. Une piste possible consisterait en une estimation éthique du comportement global du sujet pour se garder de polariser l’évaluation sur l’acte génital comme si la vie de la personne ne s’appréciait réellement qu’à cette aune.

Il faut mesurer à quel point ce dossier de textes correspond aux réactions de la hiérarchie catholique à l’actualité de nos sociétés et aux bouleversements des mœurs. Nous avons tenté de le présenter de manière synthétique, le plus objectivement possible, alors que les malentendus sont fréquents sur ces questions.

Persona humana, en parlant d’homosexualité pathologique incurable, use d’un vocabulaire qui a déjà bien vieilli, tant il semble difficile, de nos jours, d’envisager, pour les professionnels du soin psychique, l’homosexualité en terme de pathologie dont il faudrait guérir. En outre, trop insister sur le prétendu côté inné de l’homosexualité revient à accorder un quelconque intérêt à la course au gène introuvable de l’homosexualité, course qu’un recours nouveau à la notion de nature pourrait stimuler un peu plus de trente ans après la parution de ce document.

La lettre de 1992 sur la mise à l’écart possible pour certains types de profession répond spécifiquement au contexte américain. Il faudrait pouvoir la conjuguer avec les affirmations presque simultanées du *Catéchisme de l’Église catholique* refusant « toute marque de discrimination injuste » (n° 2358) à l’encontre des homosexuels.

Nos sociétés étant devenues spécialement sensibles sur les questions de discrimination au point de faire adopter telle ou telle législation civile destinée à les proscrire, l’Église catholique a pu être l’objet de reproches véhéments sur ses prises de position en la matière. Sur la question de la pandémie du VIH, par exemple, nous savons pertinemment que les personnes homosexuelles, massivement frappées par un virus que favorisent les comportements sexuels à risque, ont été et sont encore l’objet de discriminations injustes à l’embauche. Il convient donc de nettement séparer l’appréciation que l’on peut porter sur une vie morale qui met le sujet ou autrui en danger, d’une part, d’avec la nécessaire égalité de traitement quant à l’obtention d’un emploi, d’autre part. Au moment de l’explosion de la pandémie du sida dans la seconde moitié des années 1980, se répandit, pour pallier l’extension du virus, l’usage du préservatif, alors que le sida concerne à présent, dans certains pays, des populations majoritairement hétérosexuelles. Cet usage a été refusé par la hiérarchie catholique romaine qui ne permettait pas que ce moyen de protection banalisât l’instabilité et le multipartenariat. L’argument du moindre mal –

mieux vaut utiliser le préservatif que de tuer son partenaire – n’a pas été approuvé par le Vatican, mais toléré, voire recommandé, par tel ou tel évêque ou théologien (cardinaux Jean-Marie Lustiger, Carlo Maria Martini, etc.). Sur le terrain, beaucoup d’associations d’inspiration chrétienne se sont mobilisées pour l’accueil et la réinsertion sociale des malades (Chrétiens & sida, Cordia).

Le texte de 2003 est à mettre en résonance avec l’adoption en France du Pacs qui a bénéficié et bénéficie encore à de nombreux couples gays et lesbiens, après que son vote a donné lieu à un très vif débat au Parlement et bien au-delà, opposant, par exemple, deux parlementaires de la même famille d’idées, Mme Roselyne Bachelot, qui le défendait, à Mme Christine Boutin, qui le combattait. Nous nous apprêtons à voir aboutir le projet défendu par le candidat F. Hollande lors de la dernière campagne présidentielle concernant le « mariage pour tous » au nom de l’égalité des droits. Ce mariage ouvert aux personnes de même sexe et déjà en vigueur dans d’autres pays est approuvé par une assez large majorité de Français mais rejeté par la hiérarchie catholique. La question de l’adoption et de la filiation sont l’objet du débat en cours.

Le document de 2005 fixant des conditions très dures pour l’admission au sacerdoce ministériel des personnes présentant des tendances homosexuelles a pu être présenté, y compris dans l’Église, comme une forme d’homophobie intra-ecclésiale et une focalisation indue sur la chasteté des personnes homosexuelles comme si celle-ci allait nécessairement de soi pour les personnes hétérosexuelles. Cette lecture n’est pas celle que fait le Magistère catholique. Le document de 2005 avait été précédé de prises de position similaires émanant de telle ou telle conférence épiscopale. Quelques observateurs ont pu se demander si le texte romain était concrètement applicable.

Pistes de recherche.

L’homosexualité nourrit aujourd’hui des débats passionnés difficiles à objectiver. Elle semble, pourtant, beaucoup mieux acceptée que jadis dans notre vieille Europe comme outre-Atlantique, y compris dans certaines Églises ou communautés chrétiennes : le traitement œcuménique des questions soulevées par la condition gay a déjà pu et peut encore s’avérer très utile comme force de proposition théologique et pastorale.

Entre progrès à pas de géant et régression toujours possible, la sociologie actuelle indique qu’en démocratie libérale, ce sont souvent les minorités sexuelles qui questionnent et font bouger les comportements majoritaires.

Du côté d’un art du soin psychique : la psychanalyse.

Pour sa part, la psychanalyse a rendu plusieurs services de grande importance. Freud n’estimait pas nécessaire de guérir les homosexuels de leur « choix » homosexuel. Une lettre écrite en 1935 à une maman dont le fils était homosexuel illustre sa lucidité à ce sujet : l’homosexualité n’est ni un avantage, ni un avilissement, ni un vice, ni une maladie, mais « une variante de la fonction sexuelle ».

Il aura permis de dépsychiatriser l’abord de la question homosexuelle. Il aura aussi permis à chaque sujet de s’interroger sur la bisexualité originaire à partir de laquelle le « choix » de la vie adulte se construit. Enfin, son approche a mis en évidence la frontière ténue entre normalité et pathologie ainsi que la persistance dans une vie psychique adulte de stades plus précoces et plus partiels, quel que soit le discours conscient sur la préférence sexuelle.

Alors que l’expression « choix homosexuel » apparaît de manière ambiguë dans le discours médiatique, rappelons que, pour Freud, un *choix* est tout sauf un choix au sens courant du terme : c’est la moins mauvaise solution que l’inconscient d’un sujet s’est donnée pour traverser, si ce n’est

résoudre, ses conflits psychiques, son Œdipe notamment, un Œdipe qui déborde de beaucoup la seule relation au père et à la mère, mais qui inclut aussi l’ensemble de l’environnement familial et affectif.

Le terme « homosexuel » est, avant tout, en psychanalyse, une étiquette sociale qui peut empêcher le sujet de parler de lui. En ce sens, il n’est pas évident pour la psychanalyse d’avaliser la notion d’identité homosexuelle, voire de désir homosexuel : lorsque le sujet rouvre l’accès perdu à son désir, il se découvre infiniment plus complexe que ce que la simple expression « Je suis homosexuel » peut signifier dans le discours conscient.

L’histoire du mouvement psychanalytique ne confirme pas toujours la clairvoyance de son fondateur. Dans certaines sociétés de psychanalyse, les homosexuels ne pouvaient être admis comme analystes. Lacan est assez abscons sur ce sujet et ses fils insistent parfois lourdement sur la notion d’ordre symbolique – et surtout d’ordre – que l’homosexualité viendrait menacer, un ordre symbolique qui se confond presque avec l’ordre naturel d’autrefois dans un souci de normalisation de la vie sociale et familiale. Une fois de plus, la réflexion sur la condition homosexuelle illustre paradoxalement la confusion des genres entre le champ psychique du devenir-sujet et l’orthopraxie sociale.

Les courants sont divers actuellement en psychanalyse, un peu plus de cent ans après la naissance de cette discipline, et les prises de position contrastées sur les aspects qui font débat aujourd’hui autour de l’homoparentalité. Sur ce terrain, mieux vaut l’expérience singulière de l’analyse plutôt que le déversoir médiatique.

Du côté de l’œcuménisme : diversité des Églises.

Les Églises ou communautés chrétiennes n’adoptent pas la même attitude sur la question de l’homosexualité.

Les communautés issues anciennement de la Réforme du XVI^e siècle derrière Luther ou Calvin développent actuellement une lecture de la Bible à la fois exigeante, d'un point de vue scientifique, et ouverte sur le plan pastoral, allant jusqu'à proposer la bénédiction de couples homosexuels. Le fait de n'être pas lié à une autorité centrale de référence crée une plus grande liberté de recherche et d'options pastorales. La pratique liturgique de bénédiction des couples homosexuels n'est pas sans susciter de vifs débats au sein des communautés qui les autorisent.

La situation est très différente dans les communautés du Renouveau protestant, baptistes, pentecôtistes qui, au contraire, soutiennent l'idée d'une guérison de l'homosexualité : d'une certaine manière, point n'est besoin de se reconnaître homosexuel car l'homosexualité en elle-même « n'existe pas ». Seule l'hétérosexualité est la sexualité « normale » dans le plan de Dieu à laquelle une thérapie appropriée peut ramener. Ces nouvelles communautés, en plein essor aux États-Unis comme en Amérique latine, n'échappent pas à la tentation du communautarisme pour marquer leur identité vis-à-vis des nouvelles législations tendant à banaliser le couple gay ou lesbien.

Les Églises orthodoxes, quant à elles, insistent sur le lien entre culpabilité et homosexualité, ou, plus précisément, entre maladie psychique et faute morale. De quoi le chrétien est-il sauvé ? De son péché ou de ses « choix » sexuels ? De sa souffrance ou des fautes dont il est objectivement responsable ? De telles prises de position se compliquent encore en raison de la situation historique d'intrication politico-religieuse de certaines Églises orthodoxes où il s'agit, tant pour l'État que pour l'Église, qui persiste à exister plus ou moins selon le bon vouloir de l'État, de défendre ensemble les « valeurs » du système global en place.

En fait, les points d'appui de l'éthique chrétienne pour traiter la question de l'homosexualité sont propres à chaque Église ou communauté. Les Églises orthodoxes se fondent sur les commentaires que les Pères font

de l’Écriture et sur la divine liturgie comme anticipation de la liturgie céleste.

De son côté, l’Église catholique est davantage soumise à la régulation unifiante du Magistère : prises de décision émanant du pape lui-même, des évêques réunis en conférences épiscopales ou exerçant la collégialité avec le pape lors d’un synode à Rome, par exemple ; prises de décision des dicastères de la curie romaine produisant des documents dotés de différents degrés d’autorité, signés ou non par le pape ; décisions de l’évêque diocésain sur la portion du peuple de Dieu qui lui est confiée, etc. Cela doit se faire en bonne intelligence et en interaction avec ce que l’on a pu considérer, non sans quelque ambiguïté, comme une autre forme de magistère, celui des théologiens, dont le travail de recherche est la vocation, avec la liberté qu’il requiert, et sous le discernement du Magistère. Sur la question spécifique de l’homosexualité, la recherche théologique aboutit, dans certains cas, à des suggestions pastorales en forme d’interrogations comme celles-ci, envisagées par Xavier Thévenot : quels seraient les critères de validité éthique du couple homosexuel ? Ou encore : ne faut-il pas et dans quelle mesure admettre une certaine « flexion des normes », lorsque l’on réfléchit à l’éthique chrétienne des personnes homosexuelles ? Quelle fréquentation des sacrements pour elles ? Sacrements pour nourrir la foi et la vie de charité ou sacrements qui exigent la dignité du comportement pour le recevoir ? Aujourd’hui même, d’aucuns pourraient se demander s’il ne serait pas concevable de préférer qu’un couple homosexuel adopte un enfant orphelin plutôt que ce dernier soit placé en institution. Ce dont l’enfant a besoin, n’est-ce pas, avant tout, de stabilité, le plus tôt possible et le plus durablement possible ?

Les questionnements mentionnés ici sont difficilement compatibles avec l’enseignement magistériel : la compréhension éthique de la condition homosexuelle par l’Église catholique est fidèle à un système global – l’ordre naturel et objectif de la sexualité – qui lie, de manière absolument

insécable, l’exercice de la sexualité à la procréation, bien que des évolutions récentes aient eu lieu. Ainsi, en ce qui concerne le mariage, le pape Pie XI ne mentionnait plus uniquement la procréation comme fin du mariage mais évoquait aussi l’union même du couple (encyclique *Casti connubii*, 1930). Pour sa part, Jean-Paul II, dans le cadre de ce que l’on peut appeler une anthropologie théologique du corps, articula avec beaucoup de finesse d’analyse la valeur de l’acte sexuel conjugal et la destination procréative du couple. Son enseignement eut des échos bien au-delà de l’Église catholique. Cela posé, rappelons que la fécondité biologique n’est pas la seule dimension de la fécondité humaine.

La question homosexuelle présente donc des entrées multiples. Elle concerne, non seulement ceux qui s’identifient comme homosexuel(le)s, mais toute personne qui construit sa vie sexuelle assumant dans sa vie d’adulte le « choix » d’objet homosexuel que tout sujet rencontre lors de son développement psychique. Ce « choix » perdure à l’état adulte, se fixe chez certains, sans pouvoir déboucher sur le choix d’une personne de l’autre sexe, ou bien débouche effectivement sur le choix hétérosexuel, sans que la personne dite hétérosexuelle assèche dans sa maturation adulte certaines capacités homosexuelles ou homoérotiques, comme l’amitié. Le sujet adulte n’en finit donc jamais vraiment avec la bisexualité d’origine du jeune enfant. Lorsque ce fait du développement psychosexuel de l’homme est éludé, ce que l’on nomme actuellement « homophobie » surgit sous l’oppression tyrannique et judiciaire du surmoi : c’est soi comme potentiellement homosexuel que l’on insulte au moment précis où l’autre homosexuel est dénigré par le verbe ou le geste.

De nos jours, comme autrefois sans doute, mais selon d’autres épistémologies et d’autres contextes, la question homosexuelle est autant religieuse que politique et sociétale. Les Églises sont invitées à en tenir compte afin que le message universel de salut qu’elles délivrent soit incarné au plus près, pour toute personne humaine, à travers les situations les plus

concrètes de nos existences. En d'autres termes, la question homosexuelle pousse chacun à imaginer le préférable dans un destin historique appelé par la grâce libérante de Dieu à se faire destinée.

LAURENT LEMOINE.

→ Amitié. Amour. Bible. Discrimination. Église. Hommes/Femmes. Mariage. Pacte civil de solidarité (Pacs). Parentalité. Psychanalyse. Sexualité.

Bibliographie.

J. BOSWELL, Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XVIe siècle, Paris, Gallimard, 1985. – CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, Gender. La controverse, Paris, Téqui, 2011. – C. DEMUR, D. MÜLLER (dir.), L'Homosexualité : un dialogue théologique, Genève, Labor et Fides, coll. « Entrée libre », 1992. – F. DERMANGE, C. EHRWEIN et D. MÜLLER, La Reconnaissance des couples homosexuels, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 34, 2000. – S. FREUD, Trois essais sur la théorie sexuelle, Paris, PUF, 2006, p. 59-181. – X. LACROIX (dir.), L'Amour du semblable : questions sur l'homosexualité, Paris, Éd. du Cerf, 2001. – J. MCDOUGALL, Plaidoyer pour une certaine anormalité, Paris, Gallimard, 1978. – X. THÉVENOT, Homosexualités masculines et morale chrétienne, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Recherches morales » 9, 1985, rééd. 2006.

HUMANITAIRE

« Mal nommer les choses, c’est ajouter aux malheurs du monde », écrivait Albert Camus[67]. En effet, qu’y a-t-il de commun entre l’hôtel-Dieu ouvert aux indigents, le soin prioritaire des blessés sur le champ de bataille, un largage de sacs de riz entre deux largages de bombes, les milliards d’euros récoltés par les organisations privées et les institutions internationales, le chantage à l’humanitaire dans le jeu diplomatique… ? Avec ce terme, retient-on l’adjectif qui qualifie le droit, les gestes, la politique humanitaires ? Ou le substantif désignant un ensemble d’actes : l’humanitaire ? Ou un ensemble de personnes qui agissent : les humanitaires ?

Certains risquent une définition : « L’action humanitaire est celle qui vise sans aucune discrimination et avec des moyens pacifiques, à préserver la vie dans le respect de la dignité, à restaurer l’homme dans ses capacités de choix[68]. » D’autres se contentent d’énumérer les éléments caractéristiques de l’action humanitaire : démarche volontaire et organisée, réalisée souvent dans l’urgence mais pouvant se prolonger, par une personne ou un groupe d’acteurs, ayant un but, des méthodes et des idéaux communs, afin d’aider des personnes se trouvant, du fait de catastrophes naturelles ou de l’action humaine, en situation de grave danger, de risque pour leur intégrité physique ou psychique, victimes dont la protection n’est pas assurée par les instances qui auraient dû le faire.

L’acte humanitaire relève de l’éthique en ce qu’il opère le passage d’un sentiment, d’une idée, voire d’un idéal, à l’action dans la vie des hommes. Acte complexe par nature, l’élan humanitaire révèle des tensions fondamentales entre l’idéal et le possible, l’individu et la collectivité, l’acte de foi et le respect de la règle, le réalisme et l’espérance.

La pensée chrétienne et l’éthique que certains proposent en son nom croisent l’action humanitaire. Il s’agit bien, d’abord, d’une relation de personne à personne en vue d’un sauvetage, d’un relèvement. Cette

approche (se faire le prochain du blessé) et sa dimension salutaire (briser la solitude en vue de la survie) ont-elles à voir avec le salut proclamé par la Bonne Nouvelle chrétienne ? Le désir d'intervenir dans des situations particulières mais dans une perspective universelle ne rejoint-il pas l'incarnation de Dieu et la vocation universelle de sa Parole ? La compassion et la sympathie qui inspirent la démarche humanitaire n'entrent-elles pas en résonance avec le message d'amour adressé par la révélation chrétienne à tous et à chacun des êtres humains ?

Toute récupération de l'humanitaire par une seule famille de pensée serait injuste à l'égard de l'histoire et dangereuse pour l'avenir de la démarche. Par ailleurs, il serait tout aussi mensonger et périlleux de vider l'humanitaire de ce qu'il suppose d'idéal que de l'absolutiser en l'exonérant de toute limite dans ses interventions.

Si l'adjectif « humanitaire » n'apparaît dans les dictionnaires français qu'au début du XX^e^ siècle, les réalités qu'il vise sont vieilles comme l'humanité. Le geste humanitaire est sans doute constitutif de la personne. Il est frappant de le constater à travers l'histoire et les cultures en rassemblant toutes les « offrandes pieusement conservées dans les voiles des paroles de jadis et d'ailleurs, les pensées et les gestes qui ont été – et demeurent – les questions et les réponses, les aspirations et les peines, les annonciations et les accomplissements, obscurs ou lumineux, par où l'homme s'est révélé à lui-même[69] ».

En refusant tout accaparement, les civilisations peuvent, au-delà de leurs différences, entamer un dialogue universel et créatif à propos de l'humanitaire. Pour s'en tenir à l'espace méditerranéen, l'apport des trois grands monothéismes est remarquable.

Le judaïsme, en faisant de la protection des plus menacés une obligation à la fois morale et légale, nourrit le concept de devoir humanitaire. Le christianisme, en diffusant l'idée de l'universalité de la qualité d'« enfants de Dieu », interdit toute déshumanisation. Des communautés et des ordres

religieux se substituèrent à la défaillance de la société en intervenant directement : assistance aux malades, aux handicapés, aux prisonniers, aux étrangers et aux exclus. Sur le plan juridique, l'Église tenta de limiter les effets dramatiques de la guerre. À la Renaissance, le dominicain Francisco de Vitoria (c. 1483-1546, école de Salamanque) proposa des réglementations à visée universelle applicables en temps de guerre. Certains penseurs de la Réforme protestante (XVIe s.) insistèrent sur l'impératif de la conscience universelle pouvant conduire à la désobéissance dans le conflit. Cela n'empêcha pas ces sociétés très chrétiennes de s'entretuer et de légitimer les pratiques les plus barbares !

L'islam fait de la charité envers le pauvre l'un des piliers de la vie du bon musulman. Cependant la place souvent inférieure faite au non-musulman et la confusion entre pouvoirs religieux et politique ont limité l'influence de l'islam dans la diffusion de l'idée humanitaire.

D'importantes organisations non gouvernementales (ONG) d'inspiration islamique ont vu le jour ces dernières décennies.

En dehors des cercles religieux, les philosophes interrogent la condition humaine. Dans le monde européen, plusieurs juristes (Grotius, 1583-1645, en Hollande) ont mis en avant le droit des gens pour limiter, voire dénoncer la guerre elle-même. La réflexion philosophique et politique des penseurs de la période des Lumières (XVIIIe s. en Europe) visait à fonder la fraternité humaine en dehors du seul domaine religieux. Les Encyclopédistes (Diderot et d'Alembert) invitaient à se tourmenter « des peines des autres et du besoin de les soulager ».

Principalement confrontée à la guerre, la quête humanitaire franchit une étape déterminante le 24 juin 1859 : le Suisse protestant Henri Dunant à Solferino, bouleversé par la vue des blessés qui agonisaient sans recevoir le moindre secours, décida de les soigner. Démarche doublement innovante pour l'époque : secourir les mourants des deux camps et s'adjuger le droit

(le devoir) d'intervenir sans prendre parti. La neutralité de la Croix-Rouge était née.

Dunant créa un Comité international de secours aux blessés (ancêtre du Comité international de la Croix-Rouge [CICR]) et participa à la rédaction de normes internationales dont il proposa l'adoption aux puissances étatiques de l'époque : en 1864, fut signée la première Convention de Genève. De multiples textes la complétèrent : Conventions de La Haye, quatre Conventions de Genève (1949) et Protocoles additionnels (1977) dont le but est toujours d'humaniser la guerre et d'assurer une assistance aux victimes dans les conflits internationaux ou internes à l'égard des militaires comme des civils.

Le CICR tente d'assurer le respect effectif de l'engagement souscrit par les États : visites des lieux d'internement et interventions sur le terrain, rapport confidentiel remis aux États, amélioration de la législation internationale… Association suisse, le CICR reçut quatre fois le prix Nobel de la paix. Il dispose d'un siège d'observateur à l'Assemblée générale des Nations unies et entretient des relations privilégiées avec les États.

Les sociétés nationales de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge démultiplient l'action en agissant sur le terrain et en réalisant un travail de prévention des processus de violences. Au gré des événements, elles illustrent les principes d'humanité : impartialité, neutralité, indépendance, volontariat et universalité. Le débat éthique devra être approfondi à propos de chacune de ces références.

L'ancrage juridique donne à l'exercice du « sentiment d'humanité » une légitimité universelle dépassant bien des frontières. Il permet d'interpeller la responsabilité des États signataires, voire de se substituer à eux, en cas de défaillance. Il contribue à nourrir la construction de la mondialisation en rappelant « ce qui est dû à l'homme », même au cœur de la plus grande violence.

D’autres événements transformèrent la dynamique humanitaire. Si le mouvement de la Croix-Rouge bénéficia d’un fort engouement public, il fit aussi l’objet de sévères critiques. Tout spécialement pendant la Seconde Guerre mondiale à propos de ses interventions ou de ses silences. En effet, face à l’ampleur de l’entreprise destructrice des nazis, que faire de la neutralité ou de la confidentialité ? Les grands totalitarismes idéologico-politiques, les génocides et autres massacres mirent aussi à mal les principes mêmes du CICR : génocide arménien, dictatures communistes, dictatures latino-américaines, génocide khmer, drames du Rwanda, de la Bosnie, de la Palestine, conflits africains, ainsi que les grandes famines.

Plus spécialement à partir de 1945, les ONG dont le statut était reconnu se multiplièrent et accompagnèrent le développement international des droits de l’homme. Ceux-ci dépassaient les frontières du seul droit humanitaire dont les contours devenaient plus flous. L’irruption des grands médias sur la scène mondiale donnait aux catastrophes une ampleur nouvelle, exigeant une réaction rapide, forte et surtout visible, dont les États sont peu capables. Les démarches humanitaires craquaient dans les habits trop étroits du droit de la Croix-Rouge.

Une nouvelle étape fut franchie au moment de la guerre du Biafra (1967-1970)[70]. Alors se manifesta « une génération, comme ivre de compassion et de colère, secouant la routine de la Croix-Rouge en titre, bousculant la méfiance des États, brisant la torpeur des bureaucrates et rompant avec l’indifférence des salauds[71] ». Les *French doctors,* pétris des élans de la révolte de 1968, s’engageaient dans le conflit sous le regard des médias. Ils prétendaient ne tenir aucun compte des choix politico-militaires, ni des limites imposées par la souveraineté et les frontières des États, ni du risque de manipulation auquel ils s’exposaient. Le besoin de compassion exprimé par une humanité choquée par ces spectacles insoutenables exigeait que certains réagissent. Le mouvement des « Sans frontières » était né. Associations, mouvements et fondations se multiplièrent sur tous les

continents, organisant des collectes de fonds de plus en plus sophistiquées et assurant à certains de leurs animateurs une réelle notoriété publique.

Leur champ d'intervention dépassait celui de la guerre et de ses horreurs : conséquences de la famine (appel de la FAO en 1961), des dictatures qui se multipliaient (1965-1990) entraînant tortures et disparitions, conséquences des catastrophes naturelles, des mouvements de migrations avec un afflux de réfugiés politiques, sans oublier le sort des enfants abandonnés à la rue ou livrés aux armes… Autant de situations qui appelaient à l'action l'agent humanitaire dont le crédit ne cessait de croître et ce d'autant plus que les États se discréditaient souvent par leur incapacité à s'entendre ou leur dévoiement dans la dictature. La prolifération des nouveaux États (décolonisation dans les années 1950 à 1970) entraînait pour nombre d'entre eux une véritable impuissance et parfois même leur disparition. Les phénomènes de guérillas et les conflits locaux multipliés après la disparition de l'antagonisme Est-Ouest créaient de nouvelles violences et exigeaient des réponses urgentes et visibles : chute du mur de Berlin en 1989, disparition de l'URSS, ascension de la Chine, attaques terroristes du 11 septembre 2001… « Dans le désordre ambiant, une série d'acteurs s'essaie à maintenir un certain nombre de principes et à fournir une assistance[72]. » Le couple médias-humanitaire fit passer ce dernier du stade d'un légitime élan de générosité à celui d'un véritable pouvoir. Il dispose aujourd'hui d'un réseau où l'on trouve d'un côté les ONG américaines, britanniques ou françaises aux budgets de centaines de millions d'euros, propriétaires de leurs avions et satellites, et de l'autre une prolifération d'innombrables petites associations de jumelage. Par ailleurs, des institutions internationales mobilisent des sommes considérables et déploient des plans d'actions pluriannuels.

Le droit humanitaire côtoie celui des droits humains : l'ONU a discuté du droit ou devoir d'assistance à des peuples en danger et a justifié ainsi certaines de ses interventions (1980-1990). En 2005, c'est au nom de « la

responsabilité de la communauté internationale de protéger les populations civiles » que l'Assemblée générale envisageait (résolution 1973) un devoir d'intervention qui fut utilisé en 2011 contre le pouvoir libyen. Des gouvernements créent un ministère de l'Action humanitaire ; les armées prétendent allier actions militaires et humanitaires ; dans l'action diplomatique, les responsables se doivent d'inclure une réelle capacité de réaction humanitaire ; les Églises et communautés religieuses modernisent leurs actions dans ce domaine sans toujours les distinguer du prosélytisme religieux. Les situations nationales elles-mêmes exigent des programmes humanitaires au profit de ceux et celles que les mécanismes économiques ou sociaux discriminent et excluent.

Nul ne se plaindra de l'émergence de la machine humanitaire. Elle est pour les victimes une bouée irremplaçable. Elle donne un sens humain à l'action sociale. Elle contredit le courant de la marchandisation individualiste qui domine la mondialisation. Nombre d'agents humanitaires font preuve d'une imagination et d'un courage peu communs : en 2008, 122 d'entre eux furent tués, 62 prises en otage ont été recensées et les blessés se sont comptés par centaines.

L'humanitaire exprime aujourd'hui une force d'espérance incomparable mais les perspectives à l'aube du XXIe siècle s'assombrissent. Les violences redoublent et l'insécurité du personnel humanitaire augmente, rendant de plus en plus risqué le travail sur le terrain. Certains États ou des milices supportent de plus en plus mal la présence de ces « agents étrangers », au point que les ONG doivent négocier les conditions de leur présence à des prix matériellement et moralement inacceptables.

L'intensité et la programmation des massacres rendent l'action humanitaire impossible, ou pire la transforment en spectatrice silencieuse d'inacceptables hécatombes. L'ampleur des actions à entreprendre, contre la maladie ou contre la faim, peut rendre dérisoires les moyens dont disposent les agents humanitaires. Sans parler des scandales qu'ont pu provoquer le

manque de transparence ou l'agressivité des campagnes de collectes de fonds, voire des manipulations scandaleuses[73]. Il arrive aussi que l'application des droits humains complique la tâche de l'agent humanitaire : en 2009 l'inculpation du président soudanais devant la Cour pénale internationale a provoqué l'expulsion des ONG humanitaires. Jusqu'où faut-il pousser la lutte contre l'impunité ? Il convient d'ajouter à cette liste d'obstacles l'incapacité (ou l'absence de volonté) de la communauté internationale à se doter d'outils de gouvernance mondiale crédibles et efficaces.

De tels constats ne condamnent pas l'humanitaire mais l'invitent, ainsi que la société, à ne pas oublier les exigences et les limites de cette intervention. Le débat éthique et les tensions qu'il suscite prennent ici toute leur place.

La démarche humanitaire ne doit en aucune façon discréditer l'action politique ni faire croire qu'elle pourrait s'y substituer. L'élan du cœur ne remplacera jamais l'engagement politique qui, dans sa complexité, vise à construire une société où chacun trouvera sa place. Certains humanitaires, devant le vide politique et le chaos social, pourraient prétendre être à eux seuls les reconstructeurs de la cité. Une telle démarche est d'un autre ordre. À l'inverse, certains responsables politiques sont tentés de se transformer en humanitaires parant au plus pressé et soulageant les douleurs sous les caméras. Ils oublient que justice et paix se construisent dans la durée et avec l'engagement citoyen de chacun. Le mouvement humanitaire repose d'abord sur « l'acte de foi en la valeur et la dignité de la personne humaine[74] ». Comment, dans l'urgence et l'émotion, ne pas réduire une moitié de l'humanité au statut de « victimes » assistées par des puissants ? Comment respecter dans l'action humanitaire et ses opérations d'assistance la nécessaire responsabilité agissante des victimes, ainsi que le revendique leur dignité ?

L’action humanitaire recouvre une anthropologie qui exige à son tour des convictions personnelles solides. Le professionnalisme ne remplace pas l’approfondissement spirituel. Il revient à chacun de se forger des convictions. À défaut, l’humanitaire asséchera la source dont il est issu. La question n’est pas de savoir si Henri Dunant a agi parce qu’il était chrétien, mais plutôt de savoir pour quelles raisons il faut s’engager vers l’autre, en sortant de soi pour se mettre au service de sa survie. Sur quels principes asseoir le choix de l’avenir de la communauté humaine ? Comment exprimer, au-delà des divergences philosophiques ou religieuses, l’incontournable dimension de transcendance contenue dans l’acte humanitaire ? Celui-ci prend toute sa dimension éthique lorsqu’il invite à la fois à l’action personnelle, à l’espoir d’un sauvetage possible et à la conscience d’une responsabilité universelle.

La pensée sociale de l’Église catholique rejoint ces questions sans en épuiser les réponses. Elle met en avant l’action pour le respect de la dignité humaine, le choix préférentiel pour les pauvres, le bien commun et la destination universelle des ressources, les principes actifs de solidarité et de subsidiarité. À travers ces principes d’action, l’Église catholique tente d’exprimer sa foi en « la transcendance du Dieu chrétien [qui] consiste justement dans son aptitude à épouser le fini, à faire cause commune avec l’homme et à s’identifier au visage humain blessé, humilié, crucifié[75] ».

Pour illustrer l’invitation au dialogue qu’entraîne l’action humanitaire, une autre approche, plus limitée en apparence, peut être proposée. « L’action humanitaire consiste selon moi à prendre en charge des corps, à les aider à se réparer […] Il faut lutter contre cette tentation globalisante, même si elle a des ressorts très défendables qui consisteront à vouloir faire le bien. Mais parce que le bien est par nature sans limites, il faut savoir le penser dans les limites du mieux que l’on peut apporter[76]. » La dimension de l’humanitaire, à la fois contingente et transcendante, n’affleure-t-elle pas

aussi bien dans la référence au Dieu des chrétiens que dans le désir de faire le bien ou plus modestement dans le désir de « réparer » les corps ?

La diversité des approches participe de la dynamique humanitaire. Unis dans l'action aux côtés de tous ceux qui sont blessés dans leur humanité, les promoteurs de l'humanitaire doivent ouvrir le débat sur leurs raisons d'agir. Ils ne parviendront pas à une réponse unique mais en maintenant ouverte la question de l'homme, ils lui assureront un a-venir.

Secoué par les drames du XX^e siècle, confronté à la violence qu'il découvre chaque jour, notre monde a besoin de l'acte humanitaire. Il est plus que jamais indispensable non seulement aux victimes mais aussi à une humanité en mal de repères et désireuse de générosité. Encore faut-il que l'humanitaire ne devienne pas à son tour totalitaire et qu'il ne prétende pas s'épuiser dans le tourbillon de l'efficacité.

GUY AURENCHE.

→ Droit. Droits de l'homme. Justice. Politique. Relations internationales. Solidarité.

Bibliographie.

G. AURENCHE, La Dynamique des droits de l'homme, Paris, DDB, 1998. – P. DE CHARENTENAY, Vers la justice de l'Évangile, Paris, DDB, 2008. – R. GARAUDY, Comment l'homme devint humain, Paris, Éd. Jeune Afrique, 1978.

1. Les citations de ce paragraphe sont toutes extraites de Bourdieu, 1980, p. 90 s.

2. N. L. Eiesland, *The Disabled God : Toward a Liberatory Theology of Disability*, Nashville, Abingdon Press, 1994, p. 20-23.

3. Th. E. Reynolds, *Vulnerable Communion. A Theology of Disability and Hospitality*, Grand Rapids (MI), Brazos Press, 2008, p. 18-19. Traduction de l'auteur.

4. J. Moltmann, « Liberate Yourselves by Accepting One Another », dans N. L. Eiesland, D. E. Saliers (éd.), *Human Disability and the Service of God : Reassessing Religious Practice*, Nashville, Abingdon Press, 1998, p. 110.

5. H. Bissonnier, *Pédagogie de résurrection. De la formation religieuse et de l'éducation chrétienne des inadaptés*, Paris, Fleurus, 1966[5], p. 20-21.

6. Extrait de *Mission et compétence du SCEJI*, document de l'Assemblée plénière de l'épiscopat (Lourdes, 29 octobre 1981).

7. Conférence des évêques de France, *« Boîte à outils » pour les responsables en PCS et PPH*, octobre 2009.

8. M. Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, Paris, Gallimard - Éd. du Seuil, 1999.

9. Foucault prend la suite de travaux sociologiques très réputés sur l'exclusion des personnes handicapées, notamment E. Goffman, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps* (1963), Paris, Éd. de Minuit, 1975.

10. M. Foucault, *Histoire de la folie*, Paris, Gallimard, 1969.

11. Sur les liens entre les normes médicales, sociales et le handicap, voir l'excellent livre de H.-J. Stiker, *Corps infirmes et sociétés. Essai d'anthropologie historique*, Paris, Dunod, 2005.

12. La question du DPN et du manque de respect que constituerait l'avortement dit « thérapeutique » est analysée par le philosophe J. Glover, « Avortement thérapeutique, thérapies des gènes et égalité de respect », dans M. Canto-Sperber *et al.*, *La Philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994.

13. Les actes de ce colloque ont été publiés dans : M. Nuss (dir.), *Handicaps et sexualités. Le livre blanc*, Paris, Dunod, 2008.

14. Sur la question de la stérilisation, voir N. Diederich (dir.), *Stériliser le handicap mental ?*, Toulouse, Érès, 1998 ; voir aussi : V. Guerdan, D. Müller, « La stérilisation des personnes

mentalement handicapées : valeurs éthiques, principe de réalité et responsabilités des professionnels », *Éthique et santé*, 2005, vol. 2, n° 3, p. 151-158.

15. R. DWORKIN, *La Vertu souveraine* (2000), Bruxelles, Bruylant, 2007, en particulier chap. 2.

16. Pour une présentation et une critique argumentée de la théorie de la justice de Dworkin, voir J.-F. SPITZ, *Pourquoi lutter contre les inégalités ?*, Paris, Bayard, 2010.

17. A. SEN, *L'Idée de justice* (2009), Paris, Flammarion, 2010.

18. La conception de la juste compensation du handicap de Sen est développée par M. NUSSBAUM, *Frontiers of Justice : Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 2006. Pour une présentation critique de l'approche des capabilités appliquées au handicap, voir SANCHEZ, 2009.

19. H. LEYMANN, *Mobbing. La persécution au travail*, Paris, Éd. du Seuil, 1996 ; M.-Fr. HIRIGOYEN, *Le Harcèlement moral. La violence perverse au quotidien*, Paris, Syros, 1998, rééd. Pocket, 2000 ; Chr. DEJOURS, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Éd. du Seuil, 1998.

20. M.-Fr. HIRIGOYEN, *Le Harcèlement moral dans la vie professionnelle. Démêler le vrai du faux*, Paris, Pocket, 2002.

21. *Ibid.*, p. 132-133.

22. M.-Fr. HIRIGOYEN, *Femmes sous emprise. Les ressorts de la violence dans le couple*, Paris, Pocket, 2006.

23. D. OLWEUS, *Violences entre élèves, harcèlements et brutalités. Les faits, les solutions*, Paris, ESF, 1999.

24. Rapport « Violences au travail », 20 juillet 1998, BIT/98/30 (www.ilo.org), consulté le 22 juillet 2012.

25. Rapport Lorho et Hilp, août 2001, SOCI 108 FR (www.europarl.europa.eu), consulté le 22 juillet 2012.

26. *Journal officiel des communautés européennes*, L. 49 du 24 février 1992.

27. Lois des 22 juillet et 2 novembre 1992 (*Journal officiel de la République française*, des 23 juillet et 4 novembre 1992).

28. *Journal officiel de la République française*, du 18 janvier 2002.

29. Marie-France Hirigoyen conteste toute pathologie chez la victime, dans son premier ouvrage (*Le Harcèlement moral. La violence perverse au quotidien*, p. 165-168) comme dans le second, admettant cependant l'existence de contextes à risques (*Le Harcèlement moral dans la vie professionnelle*, p. 270-304).

30. Voir par exemple Jg 16, 16 s. (Dalida harcelant Samson) ; 1 M 10, 80 s. (combat guerrier) ; Lc 11, 53 s. (pièges des pharisiens contre Jésus). Rapprocher, dans les Psaumes, la figure du juste persécuté,

harcelé par ses ennemis (Ps 3, 2-3 ; 55 [54], 4-6 ; 69 [68], 20-22 ; 142 [141], 4b-5) ou celle de l'impie harcelant par ses combinaisons perverses (Ps 10, 2-11 ; 140 [139], 2-6).

31. É. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale* (1932), Paris, Vrin, 1989, p. 131-132.

32. Par Pierre Crockaert (1450-1514) à Salamanque et Thomas de Vio, dit Cajetan (1469-1534).

33. L'expression est de Juan Azor (1535-1603). Outre le « collège romain », les universités espagnoles deviennent le foyer de la théologie morale, en lien avec la conquête du Nouveau Monde et la problématique du droit des Indiens avec Francisco de Vitoria (c. 1483-1546). On retiendra aussi Dominique Bañez (1528-1604), Francisco Suarez (1548-1617) et Gabriel Vasquez (1549-1604).

34. Ces manuels étaient eux-mêmes héritiers des pénitentiels irlandais diffusés depuis le VII^e siècle.

35. Cette problématique donne lieu, au XVII^e siècle, aux « systèmes de morale » : un ensemble de raisonnements formels destinés à permettre aux personnes de sortir du doute pour décider avec certitude. Ce sont le probabilisme, le probabiliorisme et le tutiorisme. En France, la mise en œuvre de ces systèmes occasionne la polémique entre l'école janséniste représentée par Blaise Pascal et l'école ignatienne accusée de « laxisme ». C'est la synthèse d'Alphonse de Liguori (1696-1787), appelée « équiprobabilisme », qui donne sa tournure à la théologie morale catholique, entre le XVIII^e et le milieu du XX^e siècle, chaque génération de moralistes publiant ses manuels.

36. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Paris, Aubier-Montaigne, 1946, rééd. DDB, coll. « Théologie », 1991.

37. O. ABEL, *Jean Calvin*, Paris, Pygmalion, coll. « Chemins d'éternité », 2009.

38. Parmi les plus grands noms on peut citer : Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Albert Ritschl (1822-1889), Wilhelm Herrmann (1846-1922), Adolph von Harnack (1851-1930), Ernst Troeltsch (1865-1923). Sur le courant puritain, émergeant en Angleterre au XVII^e siècle, voir É. FUCHS, *L'Éthique protestante*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 19, 1998.

39. Voir D. MÛLLER, *Karl Barth*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Initiations aux théologiens », 2005.

40. Dieu vient à lui et il lui appartient de reconnaître cette venue : « La question est de savoir si nous entendons bien ce qui nous est imposé ; si la révélation du bien nous trouve ouverts, prêts et accueillants ; si nous allons être au clair sur le sens de la décision qui va devoir être prise incontinent ; si nous nous soumettons au jugement qui nous attend ; s'il devient un appel à nous tourner, en veilleurs, vers le Seigneur et Juge qui va nous rencontrer dans le prochain instant. Il n'est pas douteux que le commandement sous lequel se place notre décision, qui la mesure comme obéissance ou comme désobéissance, est le commandement de Dieu » (*Éthique*, I, p. 106).

41. D'autres auteurs développent la morale chrétienne autour du thème de la grâce, de la liberté chrétienne (Bernard Fuchs, 1814-1854), de la condition d'enfant de Dieu (Magnus Jocham, 1808-1893), autour de l'idée de sacrifice à la suite du Christ (Karl Werner, 1821-1888). Franz Xaver Linsenmann (1835-1898) propose une synthèse centrée sur la liberté chrétienne et renouvelle à partir de ce thème la question de la loi et la perspective casuistique, Joseph Mausbach (1861-1931)

développe le thème de la gloire de Dieu et de la perfection et Otto Schilling (1874-1956) celui de la charité. Au XX[e] siècle, Théodore Steinbüchel (1888-1949) se distingue par la question de la décision en situation, Fritz Tillmann (1874-1953) reprend le thème de la suite et de l'imitation du Christ et Johannes Stelzenberger (1898-1972) celui du Royaume de Dieu comme thème fédérateur de l'éthique chrétienne.

42. On pense aux études sur la sexualité d'Albert Plé (1910-1988) suivi d'auteurs au premier rang desquels on retient les figures de Philippe Delhaye (1912-1990), René Simon (1912-2004), André Dumas (1918-1996) ou Xavier Thévenot (1938-2004).

43. Surtout après *Aeterni patris* de Léon XIII (1879). On peut citer dans le monde germanophone : Ferdinand Probst (1816-1899) puis notamment Théophile-Hubert Simar (1835-1902) ou Joseph Schwane (1824-1892). Dans le monde francophone : Antonin-Dalmace Sertillanges (1863-1948), Marie-Michel Labourdette (1908-1990), Étienne Gilson (1884-1978), Jacques Maritain (1882-1973), Marie-Dominique Chenu (1895-1990) et Jacques Leclercq (1891-1971) ; ces deux derniers, en introduisant la méthode historique dans les études de saint Thomas, n'ont pas manqué de générer une crise dans les études thomistes. Plus récemment : Servais Pinckaers (1925-2008).

44. Fr. QUÉRÉ, *Les Femmes de l'Évangile*, Paris, Éd. du Seuil, 1982, p. 175.

45. M. DAVID-MÉNARD, P. DEUTSCHER, art. « Gender », dans B. CASSIN (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Éd. du Seuil - Le Robert, 2004, p. 496.

46. A.-M. REIJNEN, « Sexes, genres et genre humain : un itinéraire théologique », dans J. FAMERÉE (éd.), *Le christianisme est-il misogyne ? Place et rôle de la femme dans les Églises*, Bruxelles, Éd. Lumen Vitae, 2010, p. 59-80.

47. L. IRIGARAY, *Sexes et parentés*, Paris, Éd. de Minuit, 1987, p. 27.

48. L. BOFF, *The Maternal Face of God. The Feminine and Its Religious Expressions*, San Francisco, Harper & Row, 1979, rééd. 1987, p. 254.

49. J. DELUMEAU, *La Peur en Occident (XIV[e]-XVIII[e] siècle)*, Paris, Fayard, 1978, p. 306.

50. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne* (1958), Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 114.

51. H. AUCLERT, « *La Citoyenne*, 31 juillet 1881 », dans N. PELLEGRIN (éd.), *Les Grandes Voix du féminisme*, anthologie, Paris, Flammarion, 2010, p. 157.

52. J. BUTLER, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (1990), New York, Routledge Classics, 2007, p. VIII-IX (préface de 1999) ; trad. fr. *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, 2005.

53. *Ibid.*, p. XXI (préface de 1999).

54. L. IRIGARAY, *Sexes et parentés*, p. 216.

55. N. LORAUX, *Les Enfants d'Athéna*, Paris, Maspero, 1981, p. 14.

56. J. DELUMEAU, *La Peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècle)*, p. 345.

57. M. DENIS, *Le Langage des femmes*, Bruxelles, Éd. Complexe, 1992, p. 35.

58. M. WARNER, *Alone of All Her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, New York, Alfred Knopf, 1976.

59. A.-A. NEC KER DE SAUSSURE, *Étude de la vie des femmes*, Bruxelles, Société belge de librairie, 1838, p. 17.

60. M. DENIS, « Hors la loi », *Les Temps modernes*, n° 333-334, avril-mai 1974, p. 1929.

61. H. CALET, *Acteur et témoin*, Paris, Mercure de France, 1959.

62. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 314.

63. ESCHYLE, *Les Euménides*, dans *Théâtre complet*, Paris, Flammarion, 1964, p. 226, cité dans SCHNEIDER, 2008, p. 218.

64. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, I, 4, Introduction et notes de H. I. Marrou, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 70, 1983, p. 260.

65. K. E. BØRRESEN, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris, Mame, 1968.

66. J. BUTLER, *Gender Trouble*, p. XVIII (préface de 1999).

67. A. CAMUS, cité dans Fr. BOUCHET-SAULNIER, *Dictionnaire pratique du droit humanitaire*, Paris, La Découverte, 2000.

68. R. BRAUMAN, *L'Action humanitaire*, Paris, Flammarion, 1995.

69. R. MAHEU dans *Le Droit d'être un homme*, recueil de textes préparé sous la direction de J. HERSCH, Paris, Unesco - Robert Laffont, 1968.

70. L'association Médecins du Monde naît en 1971.

71. J.-Cl. GUILLEBAUD, « Les paradoxes de l'ambition humanitaire », *Études*, n° 4081, janvier 2008.

72. Ph. RYFMAN, *La Question humanitaire*, Paris, Ellipses, 1999.

73. Par exemple l'affaire de l'Arche de Zoé, dans laquelle quelques individus prétendaient sauver des enfants africains en les enlevant à leurs familles.

74. ONU, Préambule de la Déclaration universelle des droits de l'homme, 10 décembre 1948.

75. P. VALADIER, *La Morale en désordre*, Paris, Éd. du Seuil, 2002.

76. R. BRAUMAN, « Émotion et action humanitaire », *Études*, n° 4101, janvier 2009.

I

IDENTITÉ MORALE

La question des identités tant personnelles que collectives est aujourd’hui très présente. Elle provient d’une situation des sociétés modernes où le sujet se retrouve dans l’obligation de définir sa propre identité, celle-ci n’étant plus déterminée comme autrefois par ses rôles sociaux ou la place qu’il occupe au sein d’un groupe d’appartenance (famille, clan, nation, profession). De même, en ce qui concerne la formation morale des individus, notre époque a connu un grand changement. Nous sommes passés d’une société dite de la « prescription » où les codes moraux hérités du passé encadraient les individus par des obligations ou des interdits, à une société de l’« inscription » et de la « construction de soi » où ce sont les individus qui déterminent eux-mêmes une échelle de valeurs et un mode d’insertion dans le monde. L’identité morale qu’on peut définir dans un premier temps comme l’ensemble des valeurs et des principes auxquels le sujet est attaché et qui détermine sa manière de vivre, est donc problématique et source de conflits, car les sources morales capables d’unifier la vie des individus sont aujourd’hui multiples et parfois contradictoires. Cette question se pose de la même manière pour les chrétiens qui ne sont pas exempts de cet effort d’unification personnelle et qui par ailleurs doivent s’approprier l’héritage de la tradition chrétienne à laquelle ils appartiennent. Pour ce qui les concerne, l’identité morale est à la fois personnelle et communautaire.

Les sources de l'identité moderne.

Pour saisir la nouveauté et la complexité de la situation actuelle, il est nécessaire de faire un détour par l'histoire. Charles Taylor, dans son livre *Les Sources du moi*, élucide les étapes du bouleversement qui a façonné l'identité du sujet moderne. En cela, il ne cherche pas tant à prendre parti pour ou contre la modernité qu'à tenter de comprendre la complexité de ses sources morales et de ses idéaux pour voir ce qu'ils exigent en vérité. Pour lui, la question de l'identité est intimement mêlée à la question des biens auxquels le sujet choisit de s'attacher. Il s'agit d'élucider « la conception que nous nous faisons de ce qui fonde notre dignité, de ce qui confère à notre vie sa plénitude et de ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue » (Taylor, 1998, p. 16). Cela suppose des « distinctions qualitatives déterminantes », qui font que certaines actions ou certains modes de vie sont considérés comme supérieurs à d'autres. Même si la modernité prétend avoir renoncé aux idées du bien selon les conceptions prémodernes, ce choix lui-même s'est fait au nom d'un autre bien qui ne dit pas son nom. Le respect de la liberté de tous, la doctrine de la primauté des droits individuels, le désir d'épanouissement personnel, l'idéal de rationalité, la recherche de la justice universelle qui font partie des idéaux de la modernité supposent certaines conceptions de la nature et de la condition humaines qui servent de cadres de référence.

Pour répondre à la question de l'identité moderne, il s'agit de faire une généalogie du sujet dans les mutations de nos conceptions du bien. Car « nos identités définissent l'espace des distinctions qualitatives à l'intérieur desquelles nous vivons et nous faisons des choix » (Taylor, 1998, p. 49). « Nous sommes des “moi” seulement parce que certaines questions nous importent. Ce que je suis en tant que moi, mon identité, se définit essentiellement par la manière dont les choses ont une signification pour moi » (p. 54). Par ailleurs, un moi n'existe qu'à travers des « réseaux d'interlocutions ». Au-delà de l'idéal d'authenticité et d'autonomie du sujet,

il s’agit de redécouvrir la dimension dialogique de toute identité, qui ne se construit qu’au sein de communautés de langage et d’expérience.

Au sein de cette histoire, Taylor distingue trois composantes de l’identité moderne : le sens de l’intériorité, l’affirmation de la vie ordinaire et la conception de la nature comme source morale. Le sens de l’intériorité est l’idée que nous avons un « moi » ; c’est un reflet de la conception moderne occidentale et de la réflexivité radicale qu’elle implique. Platon, Augustin, Descartes puis Locke marquent les étapes d’une progressive insistance sur le soi en tant que soi, le retour sur soi à la première personne. Si, pour Augustin, l’intériorité est une étape vers l’au-delà et la connaissance de Dieu « plus intime à moi-même que moi-même », avec Descartes, la source morale est en nous et la raison n’est plus un accord avec un ordre cosmique extérieur mais réside dans notre faculté de construire des ordres conformes à la connaissance. Au tournant du XVIII^e^ siècle, un moi moderne émerge, qui allie la maîtrise de soi responsable que supposent le désengagement de la raison instrumentale et l’exploration de soi qui pousse à développer la singularité et à chercher en nous la nature des choses. L’affirmation de la vie ordinaire (le travail, la famille et ce qui est nécessaire pour maintenir et renouveler la vie) est le second élément qui a contribué à façonner l’identité moderne. Ainsi la Réforme, puis Bacon considèrent les métiers ordinaires comme les lieux d’expression du service divin dans la Création. Les droits subjectifs des individus sont valorisés et en même temps les sentiments deviennent essentiels d’un point de vue moral. La troisième composante de l’identité morale moderne est celle qui fait de notre nature humaine une source morale. Pour Rousseau, les significations de la vie ne sont pas à chercher dans un ordre providentiel du cosmos mais dans la voix intérieure de la nature dont l’écoute entraîne une transformation de la volonté qui peut dès lors distinguer le bien et le mal. Pour Kant, c’est notre nature d’être rationnel et libre qui fait des personnes des fins en soi, et notre obéissance à

la loi morale est le respect de ce que cette dignité exige de nous. Mais à partir du XVIII[e] siècle, le mouvement expressiviste et romantique réagit à cette tendance rationaliste en insistant sur la singularité des individus qui doit déterminer ce que chacun est amené à vivre. L'individu dans son originalité est sa propre mesure. L'expressivisme redonne donc une place aux sentiments, aux intuitions, à la nature et aux profondeurs intérieures de l'homme, ainsi qu'à la communauté.

Pour Taylor, les sources morales du sujet moderne sont donc multiples. Pour structurer son identité, le sujet dispose des ressources largement oubliées qui ont permis l'émergence de la culture moderne : ce sont les sources théistes, rationalistes ou expressivistes. Mais les tensions, les combinaisons ou les convergences sont multiples entre ces sources. D'où la difficulté pour le sujet d'unifier sa vie. Comment par exemple combiner la vie professionnelle, la vie familiale et l'épanouissement personnel ? La logique instrumentale et d'efficacité qui gouverne souvent la vie professionnelle entre en conflit avec l'aspiration du sujet à l'authenticité et à l'expression de soi. Le sujet moderne est fragmenté. Le relativisme moral ou le subjectivisme qui sont souvent la conséquence de cette situation sont-ils inéluctables ? Seul un retour à une éthique du bien permettrait de dépasser ce dilemme. Cela dit, une telle éthique ne peut faire abstraction des nouveaux pouvoirs liés aux sources morales de la modernité. Pour trouver un nouvel ordre du bien, le passage par l'intériorité du sujet et sa subjectivité est devenu incontournable. Par ailleurs, nous ne sommes pas condamnés au relativisme car il nous est toujours possible d'articuler l'importance relative des différents biens grâce à une sagesse pratique qui suppose de prendre en compte le tout d'une vie, son caractère narratif. Proche ici de MacIntyre qui voit l'unité de la vie humaine comme l'unité d'une quête narrative, Taylor insiste sur la compréhension narrative de notre vie et du sens de ce que nous sommes devenus.

Les questions de l'identité contemporaine.

Parler d'« identité » et de « personnes » suppose un certain nombre de problèmes que la philosophie analytique a bien mis en évidence. Comment différencier un individu d'un autre individu ? Comment identifier un individu qui pourtant a changé dans le temps ? Comment attribuer une action à un individu donné ? Avec Alan Montefiore (1996), on peut regrouper ces débats sous quatre questions différentes. Certaines concernent la différenciation des classes de personnes. D'autres s'intéressent à la différenciation numérique des individus. D'autres insistent sur les critères de réidentification d'un même individu selon des contextes divers ou des époques différentes. D'autres enfin étudient l'identification d'une personne comme étant *par essence* la personne qu'elle est, de sorte que si ces caractéristiques changeaient, elle serait une personne très différente, même si elle peut être réidentifiée comme étant le même individu. Si la philosophie analytique s'est beaucoup préoccupée des trois premiers types de questions concernant l'identité « numérique » (les critères de l'individuation), elle s'est peu souciée de l'identité « essentielle » des personnes et des groupes qui est aujourd'hui l'objet de beaucoup de curiosité et d'intérêt.

De manière brève, on peut dire que les questions posées par la détermination de l'identité numérique des êtres humains qui peuvent vivre de grands changements dans le temps touchent au problème de la continuité et recoupent en partie celles portant sur les objets (une automobile dont on aurait changé toutes les pièces une par une est-elle toujours l'automobile d'origine ou une autre ?). Par ailleurs, les questions portant sur l'identité essentielle ou les caractéristiques propres d'une personne peuvent être liées aux groupes auxquels cette personne appartient (sa famille, sa nation, son groupe religieux) et qui composent une part importante de cette identité. Ces mêmes groupes peuvent eux-mêmes vivre des changements qui affectent leur identité à la fois numérique et essentielle. Dans ce cas, la

continuité spatio-temporelle ne suffit pas, soit parce que le groupe a été profondément remanié dans sa composition, soit parce que les principes ou valeurs qui fédèrent un même groupe ont pu changer. La continuité d'une tradition, d'une Église par exemple, pourrait être un critère de réidentification et de définition essentielle mais la notion même de tradition et l'autorité légitime pour l'interpréter peuvent donner lieu à discussion, comme on l'a vu par exemple avec certaines franges de l'Église anglicane, lorsque celle-ci a décidé d'ordonner des femmes ou avec les intégristes face aux autorités catholiques au sujet de l'interprétation du dernier concile. Y a-t-il eu changement de l'identité essentielle de l'Église en question ? Cela entraîne-t-il éventuellement un changement de l'identité numérique qui ferait qu'il s'agit d'une autre Église ? Tout cela peut avoir des conséquences importantes pour l'identité des personnes individuelles dans la mesure où l'identité de ces personnes peut être liée à l'appartenance, l'adhésion ou la fidélité à tel ou tel groupe.

Ce qu'on peut appeler « identité morale » est sans doute une caractéristique importante de l'identité essentielle. On peut dire qu'il s'agit d'un engagement profond de l'individu en faveur de certaines valeurs et principes qui déterminent ce que l'on devrait vivre et cet engagement se manifeste par des dispositions pratiques et des comportements observables. Mais les caractéristiques propres de l'individu qui constituent son identité essentielle et son identité morale sont souvent liées, comme on l'a vu, au fait d'appartenir à tel ou tel groupe qui a sa propre identité essentielle et sa propre identité morale. Il peut cependant y avoir tension, voire contradiction, entre l'identité du sujet et l'identité du groupe en question si l'individu n'adhère pas complètement ou plus du tout aux valeurs que le groupe considère comme essentielles pour en rester membre. Cette tension reflète celle qui existe entre deux éléments importants de son identité morale : le fait d'être autonome et de choisir lui-même ses valeurs, mais

aussi le fait d'avoir une part de responsabilité commune envers les valeurs du groupe (national, religieux, social) auquel il appartient.

Une identité narrative dialogique et sociale.

Désignons pour commencer deux conceptions de l'identité que l'on rencontre souvent dans notre culture et qui sont insuffisantes pour des raisons opposées. La première notion d'identité insiste de manière unilatérale sur l'autonomie, l'autoposition du sujet, le choix et l'épanouissement de soi, comme si ce développement personnel pouvait se faire indépendamment d'une relation aux autres et d'un héritage social et culturel. L'illusion de la liberté pure (autodéterminée), où il s'agirait d'écrire sa vie comme sur une feuille blanche, se manifeste d'ailleurs dans la résistance de bien des personnes face à cet impératif qui enjoint au sujet de se construire lui-même. C'est la « fatigue d'être soi », décrite notamment par Alain Ehrenberg dans ses études sur l'usage des psychotropes. La deuxième conception de l'identité, tout aussi insuffisante, est symétrique de la première. Elle est représentée par des auteurs conservateurs qui dénoncent toutes les expressions d'une culture de l'authenticité personnelle, comme si la modernité devait être radicalement remise en cause. C'est une réaction face à l'illusion de l'autonomie pure du sujet. Ces auteurs (Alan Bloom, Alastair MacIntyre, etc.) insistent de manière trop unilatérale sur la nécessité pour le sujet d'être inséré dans une culture communautaire et balayent un peu vite l'acquis indéniable de la liberté du sujet et le nécessaire travail sur soi qui l'accompagne. Si le sujet ne se construit pas sans l'appui des traditions qu'il reçoit des autres, il doit malgré tout assurer sa cohérence à travers un travail critique qui lui est propre. Face à ces extrêmes, Charles Taylor et Paul Ricœur se rejoignent pour parler d'une identité du sujet à la fois sociale et dialogique, habitée par une recherche personnelle et par une dépendance assumée vis-à-vis des autres et d'une

culture. L'homme est à la fois autonome et vulnérable. Comme le dit Paul Ricœur : « Parce que l'homme est par hypothèse autonome, il doit le devenir. » C'est une tâche éthique.

Lorsqu'il s'agit de définir l'identité personnelle, plusieurs éléments sont à prendre en compte, et le plus important est celui de la permanence dans le temps. Pour résoudre les questions posées par la philosophie analytique évoquées plus haut, Paul Ricœur (dans son ouvrage majeur *Soi-même comme un autre*, 1990) envisage deux manières de comprendre une telle « permanence » qui permet d'identifier et de réidentifier une même personne.

L'identité peut être comprise comme la *« mêmeté »* (en latin : *idem*) : ce qui fait qu'une personne ou une chose peut être identifiée comme numériquement la même (elle est unique, le contraire étant la pluralité), ou qualitativement la même (il y a une ressemblance). Cette conception désigne une permanence sans changement dans le temps. Et quand bien même son apparence changerait (l'enfant devient un homme, la graine un arbre), la structure demeure identique : il y a une continuité ininterrompue entre les divers stades du développement (le code génétique, les empreintes digitales, le groupe sanguin restent les mêmes). Cette permanence peut être assimilée à celle d'un substrat ou d'une substance. Mais quelle est la permanence du moi lorsqu'on aborde le domaine psychologique des impressions sensibles, des désirs, des croyances qui composent une partie importante de l'identité essentielle ? Les passions, les convictions, les souvenirs sont par nature instables. Pourtant nous attendons de quelqu'un qu'il soit responsable, c'est-à-dire qu'il réponde de ses actes comme étant le même qui hier a agi, qui aujourd'hui doit rendre des comptes et qui demain en supportera les conséquences. Pour comprendre l'identité morale, il faut alors changer de modèle d'identité.

Celle-ci peut aussi être entendue comme le « soi », comme *ipséité* (en latin : *ipse*), comme ce qui est propre à chacun : elle appelle une

compréhension de soi dans le temps qui peut inclure le changement. La permanence est ici problématique, elle n'est pas l'immutabilité d'une substance mais ce qui se maintient en dépit des variations. On peut ici prendre pour modèle la promesse, base de tous les contrats, essentielle dans la relation aux autres, et parler de maintien au sens d'une « parole tenue ». Son opposé n'est pas ce qui est différent, mais ce qui est autre, étranger. L'ipséité, le soi, répond à la question « qui ? » (qui agit ? qui parle ? qui est responsable ?), d'une manière qui ne saurait être réduite à la réponse à un « quoi ? » qui réduirait le sujet à une chose.

Il est essentiel de distinguer et d'articuler ces deux notions, souvent confondues. Ricœur aime à dire qu'en français le « je » n'est pas le « soi ». Il y a, dans le « soi », une dimension réflexive qui s'applique à toutes les personnes grammaticales, incluant le « je », le « tu » et le « il » ou « elle » : je me souviens, tu te souviens, il-elle se souvient… En quelque sorte le « soi » inclut l'autre. On voit déjà se profiler la dimension dialogique de l'identité. Mais en fait, l'identité articule ces deux pôles : l'identité-*idem* (symbolisée par le caractère d'une personne) et l'identité-*ipse* (symbolisée par la parole tenue). Et il importe de bien mettre les deux pôles en dialectique, et non simplement de les séparer, car le caractère lui-même possède une histoire et donc quelque chose de l'ordre d'une dynamique du changement. À l'inverse, la parole tenue possède bien une constance et une fidélité qui s'opposent au pur changement des sentiments et des circonstances, sans pour autant être réductible au modèle de la substance. Pour Ricœur, la manière de résoudre cette difficulté et de prendre en compte les deux aspects complémentaires est de faire appel à la notion d'identité narrative.

Selon une première approche, disons que *l'identité narrative* est celle d'un personnage qui, dans les récits ordinaires, les récits de fiction ou les récits historiques, est mis en intrigue en même temps que l'histoire racontée. Lorsque nous voulons dire qui nous sommes, nous racontons une

histoire : je suis né à tel endroit, à telle date, j'ai fait mes études dans telle école, mes parents ont déménagé, etc. « Le récit construit l'identité du personnage, qu'on peut appeler son identité narrative, en construisant celle de l'histoire racontée. C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage » (RICŒUR, 1990, p. 175). La manière de raconter détermine la manière de comprendre les acteurs. Raconter, « c'est dire qui fait quoi, pourquoi et comment, en étalant dans le temps la connexion de ces différents points de vue ». Les sujets sont agents ou patients de l'action. Il y a corrélation entre l'action et les personnages.

LES RESSOURCES DE L'IDENTITÉ NARRATIVE.

Comme Taylor ou MacIntyre, Ricœur pense que le récit est la ressource qui permet d'assurer l'unité d'une vie. Le récit assure la médiation entre les deux modes de relation au temps évoqués plus haut et qui constituent l'un des défis de l'identité contemporaine : il combine la permanence et le changement. En effet, tout récit comporte à la fois une dimension temporelle qui inclut le changement et une dimension non chronologique qui donne unité et sens à l'ensemble. Aristote l'avait déjà noté : l'intrigue d'un récit est un art de la composition qui prend ensemble une succession d'actions dans un tout organisé, avec un commencement, un milieu et une fin. C'est au sein de l'intrigue qu'un événement donné vaut pour commencement, pour milieu ou pour fin, c'est-à-dire qu'il devient intelligible dans un ensemble et que l'action reçoit un contour et une étendue dans le temps. En ce sens, l'intrigue est la synthèse de deux aspects hétérogènes. Elle est l'acte de « prendre ensemble » la diversité des événements pour en faire une unité (celle de l'*Odyssée* comme celle d'un évangile, par exemple). C'est la dimension réflexive et non chronologique du récit. Mais ce que l'intrigue rassemble, ce sont des épisodes, dont certains présentent un caractère de rupture (renversements de fortune, coups

de théâtre, incidents imprévus, etc.) et prennent du temps (les différentes étapes du voyage d'Ulysse ou les diverses scènes évangéliques). C'est la dimension épisodique ou chronologique du récit, sa part de décousu et d'invraisemblable. L'intrigue est une « concordance discordante », une tension vivante entre le « paradoxal » et l'enchaînement « causal », entre l'émouvant et l'intelligible, entre la surprise et la nécessité.

Par ailleurs, il faut rappeler que l'intrigue est un processus d'imitation et de représentation de l'action humaine. « Imitation créatrice », elle opère une coupure avec le réel préexistant et en même temps le redécrit. Tout récit est un mixte de fiction et d'histoire. De l'histoire, il garde un rapport aux événements comme vraisemblables ; à la fiction il emprunte les possibilités de variations imaginatives, de création. Nous pouvons ainsi écrire plusieurs récits différents et vrais d'une même série d'événements, selon l'acte d'interprétation que nous opérons à chaque fois. Les quatre évangiles constituent un bel exemple de ce phénomène concernant l'identité de Jésus.

L'identité ainsi acquise par la médiation du récit présente des caractéristiques remarquables. De même que le récit, par la mise en intrigue, est une opération d'interprétation et de mise en ordre du réel, de même l'identité narrative revêt un caractère *d'interprétation de soi*. Ricœur y insiste : l'homme n'a pas accès à lui-même de manière immédiate, comme s'il était une réalité donnée d'avance qu'il s'agirait simplement de décrire. Il serait alors encore une chose. Nous ne comprenons ce qu'est notre humanité que par le détour des signes de l'humanité déposés dans les œuvres de la culture. Les récits sont des médiations par lesquelles nous nous comprenons nous-mêmes. Charles Taylor souligne aussi le fait que les êtres humains sont des *self-interpreting animals*, des êtres qui s'interprètent eux-mêmes et qui interprètent leur monde. D'autre part, les ressources du récit permettent de répondre à la question : qui a fait telle action ? Seules les ressources du récit permettent de résoudre les questions posées par la philosophie analytique et d'attribuer telle action à un sujet désigné par son

nom propre, et reconnu comme identique tout au long d’une vie qui s’étire de la naissance à la mort. Par ailleurs, cette notion d’identité présente l’avantage de pouvoir s’appliquer aussi bien aux individus qu’aux collectifs. Pour les individus, le sujet se reconnaît dans l’histoire qu’il se raconte à lui-même sur lui-même. Sur le plan communautaire, on peut prendre l’exemple de l’Israël biblique, où l’écriture des récits canoniques (Genèse, Exode, Deutéronome…) exprime le caractère du peuple qui les a écrits et choisis. Et c’est en racontant ces récits fondateurs de son histoire que l’Israël biblique est devenu la communauté historique du peuple juif. Le rapport est circulaire entre la production de l’identité par la réception des récits et leur écriture.

On perçoit également comment cette lecture, cette interprétation de la vie, possède à la fois une dimension *passive* et une dimension *active* : je me reçois moi-même à travers le récit de ce qui m’arrive et dans le même temps cet acte de lecture est un acte de mise en intrigue, un choix d’interprétation que je pose. L’autonomie, cette capacité à s’autodécider, est habitée par une fragilité qui vient ici de l’instabilité du récit. Le temps fait aussi peser une menace sur l’identité, toujours en quelque sorte à reprendre, à réécrire. Autre avantage, l’identité narrative nous oblige à considérer notre identité dans un lien intime avec *celle des autres*. L’action ou la passivité que le récit me permet de décrire est en fait une interaction. Mon histoire et mon identité sont enchevêtrées avec celles des autres. Fait partie, par exemple, de mon identité de Français la longue histoire tourmentée que nous avons eue avec nos voisins allemands, anglais ou espagnols, etc. En un sens, autrui est nécessaire à mon bonheur, dans l’échange du donner et du recevoir. Dans le même temps, je découvre ma responsabilité vis-à-vis de celui qui est mon semblable et qui subit les conséquences de mes actes. L’identité narrative ouvre les yeux sur cette réciprocité de l’action et possède donc une forte dimension éthique.

Sur le plan social, enfin, l'identité narrative met l'accent sur le caractère partiellement reçu ou hérité de toute identité. Il suffit de penser aux imaginaires collectifs, aux modèles et aux maîtres auxquels nous nous identifions et qui influencent notre propre imaginaire de manière plus ou moins consciente. Cette empreinte s'exerce encore par les idéologies, les utopies qui structurent le vivre-ensemble, mais aussi par les schémas narratifs, véhiculés par nos cultures et qui inconsciemment structurent nos propres mises en récit. Comme Taylor l'a montré, le sujet dispose de sources morales dans la culture. On touche ici l'identité morale avec laquelle l'identité narrative entretient un rapport étroit sans pourtant s'y réduire.

Identité narrative et identité morale.

Par le biais de l'identité narrative il est désormais possible d'éclairer la notion d'identité morale au sens plein du terme. En première lecture, l'identité morale est essentiellement composée des valeurs et des principes auxquels le sujet décide d'adhérer. Mais pour que celle-ci soit consistante, il faut que le sujet soit lui-même consistant avec les biens auxquels il tient fondamentalement et qu'il puisse défendre aujourd'hui ce qu'il défendait hier, ou dans le cas contraire, qu'il puisse intégrer les éventuels changements qu'il a effectués en assumant la responsabilité de ces changements. Par ailleurs, un arbitrage est à faire entre les différents biens auxquels le sujet tient et qui peuvent entrer en conflit. Or c'est précisément le récit qui permet d'unifier la visée d'une vie pourtant composée d'événements et de décisions diverses. La dimension configurante du récit donne sens à un composé divers et changeant. Pour ce qui concerne l'identité morale d'une personne, cette unification s'opère par le récit de la vie bonne grâce auquel le sujet choisit de juger de son existence et de ses actes. Par ailleurs, le récit possède cette capacité de rassembler dans une

unité les différents plans de vie de l’existence (professionnel, familial, personnel, etc.) et de les ordonner à ce qui constitue la visée de la vie bonne.

L’identité morale dépasse cependant la simple identité narrative en ce sens que le récit de notre existence appelle à prendre des engagements et à vivre une responsabilité vis-à-vis d’autrui. L’identité narrative pourrait rester imaginaire, une construction de l’esprit. Dans sa pureté, le moment éthique est celui où je peux dire : « Me voici », et où je me reconnais comme sujet d’imputation morale face à autrui. Le sujet moral est celui qui répond à l’appel venu de l’autre et qui se sent convoqué à la responsabilité. Mais cette décision est un choix qui met fin à tous les possibles qui s’offrent à moi et que l’imagination narrative me présente comme autant de scénarios possibles d’existence. La lecture des textes qui parlent d’une vie bonne ou la mise en forme de récit de notre propre existence est un moment de suspens, une pause dans notre action, pour la refigurer, l’évaluer, pour s’exercer par l’imagination à des variations dans notre manière de voir le monde. Elle est aussi un envoi, une invitation à être et à agir autrement, ou encore à vivre conformément à ce récit. Mais un tel envoi « ne se transforme en action que par une décision qui fait dire à chacun : ici, je me tiens ! Dès lors, l’identité narrative n’équivaut à une ipséité véritable qu’en vertu de ce moment décisoire, qui fait de la responsabilité éthique le facteur suprême de l’ipséité » (RICŒUR, 1985, p. 359). L’imagination narrative est un laboratoire pour le jugement moral. Raconter, « c’est déployer un espace imaginaire pour des expériences de pensée où le jugement moral s’exerce sur un mode hypothétique » (RICŒUR, 1990, p. 200). En devenant sujet éthique, responsable de ses actes et devant les autres, le sujet advient à une capacité nouvelle qui marque un sommet de son identité. En même temps, on voit bien que les récits de la vie bonne, hérités de la culture, contribuent à façonner notre imagination éthique et à nous donner l’intuition des manières bonnes de vivre. Si le sujet éthique est autonome, il le devient

aussi grâce à la puissance d'évocation des récits qui offrent à leurs lecteurs autant de propositions de modes d'être au monde. Notre identité morale est nourrie de l'imagination narrative véhiculée par les récits de la vraie vie que nous choisissons de nous approprier.

L'identité « christomorphique » du chrétien.

En ce qui concerne la dimension chrétienne de l'identité, le christianisme voit dans l'unique personne du Christ le critère et la source de notre identité religieuse et morale. Elle ne se rapporte pas d'abord à un ensemble de règles de vie ou à une liste de vérités à croire, elle est relation personnelle à Celui qui est Sauveur et Seigneur, *Chemin, Vérité et Vie* (Jn 14, 6). Comme le dit saint Paul, le chrétien est celui qui est appelé à conformer sa vie à celle du Christ, à être transformé en son image (voir 2 Co 3, 18). Le chrétien a un soi « christomorphique », ce que la tradition spirituelle traduira par une invitation à suivre et imiter son Seigneur. Est chrétien celui qui s'identifie à Jésus-Christ et qui reçoit de lui son identité. Or précisément l'identité du Christ est elle-même rapportée dans les récits évangéliques (eux-mêmes à comprendre au sein de l'unité de toute la Bible) et qui sont pour les chrétiens autant de récits de la vie bonne.

Les récits qui offrent une configuration narrative de la vraie vie sont des outils essentiels dans l'éducation à la vie bonne et dans la formation de la conscience morale. En régime chrétien, les récits de l'Évangile, mais aussi ceux des premières communautés chrétiennes, la vie des saints ou des grands témoins sont autant de moyens pour former l'imaginaire dans le sens d'une vie aimée par Dieu. Les paroles et les gestes de Jésus, son attitude avec les pauvres, les petits, les opprimés, l'histoire de ceux qui se sont engagés à sa suite dans un style de vie évangélique nous font entrer dans un monde particulier, le monde de la Bible, un monde qui nous invite à vivre en action de grâce avec nos frères et envers Dieu. Ces récits nourrissent

notre imagination ; ils fournissent des modèles narratifs d'enchaînement des événements et des circonstances pour leur donner un sens ; ils ouvrent pour nous de nouveaux possibles d'existence ; ils façonnent nos attitudes intérieures. Songeons par exemple au pardon, à l'action de grâce, au souci des pauvres, au service, à l'amour de Dieu et des autres dont la vérité ne nous est vraiment accessible qu'à travers des récits dont les paraboles évangéliques sont les témoins par excellence. Par ces récits et ces modèles d'identification, notre identité morale quitte son côté austère ou desséchant qui la réduirait à une simple adhésion à des principes ; elle se nourrit, comme un arbre qui grandit, de la sève d'une relation personnelle au Christ et à l'Église. Ajoutons que cette relation au Père, par le Fils, qui est au centre de la vie chrétienne et donc de la morale chrétienne, se vit par le don de l'Esprit-Saint qui s'unit à notre esprit pour reconnaître la trace de Dieu dans l'histoire de nos vies et nous permettre de discerner *ce qui est bon, ce qui est le désir de Dieu, ce qui est parfait* (Rm 12, 2).

ALAIN THOMASSET.

→ Acédie. Autonomie. Conscience. Éthique. Foi. Fondamentalisme. Liberté. Loi. Récit. Sujet et personne. Vertus.

Bibliographie.

A. MONTEFIORE, art. « Identité morale. L'identité morale et la personne », dans M. CANTO-SPERBER (dir.), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Paris, PUF, 1996. – D. PARFIT, Reasons and Persons, Oxford, Oxford University Press, 1984. – P. RICŒUR, Temps et récit, 3 t., Paris, Éd. du Seuil, 1982, 1983, 1985 ; Soi-même comme un autre, Paris, Éd. du Seuil, 1990. – Ch. TAYLOR, Le Malaise de la modernité, trad. de Ch. Melançon, Paris, Éd. du Cerf, 1994 ; Les Sources du moi. La formation de l'identité

moderne, trad. de Ch. Melançon, Paris, Éd. du Seuil, 1998. – A. THOMASSET, *L'Identité chrétienne en question. Réflexion éthique et théologique*, Documents épiscopat, n° 10, 2004.

IDOLE

INTRODUCTION.

Le mot « idole » vient du grec *eidôlon* (au neutre) qui peut être traduit par « fantôme » ou « portrait », mais aussi par « image conçue dans l'esprit » (SONNET, 2003, p. 14). Toutefois, en rester à cette seule sémantique de l'idole reviendrait à occulter la dynamique du processus humain de l'idolâtrie, comprise plus largement comme fabrication de faux absolus, comme inversion de valeurs ou encore comme perversion de priorités. De ce point de vue, le fait qu'en hébreu *tselem* puisse signifier à la fois l'image et l'idole rend mieux compte de cette ambivalence et des basculements en jeu. On évitera donc, en éthique chrétienne, d'en rester à une conception uniquement religieuse du processus idolâtrique, mais on veillera à englober les dimensions anthropologiques et finalement politiques du phénomène.

Historiquement et théologiquement, la critique de l'idolâtrie est un thème central dans la tradition juive et la foi chrétienne n'a cessé de s'en inspirer, tout en donnant à ce thème une coloration spécifique, infléchie et orientée par l'Incarnation en ses dimensions proprement iconiques et critiques.

Cet ancrage théologique – et notamment christologique – de la réfutation et de la subversion de l'idolâtrie s'accompagne d'une réflexion fondamentale sur les mécanismes psychologiques, sociologiques et culturels de l'humain tendant à confondre la représentation de l'infini avec

son surgissement même. Cela rejoint en profondeur les considérations critiques émanant des sciences humaines et sociales lorsqu'elles marquent une défiance envers les aspects idéologiques de la représentation. D'un point de vue anthropologique, la critique de l'idolâtrie porte en effet sur la question même du désir (voir LEDURE, 2003), comme le montrent d'innombrables dérives dans les domaines de la sexualité, de la filiation, de la politique ou de l'économie.

On aurait donc tort de réduire la question de l'idolâtrie à une problématique purement ou étroitement théologique : prendre distance par rapport aux idoles, ce n'est pas seulement donner place au divin, ou plus exactement au Dieu vivant et seul vrai, c'est aussi rendre compte de l'humanité de la créature et de la contingence de la création. « On peut dire que l'idole est une représentation tronquée de l'homme » (LEDURE, 2003, p. 80). C'est dans l'entrelacs de l'humain et du divin, dès lors qu'intervient le risque de torsion et de perversion, que surgit la possibilité de l'idolâtrie. Nous allons essayer d'en décliner ici la quadruple résonance théologique, anthropologique, éthique et politique.

DANS LA BIBLE.

Bible hébraïque.

La critique de l'idolâtrie n'est pas seulement ni même d'abord liée, dans la pensée hébraïque, avec le thème du polythéisme ; elle développe, de manière beaucoup plus subtile et radicale, une critique immanente du désir idolâtre qui couve au cœur de l'être humain comme tel (voir Jr 10.51, 15-19 ; Is 40, 19-24 ; 41, 6-7 ; 44, 9-20 ; Ps 115 ; Ba 6 et Sg 13-15). L'accent ne porte pas seulement, en effet, sur l'opposition entre l'unicité de Dieu et la pluralité des autres dieux : d'une certaine manière, les auteurs du Premier

Testament savent bien qu'ils vivent au cœur d'une pluralité de dieux. Mais aussi bien l'affirmation sans partage du Dieu unique que la critique des idoles supposent une mise à jour de la *fabrication* proprement humaine de dieux calqués sur le désir de toute-puissance. Comme le dit finement Jean-Pierre Sonnet, la Bible prend l'idolâtre « en flagrant délit de fabrication » (SONNET, 2003, p. 13), comme l'on parlerait d'un flagrant délit d'adultère ou de fraude. C'est donc ici le moment inaugural ou instaurateur de la fabrication qui devient objet d'attention privilégié, afin que soit dévoilée, dénoncée et réfutée l'*investiture* factice de l'idole en icône, la consécration frauduleuse du fini en infini.

Nouveau Testament.

Le message du Nouveau Testament reprend la critique hébraïque de l'idolâtrie, au prix d'une double transposition. D'une part, la perversion de l'infini sous ses simulacres contingents est comprise de manière radicalisée comme une inversion de l'ordre divin et de l'ordre humain (Rm 1-2) ; d'autre part, cette critique de la confusion idolâtrique est fondée de manière nouvelle sur une contemplation positive de la structure iconique de l'incarnation christique.

Le fait de désigner le Christ crucifié et ressuscité comme l'icône de Dieu renvoie autant à la signification la plus profonde de l'être humain comme créature filiale du Père qu'à sa destination divine comme telle. Là où la tradition juive souligne que l'homme est à l'image et à la ressemblance de son Créateur, la tradition chrétienne ajoute que cette structure d'analogie, si menacée soit-elle par le péché, a trouvé sa solution exemplaire dans la figure et la personne du Christ vivant, qui anticipe le règne de Dieu à la fin des temps et confère toute sa saveur et son prix à la vie présente et au monde créé. S'il est vrai que *le schéma [ou la figure] de ce monde passe* (1 Co 7, 31), ce caractère fugace et passager n'en est pas

moins assumé et subsumé comme un lieu significatif. Reprenant cette question à nouveaux frais au cœur d'une modernité ébranlée, le théologien protestant Dietrich Bonhoeffer soulignera, à la suite de l'apôtre Paul, le lien paradoxal qui unit les réalités avant-dernières à la réalité dernière du Royaume, de Dieu lui-même en définitive.

Critique théologique de l'idolâtrie.

Anthropologiquement et théologiquement, il est donc question, dans la thématique de l'idolâtrie, de l'accomplissement et du sens de l'humain, à la jointure de la rébellion et de l'échec comme signatures du péché. Car la visée théologique de Dieu suppose toujours une conscience critique des faux dieux sécrétés par l'humain ; la critique de l'idolâtrie, loin de se limiter à une critique du dieu des autres ou des autres dieux (ainsi que l'avait justement dénoncé Voltaire), s'essaie toujours à débusquer les faux infinis sans cesse à nouveau fabriqués par toute pensée, à plus forte raison peut-être quand elle se veut laïque et séculière sans limites, c'est-à-dire de façon absolue. Mais, comme nous aurons à nous en souvenir afin de conjurer l'orgueil et la propre justice qui nous menacent nous-mêmes, cette tentation de fabrication peut aussi se manifester au cœur des dispositifs religieux, ecclésiaux et théologiques.

C'est qu'en arrière-fond de la question de l'idolâtrie se joue notre compréhension du geste théologique, sans laquelle une éthique chrétienne pourrait ne rester qu'un cri ou une posture insuffisamment articulés : comment la visée droite de Dieu peut-elle rejoindre le projet d'un humanisme authentique et d'un espace public ouvert à la discussion ? Quels liens la « transcendance du dehors » du divin entretient-elle avec la transcendance de l'intérieur ? Comment, en d'autres termes, échapper au piège symétrique du supranaturalisme théologique et du rationalisme laïciste ? La radicalité de la catégorie d'idolâtrie nous pousse dans nos

retranchements spirituels et intellectuels. Elle interroge le sérieux de notre rapport à la théologie, avant même de porter sur nos dérives morales ou politiques.

La question de l'idolâtrie n'est donc jamais indemne d'une interrogation sur les limites de la condition humaine, limites qui constituent en quelque sorte la condition de possibilité d'une visée de la hauteur et de la gloire du divin, voire du Dieu vivant tel qu'il se donne à croire, à vivre et à penser au sein d'une tradition religieuse concrète et incarnée. Penser la finitude humaine, lui reconnaître sa singulière spécificité, n'est-ce pas, en effet, humaniser l'humain en même temps que le divin se donne à dire comme mystère, comme marge, comme écart, et non comme fausse présence, comme épiphanie totalitaire, obturant la visée humaine de sens et recouvrant l'expérience tragique de l'existence ?

L'un des plus originaux élaborateurs contemporains de la question de l'idole, Jean-Luc Marion, avait débusqué naguère, chez Nietzsche lui-même, un résidu d'idolâtrie par-delà la déconstruction du Dieu métaphysique, identifié au Dieu moral (MARION, 1977, p. 93). L'horizon de la volonté de puissance, de l'éternel retour et du surhomme ne garde-t-il pas trace, en effet, de dieux d'un nouveau type et d'une métaphysique de la maîtrise ? Et la seule réponse à la logique idolâtre n'est-elle pas celle d'une logique iconique, liée à une théologie de la croix, comme le montre Marion ?

Critique de la maîtrise.

La question posée, nous le disions, atteint la théologie en son cœur ; elle est ni plus ni moins la question d'une critique interne des figures de maîtrise qui, au cœur de toute religion et de toute théologie, confinent au sacrilège. Trop de Dieu nuit à Dieu, pourrait-on dire. Sous couvert de fidélité, de nomination, d'invocation de l'ultime, la théologie risque sans cesse

d'adopter la posture d'un savoir sur Dieu, savoir qui donnerait à celui qui énonce les conditions même de ce savoir comme un subtil et pervers surplus de pouvoir. La perversité n'est pas moindre, quand le théologien, le religieux ou le maître spirituel, récusant les outils modestes et fragiles de la rationalité critique et discursive, prétend s'élever d'un coup au niveau d'une sagesse dont Dieu lui-même, ou l'un de ses messagers, serait le garant. Répéter qu'il n'est de théologie qu'en Dieu et à partir de Dieu, identifier sans discussion l'ordre de la pensée et celui de la prière, tout en se prétendant porté par le mouvement même de Dieu, restreindre la théologie au témoignage directement inspiré de Dieu, c'est succomber à la tentation spéculative, chère à bien des hégélianismes théologiques, mais c'est aussi s'installer à la place de l'Objet, s'investir comme sujet fini dans les profondeurs d'un Sujet infini, sans plus garder ni raison ni distance.

La théologie et l'éthique tendent à poser l'idole en extériorité par rapport à elles, s'installant ainsi, plus ou moins consciemment, en instance de maîtrise et de dénonciation. Or il nous semble requis de nous interroger sur les mouvements mimétiques par lesquels, tout en dénonçant les faux dieux ou les anti-dieux dont la théologie et l'éthique se nourrissent, nous risquons d'installer nous-mêmes Dieu, les valeurs ou la vérité en faux infinis, simples doublons de notre volonté de pouvoir.

On examinera quelques nœuds significatifs de ces pièges où la désignation de l'idole, suivant la forme qu'elle prend, se retourne en fabrication pieuse d'idole théologale.

La tentation idolâtrique de la théologie.

Aux différentes étapes de son histoire, la théologie chrétienne a exprimé sa conscience du risque d'idolâtrie inhérent à son propre discours : la théologie apophatique (Denys l'Aréopagite), la théologie négative, la mystique, les Réformateurs ou encore Pascal et Kierkegaard ont ainsi tour à

tour thématisé les dangers d’une théologie positive ou absolue menacée de virer en gnose ou en idéologie.

À titre d’exemple moderne, le discours du jeune Barth (1886-1968), dans le premier tiers du XX^{e} siècle, est tout entier habité par l’impossible possibilité du discours sur Dieu, en pleine crise historique, politique, intellectuelle.

En 1922, il parle « de la détresse et de la promesse de la prédication chrétienne[1] ». Son point de départ, à la fois existentiel et théologique, est la situation impossible, énorme, inquiétante de la prédication. Les auditeurs sont en crise, le prédicateur davantage encore : il doit parler de Dieu, il doit énoncer la proposition « Dieu est présent », « Dieu est là », « Dieu est avec nous », etc. Or c’est une proposition inouïe, impossible. Non seulement parce que Dieu n’est pas là, mais ici ; présent, mais absent ; avec nous, mais contre nous. Mais parce que lier Dieu et l’Être, lier Dieu et le monde par le verbe « être », au sens d’exister, d’être là, d’être présent, c’est supposer que Dieu est comme l’être, que Dieu *est* et que de plus nous savons *qui* il est, *ce* qu’il est. Nous sommes en crise de représentation, en panne de nomination.

Le jeune Barth sait que sa théologie, celle de son commentaire de la lettre aux Romains, qui vient de paraître (1919, 2^{e} éd. en 1922) n’est qu’une théologie du correctif (comme disait Kierkegaard) ou une « pincée d’épices », et qu’il veut tout sauf édifier un système – que fera-t-il quand il écrira, dès 1932, *Die Kirchliche Dogmatik* (littéralement : « La dogmatique ecclésiale »), à quel malentendu s’exposera-t-il ?

Il sait que le pasteur doit parler de Dieu comme si Dieu relevait de l’existence et de l’évidence, comme si Dieu était un Objet du monde ou un Hyper Sujet. Or Dieu est par-delà l’être et le non-être, par-delà la distinction du sujet et de l’objet. Dieu échappe à notre connaissance ; le théologien, comme le pasteur, ne peut que témoigner de celui qui échappe à toute désignation objective ou à toute projection du désir.

Mais peut-on sauter ainsi à pieds joints par-dessus son ombre, peut-on parler de Dieu hors de son désir et de son langage d'humain, peut-on désigner Dieu autrement que comme un par-delà l'idole que tout désir forge et que tout désir appelle ? Est-il possible, en d'autres termes, autant inspirés de la parole de Barth que de la critique envers son discours, de dépasser l'idolâtrie en traversant le désir même qui se tient à sa source, est-il possible de parler du vrai Dieu de manière totalement humaine, en investissant la structure et la finalité idolâtres du désir et du langage que nous sommes de part en part ?

Il se peut en effet que l'attitude idolâtrique consiste non pas à vouloir échapper à tout désir d'idole, mais à renoncer à se tenir soi-même au-delà de la condition humaine qui dit Dieu comme un au-delà de l'idole, dans le processus même du désir fabricateur d'idoles sans lequel il n'est point d'humanitude.

Les critiques les plus véhéments du jeune Barth lui reprocheront son subjectivisme transcendantal, et ceux qui s'attaqueront au Barth de la maturité, celui de la *Dogmatique* entreprise dès 1932, finiront par se retourner contre son objectivisme transcendantal (voir la critique de Jürgen Moltmann dans sa *Théologie de l'espérance*, en 1964). Mais la différence est-elle si grande entre le subjectivisme et l'objectivisme, quand l'un et l'autre, précisément, projettent en Dieu la distinction sujet-objet, au lieu d'en reconnaître la finitude et donc aussi l'impossibilité de la transposer en Dieu ?

Il faut noter cependant que la vigilance critique de la théologie dialectique, avec son insistance sur l'impossible possibilité de Dieu et sur l'éthique négative de la résistance, ne disparut jamais de la pensée barthienne. Si on a pu lui reprocher son absolutisme doctrinal, jamais on n'a pu la surprendre à déduire de cet absolutisme-là un totalitarisme de la pensée ou de l'action. L'humour la sauva du premier, en suscitant un libéralisme de la recherche et une capacité autocritique ; mais surtout, la

critique des idoles demeura constante, que ce soit dans la dénonciation de la Première Guerre mondiale et de ses justifications théologiques, dans le refus de reconnaître un autre Führer *(sic)* que le Christ (Barmen) et dans la dénonciation de la bombe atomique. L'éthique politique de Barth[2], par-delà ses variations théoriques et ses changements d'accent, demeura de part en part au service de l'humanité de Dieu et de l'humanisation de l'homme. Preuve que toute vigilance face aux idoles entraîne une résistance en faveur de l'homme.

Faux et vrai infini. La confusion de Hegel entre infini et absolu.

Qu'est-ce dès lors que le vrai infini, et partant, le vrai Dieu, s'il est possible de les distinguer de tous les faux infinis qui, selon Hegel, barrent l'accès au vrai infini ?

Pour Hegel, la condition d'accès au vrai infini était de « nous libérer de cet épouvantail qu'est l'opposition du fini et de l'infini[3] ». Il ajoutait dans sa *Philosophie de la religion* : « Nous au contraire, nous nous affranchissons de [la] vaine subjectivité et nous laissons agir *(walten)* la chose elle-même, en nous y plongeant *(versenken)*. » C'est cela qui lui permettait, comme on sait, de passer à la notion spéculative de la religion, dont le premier mot énonce : Dieu est. Le vrai infini n'est autre que le Dieu du savoir absolu.

Paradoxalement, la quête hégélienne du vrai infini, en abolissant toute distinction du fini et de l'infini, déboucha ainsi sur une interprétation spéculative de Dieu qui reposait non seulement sur la confusion de l'infini et de l'absolu (comme devait le pressentir Levinas), mais également sur l'élévation abusive de l'authentique finitude de l'humain au rang de pseudo-absoluité, ce qui tendait à défigurer l'intention de Kant et à légitimer les objections de Kierkegaard.

Résonances et retombées éthiques.

Il y a donc place, à côté d'une réflexion proprement théologique sur le pouvoir des idoles, pour une mise en perspective philosophique basée sur la critique de faux absolus et du mauvais infini. Les résonances et les retombées éthiques d'une telle critique sont vastes et complexes. Nous en retenons quatre : la critique du démonique, la désacralisation du sexe, la réfutation de l'idolâtrie politique, la dénonciation du tout économique.

La critique concrète du démonique.

Aussi bien dans sa période allemande, marquée par son engagement dans le socialisme religieux par sa lutte contre le nazisme, que dans sa période américaine, Paul Tillich ne cessa de dénoncer la confusion de la théonomie et de l'hétéronomie, confusion menant à la fois à une négation de la vraie autonomie de l'être humain ou de sa finitude authentique et à une défiguration du vrai infini, c'est-à-dire de Dieu comme ce qui nous concerne de manière ultime. Tillich rejoignait ainsi les intuitions antihégéliennes du jeune Barth, tout en s'écartant des tentations spéculatives de la *Dogmatique ecclésiale* du Barth de la maturité.

Toujours liée pour Tillich au *kairos* de l'histoire, la critique du démonique venait traduire cette dénonciation de toute confusion entre l'hétéronomie et la théonomie. La « force démonique » prenait notamment deux formes à ses yeux : celle de l'économie autonome, c'est-à-dire le capitalisme, et celle de la souveraineté du peuple, c'est-à-dire le nationalisme (Tillich, 1990, p. 149). Il anticipait ainsi l'alliance perverse, dans le nazisme montant, de l'utilitarisme économique et du nationalisme raciste, mais aussi, comme nous le verrons plus loin, les tentations idolâtres du marché et du pouvoir livrés à eux-mêmes.

Dans le récit des tentations de Jésus au désert (Lc 4), le Nouveau Testament nous indique, comme l'a développé admirablement Fédor Dostoïevski avec sa légende du Grand Inquisiteur (dans *Les Frères Karamazov*), le triple risque auquel une démarche d'inspiration satanique expose l'homme divisé en lui-même et contre lui-même.

Une des tentations majeures de notre époque est la dissémination infinie de l'homme, non seulement dans l'ordre de l'accomplissement et de l'épanouissement véritables, mais selon la logique de l'éclatement et de la fuite hors de soi, en des stratégies illimitées et sans fin de parcellisation. Le désir exacerbé en simple réduction sexuelle, l'absolutisation du pouvoir ou l'envie infinie de possession constituent les formes principales d'une telle course au vide.

Bacchus, ou la sacralisation du désir.

Le désir humain a pour finalité l'accomplissement, c'est-à-dire la réalisation authentique de soi. Lorsqu'il perd de vue cet objectif, le désir se transforme cependant en son contraire, devenant un simple outil d'aliénation ou de déperdition de soi. Dans l'ordre de la sexualité, le pansexualisme effréné du monde contemporain, notamment en Occident, porte à confondre le sexe avec le désir, et l'amour avec la jouissance.

Une critique radicale de ce pansexualisme, telle qu'exercée par exemple par Dominique Folscheid dans son livre provocateur et parfois excessif sur le *Sexe mécanique*[4], ne saurait occulter les dimensions positives du « phénomène érotique » (Jean-Luc Marion), l'*éros* étant ici entendu et développé dans sa double acception de désir de l'infini (à partir de Platon) et de pulsion érotique au sens pleinement humain du terme. Ce qui est aujourd'hui en jeu dans une éthique chrétienne du désir sexuel, loin de toute opposition trop schématique entre *éros* et *agapè*[5], c'est la reconnaissance de la dimension créationnelle de la sexualité, dont l'exacerbation sacralisante

ne saurait effacer l'expression humanisante. On ne confondra donc pas ici la nécessaire et légitime critique de la sacralisation indue et « païenne » du sexe avec le déni de l'érotisme sexuel en sa fondamentale bonté et en sa beauté constitutive.

Léviathan, ou le pouvoir absolu.

Lorsque le Pouvoir oublie sa dette envers ce qui le constitue, il devient incapable de penser ses propres limites et court le risque de l'autoritarisme et de l'absolutisme. Tout le débat autour de l'interprétation de la philosophie politique de Thomas Hobbes tourne, on le sait, autour du sens exact à donner à sa désignation du Pouvoir comme Léviathan.

Or cette question n'est pas seulement celle de Hobbes. Elle traverse toute l'histoire de la philosophie politique moderne, de Jean Bodin à Carl Schmitt. Le concept de souveraineté est-il le fondement légitime de la politique, voire de la démocratie elle-même, ou doit-il au contraire être stigmatisé comme l'expression même d'un absolu illégitime, apte à justifier l'autoritarisme ou la tyrannie ? Calvin lui-même ne peut-il pas être interprété comme une pensée en constante tension entre un théologico-politique autoritaire et une critique libératrice de toute autorité humaine oublieuse de la transcendance qui la fonde[6] ?

Comme l'a montré le philosophe protestant Gilbert Vincent au sujet de l'interprétation de Calvin proposée par François Guizot[7] et, plus largement, de la position de Guizot touchant sa critique du concept de souveraineté[8], la souveraineté peut en effet très bien participer d'une « idolâtrie politique » (titre du premier chapitre du livre de Guizot sur la souveraineté). « L'homme, écrit Guizot, s'est fait des idoles ; il les a appelées dieu et les a adorées. À mesure que l'homme a grandi, que son esprit s'est ouvert sur un horizon plus vaste et plus pur, il a reconnu la vanité de ses idoles et les a brisées. Mais aussitôt il a porté son adoration ailleurs. De progrès en

progrès, déplaçant sans cesse son dieu visible, il l'a toujours placé quelque part, ne pouvant ni s'en passer ni s'en tenir à sa première foi, également incapable d'enfermer dieu dans une image terrestre et de se résigner à ne le voir jamais face à face, sous une forme et des traits apparents. Comme il s'est fait des dieux, l'homme s'est fait des maîtres. Il a essayé de placer la souveraineté sur la terre aussi bien que la divinité[9]. »

Vincent insiste sur le fait que, chez Guizot, le recours à l'idolâtrie n'a rien de rhétorique : « la notion d'idole renvoie à la fois à l'absolutisme et à la souveraineté ». Dans l'idée politique de souveraineté se joue une fixation de l'absolu, tendant à « confondre représentation et présence de l'inconditionnel » (cité par VINCENT, 2009, p. 10). Le risque philosophique du concept politique de souveraineté est ici, dans les termes de Vincent, de « domicilier la transcendance, la rabattre dans l'immanence ; la rabattre, donc la piéger ; avant de la dissoudre dans l'immanence » (p. 11). Élève de Ricœur, Vincent n'est pas loin non plus, avec cette interprétation de Guizot, de la critique tillichienne du démonique. Et ce n'est pas pour rien qu'il cite avec admiration cette formule incisive et typiquement protestante de Guizot : « L'idole n'est pas Dieu ; cependant, c'est Dieu qu'on cherche dans l'idole ; et si Dieu n'était pas, jamais nulle idole n'eût reçu les adorations des mortels » (p. 11).

Mammon, ou la nécessité de la critique de l'idolâtrie en éthique économique.

« Le Christ nous a mis en garde contre l'attachement aux biens de la terre, contre l'excessive confiance en nous-mêmes, contre l'idolâtrie consistant à accumuler des biens matériels et à chercher en eux la sécurité. » C'est par ces paroles très fortes que la Lettre pastorale des évêques des États-Unis, en 1986, lie le thème de l'accumulation excessive des biens et celui de l'idolâtrie, un thème central de l'éthique théologique

œcuménique, qui se retrouve aussi bien dans la doctrine sociale de l'Église catholique depuis Vatican II que dans les prises de position du Conseil œcuménique des Églises depuis sa fondation en 1948. L'argument central, comme on le voit, repose sur la différence entre l'excès de confiance en soi, ou de quête autonome de sécurité, et la vraie confiance, présupposée comme confiance dans le seul vrai Dieu. La citation est extraite du paragraphe 328 de la Lettre, paragraphe consacré au thème de la conversion, comme premier pas explicitant la vocation chrétienne au cœur du monde. La « désignation du présent » (David Tracy) se fait ici désignation théologique du présent économique. Les auteurs ne s'en prennent pas à l'économie comme telle, ni même au processus capitaliste de l'accumulation des biens matériels (on ne parle pas, à l'époque, des biens virtuels ou volatiles), mais bien à la liaison de cette accumulation avec la recherche d'une sécurité trompeuse. Les évêques des États-Unis renouaient ainsi avec un thème classique de la doctrine sociale catholique, mais dont on trouve bien sûr également des traces dans l'histoire de l'éthique sociale protestante, si bien analysée par Ernst Troeltsch au début du XX^e^ siècle.

Dans la tradition chrétienne, la problématique théologique de la confiance mal placée et de la sécurité autonome a également son ancrage dans l'approche de Martin Luther, qui distinguait la certitude de la foi de la sécurité illusoire de l'*homo incurvatus in se*. Il vaut la peine de rappeler ici son interprétation pointue du premier commandement : « Tu n'auras pas d'autre Dieu devant ma face. » Cette interdiction centrale de toute idolâtrie n'est pas d'abord à comprendre, selon Luther, comme une critique d'autres dieux supposés exister dans un panthéon polythéiste, mais comme une mise en garde contre la tentation idolâtrique interne de toute relation à un Dieu. Qu'est-ce en effet qu'avoir un Dieu ? *(« Was heisst ein Gott haben ? »)* ; qu'est en vérité ce Dieu que nous ne devons avoir que sur un mode exclusif ? Ne serait-ce pas une nouvelle idole, une super-Idole, un Dieu au-dessus de tous les dieux et un Sujet surplombant tous les sujets, le Désir de

tout désir ? Comment sortir, dirions-nous en termes modernes marqués par le questionnement de Feuerbach et de Freud, de la transcendance de Dieu réduite à la suprématie d'une idole sur d'autres idoles, et donc d'une projection anthropomorphique de notre désir de certitude et de maîtrise autonome ?

Pour Luther, c'est l'attitude existentielle de la confiance et de la foi *(« das Trauen und Glauben des Herzens »)* qui fait et le dieu et l'idole *(« beide Gott und Abgott »)*[10]. On pourrait croire que la pensée réformatrice, si fortement entachée de nominalisme, cède ici au subjectivisme annonciateur des pires dérives modernes, ainsi que ne cessera de l'objecter la polémique catholique. Il n'en est rien : Luther souligne en effet d'entrée de jeu que tout se décide dans la justesse du rapport à Dieu. Si la foi et la confiance sont droites *(recht)*, c'est-à-dire appropriées à leur objet, alors Dieu lui-même se voit reconnaître de manière droite. La foi droite et le Dieu « juste » vont de pair. « Ce à quoi tu suspends et remets ton cœur, c'est en vérité ton Dieu. » Dieu – ou l'idole – est donc la justification ultime de mon cœur, l'objet de ma confiance absolue. Mais cette intentionnalité du cœur peut atteindre son but ou, au contraire, la manquer.

Comme Luther ne nous donne pas immédiatement les critères de la relation droite avec Dieu, il est difficile de savoir ce qui permet de distinguer Dieu et l'idole. D'une certaine manière, Dieu et l'idole ne sont donc, en termes de description phénoménologique, que deux essences antagonistes de la même visée eidétique. Sauf que nous ne nous plaçons pas, ici, dans l'ordre de la noèse, mais dans celui de la relation de confiance. La théologie de la libération a développé de manière fort radicale cette critique de « l'idolâtrie du marché » dont nous parlions plus haut (voir ASSMANN, HINKELAMMERT, 1993).

CONCLUSION : SUBVERTIR L'IDOLÂTRIE PAR LA CONFIANCE ET L'ESPÉRANCE.

Cette quête de la distinction entre le vrai Dieu et l’idole constitue une tâche incessante. Le travail théologique lui-même vit de cette délimitation. La rectitude de la relation renvoie à la droiture du cœur, alors que la rectitude de la nomination de Dieu ne semble pouvoir se référer qu’à une manifestation ou à une révélation d’un Dieu vivant, intervenant sur le mode de l’attestation de soi.

Comment faire se rejoindre les deux questionnements ? Une voie possible nous paraît d’accorder assez d’attention à la droiture du cœur et de la raison, autrement dit à prendre au sérieux l’intentionnalité droite de la démarche humaine. La critique de l’idolâtrie ne sera pas, alors, simplement basée sur une nomination « orthodoxe » de Dieu, mais elle devra s’orienter vers une expression pertinente et éclairante de la rectitude intentionnelle de l’homme[11]. Nous nous déplaçons ainsi consciemment de la théologie vers l’anthropologie et vers l’éthique, espérant de ce départ un double gain, un gain de compréhension de Dieu et un gain d’humanisation de l’homme. Le gain de compréhension de Dieu suppose un approfondissement de la théologie de la croix. Le gain d’humanisation de l’homme suppose un approfondissement correspondant, mais en creux, de la liberté profane du sujet.

Le pari de l’éthique chrétienne sera, dans cette perspective, d’habiter modestement et fermement des modes d’être et des lieux d’action qui permettent une augmentation qualitative de l’exister humain. La subversion réelle de la tentation idolâtrique sera à ce double prix : mieux penser la présence de Dieu, mieux exprimer l’humanisation de l’homme, dans un incessant va-et-vient et un chiasme fécond entre ces deux postulations.

Denis Müller.

→ Aliénation. Amour. Bible. Économie. Illusion. Politique. Raison. Valeurs. Vérité et éthique.

Bibliographie.

H. ASSMANN, Fr. J. HINKELAMMERT, L'Idolâtrie du marché. Critique théologique de l'économie de marché (1989), Paris, Éd. du Cerf, 1993. – Y. LEDURE, « L'homme et son désir », dans B. VAN MEENEN (dir.), Autour de l'idolâtrie. p. 69-81. – J.-L. MARION, L'Idole et la Distance. Cinq études, Paris, Grasset & Fasquelle, 1977. – D. MÜLLER, « L'éthique, entre l'idole et la démaîtrise. Un point de vue théologique », dans B. VAN MEENEN (dir.), Autour de l'idolâtrie, p. 57-67. – J.-P. SONNET, « "Que ceux qui les ont faites leur ressemblent" (Ps 115, 8). L'idolâtrie dans l'ironie du prophète et du sage », dans B. VAN MEENEN (dir.), Autour de l'idolâtrie, p. 13-23. – P. TILLICH, « Le démonique » (1926), La Dimension religieuse de la culture, Paris - Genève - Québec, Éd. du Cerf - Labor et Fides - Presses de l'Université Laval, 1990, p. 121-151. – B. VAN MEENEN (dir.), Autour de l'idolâtrie. Figures actuelles de pouvoir et de domination, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2003, p. 69-81. – VOLTAIRE, « Idole, idolâtre, idolâtrie », Dictionnaire philosophique (1769), Paris, Imprimerie nationale, 1994, p. 291-304.

IGNORANCE

« Un homme informé en vaut deux », dit la sagesse populaire. De prime abord, il paraît donc vertueux de se tenir informé, tandis que l'ignorance semble plutôt condamnable. De bons arguments plaident en faveur de ce principe de sagesse. Aristote déjà soulignait qu'à côté de la contrainte, l'ignorance était la seconde source principale des actes accomplis malgré soi et donc contraires à la vertu (*Éthique de Nicomaque*, III, 1). De même,

pour Spinoza, les tenants d'une doctrine des fins conduisant à défendre que tout arrive dans le monde par dessein divin « continueront de vous interroger sans relâche sur les causes des événements, jusqu'à ce que vous vous soyez réfugié dans la volonté de Dieu, cet asile de l'ignorance » (*Éthique*, livre I, appendice). Et Spinoza d'ajouter : « Ils savent bien que détruire l'ignorance, c'est détruire l'étonnement imbécile, c'est-à-dire leur unique moyen de raisonner et de sauvegarder leur autorité » *(ibid.)*. Une exigence de savoir est également inhérente aux débats éthiques actuels. Les dossiers à traiter gagnant de plus en plus en complexité, la responsabilité revendique des sujets éthiques une compétence à toute épreuve et donc un travail approfondi de connaissance, lié à des expertises de plus en plus pointues. Le risque est devenu trop grand d'être livré par ignorance à des erreurs irréparables.

Et pourtant, la tradition tant philosophique que théologique connaît aussi une sagesse de l'aveu d'ignorance. L'accumulation des savoirs ne risque-t-elle pas d'occulter le véritable enjeu éthique ? Ne faut-il pas, pour bien saisir ce dernier, une sorte d'ascèse d'ignorance ? Il se pourrait donc que l'ignorance ne soit pas seulement « docte » (Nicolas de Cues), mais aussi « vertueuse » (voir DRIVER). C'est cette perspective qu'il convient ici d'explorer plus avant.

L'IGNORANCE SOCRATIQUE ET SA REPRISE SCEPTIQUE.

C'est à Socrate que nous devons la conviction que l'ignorance peut être au service de la quête du Bien. Dans l'effort de réfuter l'oracle de Delphes faisant de lui le plus sage des hommes, Socrate découvre peu à peu, dans ses dialogues avec les Athéniens, que sa seule véritable supériorité réside dans l'intuition de son ignorance : « Il se peut qu'aucun de nous deux ne sache rien de beau ni de bon ; mais lui croit savoir quelque chose, alors qu'il ne sait rien, tandis que moi, si je ne sais pas, je ne crois pas non plus

savoir » (*Apologie de Socrate*, 21d). Ainsi naît cette sagesse qui consiste en le fait de ne savoir qu'une chose, à savoir qu'on ne sait rien, une sorte de sagesse du non-savoir. L'attitude socratique par excellence qui en résulte est celle de la modestie, intellectuelle et morale en même temps : face aux sophistes revendiquant un savoir qui les rend capables de disposer souverainement de tout, celui qui sait son ignorance s'ouvre en toute vulnérabilité à la question du Bien, prêt à assumer le risque de sa responsabilité personnelle.

La conviction socratique trouvera sa reprise dans le scepticisme : face à des assertions trop massives, qui risquent d'enfermer dans des convictions trop fermées, il est sage de faire valoir la « suspension du jugement », qui deviendra chère, bien plus tard, à la phénoménologie. Ici aussi, cette sagesse du doute est au service de l'éthique : l'être humain qui a su libérer son esprit de la passion des assertions et qui vit dans l'ataraxie est plus en mesure de saisir les défis éthiques que celui qui se laisse dominer par la passion des opinions toutes faites.

Kant ou « l'ignorance critique ».

Au seuil de la modernité, Nicolas de Cues s'inspirera des maîtres antiques pour faire de la docte ignorance un principe épistémologique marquant avec clarté les limites de la connaissance humaine. Selon lui, la connaissance de l'inconnu n'est possible que s'il existe une proportionnalité entre ce dernier et ce qui nous est connu. Si celle-ci n'est pas donnée, il faut proclamer avec certitude son ignorance, attitude à adopter notamment à l'égard de Dieu, parce qu'il n'y a aucune proportion entre l'infinité de Dieu et la finitude humaine, à moins que Dieu lui-même ne sorte de soi pour venir à l'homme.

En un sens, c'est cette même « docte ignorance » que Kant fera valoir de manière programmatique contre tous les systèmes revendiquant une

connaissance totale de l’être. Il s’attache à fixer clairement les limites de la connaissance qu’il convient de ne pas outrepasser, en soulignant cette « destinée singulière » de la raison humaine qui consiste à « être accablée de questions qu’elle ne saurait éviter, car elles lui sont imposées par sa nature même, mais auxquelles elle ne peut répondre, parce qu’elles dépassent totalement le pouvoir de la raison humaine » (*Critique de la raison pure*, début de la première Préface). Il en résulte une critique des impasses de la métaphysique classique, en particulier en ce qui concerne les preuves de l’existence de Dieu. Cette délimitation des capacités de la raison humaine libère également le champ de l’éthique, puisqu’il faudra constituer, à l’aide des mêmes normes critiques, la raison pratique, ses principes a priori, ses maximes et ses idées directrices. La délimitation du savoir n’a pas seulement fait de la place au croire, selon la formule de Kant lui-même, mais aussi à l’agir.

Cette « ignorance critique » kantienne connaîtra de multiples héritiers. Nous n’en mentionnerons ici que deux, appartenant au XXe siècle, qui revendiquent l’héritage kantien pour marquer tout particulièrement la nécessité de l’ignorance en philosophie politique.

Dans sa *Théorie de la justice* (chap. III), John Rawls, s’inspirant de la démarche kantienne, reprend la théorie classique du contrat social pour en faire une hypothèse fictive : si l’on part de la supposition que des individus rationnels, et donc légitimement soucieux de leurs propres intérêts, doivent s’entendre par concertation sur les principes de justice qui devront régir leur coexistence, ces individus devront faire abstraction de la place et du rang qu’ils occuperont dans la société à venir. De manière intéressante pour nous, Rawls parle à cet égard d’un *voile d’ignorance* : si ces individus ne savent pas quelle sera leur place future, il est dans leur intérêt de parvenir à des principes qui les favoriseront même s’ils devaient être dans la pire position qu’on puisse imaginer. Ainsi, le fait de placer la concertation sous

un voile d'ignorance maximise un minimum d'équité dans la quête des principes de justice.

Si Rawls oriente sa réflexion vers un amont, en envisageant l'hypothèse d'une ignorance originelle, Karl R. Popper, quant à lui, s'inspire de l'héritage kantien pour souligner une ignorance constitutive quant à l'avenir. Renouant par-delà Kant avec l'idéal socratique (voir POPPER, 2000), l'épistémologue soucieux des enjeux sociaux du savoir et de l'ignorance relit – de manière parfois sommaire, mais néanmoins impressionnante – l'histoire de la pensée politique occidentale comme la confrontation de deux lignées : celle allant de Socrate à Kant, d'une part, défendant le principe d'une société ouverte, fondée sur la reconnaissance réciproque des hommes, sous le signe d'une ignorance de principe au sujet de ce qui pourrait constituer *la* vérité de la société et de l'histoire ; celle allant de Platon à « Hegel, Marx et les suites », tenante d'une société fermée, parce que déterminée par une vision claire de ce que *doivent être* la société et l'histoire dans leur essence véritable (POPPER, 1979)[12]. L'enjeu à la base de l'alternative est celle d'une conception de l'histoire, et c'est pourquoi Popper, dans le chapitre ultime de son ouvrage, pose la question critique : « L'histoire a-t-elle un sens ? » Il y prend clairement le contre-pied, au nom de Socrate et de Kant, de ce qu'il appelle l'historicisme, de facture philosophique ou théologique, à savoir l'effort de dégager dans l'histoire des tendances profondes qui l'orientent vers un accomplissement dernier et lui donnent ainsi un sens inéluctable. Pour Popper, cet historicisme, qu'il voit se réaliser tout particulièrement dans la philosophie de l'histoire de Hegel, ou dans celle de Marx, devient l'ennemi de l'éthique, parce qu'il fait de l'accomplissement de l'histoire le juge de nos actions, les plaçant sous l'hypothèque de l'avenir à atteindre (il parle à cet égard de « futurisme moral »).

Il est intéressant d'observer que, dans cette critique de l'historicisme, Popper rejoint la critique des systèmes idéalistes chez Kierkegaard, elle

aussi menée dans la perspective de ce que celui-ci appelle la « négativité socratique[13] ». Cette dernière revendique un régime d'ignorance radicale concernant le prétendu sens de l'histoire, et donc la prétendue vérité de la société. Une véritable éthique est au prix de cette ignorance.

LE BIENFAIT D'UN « ASILE D'IGNORANCE ».

On peut trouver un correspondant intéressant de cette ignorance « antihistoriciste » dans la théologie des Réformateurs du XVIe siècle. S'inspirant de l'accent que l'apôtre Paul met sur l'ignorance profonde qui marque notre rapport à Dieu (par exemple Rm 11, 33 : *Ô profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses jugements sont insondables et ses voies impénétrables !*), Luther parle d'un Dieu caché, énigme qui constamment met la foi à l'épreuve, la dépossédant de tout savoir au sujet des desseins divins. De manière comparable, Calvin parle d'une Providence divine qui régit le monde, mais qui nous demeure fondamentalement inconnue : « des choses qui adviennent, l'ordre, la raison, la fin et nécessité est le plus souvent cachée au conseil de Dieu, et ne peut être comprise par l'opinion humaine » (*Institution de la religion chrétienne*, I, 16, 9). En référence à la formule de Spinoza citée ci-dessus, nous pourrions donc dire que les Réformateurs soulignent le bienfait d'un « asile d'ignorance » au sein de la volonté de Dieu. Il en résulte, selon Calvin, « tant une action de grâces envers la bonté de Dieu en toute prospérité, que patience en adversité, et davantage une singulière assurance pour l'avenir » (*ibid.*, I, 17, 7).

Dans un sens comparable, s'inspirant de Kant notamment, Paul Ricœur a souligné le caractère aporétique de tout essai de penser une théodicée, soulignant la reconnaissance de cette aporie comme une ultime *sagesse*. Cet effort est voué à l'échec, comme Ricœur le montre par l'analyse critique des tentatives répétées de la tradition d'aboutir à une pensée cohérente et

pertinente de la justice de Dieu[14]. L'effort échoue, mais en un sens, il faut ajouter : bien heureusement, car par cette aporie du « penser », la voie se trouve dégagée pour un « agir » et un « sentir ». « C'est à cette aporie que l'action et la spiritualité sont appelées à donner non une solution, mais une *réponse* destinée à rendre l'aporie productive », et Ricœur d'ajouter plus tard, en référence explicite à notre thème : « La première manière de rendre l'aporie intellectuelle productive, c'est d'intégrer *l'ignorance* qu'elle engendre au travail de deuil » (Ricœur, 2004, p. 57 et 61).

Il en va de même chez Calvin, l'ignorance au sujet des desseins divins fait place aux tâches éthiques : « Celui qui a limité notre vie, nous en a aussi commis la sollicitude, et nous a donné les moyens pour la conserver, et nous a fait prévoir les périls pour qu'ils ne nous pussent surprendre, nous donnant les remèdes, au contraire, pour y obvier » (*Institution de la religion chrétienne*, I, 17, 4).

Un devoir d'ignorance.

Sur la base du parcours rapide que nous avons effectué à travers une sorte de « lignée de l'ignorance » et en nous inspirant librement de l'approche de Julia Driver, tout en l'inscrivant dans une perspective plus déontologique que la sienne, nous pouvons esquisser un *devoir d'ignorance*. Soupçonnée par les penseurs des Lumières (voir Spinoza ci-dessus) d'être asservie à l'autorité, cette ignorance pourrait ainsi, repensée selon les auteurs évoqués, acquérir elle-même une *autorité éthique*, en formulant une série d'exigences fondamentales faisant rupture avec les systèmes autoritaires du savoir.

La première, soulignée par Julia Driver, est celle de la modestie sincère : en faisant aveu d'ignorance, au lieu de prétendre à un savoir supérieur disposant de la vérité ultime, la modestie combat les clivages et rivalités, crée un climat de rencontre et de dialogue, favorise l'empathie.

Dans ce même sens, Albert Camus a souligné le lien fondamental entre démocratie et modestie : « il faudrait s'oublier un peu. Cela donnerait aux députés et aux partis un peu de cette modestie qui fait les bonnes et les vraies démocraties[15]. »

Pour la deuxième exigence, Julia Driver parle de *blind charity*, d'amour aveugle : il s'agit d'une attitude consistant à ne voir que le bien chez l'autre et à ignorer en lui le mal. De manière intéressante, on retrouve ici un accent marqué dans les *Œuvres de l'amour* de Kierkegaard qui, reprenant les affirmations de l'hymne paulinienne de l'amour en 1 Corinthiens 13, souligne que « l'amour croit tout – et pourtant il n'est jamais déçu », qu'il « espère tout – et pourtant il n'est jamais confondu ».

Il en résulte une troisième exigence, qui est celle de la confiance mutuelle : la conscience de la vulnérabilité, de la fragilité des relations humaines, parce qu'elle peut être prise en compte dans l'ignorance, au lieu de devoir être niée au nom de revendications totales, permet une approche réciproque dénuée de présomptions, de suspicions et donc de contrôles de vérité.

En guise de conclusion, on soulignera que, certes, l'ignorance demeure ambivalente. Les critiques entendues au début gardent leur pertinence : l'ignorance peut nuire à la démarche éthique. Mais il y a une autre ignorance, consciente et voulue, véritable condition de possibilité de l'éthique : devoir d'ignorance au sens d'une ascèse du renoncement à un savoir qui se veut maîtrise, et ainsi pleine disponibilité pour l'exigence éthique qui nous interpelle dans un dénuement sans cesse à redécouvrir.

PIERRE BÜHLER.

→ Aliénation. Autorité. Éducation. Mensonge. Raison.

Bibliographie.

J. Driver, « The Virtues of Ignorance », The Journal of Philosophy, t. 86, 1989, p. 373-384. – K. Popper, La Société ouverte et ses ennemis, 2 vol., Paris, Éd. du Seuil, 1979 ; À la recherche d'un monde meilleur. Essais et conférences, Monaco, Éd. du Rocher, coll. « Anatolia », 2000, chap. II, « Sur le savoir et l'ignorance », p. 67-85. – J. Rawls, Théorie de la justice, Paris, Éd. du Seuil, 1987, chap. III, « La position originelle », p. 151-228, en particulier § 24, « Le voile d'ignorance », p. 168-174. – P. Ricœur, Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie, Genève, Labor et Fides, 2004^{3} (1re éd. 1986).

ILLUSION

« Illusion » vient de *illudere* : « se jouer de ». Elle est définie comme erreur des sens ou de l'esprit qui fait prendre l'apparence pour la réalité.

L'illusion procède des désirs de l'homme (Freud).

« L'avenir d'une illusion », celle de la religion.

La vie est difficile à supporter, constate Freud : outre la privation par la civilisation, il y a la souffrance provoquée par les autres, par la nature, par le destin. Comment se défendre contre ces forces supérieures qui menacent ? Comment les conjurer ? « Cette situation n'est pas nouvelle […]. Nous nous sommes déjà trouvés autrefois dans un pareil état de détresse, quand nous étions petit enfant en face de nos parents. Nous avions des raisons de craindre ceux-ci, surtout notre père, bien que nous

fussions en même temps certains de sa protection contre les dangers que nous craignions alors. Ainsi l'homme fut amené à rapprocher l'une de l'autre ces deux situations, et comme dans la vie du rêve, le désir y trouve aussi son compte » (FREUD, *L'Avenir d'une illusion*).

Non content d'une explication fantasmatique qui fait sa part au retour du refoulé dans la genèse de l'illusion, Freud, dans *Totem et tabou* et *Moïse et le monothéisme*, cherchera à asseoir cette théorie sur un contenu réellement historique, donnant à ce retour du refoulé une dimension « réelle » et collective car pour lui ce retour du refoulé ne peut advenir que si un événement traumatisant a effectivement eu lieu. Ainsi dans ce premier ouvrage est-il fait référence à des temps primitifs où des fils rebelles auraient réellement massacré leur père qui s'octroyait des pouvoirs illimités. C'est alors que pour ne pas disparaître dans des luttes de rivalité, les frères en vinrent à une sorte de contrat social et érigèrent le tabou de l'inceste et la règle de l'exogamie ; l'image du père fut restaurée sous forme de l'animal tabou et, dans ce contexte, le repas totémique prit la signification d'une commémoration du meurtre du père. Ainsi « le fait d'attribuer à Dieu le vouloir humain est pleinement justifié, les hommes en effet le savaient : ils s'étaient débarrassés du père par la violence, et en pleine réaction contre leur acte criminel, ils décidèrent de respecter dorénavant sa volonté. Ainsi la doctrine religieuse nous dit la vérité historique, bien que sous une forme transformée et déguisée ; notre exposé rationnel au contraire la dément » (FREUD, *L'Avenir d'une illusion*).

En effet il poursuit : « La religion serait la névrose obsessionnelle universelle de l'humanité ; comme celle de l'enfant, elle dérive du complexe d'Œdipe, des rapports de l'enfant au père. » En effet le désir de sécurité – désir d'être protégé aussi bien des dangers externes que des dangers internes comme ceux représentés par notre propre ambivalence et notre propre violence – est sans doute ce qui a le plus de force et de résonance en chacun d'entre nous. « La nostalgie qu'a de son père l'enfant

coïncide avec *le besoin de protection qu'il éprouve en vertu de la faiblesse humaine* ; la réaction défensive de l'enfant contre son sentiment de détresse prête à la réaction au sentiment de détresse que l'adulte éprouve à son tour, et qui engendre la religion, ses traits caractéristiques » (*ibid.*).

Les représentations religieuses ont donc une fonction capitale : elles proposent des compensations aux inévitables renoncements liés à la vie en société et surtout elles font espérer une justice, si ce n'est dans ce monde, du moins dans l'autre. « Le bien trouve toujours sa récompense, le mal son châtiment, si ce n'est pas dans cette vie-ci, du moins dans les existences ultérieures qui commencent après la mort. Ainsi toutes les terreurs, souffrances et cruautés de la vie seront effacées ; la vie d'après la mort […] nous apportera toute la perfection, tout l'idéal qui nous ont peut-être fait défaut ici-bas […]. Le peuple qui a réalisé le premier une pareille concentration des qualités divines ne fut pas peu fier d'un tel progrès. Il avait mis au jour le nucleus paternel, dissimulé mais présent dans toutes les figures divines » (*ibid.*).

Bien sûr la religion est pleine de contradictions et d'obscurité. « Mais telles qu'elles sont, ces idées – les idées religieuses au sens large du mot – sont considérées comme le plus précieux patrimoine de la civilisation, la plus haute valeur qu'elle ait à offrir à ses participants […]. Les hommes pensent qu'ils ne pourraient supporter la vie s'ils n'attribuaient pas à ces idées la valeur à laquelle on prétend qu'elles ont droit » (*ibid.*).

On peut certes, d'une part, s'interroger sur la réelle valeur de ces idées et, d'autre part, se demander d'où leur vient l'influence qu'elles exercent. Peut-être alors faut-il creuser un peu plus ce que l'on met sous ce terme « illusion ». « Une illusion n'est pas la même chose qu'une erreur, une illusion n'est pas non plus nécessairement une erreur […]. Ce qui caractérise l'illusion c'est d'être dérivée des désirs humains ; elle se rapproche par là de l'idée délirante en psychiatrie, mais se sépare aussi de celle-ci, même si l'on ne tient pas compte de la structure compliquée de

l’idée délirante. L’idée délirante est essentiellement – nous soulignons ce caractère – en contradiction avec la réalité ; *l’illusion n’est pas nécessairement fausse, c’est-à-dire irréalisable ou en contradiction avec la réalité* » (*ibid.*).

Ainsi en est-il d’une jeune fille pauvre qui rêve d’épouser le Prince charmant. Il arrive que le rêve parfois se fasse réalité ! « Ainsi nous appelons illusion une croyance quand, dans la motivation de celle-ci, la réalisation d’un désir est prévalente, et nous ne tenons pas compte ce faisant des rapports de cette croyance à la réalité, tout comme l’illusion elle-même renonce à être confirmée par le réel. »

Cependant, « l’homme ne peut pas éternellement demeurer un enfant, il lui faut enfin s’aventurer dans l’univers hostile. On peut appeler cela “l’éducation en vue de la réalité”. D’après ces conceptions on peut prévoir que l’abandon de la religion aura lieu avec la fatale inexorabilité d’un processus de croissance ». Bien sûr on ne peut pas supprimer la religion d’un coup : « Une personne qui pendant des décennies a pris des narcotiques ne peut naturellement plus dormir si l’on vient à l’en priver. L’effet des consolations que la religion apporte à l’homme peut être mis en parallèle avec celui des narcotiques » (FREUD, *L’Avenir d’une illusion*). Et Freud de conclure : « Nous croyons qu’il est au pouvoir du travail scientifique de nous apprendre quelque chose sur la réalité de l’univers et que nous augmentons par là notre puissance et pouvons mieux organiser notre vie. Si cette croyance est une illusion, alors nous sommes dans le même cas que vous mais la science nous a, par de nombreux et importants succès, fourni la preuve qu’elle n’est pas une illusion » (*ibid.*).

Si en effet Freud a donc montré combien la religion était par excellence le lieu où s’assurer d’un besoin de protection, il a en même temps mis en évidence que ce besoin d’illusion sur soi-même, qu’on pourrait dire narcissique, est tellement chevillé à l’existence humaine, qu’il se dissimule sous mille masques…

Une illustration littéraire de cette « croyance » mensongère : « La Pharisienne[16] *» de Mauriac.*

Brigitte Pian est restée longtemps célibataire, se consacrant à des œuvres de charité.

C'est à la suite d'un deuil, en secondes noces, que son cousin « qui faisait pitié, avec son air de faiblesse et de bonté », épouse cette femme de tête, cette « Maintenon bilieuse » pour s'occuper de ses affaires et surtout de ses deux enfants orphelins, Michèle et Louis.

Or, nous allons découvrir que, derrière ses allégations morales et vertueuses – et soulignons-le, allégations où elle est de bonne foi –, c'est toujours uniquement d'elle, de son plaisir ou de son déplaisir qu'il s'agit. Mais, souvent, c'est son déplaisir qui, brutalement sollicité, va déchaîner en elle de violents désirs inconscients de destruction ; bien sûr, là encore, ces désirs inavouables se transformeront en désirs conscients d'aider l'autre et d'agir pour son bien. C'est sans doute sa relation avec M. Puybaraud et Octavie Tronche qui est la plus belle illustration d'une façon d'utiliser la religion et la morale pour servir ses propres désirs d'emprise.

Voici que Louis apprendra à sa belle-mère que M. Puybaraud, préfet des études au collège, a posté une lettre à Octavie Tronche. Quoi ? M. Puybaraud ? Octavie ?…

N'oublions pas qu'elle-même s'est mariée très tard, pour des raisons plus raisonnables qu'amoureuses. Or voici qu'une vieille fille ingrate – peut-être plus qu'elle – est amoureuse et a su éveiller des sentiments d'amour chez le précepteur des études, M. Puybaraud. La similitude de situations fait apparaître encore plus cruellement la différence entre son couple et le leur, elle qui n'a jamais suscité d'élans amoureux. Il va alors lui falloir casser ce lien intolérable pour elle, dans la mesure où il attaque directement l'image et l'estime d'elle-même. Ainsi, toute expérience qui la renvoie à un manque et à une frustration éveille en elle une envie consumante qui la mène à vouloir détruire l'autre et les liens qu'il a créés,

par exemple en culpabilisant ces liens… afin tout simplement de rétablir l'équilibre personnel menacé. Il faut lire avec quelle subtilité Mauriac nous décrit comment Brigitte Pian va cruellement souffler sur les deux amoureux le chaud de l'intérêt qu'elle semble leur manifester, et le froid de l'humiliation. Elle n'aurait plus rien à envier si, par exemple, elle arrivait à persuader M. Puybaraud que l'inclination qu'il a pour Octavie n'est que l'œuvre du démon… Mais rien n'y fera et ils se marieront, malgré les épreuves « prophétisées » par Mme Brigitte concernant la perte de leur emploi. Mme Brigitte poussera alors la « charité » jusqu'à faire venir M. Puybaraud tous les quinze jours chez elle, pour lui remettre une enveloppe contenant un peu d'argent pour faire vivre le ménage. Cette solution charitable rétablit le rapport de forces en sa faveur : c'est bien elle qui a vu juste et c'est elle qui a eu raison, mais elle n'abandonne pas pour autant ce couple qu'elle humilie en lui faisant, elle-même très régulièrement, une aumône.

Octavie, alors enceinte, était menacée d'une fausse couche. Le médecin avait prescrit un repos absolu pour elle – ce repos incluant le fait qu'elle n'ait aucune contrariété. Et son mari, pour protéger ce repos, lui avait alors menti, prétendant qu'il gagnait sa vie et que l'argent, régulièrement ramené, venait de l'archevêché. Mais Mme Brigittte, apprenant qu'Octavie n'est pas au courant, menace d'arrêter les subsides. Elle avertit alors qu'elle viendra le lendemain, apportant un pot-au-feu, mais elle exige que la lumière soit faite d'ici là sur l'origine de l'argent.

Ce sera le dernier acte de cet odieux mélodrame que Mauriac commente en affirmant que Brigitte Pian aurait frémi, si elle-même avait connu ses réels sentiments à l'égard d'Octavie, le drame se nouant de ce qu'elle se connaissait si peu, qu'elle avait si peu conscience de ses réelles motivations et qu'elle avait tellement besoin de mettre ses « obligés » sous emprise charitable, afin de se rassurer sur elle-même et sur ses bons sentiments…

Le lendemain, elle vient donc rendre visite aux Puybaraud dans le misérable meublé dont elle paie la location. Et que voit-elle en entrant dans la chambre ? Un piano qui occupe la majeure partie de la pièce… « C'est curieux, ce piano ne figure pas dans l'inventaire qui m'a été remis lorsque j'ai loué pour vous ce logement… » Octavie s'empresse d'en prendre l'entière responsabilité – mais son mari dément, appelant sa femme « chérie ». Et Mauriac encore une fois de souligner combien ce petit mot doux qui « rend sensible leur ignoble intimité » sera insupportable aux oreilles de Mme Brigitte. Le ton monte et Octavie, secouée de sanglots, écoute Mme Brigitte leur dire qu'ils ont là dépassé les bornes : « Par exemple, ça oui ! il y a une limite, même à la vertu ; je dois me garder contre toute faiblesse, et si charitable que j'aie pu être à votre égard, je ne prétends point pousser la bonté jusqu'à la sottise… »

Tout est dit. Tout est joué. La « charité » de Mme Brigitte a tout détruit de ce couple : une double phlébite terrasse Octavie après une fausse couche et M. Puybaraud refuse de la revoir.

Brigitte se veut forte, décidant et agissant toujours en fonction du « bien » supposé de l'autre, dans la volonté consciente de se rapprocher de ce Dieu qu'elle prétend servir. Mais ce Dieu sert de prête-nom à tous ses redoutables désirs de prendre une revanche sur une vie si peu gratifiante, si peu reconnue, si privée d'amour partagé. L'image idéale qu'elle s'en est construite lui sert à se dissimuler une mauvaise et donc inacceptable image d'elle-même qui aura le pouvoir occulte de détruire. En effet derrière l'image morale irréprochable, derrière la volonté d'être lucide, de dire et de faire la vérité, et surtout d'agir pour le bien de l'autre, c'est l'image d'une femme brûlée par l'envie et par la haine qui au fil du temps va se découvrir dans ses relations aux autres. L'idéalisation, quelle qu'elle soit, ne change pas pour autant la personne concernée, pas plus l'autre que soi-même ; elle ne fait que recouvrir et masquer ses réelles motivations qui, restant

inélaborées et inconscientes, continuent à agir et à faire agir souterrainement.

Dans ce sens on peut parler, à la suite de Ricœur (1969), d'« une illusion de la conscience de soi » car – nous insistons sur ce point –, ce qui ne fait ici aucun doute, c'est la « bonne foi » de Brigitte Pian.

Et à la mesure de cette mystification, nous pouvons mesurer combien les théories du soupçon ont pu nous aider à y voir un peu plus clair sur nos motivations, en décryptant leur sens caché avec le risque de trouver, cette fois, dans la désillusion, la Vérité ! En outre, comme le souligne Roland Quilliot (1996), « elles nous ont montré que la pensée humaine qui se croit spontanément extérieure au monde en fait, en réalité, partie et qu'elle est produite par lui, même si elle ne s'y réduit pas. Cette dualité d'une pensée qui est produite par le monde mais parvient à se retourner sur lui pour le penser, qui est en lui et en porte la trace, mais qui peut aussi le représenter et l'évaluer (et qui est donc en ce sens “hors de lui” et contient ce qui la contient) reste bien le paradoxe central à sans cesse rappeler contre toutes les simplifications dogmatiques. »

SANS ILLUSION, PAS DE DÉSILLUSION POSSIBLE (WINNICOTT).

La théorie.

Freud et Lacan avaient développé des théories qu'on peut dire, à certains égards, opposées : Freud s'était centré sur ce qui se passait à l'intérieur du sujet, sans beaucoup prendre en compte les interrelations avec l'environnement vécues sur la scène externe, cela, bien sûr, en lien avec la pratique de la cure qui mettait uniquement l'accent sur la vie fantasmatique du patient ; Lacan, au contraire, laissant de côté l'intériorité, avait majoré

l’influence de ce même environnement ; pour lui, le symbolique restait extérieur au sujet, et l’intériorité était un mythe : tout, que ce soit le désir de l’autre, ou de l’Autre, la Loi, le langage, tout venait au sujet de l’extérieur.

Or, après les nombreux travaux concernant les relations précoces mère-enfant et, spécialement depuis une quarantaine d’années, ceux de Winnicott, s’est imposée *l’importance du modèle théorique d’un champ paradoxal moi - non-moi* : aucun enfant ne peut se développer hors d’une interaction avec l’environnement ; aucun sujet ne peut se construire sans la foi dans un « autre ». Pour un enfant, il faut que la mère soit là, présente, disponible et *fiable* dans le réel, pour qu’il puisse *croire* que c’est lui qui l’a créée de toutes pièces. « Nous ne mettrons jamais le bébé au défi, en lui demandant de répondre à la question : “As-tu créé l’objet ou l’as-tu trouvé ?” » *L’illusion est fondatrice de la psyché, en ce qu’elle porte en elle la possibilité de la désillusion*, qui est synonyme d’accès au réel. L’un n’est pas possible sans l’autre. Et c’est là le deuxième rôle aussi indispensable de la mère : résister à l’illusion de complétude, et faire expérimenter la haine et le désir de rejet, pour donner au réel son poids de « réalité ». L’autre ne sera autre pour moi que si j’ai pu à la fois le *créer* par la force de mon désir (donc à l’intérieur de moi) et le *trouver* totalement indépendant de mon désir (donc à l’extérieur de moi). C’est ce paradoxe trouver-créer, moi - non-moi, intérieur-extérieur qui constitue le cœur de notre être-au-monde, comme être indissolublement réel et symbolique.

Alors que Freud avait montré combien l’illusion pouvait être aliénante, Winnicott va établir l’importance totalement structurante de l’illusion en tant que premier mode de croyance qui permet d’entrer en confiance avec l’inconnu et de trouver ainsi d’emblée une familiarité avec ce qui est différent. Et alors que Lacan pensait que l’amour, c’est donner ce qu’on n’a pas, s’expérimentait dans la relation mère-enfant combien la mère ne pouvait donner que ce qu’elle avait elle-même reçu…

Cette croyance en effet, si existentielle pour tout homme, ne pouvait ici être comprise que resituée dans un « espace transitionnel » (c'est-à-dire un espace qui tient ensemble l'autre et le moi). Toute confiance, toute « foi », en quelque sorte, me précède : en même temps la foi ne vient pas de moi ; c'est parce que – et seulement parce que – *toi* tu as été fiable que j'ai pu peu à peu apprendre à croire en toi. En même temps elle est tout à *moi* puisqu'elle constitue mes assises narcissiques, c'est-à-dire ce qui me donne « foi » en moi et qui me donne de m'aimer moi-même. Et pourtant elle n'est ni de toi ni à moi ; elle est ce qui est advenu et continue à advenir *entre nous* et s'entend comme processus en œuvre. Les phénomènes transitionnels sont importants en tant qu'ils constituent un espace « potentiel » dépassant le clivage entre le dedans et le dehors – sur lequel repose toute la problématique kleinienne –, espace où la question d'appartenance moi/non-moi ne se pose pas dans le vécu, espace en deçà des catégories du réel vérifié et du faux. Comme l'écrit Pontalis, « la valeur privilégiée de cette aire tient à sa fonction médium nécessaire pour l'établissement d'une relation qui ne soit pas de soumission entre l'individu et le monde environnant – en tant que champ d'expérience il est ouvert. L'illusion est une condition nécessaire à une mise en relation "créative" de ces deux ordres de réalité : monde extérieur - conflit psychique. Son exercice permet l'assomption du sujet et la reconnaissance intersubjective dans la mutualité ».

D'un rapport de force lui-moi, on passe alors à la possibilité d'une co-construction.

L'importance illusion-désillusion illustrée par le Cantique des cantiques.

Ce qui se vit dans les fondations du moi va, au cours de la vie, trouver dans toutes les rencontres faites, un lieu de réexpérimentation possible, qui

peut soit confirmer ce qui s’était déjà vécu, soit le modifier et le transformer.

Et quelle rencontre est plus importante qu’une rencontre amoureuse pour confirmer chacun dans le fait qu’il est important ? Cette fois c’est sur le visage du bien-aimé que l’aimée aura la confirmation narcissique qu’elle est importante pour lui, autrement dit qu’elle est « aimable ». Et comment ne pas voir qu’une nouvelle chance est ici donnée de vivre à nouveaux frais ce paradoxe fondateur énoncé par Winnicott pour le bébé avec sa mère dont nous venons de parler : pour qu’il n’y ait pas antagonisme entre les besoins narcissiques et le désir pour l’autre, il faut que ce qui revient à l’autre ou à soi n’ait pas à se poser, mais que ce qui est « trouvé-là » soit vécu comme une création du moi. Cette « illusion » est fondatrice du moi, dans la mesure où seule elle permet l’acceptation progressive d’une désillusion – à savoir le douloureux apprentissage de l’altérité, et de l’autre, et de soi-même.

Ne peut-on pas justement voir dans le prologue et le premier poème du Cantique une illustration de cette nécessaire illusion fondatrice ? Illusion d’amours immédiates et faciles *délicieuses plus que le vin* qui trouvent, dans le premier poème, à se réaliser dans une parfaite harmonie et réciprocité.

Amours à vrai dire pas tout à fait immédiates, puisque d’abord se fait jour chez celle qui sera la bien-aimée un premier doute sur le bien-fondé de cet amour dont elle est l’objet : « Mérite »-t-elle vraiment d’être aimée puisque n’ayant pas gardé ses vignes, les fils de sa mère se sont emportés contre elle ?

C’est seulement après ce doute qu’une réassurance lui est donnée dans le regard du bien-aimé : *Tes joues restent belles entre les anneaux […] nous te ferons des boucles d’or.* De même que l’enfant se « trouve » dans le regard de sa mère, c’est dans le regard de l’aimé, dans les yeux de celui qu’elle aime, que l’aimée, se découvrant belle, découvre par le fait même une nouvelle forme de sécurité. Ce regard « trouvé-là » fait éclore alors en

elle un parfum capiteux – *mon nard donne son parfum* ; le bien-aimé devient *un sachet de myrrhe, une grappe de cypre d'En-Gaddi,* qui reposent entre ses seins – parfums qui captivent en retour le bien-aimé. C'est comme si chacun avait, d'une certaine façon, créé l'autre et son amour : elle ne répand son parfum que parce qu'il l'a regardée avec amour et qu'elle a accepté de se recevoir de lui – et se recevant aimée, elle peut s'émerveiller à son tour sur la beauté de cet autre qui l'aime et qu'elle aime – nous voici dans une parfaite mutualité : *Que tu es belle, mon amie que tu es belle ! / Tes yeux sont des colombes. / Que tu es beau mon bien-aimé / Et que tu as de charme ! / Notre lit n'est que verdure* (Ct 1, 15-16).

Et cette admiration réciproque : *Que tu es belle ! Que tu es beau ! se termine par : Notre lit n'est que verdure.*

Tout entiers et dans l'exultation, ils se donnent l'un à l'autre – ce qui est à l'un appartient tout aussi bien à l'autre : le lit est devenu leur. Remarquons d'ailleurs combien sans cesse dans ce Cantique l'amour s'élargit au monde entier – ici il s'agit, à travers la verdure, de convoquer toute la nature au printemps ; pourtant cette « verdure », évoquée par la jeune femme, et qui met en communion avec un monde éphémère, n'ignore pas pour autant les besoins de sécurité ; après le lit de verdure, c'est le bien-aimé qui parlera d'une maison, là encore de leur maison à tous les deux, renvoyant cette fois à quelque chose de solide et de durable : *Les poutres de notre maison sont de cèdre, / Nos lambris de cyprès* (Ct 1, 17).

Solide, durable, éternel… voici ce que souhaite tout amoureux dans son rapport à l'autre. Mais en même temps tout amoureux souhaite quelque chose de léger, quelque chose qui change, qui se renouvelle, quelque chose qui n'est pas définitif comme « l'éternité » mais qui a à voir avec l'imprévu, avec le temps qui passe, avec les saisons, les semailles, les mûrissements… le perpétuel changement.

Puis le bien-aimé conduit son aimée à la « maison du vin ». C'est l'ivresse et le plaisir partagé de l'union : *Son bras gauche est sous ma tête /*

Et sa droite m'étreint (Ct 2, 6). Ce premier poème ne condense-t-il pas toutes les figures « idéales » de l'amour – ces « illusions fondatrices » – qui se confondent avec nos aspirations au bonheur ? 1) Il y a désir mutuel d'un unique dont on est l'unique ; 2) il y a parfaite symétrie entre le bien-aimé et la bien-aimée : chacun admire l'autre sans réserve et s'en nourrit ; 3) le plaisir de l'union des corps est partagé ; 4) ce plaisir se voudrait éternel, immuable.

Or, n'est-ce pas ces figures idéales qui, perverties et isolées les unes des autres, font le lit des formes aliénantes de la sexualité, à la mesure où ces mêmes figures sont détournées de leur but : au lieu de servir la mutualité, elles sont mises au service d'un besoin d'omnipotence dont le deuil n'a pu être fait ? Or, c'est bien de ce deuil que vont nous parler les poèmes suivants du Cantique : quatre autres poèmes vont se succéder dans l'alternance de présences et d'absences, d'exultation amoureuse et d'angoisses de perte, rendant compte des aléas du désir et du long et douloureux apprentissage de l'altérité dans une histoire nécessairement imprévisible où il va s'agir d'apprendre à s'en remettre à un autre dans la confiance.

Dans le second poème, après le doute et la réassurance donnée par le bien-aimé, apparaît son désir de possession à elle ; voici le passage qui coupe le poème en son milieu, et que je retiendrai : *Mon bien-aimé est à moi, et moi à lui, / Il paît son troupeau parmi les lis.*

Dans la première moitié du poème, elle décrit son bien-aimé fougueux et pétulant : c'est le bien-aimé qui se languit après elle : *Montre-moi ton visage*, etc. Puis tout à coup une incidente éveille l'attention : *Attrapez-nous les renards, / les petits renards, / Ravageurs de vignes / Car nos vignes sont en fleurs* (Ct 2, 15).

Les vignes en fleurs, le roucoulement de la tourterelle ou les premiers fruits du figuier, c'étaient les métaphores de leur jeune amour ; qui sont donc ces petits renards susceptibles de ravager fruits, fleurs et chants de ce

jeune amour ? Serait-ce précisément ses désirs à elle de posséder son bien-aimé ?

En tout cas, il a fui et elle ne peut que le supplier de revenir : *Sur ma couche la nuit, j'ai cherché / celui que mon cœur aime / je l'ai cherché, mais ne l'ai point trouvé !* (Ct 3, 1).

Cela la pousse à « sortir » dans les rues et sur les places et à demander de l'aide ; c'est alors qu'elle retrouve son aimé qu'elle saisit et ne veut plus lâcher *qu'elle ne l'ait fait entrer dans la chambre de sa mère*. Cette fois, il est bien tout à elle… et ne pourra plus s'échapper. Le faisant entrer dans la chambre de sa mère, ne cherche-t-elle pas à arrêter le temps ?

Le troisième poème est peut-être celui qui est le plus construit autour de la griserie liée aux parfums, griserie qui cette fois est éprouvée par le bien-aimé et qui va permettre à leur amour d'être également partagé par chacun d'eux.

Cette fois donc l'un comme l'autre sont pareillement « ensorcelés » ; leurs cinq sens sont mis au service de la mutualité – c'est maintenant le bien-aimé qui, *malade d'amour* comme l'amante, détaille les innombrables et irrésistibles charmes de son aimée auxquels il s'abandonne.

Cependant dans la durée, rien n'est définitivement acquis et le quatrième poème relance le désir à travers la déception et la fuite du bien-aimé.

L'aimée entend l'aimé lui demander d'entrer chez elle, mais celle-ci n'est pas disponible et n'ouvre pas : *J'ai ôté ma tunique, comment la remettrais-je ? j'ai lavé mes pieds, comment les salirais-je ?* (Ct 5, 3). L'aimé insiste sans succès ; alors il repart. Quand enfin elle se résout à ouvrir la porte, *tournant le dos, il avait disparu !…* Elle l'appelle, mais il ne répond pas et c'est alors qu'elle réalise combien elle l'aime : *sa fuite m'a fait rendre l'âme.*

La voici qui part de nouveau à sa recherche dans la ville et, cette fois, elle est frappée, blessée par les gardes qui lui prennent son manteau ; elle

conjure les filles de Jérusalem de lui venir en aide et sur une question, *qu'a donc ton bien-aimé de plus que les autres ?*, elle cherche à se remémorer les charmes uniques de son bien-aimé. En effet, l'autre qui vous interroge sur le pourquoi d'un comportement vous donne ainsi l'occasion de faire un travail de prise de conscience et d'apprentissage de vous-même – tout à coup cet événement de la disparition de celui qu'elle aime la force à accepter l'évidence : oui, vraiment, elle est « malade d'amour » ; acceptant alors d'être tout affectée par l'absence de l'autre… voilà qu'elle le retrouve présent à l'intérieur d'elle. Dans ce mouvement d'intériorisation qui fait sa part aux angoisses d'abandon, elle est maintenant en mesure de renverser la formule qu'elle avait dite au début du Cantique ; elle peut se livrer d'abord à l'aimé, avant de dire son désir de le posséder : *Je suis à mon bien-aimé, et mon bien-aimé est à moi.*

Dans le cinquième et dernier poème est célébrée leur union dans la conviction qu'ils sont l'un pour l'autre des uniques.

Le bien-aimé, revenu, redit son affection : *Il y a soixante reines et quatre-vingts concubines (et des jeunes filles sans nombre). Unique est ma colombe* (Ct 6, 8-9).

En miroir, l'amante alors réaffirme qu'elle est à son amant, mais pour la première fois sans contrepartie exigée : *Je suis à mon bien-aimé et vers moi se porte son désir* (Ct 7, 11). Et si elle peut ainsi enfin s'abandonner sans crainte, c'est que dans le regard de son aimé, elle s'est vue unique comme il la voit lui-même. C'est alors que leur histoire va se conjuguer au futur : *nous passerons la nuit dans les villages, dès le matin nous irons aux vignobles […] alors je te ferai le don de mes amours* (Ct 7, 12-13).

Dans la remise de soi à l'autre s'ouvre le temps de leur histoire.

La dimension éthique.

Le recours aux théories psychanalytiques, puis à des exemples littéraires et bibliques, nous a aidés à saisir la dialectique de l'illusion, de la désillusion et de la redécouverte du réel et du vrai. Une remise de soi à l'autre, et donc aussi une nouvelle manière de se comprendre, devant l'autre et devant Dieu, s'ouvrent désormais à nous.

Dans son livre *Le Conflit des interprétations*, Paul Ricœur parle de l'illusion comme d'une totalisation prématurée. En effet, c'est bien pour chacun d'entre nous la tentation par excellence – face à l'insécurité de la vie, nous ressentons un besoin de protection contre tout ce qui apparaît comme « inconnu ». Cet inconnu menaçant, c'est aussi bien l'autre en nous et hors de nous que le temps qui passe et qu'on ne maîtrise pas – d'où le besoin d'absolutiser ce qu'on croit connaître, par exemple en se fixant à une image de l'autre ou de soi qu'on veut parfaite, en mettant l'autre sous emprise, en arrêtant le temps. Or le Cantique des cantiques, se situant dans le champ des paradoxes qui tient en tension les contraires, nous donne à penser une autre manière de comprendre le rôle capital de l'illusion : *n'est-ce pas parce que la bien-aimée a pu vivre dans le regard de l'aimé l'illusion qu'elle était « toute belle » qu'elle va pouvoir peu à peu apprendre à le devenir ?*

NICOLE JEAMMET.

→ Aliénation. Ascèse. Croyance. Désir. Espérance. Fantasme. Foi. Idole. Psychanalyse. Salut.

Bibliographie.

S. FREUD, L'Avenir d'une illusion (1927), Paris, PUF, 1971. – N. JEAMMET, Amour, sexualité, tendresse. La réconciliation ?, Paris, Odile Jacob, 2005. – J.-B. PONTALIS, Entre le rêve et la douleur, Paris, Gallimard, 1977. – R. QUILLIOT, L'Illusion, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? »,

1996. – P. RICŒUR, De l'interprétation. Essai sur Freud, Paris, Éd. du Seuil, 1965 ; Le Conflit des interprétations, Paris, Éd. du Seuil, 1969. – D. WINNICOTT, Jeu et réalité (1971), Paris, Gallimard, 1975.

INSTITUTION

Le mot « institution » désigne des réalités multiples, son analyse recouvre des réalités disparates et hétérogènes. Si le terme est polysémique, toutes les théories de l'institution présentent un certain nombre d'éléments communs qui, dans leur ensemble, indiquent l'organisation d'une communauté dans le temps. Dans un sens large, l'institution équivaut à l'organisation d'une autorité publique. L'expression « institution publique » peut tout aussi bien indiquer « la puissance publique ». On peut aussi citer des exemples d'organisations de type privé comme l'entreprise ou la famille, mais ce sont des institutions dans la mesure où elles se rapportent à la chose publique. Fondée sur l'idée d'association, et donc d'un contrat originaire, l'organisation d'un groupe humain devient une institution quand elle dépasse la volonté de ses membres et que son existence s'inscrit dans la durée. Les méthodes d'analyse de l'institution sont elles aussi fort nombreuses : elles peuvent être juridique, historique, sociologique ou encore philosophique.

En France, l'auteur le plus remarqué pour son étude de l'institution est le juriste Maurice Hauriou (1856-1919). Thomiste déclaré, Hauriou donne une grande importance à la force des consciences et il se déclare opposé à tout collectivisme et à une prédominance de l'État. Dans ses premiers travaux, vers 1910, il propose une analyse historique de l'institution, concept qui lui permet de proposer une théorie de l'État ; l'institution est à la source de l'État. Tout comme l'Allemand Friedrich Julius Stahl (1802-

1861), il donne une théorie de l'institution qui s'oppose à la notion de libre association fondée sur la volonté de ses membres. Mais, à la différence de Stahl, il ne cherche pas à trouver une forme idéalisée de la « corporation » féodale. Néanmoins, il partage avec lui l'idée que l'institution exprime la réalité sociale. L'institution est donc un concept qui s'oppose à l'idée d'un droit fondé sur les conventions. Contrairement à Max Weber (1864-1920), Hauriou distingue le concept d'institution de l'idée d'association. Il ne partage donc pas la célèbre définition de Weber qui la réduit à un groupement dont les règlements statutaires sont octroyés avec un succès relatif à l'intérieur d'une zone d'action délimitée. Hauriou étudie la vie des institutions, et dans une large mesure, il s'inspire en cela des travaux de l'historien Fustel de Coulanges (1830-1889) qui a étudié la naissance et la disparition des institutions de la Grèce et de Rome. Pour tous deux, les institutions ont une solidité qui résiste dans le temps long aux croyances liées à leurs origines. Hauriou, dans sa période historisante, est aussi fort proche des analyses des pères de la sociologie française. Le concept d'institution est à la base de l'œuvre d'Émile Durkheim qui appelle « institutions » toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité. La sociologie est alors définie comme la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement. Les institutions sont perçues comme des manières collectives d'agir et de penser. Elles ont leur existence propre en dehors des individus et elles exercent une influence coercitive sur les personnes. Cette approche immanente de l'institution est aussi au cœur des travaux de Marcel Mauss qui identifie la science de la société avec la science des institutions.

Toutefois, à partir de 1925, Hauriou rompt avec cette méthode historisante pour développer une analyse ontologique de l'institution. L'éthique chrétienne de Hauriou est prégnante à sa définition de l'institution, laquelle fera sa célébrité : « une institution est une idée d'œuvre ou d'entreprise qui se réalise et dure juridiquement dans un milieu

social ; pour la réalisation de cette idée, un pouvoir s'organise qui lui procure des organes ; d'autre part, entre les membres du groupe social intéressé à la réalisation de l'idée, il se produit des manifestations de communion dirigées par les organes du pouvoir et réglées par des procédures ».

À la différence de la sociologie d'Émile Durkheim et de Marcel Mauss, Hauriou ne croit plus que l'institution est l'ensemble des actes et des idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'impose plus ou moins à eux. Plus exactement, cette définition lui semble trop étriquée et il ajoute à l'idée de conscience collective un élément subjectif, l'idée de puissance de la communauté en charge du bien commun. En ce sens, l'institution n'est pas (comme on tend à le dire) l'antithèse de la théorie du service public que développe Léon Duguit à la même époque. Hauriou reproche toutefois à la construction duguiste de ne pas donner une explication du temps qui passe. Hauriou cherche à comprendre ce qui maintient la cohésion du groupe dans la durée. Pour lui, l'institution est un service public qui dure.

La clé de sa définition de l'institution est l'« idée d'œuvre ». Elle est une idée propre (et non le but) à l'organisation. Ainsi, par exemple : protéger les libertés publiques n'est pas le but de la démocratie, mais bien l'idée d'œuvre de l'État démocratique. L'idée d'œuvre implique aussi qu'une règle n'acquiert autorité qu'à partir du moment où elle est conforme au droit généré par le milieu social. D'où sa phrase fort connue : « Un peu de sociologie éloigne du droit, mais beaucoup de sociologie y ramène. » Dans une large mesure, son idée d'œuvre apparaît proche de la notion aristotélicienne de finalité *(telos)* qui révèle sa puissance dans les actes. Pour Aristote, le naturel des sociétés ne s'oppose pas à l'œuvre de l'homme ; l'idée qui porte son œuvre s'exerce selon la nature car les sociétés sont elles-mêmes dans la nature. Une idée d'œuvre peut se retrouver d'un bout à l'autre de la terre, mais elle implique aussi la liberté

agissante de l’homme. Pour durer, l’institution ne doit pas s’illusionner sur ses réussites mais continuer à œuvrer pour vivre son idée, à poursuivre sa nature. Par exemple, on peut croire à la nature de l’Université. Dès lors, il importe peu qu’elle soit datée comme une création du XIIIe siècle ou du XIXe siècle car la vérité de cette institution, et donc l’être de l’Université, est d’avoir rencontré quelque chose des fins de la nature. Si cette fin est oubliée, l’institution s’étiole. Pour Hauriou, ou d’autres auteurs thomistes comme Michel Villey (1914-1988), l’institution n’est jamais coupée d’une vision transcendante ; elle est une approximation de l’être divin. Hauriou explique l’origine divine de l’institution en référence à la *Somme* de saint Thomas et à son idée du consentement coutumier : « Il convient de faire appel à la doctrine théologique de l’origine divine du pouvoir, laquelle se joint à la sagesse humaine pour conseiller aux sujets la patience tant que le gouvernement de fait n’est pas tyrannique et jusqu’à ce que lui-même soit devenu pouvoir de droit par le consentement coutumier[17]. » Hauriou définit les institutions comme des données naturelles intermédiaires entre nos œuvres et l’Esprit divin créateur. La position de Hauriou est fort éloignée des thèses idéalistes de Hegel ou de Croce qui perçoivent l’institution comme la synthèse d’un peuple et de son histoire. L’Esprit créateur d’une institution n’est donc pas uniquement le fait des hommes, mais résulte aussi de Dieu.

Cette définition de l’institution selon Hauriou est fort proche de celle du pape Benoît XVI dans son encyclique *Caritas in veritate* (2009). L’institution est tout d’abord identifiée au fait d’œuvrer en vue du bien commun. La fragilité et l’importance des institutions y sont soulignées tout comme son rôle qui structure juridiquement, civilement et culturellement la vie sociale, laquelle prend ainsi la forme de la *polis*, de la cité des hommes. Travailler davantage en faveur du bien commun (qui répond également à nos besoins réels) donne à chaque chrétien de vivre la charité, selon sa vocation et selon ses possibilités d’influence au service de la *polis*. À ce

propos, il est écrit dans l'encyclique *Caritas in veritate* de suivre « la voie institutionnelle de la charité » et il est précisé : « L'engagement pour le bien commun, quand la charité l'anime, a une valeur supérieure à celle de l'engagement purement séculier et politique. » Cette encyclique remet en cause l'idéalisme de ceux qui pensent que la création d'institutions suffit à garantir à l'humanité la satisfaction du droit au développement. L'erreur de cette démarche, cette confiance excessive dans de telles institutions, est de penser qu'elles peuvent atteindre automatiquement le but recherché. Benoît XVI récuse dans cette encyclique toute approche désincarnée de l'institution (et donc arc-boutée sur le formalisme juridique) qui oublie le développement intégral de l'homme, lequel est d'abord une vocation et suppose que tous prennent leurs responsabilités de manière libre et solidaire. L'institution permet le développement de l'homme dans la cité à condition d'être porteuse d'une vision transcendante de la personne. L'institution ne permet pas le développement des structures de la cité si on la croit sortie des mains de l'homme, qui s'expose à la présomption de se sauver par lui-même et finit par promouvoir un développement déshumanisé.

La définition éthique catholique de l'institution est empreinte de théologie : l'institution participe au salut de l'homme. En revanche, dans la perspective protestante de l'éthique de l'institution proposée par Paul Ricœur (1913-2005), l'éthique est elle aussi le but de l'institution mais elle se coupe de toute référence théologique. La téléologie de Ricœur, qu'il nomme la « visée éthique », porte sur la visée de la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes. Ricœur définit l'institution comme la structure du vivre-ensemble d'une communauté historique : peuple, nation, région, etc., structure irréductible aux relations interpersonnelles et pourtant reliées à elles en un sens remarquable. Pour Ricœur, l'institution assure la transition entre le niveau interpersonnel et le niveau sociétal à l'intérieur de la visée éthique. Ces deux niveaux s'articulent dans une

relation de continuité. L’institution est coupée d’une référence directe à l’Esprit créateur divin, elle se trouve placée à l’intersection de l’éthique et du politique pour permettre l’exercice d’une justice distributive qui repose sur l’égalité de tous. L’égalité fonde ainsi l’institution ; elle donne pour vis-à-vis au soi un autre qui, plus qu’un visage global, en donne un à chacun. Cette définition favorable à l’institution est fort différente de celle faite par un autre philosophe protestant, Jacques Ellul (1912-1994). Selon Ellul, l’institution n’œuvre pas pour la vie bonne des hommes : au contraire, la puissance de l’aliénation est liée à l’institution. Ellul aime à rappeler que l’un des premiers actes de la liberté en Christ est de récuser l’institution ; l’institution porte la marque de l’étouffement des relations humaines. Ellul n’oublie pas le refus de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) d’appartenir à une institution (l’Église) qui accepte l’injustice (l’exclusion des Juifs). Il nous invite à la résistance contre toute institution (en particulier l’État) qui persécute délibérément les hommes. Jacques Ellul conserve les principes calvinistes de la corruption totale de l’homme, de représentation de Dieu comme le Tout-Autre, et de l’autorité de l’Écriture. Influencé au début par Karl Barth (1886-1968), en particulier par son ode à la Révélation, il s’en séparera sur le rapport de l’individu à l’Église et à l’État. Il reprochera l’illusion politique du Barth de la maturité et sa méfiance envers les sciences humaines.

La défiance d’Ellul par rapport à l’institution est similaire dans son anarchisme à celle exprimée par le philosophe français, proche du trotskisme, Cornelius Castoriadis (1922-1997). Mais Castoriadis va plus loin dans sa volonté de créer une auto-émancipation à l’éthique de chacun. L’institution est considérée comme une construction imaginaire à qui on attribue une autorité extrasociale, comme Dieu ou l’histoire. En s’affranchissant de telles références, l’homme peut alors connaître le caractère autonome des institutions imaginaires et ainsi la volonté explicite de s’auto-instituer. Cette critique de l’institution comme expression de la

puissance de l’« instituant » sur l’« institué » est aux antipodes des définitions de l’institution de deux importants juristes du XX^{e} siècle, l’Italien Santi Romano et l’Allemand Carl Schmitt.

Santi Romano (1875-1947) identifie l’institution avec le concept de droit. Fortement engagé dans la politique du roi d’Italie puis du fascisme, il a une vision non cognitiviste de l’éthique. Il n’hésite pas à définir le droit comme sa religion laïque. Selon Romano, l’institution indique tout élément du corps social qui possède une base stable et permanente et qui forme communauté. Il s’oppose à une définition individualiste du droit et à toute primauté des consciences sur l’action collective. Une primauté de la communauté sur celle de l’individu s’en dégage, ainsi qu’une séparation entre le droit et la morale. La théorie institutionnelle de Romano postule une pluralité des ordres juridiques qui écoutent et suivent les évolutions de la société. Ces ordres juridiques reflètent spontanément des rapports sociaux ; le droit n’est pas un simple fruit de la loi, mais au contraire, la loi se trouve dans le droit préexistant dans les rapports sociaux. Toutefois, Romano insiste aussi sur le besoin d’une reconnaissance formelle (qu’il nomme relevance) de l’institution. Un ordre juridique ou une norme juridique appartenant à cet ordre est relevant lorsqu’il est accepté comme norme par un autre ordre juridique, et particulièrement l’État.

L’Allemand Carl Schmitt (1888-1985) considère que la souveraineté étatique est absolue ou n’est pas. L’autonomie étatique, selon Schmitt, repose sur la possibilité de l’État de s’autoconserver comme institution suprême par toute décision politique. Proche de la République de Weimar, puis du régime national-socialiste, Schmitt s’est largement fourvoyé en pensant pouvoir influencer le pouvoir nazi. Penseur laïc de l’institution, il a reçu une forte influence de son éducation catholique d’inspiration augustinienne qui l’a profondément marqué. Selon ses propres dires, elle est en partie à la base de sa philosophie de l’État. Pour lui, tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l’État sont des concepts théologiques

sécularisés : il fait de la puissance des hommes (en lieu et place de celle de Dieu) le fondement de l'institution. L'éthique n'existe alors plus dans l'institution.

STÉPHANE BAUZON.

→ Autorité. Bien commun. Église. État. Famille.

Bibliographie.

M. HAURIOU, Précis de droit administratif et de droit public, Paris, Sirey, 1927. – P. RICŒUR, Soi-même comme un autre, Paris, Éd. du Seuil, 1990. – R. SANTI, L'Ordre juridique, Paris, Dalloz, 1975. – C. SCHMITT, Théologie politique, Paris, Gallimard, 1988.

---

1. K. BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris, Je sers, 1933, p. 126-156.

2. Voir Fr. JEHLE, *Karl Barth. Une éthique politique*, Lausanne, Éd. d'En bas, 2002.

3. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion. Première partie : Notion de la religion*, trad. de J. Gibelin, Paris, Vrin, 1971, p. 130.

4. D. FOLSCHEID, *La Crise contemporaine de la sexualité*, Paris, La Table ronde, 2002.

5. Je marque ici ma distance par rapport à A. Nygren. L'avant-propos de Lucrèce Luciani Zidane à la réédition d'*Erôs et agapè* (Paris, Éd. du Cerf, 2009, vol. 1, p. I-XXV) relève d'un enthousiasme débordant pour la force de la pensée de Nygren, mais ne tient aucun compte du contexte de l'école de Lund (notamment des débats de Nygren avec Gustav Wingren, luthérien plus orthodoxe et nettement antibarthien) de même que de la complexité de la réception de Nygren ; elle ignore tout de Gene Outka et traite avec légèreté Jean-Daniel Causse ; par ailleurs, sa critique de Denis de Rougemont passe à côté du fait que ce dernier, fils de pasteur et traducteur de Luther, n'a jamais prétendu faire œuvre d'historien ou de théologien : *L'Amour et l'Occident* est à lire pour ce qu'il est, un essai brillant et unilatéral ; ce n'est pas une raison pour jouer scolairement Nygren contre lui. Leurs propos respectifs ne sont pas sur le même plan.

6. J'ai essayé de signaler cette ambivalence indépassable dans mon essai intitulé *Jean Calvin. Puissance de la Loi et limite du pouvoir*, Paris, Michalon, 2001.

7. G. VIN CENT, « Guizot, lecteur de Calvin : le concept de souveraineté », exposé présenté au colloque « Calvin & Hobbes », Paris, Faculté libre de théologie protestante, 16 décembre 2009, manuscrit. Vincent s'appuie notamment sur O. MILLET, « Le Calvin de François Guizot (1822) », dans Fr. CLAUDON, A. ENCREVÉ, L. RICHER (dir.), *L'Historiographie romantique*, Paris, Bière, 2008, p. 101-109. Guizot est né dans une famille protestante et a été très actif au sein de l'Église réformée.

8. Voir sa grande étude *De la souveraineté*, 1822.

9. *Ibid.*, p. 319-320, cité par G. VINCENT, « Guizot, lecteur de Calvin », p. 10.

10. Je suis ici le célèbre commentaire du *Grand catéchisme* de 1529, voir *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967[6], p. 560 (texte allemand et latin).

11. Sur les tentations de retour à différentes formes d'orthodoxie, voir les études réunies par H.-Chr. ASKANI, C. MENDOZA, D. MÜLLER et D. ANDRONICOS (dir.), *Où est la vérité ? La théologie aux défis de la Radical Orthodoxy et de la déconstruction* ?, Genève, Labor et Fides, 2012.

12. Cette traduction française ne donne malheureusement pas le texte intégral (pour ce dernier, voir *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Berne, Francke, coll. « UTB » 472-473, 1980).

13. Voir sa thèse de doctorat, notamment : *Le Concept d'ironie, constamment rapporté à Socrate*, dans KIERKEGAARD, *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Éd. de l'Orante, 1975, p. 1-297.

14. Dans un sens comparable, il soulignera au terme de son ouvrage *Temps et récit* qu'il faut « renoncer à Hegel » ; voir *Temps et récit*, t. III, Paris, Éd. du Seuil, 1985, p. 280-299.

15. A. CAMUS, *Actuelles. Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1950 ; rééd. coll. « Folio essais » 305, p. 104.

16. Paris, Grasset, 1941.

17. M. VILLEY, *Précis de droit constitutionnel*, Paris, Sirey, 1929, 2[e] éd, p. 14.

J

JEU

Dans une phrase fameuse de la quinzième des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Friedrich von Schiller affirme que l'homme « n'est tout à fait homme que là où il joue ». Cette affirmation témoigne d'une façon éloquente de la mutation qui s'est produite aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles et dont nous sommes encore les héritiers. Cette mutation a vu le *jeu* passer progressivement du statut d'un « objet de pensée » mineur, en fait une sorte de quasi-impensé, au statut de notion centrale et incontournable. À tel point que dans *Pour une critique de la raison ludique* (paru en 1993), Thierry Lenain a cru devoir dénoncer la référence excessive à la notion de jeu dans la culture contemporaine. Mais la question reste : plutôt qu'*Homo sapiens* ou *Homo faber*, l'humain serait-il d'abord et avant tout *Homo ludens* (Huizinga) ?

L'histoire de la notion de jeu qui précède le XVI^e^ siècle est en fait une histoire « extraordinairement redondante et très peu évolutive » (DUFLO, 1997, p. 14). De Platon à Thomas d'Aquin, en passant par Aristote et saint Augustin, le traitement éthique de la question du jeu a été sensiblement le même. En général, le jeu a été l'objet d'une suspicion, d'où les efforts déployés pour l'arraisonner, c'est-à-dire pour le soumettre aux règles de la raison.

L’arraisonnement philosophique du jeu : Platon et Aristote.

C’est à Aristote qu’il revient d’avoir produit une réflexion éthique systématique sur le jeu. Mais Platon déjà suspectait le jeu et voulait l’arraisonner, comme en témoigne l’anecdote rapportée par Diogène Laërce : « Platon fit un jour, dit-on, des reproches à un homme qui jouait aux dés. L’autre lui répond qu’il s’emportait pour bien peu de chose, et Platon lui dit : “Mais l’habitude d’y jouer n’est pas peu de chose.”[1] » Pour Platon, le jeu n’est pas du côté de l’être, mais du côté de l’image : le jeu est imitation, donc jouer équivaut préférer l’irréel au réel (voir Fink, 1966, p. 47-125). Mais plutôt qu’à Platon, attachons-nous à la réflexion systématique proposée par Aristote. C’est au chapitre VI du livre X de l’*Éthique à Nicomaque* qu’il propose cette réflexion (les citations qui suivent sont tirées de ce chapitre).

Le Stagirite aborde la question du jeu *(paidia)* à partir d’une réflexion plus générale sur le bonheur, l’*eudaimonia* : « Maintenant que nous avons donné les explications qui concernent les vertus, l’amitié et les plaisirs, il nous reste à parler d’une façon générale du bonheur, puisque nous en avons fait la fin des actions humaines. » Dès le début de l’*Éthique à Nicomaque*, Aristote avait effectivement défendu l’idée que l’*eudaimonia* constitue la fin des actions humaines. Notons que l’*eudaimonia*, que l’on traduit par « bonheur », n’est pas un état, une sensation ou encore une disposition ; il est plutôt un acte. Le bonheur, comme fin suprême, constitue le déploiement d’une activité : cela pose la question de la nature même des activités. C’est par cette question qu’Aristote aborde le jeu.

Aristote distingue deux types d’activités : les activités utilitaires (qui visent autre chose qu’elles-mêmes) et les activités qui trouvent en elles-mêmes leur propre fin. Or, pour Aristote, « sont souhaitables pour elles-mêmes les activités qui ne réclament rien en dehors de leur exercice même ». L’action vertueuse est l’une de ces activités : « Les actions

conformes à la vertu semblent bien répondre à cette condition, car agir honnêtement et vertueusement, n'est-ce pas faire ce qui est souhaitable en soi ? » Mais il y a d'autres actions que les actions vertueuses qui trouvent en elles-mêmes leur propre fin. Ainsi, Aristote suggère que les jeux semblent bien répondre aussi à cette condition, le joueur ne recherchant en effet rien d'autre que le plaisir même du jeu. À l'appui de cette idée, Aristote avance deux arguments. Premièrement, le jeu se suffit à lui-même parce que ceux qui le pratiquent en arrivent souvent à négliger le soin de leur corps et leur fortune. Deuxièmement, le jeu se suffit à lui-même parce que ceux qui ont tout en ce monde ont tendance à consacrer leurs loisirs aux jeux et à récompenser ceux qui parviennent à les divertir.

C'est cette proximité même entre l'activité du jeu et la fin suprême qu'est le bonheur qui est dangereuse, et qui conduit Aristote à déployer un argumentaire sophistiqué afin de distinguer soigneusement l'une de l'autre. C'est parce que le jeu est potentiellement identifiable au bonheur comme fin suprême qu'Aristote s'attache à le disqualifier.

De quelle manière ? Cette opération de disqualification se déploie suivant différentes lignes stratégiques. L'une d'elles consiste à assimiler le jeu aux « plaisirs du corps » : « Tout un chacun, et un esclave aussi bien que le meilleur des hommes, peut jouir des plaisirs du corps. Mais nul ne songe à faire participer un esclave au bonheur, sauf si on le fait aussi participer à la vie. » Une autre ligne stratégique consiste à accorder l'évaluation morale du jeu au jugement de l'« homme vertueux ». Or celui-ci considère les activités sérieuses comme supérieures aux activités ludiques, qui sont des activités de divertissement propres à l'enfant : « N'est vraiment appréciable et agréable que ce qui est tel pour l'homme vertueux. Pour chacun donc l'activité la plus souhaitable est celle qui est conforme à ses propres dispositions ; pour l'homme vertueux, ce sera donc celle qui est conforme à la vertu. Ainsi le bonheur ne peut consister dans le jeu […]. Déployer tant

d’empressement, assumer tant de peines uniquement pour s’amuser, serait se conduire sottement et d’une manière excessivement puérile. »

Enfin, Aristote s’attache à montrer que, finalement, le jeu n’est pas une vraie activité, mais une cessation de l’activité en vue de ce qui compte vraiment : « La saine raison veut […] qu’on ne s’amuse qu’afin de s’occuper ensuite d’affaires sérieuses […]. Le divertissement ressemble à un repos et l’homme, ne pouvant travailler sans interruption, a besoin de repos. Celui-ci n’est donc pas une fin ; sa raison d’être est l’activité. » Pour Aristote, les choses sérieuses « valent mieux que les choses plaisantes ou amusantes, et […] l’activité la plus sérieuse est toujours celle de la partie la meilleure dans l’homme et celle de l’homme le plus estimable ». Il faut donc laisser le jeu aux enfants, ou encore il faut accorder au jeu sa place propre.

On voit bien que la disqualification aristotélicienne du jeu n’implique pas tant l’expulsion du jeu que son contrôle, comme en témoigne ce passage de sa *Politique* : « Il faut […] recourir aux jeux durant notre labeur (car celui qui peine a besoin de détente et le jeu vise à la détente alors que le labeur s’accompagne de fatigue et d’effort), pour cette raison il faut introduire les jeux dans l’éducation en y ayant recours au moment opportun, c’est-à-dire en s’en servant à titre de remède. Car le mouvement de l’âme dû au jeu est un relâchement et, par le plaisir qu’il procure, une détente » (VIII, 3).

Ce qui apparaît condamnable, ce n’est donc pas le jeu en tant que tel mais son utilisation inopportune : ce qui est mauvais, c’est le jeu dérégulé, incontrôlé, excessif, qui s’abîme dans le plaisir, dans la dépense. Le jeu sous contrôle – c’est-à-dire le jeu comme repos en vue du travail – est acceptable et même souhaitable.

L’arraisonnement théologique du jeu : Thomas d’Aquin.

Au XIIIe siècle, Thomas d'Aquin reprendra, pour l'essentiel, la logique argumentative d'Aristote, pour à la fois sauver le jeu, le réhabiliter et bien marquer ses limites.

« Peut-il y avoir une vertu dans les activités de jeu ? » demande Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique* (IIa-IIae, Q. 168, a. 2-4). La défense théologique du jeu proposée par Thomas d'Aquin repose sur la possibilité de maintenir l'équilibre entre ce qui serait le trop-de-jeu, l'excès dans le jeu, et ce qui serait le pas-assez-de-jeu, le manque ou encore l'absence de jeu.

Thomas d'Aquin n'a pas de peine à trouver des adversaires du jeu dans la tradition chrétienne, notamment chez certains Pères qui ne trouvent aucune vertu dans le jeu. Ainsi Ambroise de Milan : « Le Seigneur a dit : “Malheur à vous qui riez, car vous pleurerez !” Je crois donc qu'il faut éviter non seulement les excès, mais aussi tous les jeux[2]. » Thomas d'Aquin rapporte également ce qu'avance saint Jean Chrysostome dans une homélie sur l'évangile de Matthieu : « Ce n'est pas Dieu qui inspire de jouer, mais le diable ! »

Un passage de l'*Éthique à Nicomaque* est également cité à l'appui de la critique du jeu mais, globalement, l'argumentaire déployé par Thomas d'Aquin pour réhabiliter le jeu (tout en le limitant) s'inspire largement des analyses d'Aristote. Le Docteur angélique accorde en effet à Aristote le mérite d'avoir montré que le jeu a pour caractéristique de développer une vertu importante : l'*eutrapelia*, c'est-à-dire l'enjouement ou la bonne humeur. Quelqu'un qui est enjoué est quelqu'un qui a le « retournement facile », qui fait preuve d'une souplesse d'esprit, d'une modestie, d'une bonne humeur ; c'est quelqu'un qui est capable de « transformer facilement les paroles ou les actes en délassement ». Thomas d'Aquin insiste à juste titre sur la face positive de l'*eutrapelia*, mais l'adjectif *eutrapelos* a aussi une connotation négative, dans la mesure où il désigne une certaine versatilité ou fourberie.

C’est également à un argument d’Aristote que Thomas d’Aquin s’en remet, à travers saint Augustin dont il se réclame et qu’il cite, quand il justifie la nécessité du jeu par le besoin d’un relâchement du travail : « De même que l’homme a besoin d’un repos physique pour refaire les forces de son corps qui ne peut travailler de façon continue, car il a une vigueur limitée, proportionnée à des travaux déterminés, il en est de même de l’âme, dont la vigueur aussi est limitée, proportionnée à des œuvres déterminées. » Le recours au jeu comme délassement de l’âme se trouve ici légitimé comme manière de contrer les effets négatifs de l’excès de labeur : « quand [l’âme] se livre à l’activité en dépassant la mesure, elle peine et par suite se fatigue ». Il faut donc qu’elle se relâche et se distende, grâce au jeu. Trouvant le repos dans le jeu, l’âme pourra ensuite reprendre son travail.

Le jeu qui se trouve ainsi réhabilité par Thomas d’Aquin n’est pas le jeu en lui-même, c’est le jeu limité et ordonné au travail. Le jeu comme enjouement et comme délassement, c’est le jeu limité qui trouve son sens hors de lui-même : « Réintroduit dans l’ordre des activités humaines légitimes, [le jeu] ne l’est qu’au titre de celles qui satisfont un besoin de type inférieur lié à notre finitude et à notre incarnation, comme manger ou dormir. De même que ces plaisirs liés au corps doivent être assez strictement bordés pour ne pas verser dans l’excès qui serait un péché par trop de complaisance envers la chair, de même l’assimilation du jeu au domaine des besoins de la créature finie, en lui donnant une positivité, suppose du même coup qu’il soit pratiqué avec mesure » (DUFLO, 1997, p. 20).

C’est pourquoi Thomas d’Aquin n’hésite pas à parler du « péché par excès de jeu » : « C’est dans l’excès du jeu qu’il y a un rire désordonné et une joie déréglée. Il y a donc là un péché mortel, seul passible d’un chagrin éternel. » Ce qui est condamnable dans le jeu, c’est l’excès, c’est le manque de la bonne mesure, c’est le jeu qui se met au-dessus de « la règle imposée par la raison ». Concrètement, cela se manifeste de deux manières : d’une

part, dans le choix de certains jeux (certaines actions distrayantes sont grossières, obscènes, déshonorantes…) et, d'autre part, dans l'usage qu'on fait des jeux (quand on les pratique à des moments ou dans des lieux qui sont inappropriés). Il y a donc de bons jeux et de mauvais jeux, comme il y a de bons et de mauvais usages des jeux.

Mais en définitive, malgré les dangers de l'excès dans le jeu, le Docteur angélique reconnaît que non seulement « le jeu est une nécessité de la vie humaine », mais que le défaut ou l'absence de jeu est, lui aussi, un péché, au même titre que l'excès dans le jeu. Thomas d'Aquin n'a pas de mal à trouver dans les Écritures et chez les Pères de l'Église des témoins affirmant que l'absence de jeu n'est pas un péché. Ainsi, dans *De Vera et falsa paenitentia*, Augustin recommande à celui qui veut « obtenir une grâce parfaite de pardon » de s'abstenir des jeux et des spectacles (*PL* 40, col. 1126). Thomas d'Aquin cite également les livres de Jérémie et de Tobie qui déprécient la fréquentation des joueurs. S'agissant ensuite de trouver des appuis à la thèse du péché par défaut de jeu, Thomas d'Aquin s'en remet encore une fois à une affirmation d'Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* présentant le défaut de jeu comme un vice, et les non-joueurs comme « des rustres et des grincheux » (VIII, 2). Mais l'argumentaire en faveur du jeu tourne court puisque Thomas d'Aquin s'attache essentiellement à reprendre l'idée d'Aristote « que le jeu est utile en vue du plaisir et du repos », et que « le plaisir et le repos ne sont pas recherchés dans la vie humaine pour eux-mêmes mais au service de l'activité ». Ainsi dans un développement supposément consacré au « péché par défaut de jeu », Thomas d'Aquin insiste en fait sur l'idée que « le défaut de jeu est moins vicieux que l'excès de jeu ». Il vaut mieux jouer que de ne pas jouer, mais il vaut mieux ne pas jouer assez que de jouer trop.

Le jeu dans les limites de la simple raison.

Dans l’interrogation éthique et théologique de Thomas d’Aquin sur le jeu, on peine à distinguer ce qui pourrait constituer une donnée originale du christianisme au regard du traitement classique que l’on retrouve dans l’*Éthique à Nicomaque* : la réhabilitation apparente du jeu se déploie ici aussi dans l’horizon de l’ambiguïté essentielle et de la dangerosité potentielle qu’on lui reconnaît.

L’axe aristotélico-thomiste constitue en quelque sorte une véritable machine de guerre contre le jeu. Elle est une machine conceptuelle redoutable dans la mesure où elle contrôle le jeu, le met à sa main, en fixe les limites, au moment même où elle prétend le sauver. C’est en effet à l’enseigne d’une réhabilitation du jeu qu’Aristote et Thomas d’Aquin limitent le jeu du jeu : il faut jouer, bien sûr, mais jusqu’à un certain point, dans une certaine mesure. Il faut jouer, mais après avoir travaillé et avant de recommencer à travailler, avant de retourner aux choses sérieuses. Il faut jouer en vue de quelque chose d’autre que le jeu, de telle sorte que le jeu ne trouve pas en lui-même sa fin et sa vérité. Le délassement qu’opère le jeu est essentiel, dans une certaine mesure, pour mieux et plus travailler ensuite : la perte de temps, la perte de réalité et la perte de sérieux propres à l’activité ludique font ainsi partie d’un calcul, et la dépense liée au jeu et au rire qui l’accompagne ne sont au fond que des investissements en vue d’un profit plus grand.

Ainsi, à suivre Thomas d’Aquin, s’il y a bien une dignité du jeu et une vertu à jouer, il faudrait se hâter de rappeler l’impératif de la mesure et de la retenue dans le jeu, afin de ne pas entacher la gravité du réel, afin de ne pas sombrer dans l’ivresse enfantine et la dépense improductive. Dans les faits, les autorités ecclésiastiques ont d’ailleurs suspecté le jeu et le rire, se sont efforcées d’en contrôler les effets, notamment par la promulgation d’interdits touchant les jeux de cirque, la danse ou encore le théâtre. Plusieurs Pères de l’Église ont attaqué avec virulence les jeux de toutes sortes. Qu’il suffise de citer un passage tiré d’une œuvre de Tertullien

consacrée expressément à la lutte contre les jeux : « Sans doute nous ne trouvons nulle part cette défense : Tu n'iras point au Cirque ni au théâtre ; tu n'assisteras point à des jeux ni à des représentations […]. Mais nous trouvons que cette première parole de David concerne cette défense : “Heureux l'homme qui n'est pas entré dans l'assemblée des impies, qui ne s'est pas arrêté dans la voie des pécheurs, et ne s'est point assis dans la chaire de corruption !” Bien que le Psalmiste semble avoir loué le juste de n'avoir pris aucune part au conseil et à l'assemblée des Juifs pendant qu'ils délibéraient sur la mort du Seigneur, toutefois l'Écriture admet toujours une interprétation plus large partout où le sens moral paraît conforme à celui que présente la lettre, de sorte que rien n'empêche de prendre ces mots pour une prohibition des spectacles » (*De spectaculis*, III).

On aurait également pu citer saint Augustin (voir notamment *La Cité de Dieu*, I, 22 et 23). Mais ces réserves et ces condamnations ne sont pas une spécificité chrétienne puisque, comme le rappelle Guy Petitdemange, « les religions à tendance éthique ont toujours incliné à beaucoup de méfiance à l'égard du jeu. Le prestige de l'apparence est en effet si grand qu'il distrait de toute profondeur ; la puissance contagieuse de l'esprit ludique est si efficace que rien ne lui résiste. Rien qui ne puisse tourner en apparence. Rien qui échappe au rire de la comédie ; rien qui soit si ferme qu'il ne puisse à son tour devenir irréel » (PETITDEMANGE, 1974, col. 1154).

AU-DELÀ DE LA MORALE : LE CHRISTIANISME COMME JEU.

Si l'axe aristotélico-thomiste a constitué le principal cadre de référence de la détermination éthique du jeu en Occident, il n'a jamais été le seul qui a été effectif, et cela au sein même du christianisme qui a développé une autre pensée du jeu. Dans une série de livres et d'articles, publiés surtout dans les années 1960 et 1970, des théologiens chrétiens (Cox et Moltmann parmi d'autres) ont cherché à sauver théologiquement le jeu et le rire, en

relativisant la perspective aristotélico-thomiste au profit d'autres cadres de référence. Ces théologiens ont voulu aller au-delà de l'histoire officielle, pour trouver dans la tradition et dans les Écritures une conception positive du rire et du jeu. En hébreu, le même terme étant utilisé pour parler du rire et du jeu, on s'autorise ici à identifier le rire et l'esprit ludique.

Déjà en 1949, dans *Der spielende Mensch*, Hugo Rahner avait bien montré l'importance de la métaphore du jeu dans la tradition patristique : non seulement la Création mais aussi l'Incarnation et la Rédemption y sont souvent présentées comme des jeux. Dans la pensée des Pères, la liturgie et l'existence morale du chrétien sont comprises comme des jeux reproduisant et imitant le jeu divin : de même que Dieu est un *Deus ludens* créant le monde, l'humain est un *Homo ludens* œuvrant à la transfiguration éthique du monde. Dans la tradition mystique et spirituelle, on puise également largement dans le registre ludique : ainsi, comme le note Huizinga, « toute la vie du saint d'Assise abonde […] en facteurs et en figures purement ludiques […], un siècle plus tard, Henri Suso, dans ses suaves fantaisies lyriques et mystiques, jouera avec la Sagesse éternelle qu'il considéra comme sa bien-aimée ». Ainsi, pour Huizinga, « les notions de jeu et de sainteté gardent toujours un point de rencontre » (HUIZINGA, 1951, p. 197).

Il est également possible de relire les Écritures en fonction d'une appréhension positive du jeu et du rire. Car il est indéniable que « l'homme biblique sait rire[3] ». Ainsi, on rappellera que, dans le livre des Proverbes, la sagesse est représentée comme un enfant joueur : *J'étais à l'œuvre auprès de lui, et je faisais tous les jours ses délices, jouant sans cesse en sa présence, jouant sur le globe de sa terre, et trouvant mon bonheur parmi les fils de l'homme* (Pr 8, 30-31). Toujours en se référant à la littérature sapientielle, on rappellera que, même s'il considère le rire absurde (Qo 2, 2), Qohélet reconnaît qu'il y a un temps pour rire (3, 4). Le rire apparaît ailleurs comme l'arme du juste contre les faux dieux, par exemple dans la polémique d'Élie contre les prophètes de Baal (1 R 18, 27). En ce qui

concerne le Nouveau Testament, on rappellera que la malédiction de Jésus ne touche que le rire des satisfaits (*Malheur à vous qui riez maintenant, car vous serez dans le deuil et dans les larmes !* [Lc 6, 25]) et qu'elle est précédée d'une promesse de joie future pour ceux qui pleurent (Lc 6, 21). On insistera également sur l'esprit ludique qui traverse les paraboles de Jésus et les récits évangéliques.

Tous les travaux cherchant à réhabiliter théologiquement le rire et le jeu sont évidemment liés à un contexte social particulier. Ils sont d'ailleurs liés à des efforts similaires, déployés dans d'autres domaines, à peu près à la même époque (voir BERGER, 1972). Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, plusieurs disciples de Freud proposeront de penser la civilisation de l'avenir comme la « civilisation du jeu ». Herbert Marcuse opposera à la figure de Prométhée – « le héros culturel du travail, de la productivité et du progrès » – un « héros ludique » comme Orphée (faisant chanter les pierres) ou comme Narcisse (préférant la contemplation à l'action). Norman Brown avancera que « l'homme de demain » se fera à partir de ce qui a déjà été inscrit en lui-même dans l'enfance : « Chez tout homme, sous les habitudes du travail, l'immortel instinct du jeu demeure. Les bases sur lesquelles sera créé l'homme de l'avenir existent déjà dans l'inconscient refoulé. Ces bases n'ont pas à être tirées du néant, mais retrouvées[4]. »

Sans porter un jugement global sur les efforts de réhabilitation théologique du jeu et du rire, et sans les réduire à des effets de mode, il faut remarquer qu'ils passent peut-être sous silence ou sous-estiment les enjeux éthiques décisifs liés à la question du jeu et du rire. De ce point de vue, les réflexions prudentes d'Aristote et de Thomas d'Aquin sur le jeu font mieux apparaître l'importance en quelque sorte métaphysique de la question du jeu : s'il faut de la mesure dans la pratique du jeu, c'est que la logique ludique laissée sans contrôle, livrée à elle-même, est potentiellement dangereuse.

Mais quelle est donc la nature de ce danger ?

Jouer avec la vérité ?

Tous ceux qui se sont efforcés de réhabiliter théologiquement le jeu et le rire ont été amenés à poser la question, d'apparence anecdotique : Jésus a-t-il ri ? Cette question a non seulement alimenté les romanciers (encore récemment Didier Decoin), mais aussi les théologiens contemporains cherchant à réhabiliter le jeu et le rire. Ceux-ci ont généralement répondu à la question par l'affirmative, en allant jusqu'à présenter le Christ sous la figure d'un arlequin ou d'un clown (Cox, 1971). En vérité, la question du rire ou du non-rire de Jésus n'est pas nouvelle, elle a notamment été l'objet de vifs débats au Moyen Âge, où les théologiens ont opté, eux, pour la réponse négative. L'un de ceux qui sont allés le plus loin dans ce débat est le théologien parisien Pierre le Chantre qui, dans son *Verbum abbreviatum*, a affirmé que si le Christ avait bel et bien la capacité de rire (l'incarnation impliquant l'assomption de tous les attributs humains), il avait choisi de ne pas rire, il avait décidé de ne pas user de son pouvoir de rire (voir Le Goff, 1999).

Umberto Eco fait écho à ce débat dans son roman *Le Nom de la rose*, en lui restituant toute sa dimension métaphysique. À deux reprises dans le roman, le franciscain Guillaume de Baskerville a de virulents échanges avec Jorge, le bibliothécaire de l'abbaye où il séjourne, au sujet du rire de Jésus. Animé par une haine radicale du rire et des jeux, mais aussi de la philosophie, Jorge a caché le second livre de la *Poétique* d'Aristote et voudrait que ce livre faisant l'éloge du rire n'ait jamais existé. Rappelant que, dans les évangiles, on voit Jésus pleurer mais jamais rire, Jorge dénie toute valeur théologique au rire : « Notre Seigneur Jésus-Christ ne raconte jamais de comédies ni de fables mais de limpides paraboles seulement qui nous instruisent allégoriquement sur la façon de mériter le paradis, et ainsi soit-il[5]. » Pourquoi le rire est-il si mauvais ? Parce qu'il est « un signe de sottise », mais aussi parce qu'il s'oppose à la foi : « Qui rit ne croit pas en ce dont il rit, mais non plus ne le hait. Or donc rire du mal signifie ne pas se

disposer à le combattre, et rire du bien signifie méconnaître la force avec laquelle le bien se propage par sa propre vertu » (ECO, 1982, p. 168). S'opposant à la foi, le rire s'oppose par le fait même à la vérité, qu'il contribue à exposer au doute : « L'esprit n'est serein que quand il contemple la vérité et se plaît au bien accompli et ne se rit ni de la vérité ni du bien. Voilà pourquoi Christ ne riait pas. Le rire est source de doute » (p. 139). À la charge de Jorge contre le rire et l'esprit ludique, Guillaume de Baskerville oppose une fin de non-recevoir, proposant de prendre la part du rire contre la vérité, la légèreté de l'esprit contre l'esprit de gravité et de sérieux : « Redoute, Adso, les prophètes et ceux qui sont disposés à mourir pour la vérité, car d'ordinaire ils font mourir des multitudes avec eux, souvent avant eux, parfois à leur place […]. Le devoir de qui aime les hommes est peut-être de faire rire de la vérité, faire rire la vérité, car l'unique vérité est d'apprendre à nous libérer de la passion insensée pour la vérité » (p. 613).

Sommes-nous ici dans un espace plus nietzschéen que chrétien ? Ou encore ne sommes-nous pas rendus, avec cet éloge du rire et du jeu, en ce lieu où « le rire dit oui » (selon l'expression de Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*), au point où les deux espaces – nietzschéen et chrétien – se rejoignent, au point où ils s'entament l'un et l'autre, au point où l'antagonisme entre la perspective la plus impie et la perspective la plus religieuse se distinguent à peine l'une de l'autre, révélant leur origine commune ? Quand Georges Bataille écrit que « la limite de l'attrait du jeu est la peur » et que « le désir de conserver, de tenir à l'abri, s'oppose en nous à celui de gaspiller » (BATAILLE, 1951, p. 736), ne recueille-t-il pas à la fois l'héritage de Nietzsche et celui du christianisme ? On ne saura jamais si Jésus a ri ou s'il a cherché à faire rire, mais lui et ses disciples ont assurément cherché à tuer une certaine peur, tapie au cœur des humains, qui les enferme dans un désir d'autoconservation, désir d'où procède en partie la volonté de limiter le jeu.

Certes, pour un penseur comme Bataille, le rire est étranger à la tradition judéo-chrétienne. « Il est frappant, écrit-il dans sa *Somme athéologique*, qu'il est difficile de citer des passages de l'Ancien ou du Nouveau Testament où quelqu'un rit. La Bible est vraiment le livre où on ne rit jamais. » De même, il lui paraît impensable que le christianisme soit du côté du « oui ». Pourtant, saint Paul n'affirme-t-il pas du Christ qu'*il n'y a eu en lui que oui* (2 Co 1, 19) ? Affirmation à laquelle fera écho Angelus Silesius qui, des siècles plus tard, dira dans *Le Pèlerin chérubinique* : « Quand Dieu parle c'est toujours "Oui" » (II, 4).

Se pourrait-il que le christianisme soit irréductible à un effort d'arraisonnement du jeu, et qu'il soit plutôt la chance du jeu, du rire et de l'amen ? Ne serait-il pas étrange en effet que la parole chrétienne soit du côté de l'arraisonnement du jeu, de la limitation du jeu dans l'horizon du calcul rationnel, plutôt que dans l'horizon de la gratuité et de la générosité sans calcul ? En un sens, la parole chrétienne n'est-elle pas la révélation de la raison propre du jeu, c'est-à-dire de sa déraison gracieuse ? C'est ce que suggère Michel de Certeau quand il affirme que « la parole chrétienne n'est pas rentabilisable. Départ et surcroît, geste "poétique" d'ouvrir l'espace, de passer la frontière, de jeter par la fenêtre, de risquer plus […]. Capitalisations intellectuelles, thésaurisations vertueuses, réserves de toutes sortes sont dérisoires. Le prix à payer est autre[6]. » Dans son consentement au jeu, le christianisme participerait pleinement à cette logique de la dépense improductive que la première théologie chrétienne aura tout simplement nommée la grâce.

François Nault.

→ Création. Enfance. Grâce. Joie. Liberté. Maîtrise. Plaisir. Thomisme. Vérité et éthique. Vertus.

Bibliographie.

G. BATAILLE, « Sommes-nous là pour jouer ou pour être sérieux ? (I) », Critique 49, 1951, p. 312-522. – R. BÉLANGER et D. JEFFREY (dir.), Le Jeu et ses enjeux éthiques, Montréal, Fides, 1996. – P. BERGER, La Rumeur de Dieu. Signes actuels du surnaturel, trad. de J. Feisthauer, Paris, Éd. du Centurion, 1972. – R. CAILLOIS, Les Jeux et les Hommes. Le masque et le vertige, Paris, Gallimard, 1958. – S. CHAUVIER, Qu'est-ce qu'un jeu ?, Paris, Vrin, coll. « Chemins philosophiques », 2007. – H. COX, La Fête des fous. Essai théologique sur les notions de fête et de fantaisie, trad. de L. Giard, Paris, Éd. du Seuil, 1971. – C. DUFLO, Le Jeu. De Pascal à Schiller, Paris, PUF, 1997. – E. FINK, Le Jeu comme symbole du monde, trad. de H. Hildenberg et A. Lindenberg, Paris, Éd. de Minuit, 1966. – J. HUIZINGA, Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu, trad. de C. Seresia, Paris, Gallimard, 1951. – J. LE GOFF, « Le rire dans la société médiévale », dans Un autre Moyen Âge, Paris, Gallimard, 1999, p. 1341-1368. – J. MOLTMANN, Le Seigneur de la danse. Essai sur la joie d'être libre, trad. de A. Liefooghe, Paris - Tours, Éd. du Cerf - Mame, 1977. – G. PETITDEMANGE, art. « Jeu », Dictionnaire de spiritualité, t. VIII, Paris, Beauchesne, 1974, col. 1150-1164.

JOIE

Dans l'existence de chacun, le sentiment de la joie s'offre comme une épreuve consciente de la vie humaine saisie dans sa jouissance immédiate, suscitant chez le sujet, par son intensité même, une interrogation éthique sur

le sens de son expression. Certes, il reste toujours possible de se demander s'il n'est pas, dans l'histoire des humains, des joies perverses (joies du masochisme ou du sadisme) qui auraient partie liée avec l'expérience du mal en ses formes diverses. Mais en ce cas, pourrait-on nommer joie tout sentiment de jouissance qui s'exalte de la négation de la vie elle-même et dont l'analyse ressortit, à l'évidence, à d'autres disciplines que l'éthique ? Il semble qu'au long des jours, la joie – aussi éphémère soit-elle –, de la plus humble à la plus altière, puisse faire signe vers une forme d'exaltation de la vie qu'elle extasie dans la beauté de son affirmation. Dans cette perspective, la tradition chrétienne apporte des trésors de sens incomparables.

JOIE ET HUMANITÉ.

Dans le vocabulaire de la langue française, le substantif « joie » dérive, dans sa sémantique, du terme latin *gaudium (gaudio)* dont le sens, « se réjouir », reste proche de la dénomination *laetitia (laetifico)* qui signifie « allégresse ». Sur le plan de la signification, il devient difficile, dans la langue française, de distinguer les substantifs : béatitude, délice, gaieté, jubilation, liesse, réjouissance… tous indicatifs d'un état émotionnel de l'âme, à savoir du sujet phénoménologique qui fait l'épreuve de soi dans la jouissance de sa vie.

En ce sens, à la différence des affections évoquées, la joie révèle, dans cette épreuve même, l'instant absolu d'une profonde satisfaction de soi à la dimension d'une plénitude d'être. Sans doute les animaux supérieurs ont-ils la capacité de ressentir de l'apaisement, du contentement, voire du plaisir dans l'exercice de leurs fonctions organiques, comme dans telle ou telle de leurs activités. Mais il leur manque, semble-t-il, la conscience du tout de leur existence dans une contraction du temps sublimant la discontinuité de la temporalité elle-même.

Si la béatitude consiste dans un état éternel de plénitude, le délice dans la saveur d'un moment d'existence, la gaieté dans une sensation de légèreté de l'être, la jubilation dans une exultation temporaire du vivant, la liesse dans le ressenti d'une fête collective, la réjouissance dans la satisfaction événementielle de soi, la joie ressortit, ainsi que Nietzsche l'a perçu (voir *La Volonté de puissance*), à « l'affirmation de la vie dans son entier ». Elle exige chez le sujet en humanité l'épreuve de la vie se donnant en celui-ci dans la modalité de la jouissance, comme l'a montré Michel Henry dans l'exposition de sa phénoménologie de la vie. Dans l'expérience de la joie, le vivant humain, conscient de la venue de la vie en lui, se trouve saisi, en son corps subjectif, par un sentiment que Spinoza a considéré comme un développement de l'existence dans la perfection. Du point de vue de l'auteur de l'*Éthique* qui privilégie la joie intellectuelle, distincte de la joie ordinaire mentionnée par Descartes (*Correspondance*, Lettre à Élisabeth du 6 octobre 1645) et liée à l'idée d'un bien possédé, le sentiment de la joie constitue pour l'homme l'expression d'un accomplissement conscient de soi dans la perfection de son être dont l'amour montre le rayonnement.

Dans ce cas, le sentiment de la joie affecte l'existence humaine en son entier dans une forme de positivité absolue opposée à toute « passion triste ». La positivité de la joie qui réjouit l'existence, ainsi que le suggère Cicéron *(Tusculanes)*, demeure inséparable des expressions fondamentales de celle-ci dans le désir, le langage, l'action, la temporalité. Elle s'offre alors comme la maîtrise d'un bien souhaité, comme une jubilation de la parole, comme une manifestation réussie de la créativité, comme une forme de communion dans la relation interpersonnelle, comme la saisie d'un instant d'éternité où la vie éprouve sa plénitude. Ainsi la joie, en tant qu'elle se donne à la manière d'une expérience existentielle en tout sujet, au cœur même de sa vie, affecte les expressions premières de l'existence humaine, ce qui ne signifie pas qu'elle soit radicalement déliée de tout rapport à la souffrance, cette autre modalité pathétique de l'épreuve de la

vie dans le vivant. Héraclite *(Fragments)* et Pascal *(Pensées)* ont su reconnaître cette profonde et indéfectible inséparabilité.

Dans cette perspective, comme Platon (*Le Banquet*, *Le Sophiste*…) a su magistralement l'illustrer, nous devons admettre que l'homme est un être paradoxal en lequel se conjuguent l'être et le non-être, la vie et la mort, le bien et le mal, le même et l'autre, la joie et la souffrance… Il n'est jamais l'un ou l'autre de ces pôles d'existence, mais il se tient dans leur entrelacs, comme si sa propre vie avait la figure d'une continuelle dialectique dont la réconciliation reste toujours espérée, à savoir insatisfaite dans l'horizon du monde. Sans doute faut-il souffrir pour posséder l'objet d'un désir, libérer une authentique parole jubilatoire, achever une œuvre, exemplifier une relation ou extasier le temps dans l'intensité d'un moment. Comme ont su l'exposer, avec leurs ressources littéraires saisissantes, Bernanos *(La Joie)*, Greene *(La Puissance et la Gloire)* et Miguel de Unamuno *(Le Sentiment tragique de la vie)*, il est une dialectique de la joie et de la souffrance qui transcende la sémantique de ces notions, autant dire une dialectique ancrée au plus profond du sujet dont la vie n'est jamais affranchie de la blessure de la finitude éprouvée dans l'angoisse existentielle – décrite avec tant de subtilité par Kierkegaard (*Concept d'angoisse*, *Traité du désespoir*) et Heidegger *(Être et temps)* – de l'être confronté à son propre destin. Comment pourrait-il connaître la joie, celui qui n'aurait jamais souffert, tant au cœur même de la vie se trouvent entrelacées la jouissance et la souffrance ? En raison de cet entrecroisement, il se pourrait que la joie ne puisse jamais s'identifier au bonheur. Certes celui-ci demeure une réalité complexe à définir. Dans l'histoire de la philosophie occidentale, extérieurement aux thèses de quelques philosophes (Schopenhauer) sur son illusoire possibilité, il existe une diversité de conceptions du bonheur considéré par exemple comme une activité conforme à la vertu la plus haute et la plus parfaite (ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*), comme progrès perpétuel vers de nouveaux plaisirs et de nouvelles satisfactions (LEIBNIZ,

Principes de la nature et de la grâce fondés en raison) ou comme état durable de plénitude de l'être (Hegel, *Propédeutique philosophique*). Mais le point commun de ces considérations réside dans l'affirmation d'un état de satisfaction durable où l'existence humaine paraît s'accomplir dans ses propres dimensions. Si le bonheur se réfère à un état d'accomplissement de l'existence, la joie ressortit à un acte d'exultation en lequel s'affirme le sujet, dans une forme de contraction de sa vie elle-même.

Se pose alors la question de la vérité de cet acte où l'existence s'extasie. Certes, il est des fausses joies qui s'originent à des causalités existentielles où la vie se pervertit. En de telles situations, la vérité de la joie ne se tient pas dans l'expression, chez le vivant, de la beauté de la vie, mais dans la jouissance d'une affection perverse du sujet. Mais il est aussi une spontanéité de la joie qui, dans son immédiateté et sa transparence, traduit l'affirmation de la vie, s'affectant de son propre rayonnement. En ce sens, la joie, dans son éclat, projette au dehors l'auto-affirmation de la vie qui porte, en son sein, la richesse de son dynamisme. Ainsi se pourrait-il que la vérité de la joie, comme Spinoza l'a perçu, consiste dans le passage à une plus grande perfection de l'existence, à savoir dans un accroissement de la puissance d'exister ou dans un enrichissement de l'existant saisi par le mouvement de la vie. Sans doute pour bénéficier de quelques éclaircissements sur cette problématique serait-il judicieux de retrouver les ressources de sens concernant l'existence humaine, déposées dans les sagesses, les traditions éducatrices, les religions de l'humanité. Sur ce plan, le christianisme apporte une contribution irremplaçable.

Révélation de Dieu et épreuve de la joie.

Dans la littérature grecque de l'Antiquité, la joie n'est pas présentée comme la finalité de l'existence. À la différence du bonheur, où celle-ci paraît s'accomplir, il arrive même qu'elle soit considérée comme le signe

d’un sentiment personnel de triomphe. Tout autre est la compréhension de la joie dans l’Écriture biblique. Sans pouvoir relire ici, d’une manière systématique dans cette perspective, les textes de l’Ancien et du Nouveau Testament, nous tenons à évoquer quelques données scripturaires sur la signification de la joie.

Au long des pages de l’Ancien Testament, il semble que le sentiment de la joie soit inséparable de la foi en Dieu créateur et sauveur. Sans doute est-il mille joies immédiates de la vie ordinaire des hommes dans leurs travaux, leurs relations sociales, leurs rapports à la nature : joie des vendanges (Is 16, 10), des moissons (Ps 126), joie devant le puits dont on retire l’eau qui désaltère (Nb 21, 17), joie des épousailles et du mariage (Is 62, 5 ; 1 S 2, 1-5 ; Ps 45 ; Ps 113 ; Qo 8, 15), joie du retour des prisonniers (Ps 126), de la victoire (1 S 18, 6). Mais il est d’autres joies de la vie, plus spécifiques, où s’engage un rapport de l’existence humaine à Dieu : joie des pèlerins (Ps 84), de la célébration liturgique (Dt 16, 11-14), joie devant la promesse de Dieu qui ouvre l’avenir (Dt 28, 3-8 ; Jr 33, 11), joie de l’Alliance et de la fidélité à la Loi (Ne 8, 10 ; Ps 19 ; Ps 33 ; Ps 118 ; Sg 8, 16), joie messianique (Is 9, 2 ; 35, 1 ; 51, 11 ; 65, 14-19 ; Ps 84) : ces expressions de joie font signe vers Dieu, Maître de la création et de l’histoire, vers ce Dieu dont l’homme, en sa condition de créature, ressent, dans le tréfonds de son être, la chaleureuse proximité et la mystérieuse transcendance ; elles s’offrent comme des extases de l’existence saisie par « le toucher » du Très-Haut. Ainsi se produit-il des joies qui s’affectent d’une forme de « sentir » divin : celui de l’immanence de Dieu dans la vie des humains où sa grâce s’éprouve comme la présence de sa puissance créatrice et salvatrice. En de telles joies, il y a plus qu’une exultation humaine devant les satisfactions qui viennent au long de la vie : en elles s’instille la grâce de Dieu qui exhausse l’existence dans un « vis-à-vis » de l’homme et de l’Absolu. Dans ce cas, le sentiment de la joie ne demeure jamais délié de la conscience de la venue de Dieu au creux des événements

de la vie. Sans doute est-ce là, dans cette perception elle-même, que l’expérience de la joie s’accompagne, en toute confiance, d’une forme d’abandon de soi à l’Amour de l’Éternel.

À la différence de l’Ancien Testament, le Nouveau Testament insiste sur la centralité du Christ dans le rapport existentiel de l’homme avec Dieu. D’où il suit que l’épreuve de la joie, dans sa dimension spirituelle, ne s’appréhende que sur cet horizon théologique : joie ressentie par Marie à l’annonce de la venue du Sauveur (Lc 1, 28). La présence du Christ au milieu des hommes provoque de nouvelles joies : joie de la proximité de l’Époux (Lc 5, 34 ; Jn 3, 29), joie du don de Jésus qui glorifie Dieu le Père dans son sacrifice (Jn 14, 13) et qui accomplit le salut du monde en lequel toute vie humaine trouve son ennoblissement (Jn 16, 20-24)… La parole, les actes et la personne de Jésus le Christ deviennent pour les humains dont le cœur s’ouvre à sa présence le principe de joies spécifiques : joie de la conversion et du témoignage (Ac 4, 33 ; Lc 15, 32 ; 24, 52), joie de la vie nouvelle et de la voie du Christ (Ac 8, 8 ; 13, 52), joie dans la souffrance et la persécution pour le Maître (Ac 5, 41 ; Col 1, 24 ; 2 Co 7, 4 ; Jc 1, 2 ; Mt 5, 12 ; 1 P 4, 13). La résurrection du Christ est source de joie dans la manifestation de la puissance de l’Esprit-Saint : joie de la communion avec le Christ qui fait porter les fruits de l’Esprit (2 Co 8, 2 ; 9, 7 ; Col 1, 11 ; Ga 5, 22 ; 1 P 1, 3-9 ; 1 Th 1, 6). Enfin, l’espérance du retour du Christ devient motif de joie pour les chrétiens qui vivent de sa vie (Ap 18, 20 ; 19, 7 ; Rm 12, 9-13).

Si l’Ancien Testament privilégie la joie d’éprouver dans la vie humaine la relation de tout homme avec Dieu créateur et sauveur, le Nouveau Testament réfère l’expérience de la joie à l’attachement personnel et communautaire au Christ dans sa capacité à transformer l’existence humaine. Le sentiment de la joie s’origine alors à l’épreuve de la rencontre avec le Christ qui transforme l’existence humaine dont il devient l’ultime vérité en surmontant le mal et la mort présents en chacun. En somme,

l’altérité divine du Christ, immanente dans l’humanité de l’homme, est principe de joie pour celui ou celle qui lui soumet sa propre vie. Ainsi le Christ, dans sa Pâque, a-t-il le pouvoir d’extasier l’existence humaine par-delà les infirmités mondaines de tout vivant, dans la perspective de l’éternité.

Qu’elle soit tressaillement, ravissement, dépossession de soi, gratitude…, la joie décrite par l’Écriture biblique s’offre à la manière d’une épreuve de la vie humaine saisie par le rapport avec Dieu (Création, Alliance, Promesse…), par l’attachement au Christ (Messie, Sauveur…), par l’entrée dans une vie nouvelle inspirée par l’Esprit-Saint. Sans doute y a-t-il là une forme de phénoménologie de la joie caractérisée par les connotations suivantes : la certitude du lien originel de toute vie avec Dieu, la conscience de la vérité de toute existence dans le Christ, l’expérience de la référence de tout témoignage à la puissance de l’Esprit-Saint. Cette phénoménologie de la joie nous force à penser celle-ci comme le sentiment spirituel, chez le croyant, d’une existence intérieurement habitée par le rapport théologique à même de transfigurer l’existant en son entier. Ainsi la joie se présente-t-elle comme une affection divine qui transcende toute réjouissance mondaine de quelque nature qu’elle soit. Elle s’ouvre sur l’horizon d’un bonheur déjà commencé et toujours promis, à savoir celui de prendre part à l’avènement d’un monde nouveau où l’existence humaine devient révélation de la vie « sans pourquoi » de Dieu, selon l’heureuse expression de Maître Eckhart pour qui la joie traduit la conscience mystique de cet enracinement divin.

Vie chrétienne et joie du croyant.

Dans la perspective de la considération biblique de la joie, il est un langage chrétien de la joie qui rapproche celle-ci de la jubilation ou de l’exultation manifestée comme réponse du cœur à toute initiative de Dieu.

Probablement ici la joie se fait-elle proche de l'enjouement spirituel (eutrapélie) et de la gratitude (dans le grec biblique *chara* signifie « joie » et *charis,* « gratitude ») devant le regard du Très-Haut posé sur sa créature, comme une condition pour celle-ci de la véritable béatitude. À l'acédie qui a le sens d'une paresse spirituelle à même de refuser toute joie venant du rapport de l'homme à Dieu, s'oppose la joie des « enthousiastes » du Christ, comme celle de saint François d'Assise, « joie parfaite » de celui pour qui la suite du Christ a la figure d'un impérieux destin. Sans doute cette joie des « enthousiastes » du Seigneur qui dépasse, en les exigeant, toute forme de paix intérieure *(hèsuchia)* et de disponibilité de l'âme *(apatheia)*, devient-elle, en son propre excès, la prophétie d'un monde nouveau qui s'annonce dans l'ordinaire des jours. Elle révèle, dans son éclat, le sens chrétien de l'espace de la joie.

En christianisme, en raison de l'incarnation de Dieu, rien de l'humanité des humains ne se trouve étranger à Dieu lui-même. L'assomption de la vie humaine dans la vie de Dieu est simultanément présence de Dieu à la profondeur de l'existence humaine. De ce point de vue, tout élément constitutif de la quotidienneté devient l'endroit d'une possible manifestation de joie qui revêt une saveur divine.

La dimension de la joie s'identifie alors à celle de l'existence elle-même en ses multiples expressions. Il y a là l'occasion toujours offerte d'une authentique « dilatation de l'âme », selon la formule de saint Augustin *(Confessions)*. Ainsi la joie qui a son espace au creux de l'existence trouve-t-elle sa traduction collective dans la fête célébrée par la communauté chrétienne. Ici, il n'est point de joie solitaire. Certes, la fête chrétienne ne s'exempte pas des dimensions anthropologiques qui caractérisent toute célébration festive dans la société : le rapport avec une forme de Sacré, l'épreuve du lien intime des vivants, la transgression des limites imposées par les modes de vie ordinaires, l'expérience de la créativité symbolique commune… Mais il est une perspective chrétienne sur la fête qui transcende

ces connotations et fait de ce type de manifestation une célébration de la présence de Dieu au cœur de la vie humaine et de l’annonce de l’accomplissement de celle-ci dans la vie de Dieu. En ce sens, la fête, dans le christianisme, revêt une dimension sacramentelle où se font reconnaître simultanément la proximité du Christ en sa figure d’Époux de l’Église dans le monde et la venue du royaume de l’Évangile.

Dans l’horizon de la tradition chrétienne et de son affirmation trinitaire, il est une considération de la joie qui envisage celle-ci dans son inscription au cœur de la souffrance ; telle est la joie de la communion au Christ rédempteur, joie qui s’offre comme celle du témoignage marqué par l’épreuve de la Croix. À cette connotation de la joie demeure sensible le protestantisme qui, à la suite de Luther et dans la fidélité aux textes pauliniens, évoque volontiers la joie du chrétien dans son union à la passion du Christ, vainqueur du mal et de la mort. Alors que le christianisme de l’orthodoxie insiste sur la joie de la résurrection du Christ et de la divinisation de l’homme sanctifié par l’Esprit, la communauté protestante, en sa forme luthérienne, met l’accent sur la joie de la Rédemption (Croix-Résurrection) dont Karl Barth *(Dogmatique. Doctrine de la création)* a su montrer l’infinie profondeur, se distinguant ainsi du catholicisme, plus sensible que les formes chrétiennes précédentes à la présence créatrice du royaume de la Charité du Christ dans l’histoire des hommes. La joie éprouvée dans la souffrance est alors celle du témoin qui pâtit, en ce monde, pour l’annonce de l’Évangile ; elle est celle du juste persécuté pour la cause du Christ ; elle est celle du martyr dont la vie donnée révèle le don absolu du Crucifié du Calvaire. Il s’agit là d’une joie invisible aux yeux des hommes, tout intérieure, privée de toute démonstration éclatante, qui ne s’appréhende que dans la foi, l’espérance et la charité, à savoir dans le regard de l’identité même du chrétien.

Ainsi, au cœur du témoignage, l’épreuve de la souffrance ne contredit pas le sentiment de la joie, mais en quelque sorte lui fait place, dans la

mesure où elle constitue une forme de passage inéluctable vers la transfiguration de l’existence.

Cette expérience de la joie du chrétien exige que celui-ci se laisse saisir, en son être, par la révélation du Christ, comme l’ont perçu Jean Climaque, Grégoire Palamas ou le Pseudo-Macaire, aux yeux desquels la vraie joie est celle de l’âme qui jouit de la présence de son Seigneur, à la manière de l’épouse se réjouissant de la continuelle proximité de l’époux. Autant dire que la ressemblance avec le Christ crée la joie de l’âme chrétienne éprouvant en elle-même, dans l’immensité de l’intime, sa propre vie élargie, à l’infini, d’une dimension divine.

Sans doute ici l’expression de la joie présuppose-t-elle l’exigence de passer, chez le croyant, de la conscience de l’image de Dieu à l’expérience de la ressemblance avec Dieu par la conformité au Christ. Mais ce passage ne s’accomplit pas sans la conversion intégrale de la vie. Probablement est-ce là, dans le dynamisme de la conversion, que s’inscrivent les exigences de la vie morale. En christianisme, il n’est pas de joie sans existence vertueuse, sachant cependant que celle-ci n’a de signification que dans le mouvement existentiel de la conformité au Christ. Dans cette configuration christique, pour tout chrétien la joie s’éprouve comme fruit de l’Esprit-Saint, venue en soi de plus loin que soi, comme la grâce reçue d’un Autre présent au creux de sa propre vie. En ce sens, la joie se tient au-delà de toute vertu morale qu’elle dépasse en son élan qui saisit le sujet, parce qu’elle s’offre comme la jubilation de l’être qui vit dans la conscience de l’inscription de sa propre vie dans la vie de Dieu. Elle est celle du serviteur qui, par le témoignage de sa vie, ne cesse de réjouir son Maître, à savoir celui auquel il soumet, dans l’amour, sa propre liberté.

Il est dans le service joyeux du Maître une connotation surnaturelle de la joie du chrétien. Elle vise l’accomplissement de toutes choses en Dieu par la médiation du Christ de la Pâque (1 Jn 3, 2). Il y a là l’indication d’un dépassement, en espérance, de la création confiée à l’homme et de la

temporalité mondaine (Ap 21, 1-4). Cette dimension, non déliée d'une représentation messianique de l'histoire en laquelle sont pris les humains, transforme la référence de l'homme à lui-même, à autrui, au monde et à l'Absolu. En christianisme, l'épreuve de la joie ne s'exempte pas de cette référence qui ouvre le sentiment de la joie sur un horizon de sublimation que suggère la parole de prière. De ce point de vue, l'espérance du salut universel annihile toute possibilité de joie désespérée dont témoignent certaines sagesses dans l'humanité, quels que soient leurs conditions de formation et leurs contextes de développement.

De ce fait, le christianisme conjugue très étroitement la joie dans son actualité mondaine et l'espérance de l'accomplissement, par-delà les sinuosités de l'histoire, de toute la création dans la vie divine. Ainsi, en raison de l'ouverture de cet espace de transcendance, l'expression de la joie revêt une nouvelle configuration. La joie devient alors l'endroit d'une présence existentielle qui transcende sans la renier, mais en l'intégrant, l'immanence de la quotidienneté avec ses moments de bonheur. Elle est signe du Surnaturel et, au cœur de l'instant de jubilation, elle rayonne comme une authentique assomption de la vie humaine dans l'éternité de l'Absolu.

Il est, dans le christianisme, comme un « hymne à la joie », à savoir une dimension eschatologique de la joie, quelle que soit l'amplitude existentielle de celle-ci, inséparable de l'espérance qui caractérise son affirmation du salut universel ; elle introduit au cœur de tout acte qui réjouit la vie, en son immanence même, un élan de transcendance à même de transfigurer le présent.

En définitive, la perspective chrétienne sur la joie reprend, dans son dynamisme théologique, l'expérience humaine de la jouissance de la vie en ses actes spécifiques d'exultation de l'existence. Intégrant toutes les données anthropologiques qui connotent cette expérience de l'existant, elle établit l'épreuve de la joie dans le rapport où se conjuguent la vie humaine

et la vie divine. Cette inscription qui exige la conformité de l'homme au Christ élargit l'espace de la joie aux dimensions de l'éternité.

PIERRE GIRE.

→ Acédie. Alliance. Amour. Bible. Désir. Espérance. Foi. Grâce. Jeu. Jouissance. Plaisir.

Bibliographie.

R. CAILLOIS, L'Homme et le Sacré, Paris, Gallimard, 1950. – I. CHAREIRE et D. JOLY (dir.), La Fête. Parabole du Royaume, Paris, L'Harmattan, 2004. – A. COMTE-SPONVILLE, Petit traité des grandes vertus, Paris, PUF, 1995. – H. COX, La Fête des fous. Essai théologique sur les notions de fête et de fantaisie, trad. de L. Giard, Paris, Éd. du Seuil, 1971. – S. DE FIORES, T. GOFFI (dir.), Dictionnaire de la vie spirituelle, adaptation fr. de Fr. Vial, Paris, Éd. du Cerf, 2001. – Fr.-A. ISAMBERT, Le Sens du sacré. Fête et religion populaire, Paris, Éd. de Minuit, 1992. – J. MOLTMANN, Le Seigneur de la danse. Essai sur la joie d'être libre et le plaisir de jouer, Paris - Tours, Éd. du Cerf - Mame, 1972. – H. RAHNER, art. « Eutrapélie », Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire, Paris, Beauchesne, 1932-1994.

JOUISSANCE

UN PEU D'ÉTYMOLOGIE.

Le verbe « jouir » a une histoire très ancienne, tout comme sa connotation sexuelle. Il est attesté au début du XII^e^ siècle sous la forme « goïr », puis « joïr » et enfin « jouir » au XIII^e^ siècle. Il vient du latin tardif *gaudire*, altération de *gaudere*, « se réjouir intérieurement, se complaire à » (en parlant de choses). Le verbe est dérivé de *gaudia*, « joie ». L'usage moderne du verbe « jouir » a imposé la construction indirecte : « jouir de… » Celle-ci existe depuis 1155 quand il s'agit de la possession d'un bien ; on la trouve un peu plus tard dans le domaine juridique (1272) et ensuite aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles dans le sens de « possession de… » : la santé, une qualité… De façon courante le verbe, alors transitif, renvoie à l'idée de plaisir au sens de « tirer agrément, profiter de quelque chose ». Devenu intransitif, il signifie « éprouver un plaisir de nature sexuelle » dès le XII^e^ siècle. Dans l'usage moderne, la connotation érotique de ce dernier sens l'a emporté sur tous les autres. La valeur correspondante de « joie » a alors disparu. Ainsi « jouir de quelqu'un » s'est limité à « disposer charnellement de quelqu'un pour son plaisir » (XIII^e^ s.). Le terme « jouissance », attesté dès 1466, est tiré du radical du verbe « jouir ». Il reprend les sens du verbe : le sens juridique (dès 1466 et en 1671, il prend alors celui d'usufruit) et le sens commun de « plaisir intense des sens », spécialement de « plaisir sexuel » dès 1503. De nos jours, le sens juridique de « possession » et la valeur d'usage perdurent. Ce n'est pas sans intérêt pour la psychanalyse ; c'est aussi son emploi par celle-ci qui en renouvellera l'approche.

LE MOT « JOUISSANCE » EST ÉQUIVOQUE.

Les difficultés de traduction de la langue allemande en sont une bonne illustration. En effet, une ambiguïté y demeure. Plusieurs mots sont susceptibles d'être traduits par « jouissance » : *Lust* et *Genuss*. Or *Lust* est généralement traduit par « plaisir », et *Genuss* par « jouissance ». Il n'est

pas toujours évident de faire la différence dans le texte freudien, dans la mesure où Freud a pensé la jouissance dans son rapport au plaisir. Cela invite à la rigueur et donne à penser. Le terme reste le plus souvent chez lui proche du sens habituel de « plaisir sexuel », sens directement lié à la question posée par les destins pulsionnels. Quand Freud découvre l'existence de la sexualité infantile, il cherche à relier divers éléments de son expérience. Pour cela, il invente le concept de pulsion. La pulsion est donc un « assemblage » qui permet d'en rendre compte. Mais Freud a bien perçu, surtout à partir de 1920, un problème à propos de la jouissance. Il est donc important d'en repérer quelques occurrences. Dès 1915, dans la *Métapsychologie*, à propos des destins pulsionnels, Freud écrivait ceci : « L'exhibitionnisme inclut le fait de regarder son propre corps. L'observation analytique ne laisse aucun doute sur ce point : le masochiste jouit, lui aussi, de la fureur dirigée sur sa propre personne, l'exhibitionniste partage la jouissance de celui qui le regarde se dénuder. » Plus loin, à propos de la douleur : « Provoquant ces douleurs pour d'autres, on jouit soi-même de façon masochiste […]. Naturellement on jouit […] non de la douleur elle-même, mais de l'excitation sexuelle qui l'accompagne. » Dans *Deuil et mélancolie*, il écrivait encore ceci : « La torture que s'inflige le mélancolique et qui, indubitablement, lui procure de la jouissance, représente […] la satisfaction de tendances sadiques et haineuses qui, visant un objet, ont subi […] un retournement sur la personne propre. » Déjà ici se profile l'idée que la jouissance suppose un tiers. Dans *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'Inconscient*, qui date de 1905, Freud notait déjà : « L'expérience montre que nul ne peut se satisfaire d'avoir fait un mot d'esprit pour soi tout seul. » Il ajoutait : « La communication à une autre personne procure de la jouissance. » Le mot d'esprit nécessite qu'il soit adressé à un tiers, d'autant plus que le tiers semble éprouver plus de plaisir que l'auteur. Même si chez Freud, la jouissance reste du côté du plaisir sexuel, la question est plus complexe qu'il y paraît. En effet, elle suppose

déjà l'autre. Par ailleurs, la douleur peut procurer du plaisir. Elle n'est pas uniquement cantonnée du côté du déplaisir. Le mélancolique souffre et pourtant il jouit. Freud ne parle pas directement de la jouissance comme inconsciente et pourtant ces citations semblent bien déjà le supposer. Pour lui, que la jouissance soit de nature sexuelle ne fait aucun doute. Elle obéit aussi à d'autres lois que celles du principe de plaisir-déplaisir.

La jouissance : une question clinique.

C'est au tournant des années 1920 que les questions cliniques vont confronter Freud plus précisément à cet au-delà du principe de plaisir qu'est la jouissance. Dans *Au-delà du principe de plaisir*, après avoir fermement maintenu le principe de plaisir, Freud se pose la question des circonstances qui l'empêchent d'être actif. La clinique lui apporte la réponse : « Pourtant c'est justement l'étude de la réaction psychique au danger extérieur qui va nous apporter un nouveau matériel et modifier la position de notre problème. » Dans les névroses de guerre, il constate que bien souvent le malade semble rester fixé sur le traumatisme. Il invoque alors « les énigmatiques tendances masochistes du moi ». En étudiant le jeu des enfants, Freud remarque que si l'enfant répète dans son jeu une impression désagréable, c'est parce qu'« un gain de plaisir d'une autre sorte, mais direct, est lié à cette répétition ». Freud en conclut donc que « les impressions les plus douloureuses peuvent [le] mener à un haut degré de jouissance ». Pour autant, ces exemples sont liés au principe de plaisir et « ne prouvent pas que des tendances soient à l'œuvre au-delà du principe de plaisir, c'est-à-dire des tendances plus originaires que celui-ci et indépendantes de lui ». Il n'est pas encore en mesure de les nommer pour elles-mêmes « jouissance », mais c'est bien de cela qu'il s'agit. Il découvre ainsi la complexité de la question que les problèmes cliniques lui permettent de mettre en évidence. En abandonnant l'hypnose au profit de l'analyse des

résistances, Freud fonde la psychanalyse. Mais il constate aussi que l'analysant ne peut faire venir au jour tout le refoulé et « peut-être précisément pas l'essentiel ». Il est alors contraint de « répéter le refoulé comme expérience vécue dans le présent au lieu de se le remémorer comme un fragment du passé […]. Cette reproduction a toujours pour contenu un fragment de la vie sexuelle infantile […] ; elle se joue régulièrement dans le domaine du transfert », d'où l'expression « névrose de transfert » utilisée par Freud à propos du déroulement de la cure. Cette compulsion de répétition, « manifestation de force du refoulé […] ramène aussi des expériences du passé qui ne comportent aucune possibilité de plaisir et qui même, en leur temps, n'ont pu apporter satisfaction pas même aux motions pulsionnelles ultérieurement refoulées ». Elle pousse à la répétition de l'action des pulsions ; elle est « plus originaire, plus élémentaire, plus pulsionnelle que le principe de plaisir qu'elle met à l'écart ». À partir de là, sans être directement nommée, la jouissance trouve son statut par rapport au plaisir.

Toutes ces réflexions vont amener Freud à repenser complètement topique et théorie des pulsions, d'où la deuxième topique : moi, ça, surmoi, et la deuxième théorie des pulsions : pulsions de vie *(éros)*, pulsion de mort *(thanatos)*, celle-ci étant directement liée à la tentative de résolution de la question de cette énigmatique compulsion de répétition. C'est bien cette dernière qui pose la question de la jouissance telle que nous pouvons la penser aujourd'hui. Freud ne pourra pas aller plus loin dans sa compréhension que de chercher à penser son rapport avec le principe de plaisir.

Pour Lacan, jouissance et désir.

Lacan va poser la question autrement, en lien avec le désir et aussi à partir d'une autre manière de penser le transfert. En effet, chez Freud déjà,

la jouissance suppose l'autre. Or pour Lacan, le transfert, « dans sa disparité subjective », est une relation intersubjective qui prend en compte le désir de l'analyste et celui de l'analysant. Jusqu'à Freud, dit Lacan, il s'agit moins d'étudier le désir que de le réduire et de le discipliner : « Or c'est aux effets du désir au sens très large – le désir n'est pas un effet à côté – que nous avons à faire dans la psychanalyse. » Et Lacan rappelle le rapport du désir au signifiant. Ainsi dans « jeu », il est possible d'entendre « je », ou bien « jouir » dans « jouer ». Une notion y est plus ou moins impliquée, dit-il, et que l'on ne pourra qu'articuler et qui est celle de la jouissance. À partir de là, le désir et la jouissance seront dans un rapport de polarité. Freud avait bien perçu le rapport de la jouissance avec le plaisir. Lacan fait un pas de plus en y ajoutant le rapport avec le désir. La notion va devenir centrale en clinique, car c'est un enjeu dans le transfert.

Freud avait posé dans *L'Interprétation des rêves* une première expérience de satisfaction – mythique – qui suppose déjà une aide étrangère. Elle demandera à être répétée, à la fois pour satisfaire le besoin et parce qu'elle est source de jouissance souvent perçue comme un équivalent de la satisfaction. Mais quel en est l'objet ? Lacan, dans *L'Éthique de la psychanalyse*, dit ceci : « La jouissance se présente non purement et simplement comme la satisfaction d'un besoin, mais comme la satisfaction d'une pulsion. » Ainsi la satisfaction a partie liée avec la pulsion de mort. La pulsion est très complexe, dit Lacan, elle comporte une dimension historique dans la mesure où elle se rapporte à quelque chose de mémorable parce que mémorisé, en lien avec la chaîne signifiante. Peut alors se poser la question de la destruction. Cette pulsion est pulsion de mort mais, comprise comme pulsion de destruction, elle vise aussi au-delà de la tendance au retour à l'inanimé. C'est alors une volonté de destruction directe pour recommencer, pour vouloir autre chose. Cette pulsion est la mise en cause de tout ce qui existe avec une volonté de création. La pulsion est une force constante qui pousse inlassablement et qui ne « renonce

jamais à tendre à sa pleine satisfaction, qui consisterait en la répétition d'une expérience de satisfaction primaire ». On est proche de la jouissance, mais le chemin vers l'arrière étant impossible, il n'y a pas d'autre possibilité que d'aller dans l'autre direction, sans la certitude de pouvoir atteindre le but. Dans le *Séminaire* XI, Lacan se demande ce qu'il en est de la satisfaction, si l'on remarque que la sublimation est une satisfaction de la pulsion, sans refoulement, et qu'elle n'atteint pas son but. Ainsi la fonction de la pulsion est une mise en question de ce qu'il en est de la satisfaction. Les pulsions se présentent comme pulsions partielles. Aucun objet « ne satisfera jamais la pulsion orale, si ce n'est à contourner l'objet éternellement manquant ». Pour Lacan, c'est la demande de l'autre qui permet le passage d'une pulsion à l'autre. Ainsi, pour Freud, et Lacan à sa suite : « Toutes les formations substitutives et réactionnelles, toutes les sublimations ne suffisent pas à supprimer sa tension persistante, et de la différence entre le plaisir de satisfaction qui est trouvé et celui qui est exigé résulte le facteur pulsant qui n'autorise à persévérer dans aucune des situations instaurées, mais qui, selon les paroles du poète, "indompté presse toujours en avant" » (Méphisto, dans *Faust*, I, « Cabinet d'étude »).

Dans le *Séminaire* VII, Lacan ajoute : « La remémoration, l'historicisation, est coextensive au fonctionnement de la pulsion dans ce que l'on appelle le psychisme humain. » Ou encore, dans le *Séminaire* XI : « Le chemin de la pulsion est la seule forme de transgression qui soit permise au sujet par rapport au principe de plaisir […]. La pulsion témoigne du forçage du principe de plaisir. » Ainsi la jouissance ne désigne rien. C'est une expérience imprévisible, distincte de toute rencontre (qui serait de toute façon mythique). De ce fait, le désir désignant l'objet toujours déjà perdu, le fantasme soutenant le désir, les plaisirs sont des obstacles à la jouissance. Lacan affirme que « le désir vient de l'Autre, et la jouissance est du côté de la Chose ». La jouissance implique toujours l'autre. Pour Lacan, c'est structurel. La présence d'autrui et de l'autre est nécessaire pour que la

pulsion se manifeste. Le transfert en est l'illustration la plus évidente puisque c'est la clinique qui a conduit Freud et ensuite Lacan à explorer cette question. Ainsi, dans le *Séminaire* XI : « Le sujet s'apercevra que son désir n'est que vain détour à la pêche, à l'accrochage de la jouissance de l'autre – pour autant que l'autre intervenant, il s'apercevrait qu'il y a une jouissance au-delà du principe de plaisir. »

La jouissance chez tout un chacun.

Tout humain est toujours pris dans de la jouissance. Si toute demande est demande de satisfaction, quelque chose manque toujours dans la réponse donnée par l'autre. On peut se reporter à la « mère suffisamment bonne » de Winnicott ainsi qu'au « petit d'homme [qui] naît immature », selon Lacan. Ainsi c'est l'autre maternel qui est capable de répondre à la demande en offrant le sein, fût-ce un biberon, qui va dorénavant signifier le désir de la mère. Ce reste insatisfait engendre l'objet du désir, objet d'un surplus de jouissance supposée et simultanément perdue. Pour Lacan, le but du désir n'est pas d'obtenir la jouissance. Il est au contraire une défense contre la jouissance, d'où l'invitation à « ne pas céder sur son désir ». L'enfant œdipien croit que la jouissance absolue existe dans un rapport sexuel incestueux impossible et bien évidemment mythique. Mais, de ce fait, la jouissance reste toujours sexuelle. Elle est dans l'inconscient un lieu vide de signifiants. Ainsi « il n'y a pas de rapport sexuel » qui puisse en signifier quelque chose. Il n'y a jouissance que du corps, mais un corps partiel, celui des orifices érogènes. Le plaisir est perçu comme une baisse de tension psychique, la jouissance au contraire cherche à la maintenir au maximum. Elle est vécue dans des circonstances limites, dans l'action qui peut aller jusqu'au passage à l'acte ou dans une douleur extrême.

Françoise Baldé.

→ Bonheur. Désir. Joie. Plaisir. Psychanalyse.

Bibliographie.

S. Freud, Au-delà du principe de plaisir (1920), OCF-P, vol. 15. – P. Guyomard, La Jouissance du tragique, Paris, Aubier, 1992, rééd. coll. « Champs-Flammarion », 1999. – Ph. Jul ien, L'Étrange Jouissance du prochain, Paris, Éd. du Seuil, 1995. – J. Lacan, Séminaires VII (1959-1960), XI (1964), XX (1973), Paris, Éd. du Seuil. – J.-D. Nasio, Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan, Paris, Rivages, 1992, rééd. coll. « Petite bibliothèque Payot », 2001. – E. Roudinesco, M. Plon (dir.), Dictionnaire de la psychanalyse, Paris, Fayard, 1997.

JUDAÏSME

« Concevrait-on un Dieu tel qu'il n'y aurait qu'une façon de servir[7] ? »

À côté des gisants des rois de France de la basilique de Saint-Denis se trouve un retable de la Crucifixion entourée de l'Église et de la Synagogue. L'Église est une femme faisant face, portant triomphalement la croix ; la Synagogue, une femme au visage tourné sur le côté, les yeux clos, tenant en sa main une lance brisée. Cette allégorie rappelle avec force que parler du « judaïsme » en régime chrétien, c'est nécessairement sous-entendre le *judaïsme du christianisme*, car le judaïsme n'est pas une religion (et une culture) simplement différente, tel l'hindouisme par exemple. Il est *l'autre* dont le christianisme tire son identité, à côté de la source grecque. Naguère, on parlait de la Nouvelle Alliance, qui se substitue à l'Ancienne devenue caduque ; aujourd'hui, on parlera plus volontiers du frère aîné et du peuple élu de Dieu, peuple auquel s'ajoute l'ensemble des enfants adoptifs

chrétiens. Avec l’apôtre Paul, on dira : Israël est l’olivier sur lequel s’est greffée une branche « sauvage ». Dans toutes ces images – juridique-contractuelle, familiale-généalogique, botanique-horticole – le judaïsme est nécessaire : le greffon suppose l’arbre ; la fratrie, le frère aîné qui, le premier, fit advenir un père ou une figure parentale. La Nouvelle Alliance emprunte sa forme à une alliance antérieure, même si elle prétend vider celle-ci de sa substance. La dépendance subsiste dans les termes conciliants pour dire la relation, qu’elle soit de consanguinité – le peuple juif comme « frère aîné » – ou bien d’origine : Israël comme le « berceau » de Jésus messie.

Le judaïsme est donc un objet d’étude particulier : il ne peut être décrit de manière détachée, car décrire les Juifs, pour les chrétiens, implique se décrire soi-même. Cela explique les antithèses polémiques élaborées par le christianisme pour s’arc-bouter au judaïsme : la liberté, contraire de la servitude, l’esprit par opposition à la lettre, l’Évangile et non plus la Loi… De même que le postmoderne est « sorti » de la modernité, au sens à la fois de généalogie et de rupture, de même, « le christianisme est “sorti” du judaïsme aux deux sens de ce verbe[8] ».

UNE RELATION ASYMÉTRIQUE.

La relation n’est pas symétrique. Alors que l’identité juive (putative) est nécessaire à la constitution de l’identité chrétienne, l’inverse n’est pas vrai. Certes, les réactions hostiles du côté juif n’ont pas manqué, mais le judaïsme ne requiert pas l’autre chrétien pour construire son identité. Il existe dans le Talmud des traces de la méfiance à l’égard de Jésus de Nazareth, accusé de sorcellerie, de séduction et d’égarement d’Israël. Dans la liturgie, la mention des *minim* (hérétiques) visait probablement les chrétiens ; et il faut mentionner les Vies de Jésus alternatives, les *Toledoth Yeshuh*. Mais ces documents médiévaux qui circulaient sous le manteau,

parfois cités à des fins polémiques par l'apologétique chrétienne, ne constituent pas l'équivalent des innombrables diatribes chrétiennes[9]. Le chrétien, pour affirmer son essence, sa nouveauté, ne peut le faire sans le truchement du vocabulaire juif : les chrétiens sont des messianisants, du mot hébreu *masia'ch* ; ils sont prophétiques, comme les *nebi'im*, invoquent le Saint-Esprit *(Kodesch Ruach)*, fêtent Pâques *(Pessah)* et cinquante jours après, la Pentecôte *(Chavouot)*. Le judaïsme, lui, peut envisager ces « actualisations » chrétiennes des réalités juives bibliques comme des développements adventices, comme le fait d'une secte juive minoritaire qui aurait connu une expansion déconcertante. À quelques exceptions près, jusqu'à l'éveil récent de l'intérêt pour le dialogue avec les chrétiens, les Juifs préféraient en savoir le moins possible sur le christianisme.

Qui est juif ?

Le judaïsme est perçu comme lié, et de manière unilatérale, au christianisme. C'est seulement au prix d'un effort de la volonté que les chrétiens peuvent aborder la foi juive comme un phénomène autonome, et le judaïsme comme une réalité complexe et vivante. Emmanuel Levinas, dans son texte « Par-delà le dialogue » de 1967, reconnaissait le travail réalisé par de nombreuses associations d'amitiés judéo-chrétiennes, tout en souhaitant l'émancipation par rapport aux théologoumènes chrétiens : « Le judaïsme, s'il est fidèle à lui-même, ne peut accepter d'être condamné ou justifié en termes théologiques chrétiens[10]. »

Le judaïsme est un vécu : fidélité à la *Torah*, loi écrite, et à la *Halakah*, loi orale, par la pratique des *mitswot*, des préceptes. Les pratiques principales qui font le peuple juif, et que fait le peuple juif, sont le respect du *shabbat* et de certaines prescriptions concernant la nourriture, la *kashrut*. Pour le *shabbat* comme pour les règles alimentaires, il existe certes un large éventail d'observances, allant de la posture libérale (voir le judaïsme dit

Reform aux États-Unis) à l’observance stricte *(Conservative)* ou très stricte *(Orthodox)*. Les grandes fêtes sont Pessah, Yom Kippour, Chavouot, Soukkot (fête des moissons), Shim’hat Torah et, enfin, Hanouccah et Pourim. La circoncision *(brit milah)* des garçons nouveau-nés, puis la *bar mitsvah* pour les garçons – également *bat mitsvah* pour les filles, dans les courants progressistes – signalent l’entrée dans la communauté religieuse.

Tous les Juifs cependant ne sont pas religieux. Suffit-il d’avoir un seul grand-parent juif, ou la judéité est-elle transmise par la mère seulement ? La question se posa juste après la fondation de l’État d’Israël (*Mihou Yehoudi*, Qui est juif ?) et les réponses reflètent les clivages au sein du monde juif. Car le judaïsme est un phénomène insolite, comme de nombreux auteurs depuis l’Antiquité n’ont pas manqué de le souligner : il n’est pas seulement une religion et il l’est pourtant. Être juive ou juif n’est pas non plus une donnée d’ordre ethnique ; pourtant certains penseurs juifs évoquent le « Peuple éternel », son appartenance serait indéfectible[11]. De Saul, devenu Paul apôtre des Gentils, jusqu’à Aaron Jean-Marie Lustiger, la question demeure : la fidélité aux commandements est-elle, oui ou non, indispensable à l’existence juive ?

Daniel Boyarin écrit que pour l’Église, le judaïsme est une religion, alors que pour les Juifs, il l’est seulement à l’occasion, de manière ambivalente et par stratégie. Il est impossible pour un Juif de cesser d’être juif, la notion d’hérésie ayant été écartée et le judaïsme – lui-même un terme anachronique – ayant refusé d’être « religion ». Du coup, le judaïsme comporte beaucoup de dimensions, dont certaines seulement recoupent ce que la terminologie chrétienne entend par « religieux » : ainsi la littérature en yiddish ou l’histoire du génocide nazi[12].

Par principe, le judaïsme est autonome par rapport à l’innovation – ou déviation – chrétienne. En principe, car *nolens volens*, les interrogations d’origine chrétienne sur l’essence du judaïsme, sur l’identité religieuse ou ethnique, sur l’esprit qui affranchit de la Loi, ont suscité de vives

discussions au sein du judaïsme, et ont contribué à façonner celui-ci. Levinas confirme à juste titre l'imbrication spirituelle de la foi juive et de la foi chrétienne : « Le judaïsme et le christianisme participent dans le même drame et ne sont pas suffisamment indifférents l'un à l'autre pour cesser de se contester » (LEVINAS, 1995, p. 99).

UN DIFFÉREND FONDATEUR.

L'histoire des relations entre les deux religions sœurs est en effet dominée par un différend. La théologie chrétienne a cherché à élucider le différend en organisant des controverses et disputes avec des interlocuteurs juifs réels ; mais le plus souvent, elle s'est positionnée vis-à-vis du judaïsme en créant des ectoplasmes tels que « le Pharisien légaliste », voire « le Pharisien en nous ». La culture livresque a son importance, mais il faut rappeler que les fidèles ne sont pas forcément des lecteurs et que ce sont la liturgie, la musique sacrée, la statuaire et l'iconographie qui forment les mentalités : des messages visuels et acoustiques d'autant plus persuasifs qu'ils sont en partie subliminaux. Combien de tableaux où les bourreaux de Jésus sont dépeints avec les traits de la caricature antijuive ? Combien de cathédrales, d'églises et de chapelles où figurent les sœurs ennemies : la Synagogue aveuglée d'une part, de l'autre l'Église triomphante ? Dans une variante, on voit la Synagogue frappée de cécité mais indiquant du doigt la venue du Messie : cette notion remonte à saint Augustin. Il disait en effet que les Écritures sacrées de la Bible hébraïque montrent, *comme à leur propre insu*, la figure du Christ. Chaque année l'antithèse était exacerbée, à l'époque de la Semaine sainte, quand se rejouait la Passion à l'église ainsi que sur le parvis, dans les homélies et dans les jeux ou mystères qui se diffusèrent très nombreux à travers la chrétienté d'Europe dès le XI^{e} siècle. Mieux valait alors, pour les Juifs, obéir aux injonctions des conciles et des synodes leur recommandant de fermer les volets et rester à huis clos,

pendant la Pâque chrétienne, afin d'éviter d'être la proie, *in diebus lamentationum*, des violences des chrétiens indignés par le rappel des souffrances de Jésus infligées par les siens. Dans un premier temps, Martin Luther condamna les exagérations des prédicateurs qui accentuaient les méfaits des Juifs et excitaient les sentiments des croyants contre ceux-ci. Mais quand le Réformateur dut renoncer à son rêve de convertir à l'Évangile un grand nombre de compatriotes juifs, il retomba dans les travers de l'antijudaïsme et le texte de 1543, *Von den Juden und ihren Lügen*, représente même un sommet de « l'enseignement du mépris » séculaire. Le célèbre choral luthérien *O Haupt voll Blut und Wunden* doit conduire le fidèle à l'introspection, à la pénitence : le Sauveur est mort pour mes péchés. Mais « cette théologie des larmes et du sang n'encourage pas uniquement les remords du bon chrétien, il lui rappelle aussi la cause de cette mort et la “perfidie” des Juifs, c'est-à-dire, étymologiquement, leur refus de se laisser convertir[13] ».

L'histoire des relations entre les deux religions sœurs n'est pas sans tournants ; long fleuve intranquille, elle a longtemps charrié des préjugés sinistres, côté chrétien et, dans une moindre mesure, côté juif. De l'antijudaïsme théologique – thématique de la nouveauté du christianisme qui « dé-place » la foi juive devenue décadente – on est parfois passé sans solution de continuité à l'antisémitisme : thématique du scandale de l'ancien qui s'obstine dans sa différence, dans sa vitalité. La destruction des Juifs d'Europe pendant les années 1939-1945 marque un tournant.

La Shoah, un tournant.

Un changement sans doute irréversible s'est produit dans les consciences : les chrétiens ont commencé à apprendre que le judaïsme n'est pas seulement un théologoumène (la Loi, l'Alliance ancienne), indéfiniment corvéable pour rendre manifestes la nouveauté et la radicalité de l'Évangile.

En 1947 déjà, les « Dix points de Seelisberg » avaient pour visée de mettre fin au séculaire « enseignement du mépris » analysé par Jules Isaac. Les rédacteurs de ce document représentaient une avant-garde minoritaire, car après 1945, les stéréotypes coriaces continuent d'informer la réflexion théologique et la prédication des Églises.

L'enseignement séculaire du mépris à l'encontre des Juifs prenait appui sur trois légendes (au sens de *legenda* : ce qu'il convient au peuple chrétien de lire). D'abord, la foi juive était tombée en déliquescence à l'époque du Second Temple quand survint Jésus de Nazareth ; elle ne l'a donc pas reconnu. Ensuite, les Juifs sont coupables ou complices de sa mise à mort (« peuple déicide »). Enfin, la dispersion ou Diaspora après la mort de Jésus le messie (en l'an 70, ou en 135 au plus tard) est un châtiment en rétribution de l'endurcissement dans le non au Christ[14]. Dans la catéchèse et la prédication chrétiennes, ces thématiques, pourtant dénuées de fondement historique, sont encore et toujours déployées. Dans l'œuvre de nombreux théologiens et exégètes, il ne semble pas y avoir de césure entre des affirmations des années 1930 et l'après-guerre ; après 1945, le ton restera inchangé pendant plusieurs années encore : « Jugement porté sur Israël, cet arbre qui brillait de l'éclat de son feuillage et ne portait pas de fruits[15]. » Et encore, selon Jean Bosc : « Ils rappellent en effet à tous les hommes et aux nations parmi lesquelles ils se trouvent qu'on ne se moque pas impunément de son Dieu[16]. »

Le grand théologien réformé Karl Barth prit fait et cause pour les Juifs ; mais ses réfléxions sur « le Juif » et « la Synagogue » dans le paragraphe 72 de la *Dogmatique* IV/3, parue en allemand en 1959, ne laissent pas de stupéfier : « Pendant ce temps, la Synagogue est devenue, a été et est restée l'organisation d'une humanité allant sans cesse au-devant d'un avenir devenu vide – après la venue de Celui qui devait venir – d'une humanité toujours inconsolée et insatisfaite, se raccrochant à une Parole encore inaccomplie. Or le Juif gracié d'une manière si singulière doit aussi, comme

tel, offrir l'image d'une existence privée de la grâce *[eine gnadenlose Existenz]*, caractérisée par le rejet de son Messie, et par là même de son salut et de sa mission – il doit être l'image de la même existence privée de la grâce, à laquelle, nous pauvres païens, nous serions voués irrémédiablement, sans ce qui a eu lieu pour nous et nous est révélé dans la seule personne du Juif Jésus-Christ[17]. »

Ce florilège corrobore le constat ironique d'Érasme (1519) : « S'il est d'un bon chrétien de détester les Juifs, alors nous sommes tous de bons chrétiens. »

Le génocide des juifs perpétré en terres chrétiennes de 1939 à 1945 n'a pas provoqué de raz-de-marée épistémologique ; la réception de cet événement a été étrangement tardive. La théologie tout entière n'aurait-elle pas dû être affectée ? Catherine Chalier estime indispensable de réviser le langage de la foi : « Nul ne peut sans injure pour la mémoire des victimes innombrables de la terrifiante violence humaine se contenter d'espérer et continuer de parler de rédemption comme si ces mots – espérance, rédemption – n'avaient pas vu leur signification à jamais rongée et martyrisée[18]. » Il est déconcertant de constater que la remise en question de la théologie après la Shoah a été si incomplète et si tardive, exception faite de quelques textes précurseurs. Outre le texte œcuménique remarquable des « Dix points de Seelisberg », déjà mentionné, il faut évoquer le Conseil œcuménique des Églises qui, lors de sa première Assemblée, en 1948, affirma la « signification particulière du peuple juif pour la foi chrétienne ». Une masse critique de textes influents sera réunie seulement dans les années 1965-1968. Le COE, dans son Assemblée de 1967, nie la responsabilité collective des Juifs pour la mort de Jésus. Vient ensuite la déclaration *Nostra aetate*, en particulier le paragraphe 4.

Parallèlement à l'*aggiornamento* de l'enseignement des Églises sur le judaïsme, de nombreux livres et documents au sein du judaïsme témoignent d'un nouvel intérêt pour Jésus de Nazareth et pour le christianisme.

Longtemps, les Juifs ont quasiment ignoré le christianisme, comme on l'a fait remarquer dans l'introduction ; ils évitaient même de nommer Jésus. Auparavant, quelques rares pionniers en avaient parlé, mais chacun pour soi (Joseph Klausner, Claude Montefiori, Martin Buber, Edmond Fleg). Donnée nouvelle donc que la déclaration collective qui vit le jour en 2000, signée par de nombreux rabbins et théologiens juifs : *Dabru Emet* (« Parlez la vérité ») : « Bien que la foi chrétienne ne soit pas acceptable pour la plupart d'entre nous, nous nous réjouissons en tant que théologiens juifs que des millions et des millions de personnes soient entrées en relation avec le Dieu d'Israël par le truchement du christianisme. »

Dabru Emet reprend à son compte, en inversant les termes, l'affirmation ancienne qui voulait discerner le dessein divin dans la dispersion des Juifs : ne témoignaient-ils pas partout de la vérité de l'Évangile[19] ? Aujourd'hui, ce sont plutôt les chrétiens qui, par leur dispersion à l'échelle planétaire, fonctionnent comme les instruments de la « globalisation » du Dieu d'Israël et de sa Torah – entre autres par les reprises de la Loi dans les évangiles synoptiques.

Ambivalence de saint Augustin.

Dans la pensée de saint Augustin, les principaux éléments des controverses futures étaient déjà mis en place : le peuple juif, sans conteste peuple de la dilection divine, est pourtant tombé en disgrâce. Le judaïsme sert de « leçon de choses » aux païens, afin que ces derniers apprennent que la vie et le bonheur ne dépendent pas du bon vouloir des dieux et déesses, mais de la seule volonté divine. « Et tous ces biens pour lesquels Rome crut devoir implorer tant de faux dieux, ils les reçoivent plus heureusement du seul Dieu véritable » (Augustin., IV, 34, p. 233). Cette confiance en la providence divine justifie, selon saint Augustin, un front commun juif et chrétien contre l'idolâtrie. De même, pour les chantres du néopaganisme

amoral d’aujourd’hui, les « valeurs judéo-chrétiennes » sont solidaires, englobées dans le même mépris. Saint Augustin disait surtout que le peuple juif s’est fourvoyé : bien que comblé des biens de la main de Dieu, et protégé par son bras fort, il est devenu matérialiste. Quelques génies seulement devinaient la portée véritable des bénédictions : « Et tel est le mystère de l’Ancien Testament qui enveloppait le nouveau *[et hoc est sacramentum veteris Testamenti, ubi occultum erat novum]* : il promettait les biens de la terre ; mais les âmes intelligentes, les âmes déjà spirituelles, comprenaient, sans toutefois révéler hautement leurs pensées, de quelle éternité le temps était la figure, et en quels dons de Dieu réside la véritable félicité » (*ibid.*, IV, 33, p. 232-233). D’après saint Augustin, il existe donc des liens entre cet Israël éclairé et les chrétiens qui s’approprient les promesses vétérotestamentaires en leur imputant un sens spirituel. L’évêque d’Hippone mettait en œuvre, tour à tour, un enseignement du mépris et un enseignement de l’estime. Il existe une herméneutique commune judéo-chrétienne : la chute des empires est annoncée par les prophètes, dans les livres de ce peuple, « et si, dans les nôtres, l’on retrouve ces prédictions, on ne saurait nous accuser de les avoir inventées » (*ibid.*, p. 234). Le judaïsme devient alors le garant du christianisme dans la mêlée avec les nations ; sa légitimité fonde celle du nouveau venu sur la « scène d’apparition », selon l’expression d’Hannah Arendt.

Les paroles de respect et de rejet à l’égard du judaïsme sont étroitement mêlées dans les écrits de saint Augustin ; après avoir salué la foi du judaïsme comme antidote aux croyances funestes (l’astrologie), il prononce un jugement sévère. Le Juif errant paie en sa personne les égarements, l’oubli de la parole prophétique et la coupable cécité des siens vis-à-vis de Jésus le Christ : « S’ils n’eussent enfin comblé la mesure par l’immolation du Christ, leur royaume se fût maintenu, plus heureux sans être plus vaste. Et aujourd’hui s’ils sont dispersés chez presque toutes les nations et dans

toutes les contrées de la terre, c'est par la providence de ce seul Dieu véritable » *(ibid.)*.

Ainsi, avec saint Augustin, dès le v^e siècle, les thèmes principaux de l'antijudaïsme théologique, juxtaposés aux protestations de reconnaissance vis-à-vis du peuple juif, sont clairement exposés.

La religion juive n'est pas morte en couches.

La pérennité d'Israël constitue une énigme pour ceux qui voient en l'Église le véritable, le nouvel Israël *(verus Israel)*[20]. Comment rendre compte de la vitalité d'une religion qui avait été proclamée « accomplie » en une autre ? Jean Calvin est remarquablement sensible à « l'Église des juifs », mais pour lui comme pour les Pères de l'Église, l'Ancien Testament est « le temps des figures ». À ce temps des figures a succédé le temps de la réalité ; comment persister à ne pas y entrer ? Il ne s'agit pas de *tabula rasa*, mais d'annexion et d'expulsion : la communauté juive est dorénavant définie comme « hors d'elle ».

Dans *L'Étoile de la rédemption*, Franz Rosenzweig s'interrogeait, lui aussi, sur la persistance de ce dont on attend le déclin ; mais il inverse les termes de la conclusion habituelle. L'Alliance nouvelle devait signer la dissolution du peuple de l'Ancienne Alliance dans la réalité nouvelle ; or non seulement ce dernier n'a pas disparu, mais c'est lui, le judaïsme, qui donne sa consistance au christianisme. « Le Christ est-il plus qu'une idée ? Nul chrétien ne peut le savoir. Mais qu'Israël soit plus qu'une idée, il le sait et le voit » (Rosenzweig, p. 489).

Comme le constate David Banon, « avec l'avènement de l'État d'Israël, le juif et le peuple juif ne peuvent plus être considérés comme des abstractions […] mais comme ce qu'ils n'ont en fait jamais cessé d'être, des réalités vivantes[21] ».

Loi et Évangile.

Nous avons indiqué comment le chrétien fabrique « son » Juif : figure antitypique, « le Pharisien » formaliste, et hypocrite de surcroît, fait resplendir, par contraste, la liberté du croyant affranchi par la grâce. Mais qu'en est-il de la Loi dans le christianisme et dans le judaïsme ? Il faut d'abord apprivoiser un vocabulaire hébreu de la Loi. Le mot « Torah » peut désigner l'enseignement oral portant sur le domaine de compétence sacerdotale, par exemple la distinction entre le pur et l'impur. La Loi est souvent placée dans le contexte de l'Exode, devenant la « Loi de Moïse », c'est-à-dire la Loi de YHWH transmise par l'intermédiaire de Moïse. La Bible hébraïque est tripartite : Torah, Nebîim, Ketubim, ce qui constitue l'acronyme « Tanakh » : la Torah, les Prophètes, les Écrits (par exemple les Psaumes). Dans les écrits du Nouveau Testament, elle est parfois résumée par l'expression « la Loi et les Prophètes ». En conséquence, on la nomme simplement Loi, ainsi dans l'expression « Loi et Évangile ». Ce rappel du vocabulaire spécifique montre la voie vers une compréhension différenciée de la Loi juive, et permet de saisir la centralité du commandement pour la vie religieuse des croyants juifs. Il y a du chemin à parcourir, car « le christianisme ne semble pouvoir déchiffrer le sens de la Tora qu'à travers sa réinterprétation et sa radicalisation opérées par le Christ[22] ». Cependant, il ne faut pas oublier que la grâce, la liberté et la joie ne sont pas l'apanage du seul Évangile.

La compréhension de la Torah intimement liée à l'existence juive a donné lieu à de nombreux malentendus. Jean-Pierre Baud fait ressortir combien la *lex* romaine était impérialiste : « Rome jugeait souverainement la loi des autres. C'est ainsi que Justinien déclarait en 553, dans la Nouvelle 146 de ses *Compilations*, que les Juifs se livrent à des interprétations insensées de la Bible. Ne pouvant plus être rattachée à la “droite raison” de la loi naturelle, la Torah mettait les Juifs hors la loi[23]. »

Judaïsme et christianisme : vers l'apaisement ?

Le différend entre les deux religions bibliques ne peut être levé ; sur le fond, on ne doit pas souhaiter l'apaisement. Mais certaines formes d'opposition sont à proscrire : la diffamation active, la collusion dans la diffusion de stéréotypes injurieux. Il est permis d'espérer que la théologie et la liturgie chrétiennes se libèrent de leur antijudaïsme originel[24]. Les déclarations ne suffisent pas, il faut travailler sans cesse afin d'éduquer les mentalités. Perspicace, le poète dénonçait les repentirs imparfaits : « Et nous rentrons gaiement dans le chemin bourbeux / Croyant par de vils pleurs laver toutes nos taches[25]. »

La vigilance est le devoir de chacun, y compris en présence de nouvelles formes d'antijudaïsme et d'antisémitisme qui parfois avancent sous le masque politiquement correct de l'antisionisme.

Le différend structure les relations entre la Synagogue et l'Église. Les Juifs ne peuvent s'empêcher de se heurter à la figure de Jésus « Fils de Dieu » ; les chrétiens ne peuvent s'empêcher de croire qu'en Lui, quelque chose de nouveau est advenu dans l'Alliance de Dieu avec l'humanité en Abraham, et avec Israël en particulier. Le différend sur le messianique sera avec nous jusqu'à la fin des temps. Mais les temps actuels sont peut-être propices à un apaisement dans la manière de le vivre ensemble. La sécularisation croissante de l'Europe – et d'Israël – rend manifeste la spécificité de l'expérience monothéiste (juive, chrétienne et musulmane). La chute de la chrétienté permet de discerner ce qui demeure : les contours d'un judéo-christianisme – on pourrait dire aujourd'hui islamo-judéo-christianisme – dont l'essence est constituée par le messianisme et par l'amour de la Loi, de la Torah (de la Charia). En l'an 2000, un groupe de savants juifs s'adressa aux chrétiens par la déclaration déjà mentionnée *(Dabru Emet)* ; en 2006, une autre déclaration, provenant de chercheurs musulmans, intitulée, *Une parole en commun,* se réfère aux

commandements contenus dans la Bonne Nouvelle, sanctionnant ainsi la réalité d'une certaine tradition « juive et chrétienne ».

L'attente du Royaume, et l'agitation en sa faveur, reposent sur la foi en la rédemption universelle. Le Nazaréen est l'interprète du désir messianique. Le rabbin Rivon Krygier rend compte d'une vision apaisée du Messie des nations et du paulinisme par le biais d'un rappel de l'actualité de la Torah : « Le juif n'a pu se reconnaître ni dans le Jésus prophète, ni dans le Jésus-Christ, et encore moins dans le Jésus Seigneur Dieu. Sur l'autre versant, le chrétien se sent en rupture avec la Loi, l'observance sabbatique en particulier. Mais s'observant mieux les uns les autres, du lieu même où ils se complaisent, ils savent désormais que des ponts solides sont possibles. Car au milieu du gué, il y a eu Jésus, le Juif pratiquant qui avait éperdument soif de Rédemption et même semble-t-il, avant Paul, de salut universel. En cela, bon gré mal gré, il est trait d'union sabbatique[26]. »

Quand vint « cet homme », le judaïsme devint explicitement ce qu'il avait été dès l'origine de manière inchoative, à savoir une bénédiction pour les *goyim*[27] ; la foi juive ne cessant pas pour autant d'exister, en et par elle-même, c'est-à-dire dans l'écoute.

Moi dormant, mon cœur veille (Ct 5, 2, trad. A. Chouraqui).

ANNE-MARIE REIJNEN.

→ Alliance. Altérité. Antisémitisme. Bible. Évangile. Fantasme. Justice. Loi. Monothéismes. Prophétisme.

Bibliographie.

C. CHALIER, M. FAESSLER, Judaïsme et christianisme. L'écoute en partage, Paris, Éd. du Cerf, 2001. – P. GRELOT, L'Espérance juive à l'heure de Jésus, Paris, Desclée, 1994 (éd. revue et augmentée). – Fr.-W. MARQUARDT, Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie.

Israel im Denken Karl Barths, Munich, Kaiser, 1967. – D. NOVAK, *Jewish-Christian Dialogue : A Jewish Justification*, Oxford, Oxford University Press, 1989. – Fr. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la rédemption*, Paris, Éd. du Seuil, 2003. – S. TRIGANO, P. GISEL et D. BANON, *Judaïsme et christianisme. Entre affrontement et reconnaissance*, Paris, Bayard, 2005.

JUSTICE

Le concept théologique de justice s'est constitué de manière originale à partir de la rencontre de deux sources : la pensée biblique, hébraïque et néotestamentaire, d'une part, et la pensée philosophique gréco-latine, d'autre part. Si, pour le chrétien, être juste devant Dieu a des conséquences éthiques, il ne faut pas perdre de vue que cette attitude est considérée comme un don de Dieu et par conséquent diffère de la conception de la justice comme vertu, selon le sens de la philosophie grecque. La justice en christianisme dépasse ce qui est communément entendu par justice distributive et justice commutative.

La justice comme don.

La justice dans la Bible – *sedaqah* en hébreu, comme *dikaiosunè* en grec – est d'abord polysémique, mais renvoie à un autre univers culturel. Si le concept occidental de justice, comme vertu de rendre à chacun selon son dû, prend sa source dans l'univers oriental, il conserve une originalité, comme le remarque le bibliste Édouard Lipinski : « [La justice] est surtout la qualité qui fait qu'un pouvoir, un titre, un acte, un événement, un objet sont conformes à ce que le droit, la coutume ou l'essence des êtres exigent. Si la pluie d'automne tombe *selon la justice* (Jl 2, 23), cela veut dire qu'elle répond à l'attente basée sur l'expérience des années normales. Les mesures et les poids sont "justes" (Lv 19, 36 ; Ez 45, 10), quand ils sont conformes aux normes reconnues. Si le successeur que Yahvé suscitera à David est qualifié de "germe juste" (Jr 23, 5), c'est qu'il sera un descendant légitime

de David. De même, le “maître de justice” de Qumrân est en réalité un “maître légitime” » (Centre Informatique et Bible et Abbaye de Maredsous, 1987, p. 707).

Les nomades d’Israël partagent la signification du concept de justice avec les peuples d’Égypte (*Maat*, c’est-à-dire « sagesse ») et de l’ Orient ancien. La justice est avant tout l’activité du roi qui l’administre, portant une attention particulière aux pauvres et aux opprimés, comme l’atteste, par exemple, le célèbre code d’Hammourabi. C’est l’une des plus anciennes lois écrites, gravée sur un bloc de basalte. Ce code fut réalisé à l’initiative du roi de Babylone, Hammourabi, vers 1730 av. J.-C. Ce texte ne répond pas à l’acception légaliste du droit (type Code civil ou pénal français), mais plutôt au droit jurisprudentiel (type Common Law) : il recense, sous une forme impersonnelle, les décisions de justice du roi. L’utilité de ce code est de fournir des exemples de la sagesse du roi, servant aux générations à venir. Les lois qui y sont rassemblées touchent aux différents groupes sociaux : la famille, l’armée, la vie religieuse et la vie économique. Elles ont toujours trait à des situations très précises concernant les vols, les prêts, les honoraires, les contrats, les fermages, les débiteurs insolvables, les esclaves fugitifs, le statut de la femme. Il n’y a pas d’idée générale ni de concepts abstraits pour justifier telle ou telle proposition, ni non plus d’ordre logique dans la présentation. La recherche du témoignage est à la base de la sentence prise par le juge et l’on n’a recours aux procédés « magiques », telle l’ordalie (épreuve judiciaire par les éléments naturels, jugement de Dieu par le feu ou l’eau), que lorsque la vérité paraît insaisissable.

Pour le peuple de la Première Alliance, l’originalité est d’ajouter alors à cette acception commune du concept de justice la miséricorde comme un attribut de Dieu (G. Wigoder, 1993, p. 610-611). L’épisode où Abraham plaide le salut des habitants de Sodome et Gomorrhe (Gn 18, 17-32), tout comme celui où Moïse implore la miséricorde du peuple infidèle adorant le

Veau d'or (Ex 32), montrent parfaitement que la justice absolue de Dieu ne peut pas être appliquée sans adaptation aux conditions imparfaites de l'humanité : l'injustice qui pourrait y être liée provoquerait l'incompréhension humaine (voir Ps 92 et le livre de Job, par exemple). Comme le fait remarquer le théologien Ivan Fucek, « dans la société théocratique d'Israël, Yahvé est le roi “juste” (parfait, saint) qui fonde l'Alliance ; Israël doit être “juste” (parfait, saint) : il doit imiter Yahvé-roi-juste. La justice de Yahvé-juste est un appel pour le peuple élu à vivre dans la justice et/ou la droiture qui partagent la même étymologie. Les œuvres de Yahvé-roi-juste, spécialement envers les pauvres, les opprimés en général, […] impliquent l'*impératif* moral pour le peuple élu à les imiter. Ainsi la justice du peuple élu est la *redécouverte* concrète de cet appel. Par conséquent, plus que sur la théorie, les prophètes insistaient sur la pratique religieuse et morale, comparant Yahvé-juste et Israël-juste » (FISICHELLA, 1992, p. 686).

Mais l'exercice de cette justice du roi à l'égard des pauvres et des opprimés ne se réfère-t-elle pas à un ordre idéal et à des interventions qui peuvent paraître arbitraires, et pas seulement pour Job qui est à l'extrême du cas de figure ? Le bibliste Frank-Lothar Hossfeld (*Lexikon für Theologie und Kirche*, 2001, p. 500-501) remarque qu'il en va ainsi dans le Pentateuque (Gn 20, 4 ; 38, 26 ; Ex 23, 7… ; Lv 19, 15 ; Dt 1, 16 ; 16, 18…) comme dans les livres historiques (2 S 4, 11 ; 1 R 2, 32 ; 8, 32). Le roi David (2 S 8, 15 ; 15, 4 ; 23, 3 ; 1 R 10, 9) comme le Messie annoncé (Is 9, 6 ; 11, 4 ; Jr 23, 5 ; 33, 15) règnent selon la justice. Les prophètes préexiliques empruntent au contexte juridico-historique de l'Orient ancien (voir Gn 18, 19 ; 2 S 8, 15 ; 1 R 10, 9) la formule d'agir selon *le droit et la justice* (Am 5, 7.24 ; 6, 12 ; Is 1, 21-26 ; 5, 7 ; Pr 16, 8 ; 21, 3 ; Jr 4, 2 ; 9, 23 ; 22, 13.15 ; Ez 18, 5.19.27). On retrouve une formulation analogue d'agir selon *la justice et la bonté* chez les prophètes originaires du royaume du Nord (Os 2, 21 ; 12, 7 ; Jr 9, 23 ; Mi 6, 8 ; Za 7, 9). Cela devient même,

pour le prophète Ézéchiel, le critère de jugement sur la vie et la mort (Ez 3, 16-21 ; 14, 12-20 ; 18 ; 33, 12-20).

Dans le Nouveau Testament, la justice (*dikaiosunè* en grec) ne s'inscrit pas dans la tradition de la philosophie et de l'éthique grecques, mais dans la continuité du sens juif du Premier Testament. Comme le fait remarquer le bibliste Karl Kertelege, le mot « justice » se retrouve 91 fois dans le Nouveau Testament, principalement dans le corpus paulinien (57 fois dont 35 dans la seule épître aux Romains). On retrouve cette proportion pour l'expression « rendre justice » (39 fois, dont 27 dans les lettres de Paul). Seul l'adjectif « juste » (79 fois en tout) se démarque : 17 fois chez Paul, comme dans les évangiles de Matthieu et Luc, et les Actes des Apôtres (KASPER, 2001, p. 501).

Chez Paul, le concept de justice s'inscrit dans la lignée biblique décrite jusqu'à présent. La différence substantielle est que cette justice ne concerne plus uniquement les rapports individuels et sociaux, y compris dans l'acception stoïcienne d'une divinité modèle de l'autolibération de l'homme, mais son intériorisation comme fruit de l'homme pardonné de ses fautes en Jésus-Christ (voir Rm 1, 16 s.) : c'est une égalité foncière de tous. C'est le thème central paulinien de la justification par la foi : Dieu en Jésus-Christ sauve, libère et rétablit l'homme de son injustice. Paul proclame le Christ comme étant *notre justice* (1 Co 1, 30) en appliquant au Seigneur ressuscité ce que Jérémie avait annoncé à propos de Dieu lui-même (Jr 23, 6). Ce ne sont pas les propres actions de l'homme qui le rendent « juste », mais il ne devient « juste » devant Dieu que par le don que celui-ci lui fait de l'unir à Jésus-Christ : et cela s'accomplit par la grâce de la foi. Paul exhorte les justifiés à vivre avec droiture conformément à la volonté de Dieu (Ph 2, 12-16). Cette expérience personnelle du rapport entre l'homme et Dieu doit conduire l'homme à faire de même et à être juste à l'égard des pauvres, signe d'une foi vivante qui s'exprime concrètement. Ainsi, pour Paul, la foi en la puissance du Christ mort et ressuscité établit une égalité

foncière sans distinction d'origine, de condition ou de sexe (Ga 3, 26-28). Sur ce fondement, tous ont les mêmes droits et les mêmes devoirs dans le mariage, dans la vie familiale et dans la société sous tous ses aspects (Ep 5, 22-23 ; 6, 1-9 ; Col 3, 18). Comme le souligne le théologien Ivan Fucek, « cela a constitué une *révolution sociale* inouïe, car jusqu'alors l'esclave était une "chose" du maître, la femme était la partie faible de la famille, les enfants étaient exposés à la volonté despotique du père […]. En cela, Paul n'a pas renversé politiquement l'ordre social de l'époque, mais l'a relativisé : son expression […] *en Jésus-Christ notre Seigneur* (Rm 6, 23 s.) change tout de l'*intérieur*, parce que *libérés du péché et asservis à Dieu* (Rm 6, 23), les chrétiens sont capables de transformer la *société* […]. Libres à l'égard de tous, ils se font toutefois serviteurs et esclaves de tous, à l'exemple de leur Seigneur (1 Co 9, 9 ; Mt 20, 26-27 et Jn 13, 14 s.). Donc cette justice paulinienne supérieure identifiée à la justification offerte par Dieu (Rm 3, 5), qui pénètre dans le cœur de l'esclave du péché (Rm 3 26), est différente de la justice humaine sociale-économique-politique. Toutefois les fruits sociaux de cette justice divine, qui n'est ni une justice de classe ni une justice partiale, sont les seuls fruits vraiment capables de transformer la société de chaque époque » (FISICHELLA, 1992, p. 695).

Les évangélistes mettent de leur côté l'accent sur l'adéquation entre la venue du règne de Dieu et la prédication de Jésus en paroles et en actes. L'évangéliste Marc relate le commencement en Galilée du ministère de Jésus, qui *proclamait l'Évangile de Dieu et disait : « Le temps est accompli et le Règne de Dieu s'est approché : convertissez-vous et croyez à l'Évangile »* (Mc 1, 14-15). Dans cette inauguration de la prédication de Jésus, dire que « le temps est accompli » suppose une continuité entre les desseins de Dieu contenus dans le Premier Testament, et dont les contemporains de Jésus avaient connaissance, et ce que Jésus annonce lui-même dans sa prédication. Comment pourrait-il en être autrement, alors que l'on sait par ailleurs que l'annonce de la venue du règne de Dieu est liée à

l'accomplissement de la justice ? Dans les évangiles, toutes les actions de Jésus annoncent la venue du royaume de Dieu. Bien entendu, l'annonce du Royaume est étroitement liée à la personne de Jésus, mais il ne met pas sa personne en avant. C'est bien ce que montre, par exemple, la réponse indirecte de Jésus à Jean Baptiste (Mt 11, 2-6 ; Lc 7, 18-23). Lorsque Jésus parle des aveugles, des boiteux, des lépreux, des sourds et des « morts qui ressuscitent », nous sommes bien dans le contexte des fins dernières, dans ce qui concerne le Règne de Dieu (Mt 4, 23-25). Dans l'Évangile, « maladie » et « souffrance » ne concernent pas uniquement les aspects corporels. Comme dans le Premier Testament, elles sont constitutives du monde créé et ont une signification transcendantale. L'action de Jésus, en paroles et en actes, annonce un Dieu qui agit en faveur de son peuple souffrant et qui vainc le péché et les forces de mort. N'est-ce pas ce qui est contenu dans l'opposition que Jésus établit entre les « justes » et les « pécheurs » : *Je suis venu appeler non pas les justes, mais les pécheurs* (Mt 9, 13) ? L'annonce faite par Jésus se distingue pourtant du courant apocalyptique. Lorsqu'il affirme *si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons, [et qu'] alors le Règne de Dieu vient de vous atteindre* (Mt 22, 28), il annonce non seulement un monde nouveau à venir, mais un monde déjà en train de naître dans le monde présent. Contrairement à la littérature apocalyptique, Jésus continue de lier les « temps anciens » avec les « temps nouveaux ». Le royaume de Dieu ne vient pas remplacer le monde qui s'en est allé, mais grandit dans les transformations du monde présent. Il grandit, ici et maintenant, au milieu des vicissitudes de l'histoire présente, partout où la volonté de Dieu s'accomplit. C'est sûrement là la meilleure interprétation de ce qu'il faut entendre par « royaume de Dieu » : l'espace dans lequel s'accomplit la volonté de Dieu. Cette volonté, déjà attestée dans le Premier Testament, correspond à un monde fait de vie, de plénitude, dans lequel règne la justice.

Comme le commencement du règne de Dieu est étroitement lié à l'action de Jésus de Nazareth, ses disciples (pas uniquement les Douze) doivent eux-mêmes participer à sa mise en œuvre (voir Lc 10, 1-12). Le fait de les associer insiste non sur la performance ou la rétribution, mais sur la réponse à l'invitation de Dieu. Contribuer ainsi à la construction du Royaume, à l'avènement de la vie voulue par Dieu dans le monde présent, n'est pas le préalable à son action mais une conséquence de cette action. Selon l'expression du bibliste Pierre Debergé, on passe ainsi « de la justice, condition du salut, à la justice, fruit du salut » (2001, p. 52). Ainsi l'homme est d'abord invité à faire lui-même l'expérience de cette puissance de vie contenue dans le royaume de Dieu. Celui qui a fait l'expérience de cette guérison et de cette libération dans son existence devient celui qui, à la suite de Jésus, libère, guérit et donne : *Soyez généreux comme votre Père est généreux* (Lc 6, 36). Ce n'est pas une personne qui se soucie de sa propre guérison par peur d'un Dieu tout-puissant, mais une personne qui puise sa force dans la joie d'avoir trouvé un trésor (Mt 13, 44-46). Tout cela est contenu dans le discours eschatologique de Jésus en Matthieu 25 sur le Jugement dernier, où tout ce que l'homme fait à un plus petit que soi, c'est à Christ qu'il le fait (Mt 25, 31-46). Ce discours est développé dans d'autres passages de son évangile comme le Sermon sur la montagne (Mt 5, 3-16), le discours sur la vie en communauté (Mt 18, 1-35) ou lorsqu'est relaté cet appel de Jésus : *Cherchez d'abord le Royaume et la justice de Dieu* (Mt 6, 33). Comme le précise encore Pierre Debergé, « ce rappel incessant de la comparution eschatologique engage les disciples du Christ à se comporter comme des croyants responsables : ils savent que la radicalité de l'amour de Dieu nécessite que ceux qui l'ont accueilli répondent à cet amour en menant une vie morale exemplaire et en se montrant tout particulièrement attentifs aux petits et aux pauvres […]. Dans ce contexte, la justice, comprise comme accomplissement de *la volonté de mon Père qui est dans les cieux* (Mt 7, 21), est une des conditions essentielles du salut. Le disciple qui aura

été fidèle à l'enseignement du Christ venu *accomplir toute justice* (Mt 3, 15 ; cf. Mt 28, 20) et qui aura porté du fruit (voir Mt 21, 41), peut espérer, au jour du jugement, faire partie de ceux qui seront sauvés (voir Mt 22, 1-14) » (DEBERGÉ, 2001, p. 53).

LA JUSTICE COMME VERTU.

L'expérience humaine du sentiment d'injustice mobilise chez l'humain la volonté de justice. En ce sens, la justice se caractérise d'abord par une forme de subjectivité et par la relation entretenue entre sujets : elle est à la fois individuelle et collective, avant même d'être un principe de la philosophie, de l'éthique ou de la théologie. La sémantique du concept de justice – *sedaqah* en hébreu, *dikaiosunè* en grec ou *iustitia* en latin – est polyvalente, renvoyant à une dimension religieuse et à une dimension civile. L'étymologie du substantif « justice » renvoie elle-même à cette polysémie : soit il est dérivé du verbe *jubere* (« ordonner, décréter ») renvoyant au sens du droit, soit il est dérivé de *ius* (le droit) et se rattache à « ce qui est saint, pur », soit il trouve une origine lointaine dans le sanscrit *ju* (à la racine des mots « joug », « joindre » et « unir ») où domine l'idée d'un lien sacré. On retrouve cette polysémie en français (comme d'ailleurs pour *Gerechtigkeit* en allemand, *fairness* en anglais, ou *giutizia* en italien). Les dictionnaires proposent de définir ainsi la justice : « A. 1. Principe moral impliquant la conformité de la rétribution avec le mérite, le respect de ce qui est conforme au droit […]. 2. Caractère, qualité de celui qui se comporte selon la justice […]. B. Manière de concevoir, de promouvoir la justice ; sa mise en application[28]. »

Dans la philosophie antique, la justice comme vertu (vertu cardinale avec le courage, la sagesse et la tempérance) s'oppose à l'injustice comme vice. Platon, dans *La République*, en fait l'objet de sa recherche en distinguant une justice pour l'individu et une pour l'État. La définition de la

seconde permet, par transposition, de dégager la première. La cité idéale de Platon organise trois classes d'hommes (les producteurs, les gardiens et les gouvernants) correspondant aux trois instances psychiques constitutives de chaque individu (l'*epithumia* ou partie désirante, le *thumos* ou partie colérique, le *nous* ou partie rationnelle), la justice assurant l'harmonie de l'ensemble (BLAY, 2003, p. 584). Si Aristote conserve à la justice cette structure architectonique, il insiste dans l'*Éthique à Nicomaque* sur le rapport qu'elle entretient avec autrui, conduisant finalement à envisager la dimension civique et politique. Il distingue ainsi la justice particulière (ou distributive) de la justice corrective (ou légale), ces variantes impliquant une égalité arithmétique (échange équivalent) et une inégalité proportionnelle (l'équité). « Dire, comme Platon, que la justice est de donner à chaque partie la place qui lui revient dans le tout ou, comme Aristote, qu'elle est de donner le gouvernement de nos actions à la loi, ce sont deux manières de remplir la définition formelle de Simonide, définition que le droit romain exprime encore dans son adage : *"Suum cuique tribuere"* », « Attribuer à chacun ce qui lui revient » *(ibid.)*.

Dans la philosophie médiévale, cette approche aristotélicienne a une grande importance pour un penseur comme Thomas d'Aquin. Il adopte la distinction d'Aristote entre justice particulière et justice corrective comme *habitus* (principe intérieur de tout acte humain – dont le mot « habitude » ne rend pas compte – l'*habitus* étant une capacité inventive bonne ou mauvaise, c'est-à-dire constituée non seulement de bonnes dispositions inchoatives, qui indiquent le déclenchement ou la progression graduelle d'une action, mais aussi des dispositions réglées sur l'usage) ; c'est ainsi que la justice particulière devient la justice distributive et que la justice corrective devient la justice commutative. Ainsi le juste milieu (qui se différencie de l'égalité stricte) est pour lui le but de toute vertu morale qui doit être cherché « non par rapport au sujet moral, comme lorsqu'il s'agit de tempérance ou de force ; mais par rapport aux personnes et aux choses

auxquelles l’action est relative[29] ». Il existe une inclination de la raison et de la volonté de l’homme à vivre en société, la justice étant sa vertu principale. Pour Thomas d’Aquin, contrairement à Aristote, la justice légale ne trouve pas son expression dans des dispositions légales de l’État, mais dans son ordonnancement au bien commun *(bonum commune)* : la loi a pour finalité de servir la vie bonne en société (*ST* Ia-IIae, Q. 90, a. 2, rep. et sol ; IIa-IIae, Q. 58, a. 5, rep.). Mais, dans la droite ligne d’Aristote, la justice n’atteint sa perfection, selon Thomas d’Aquin, que si elle établit l’amitié entre les hommes, dépassant même l’horizon étroit de la cité *(polis)* et de ses citoyens.

La réflexion prémoderne (antique et médiévale) s’intéresse donc à la justice dans ses deux variantes : personnelle et institutionnelle. La première s’intéresse aux conditions requises par un souverain pour être juste. La seconde s’intéresse aux conditions qu’un ordre de domination doit satisfaire pour être juste.

Dans la philosophie moderne, la réflexion sur la justice s’approfondit en s’intéressant à la légitimité de telle ou telle action et principalement celle des dirigeants. La figure de Thomas Hobbes marque un tournant. L’état de nature est pour lui foncièrement violent : « Il n’y a pas de justice dans et de la nature, il n’y a de rapport de justice que dans l’État » (BLAY, 2003, p. 585) Ainsi, contrairement à Aristote, il estime que la société politique elle-même n’est pas naturelle mais repose sur le contrat. Il en va de même pour ce qui concerne le souverain : les individus s’entendent pour se donner un souverain ; ce n’est pas un contrat entre un souverain et ses sujets. Le souci du contrat est de déterminer une « voie moyenne », comme il l’indique dans la dédicace du *Léviathan* (1651). Il distingue ainsi l’homme juste de l’action juste. Sa philosophie est foncièrement rationaliste et utilitariste, distinguant déjà le juste de l’utile. De son côté, John Locke, dans le *Traité sur le gouvernement civil* (1690), développe la thèse qu’il existe une Loi de nature fondée sur l’œuvre de Dieu créateur. Si Dieu a tout pouvoir sur

l’homme et les choses, œuvres de sa création, il n’en va pas de même de l’homme, y compris du souverain, dans la relation qu’il entretient avec les autres hommes et avec les choses : il n’a qu’un pouvoir délégué (*Traité,* II, 6 et 7). Mais le contenu de la loi est déterminé par la raison ; son caractère obligatoire ne dérive cependant pas de cette rationalité mais du pouvoir qui lui donne la force (*Essai,* 2, 28, 12). Si Locke recense trois pouvoirs, sources de normes – l’opinion, le souverain et Dieu –, ils conduisent chacun à évaluer ses actes dans un calcul qui est fonction des plaisirs et des peines. Ultérieurement, la justice est pour David Hume le résultat de l’éducation et de la sociabilité : elle est un calcul rationnel qui permet de maximiser son propre intérêt dans une concurrence de chacun contre tous. Adam Smith, dans la *Théorie des sentiments moraux* (1759) puis dans *Nature et cause de la richesse des nations* (1776), accentue cette ligne de pensée, concevant l’État dans le rôle de la seule recherche de l’intérêt général, protégeant les citoyens contre les injustices et les violences extérieures et intérieures. Il énumère ainsi comme fonctions attribuées au marché, le principe d’échange équivalent et le principe de redistribution, ce dernier ayant pour finalité la justice comme équité.

De son côté Jeremy Bentham cherche à définir la mesure de l’utilité dans son premier ouvrage, *Principes de morale et de législation* (1789). L’intensité du plaisir n’augmente pas proportionnellement avec la somme d’argent nécessaire pour l’acquisition d’un bien. C’est son utilité qui vaut, et chercher à l’acquérir produit de la peine et du plaisir. Le bien-être, selon Bentham, est donc la somme des plaisirs minorée de la somme des peines. L’État est le garant du respect des libertés individuelles et de la promotion du bonheur collectif : « Le plus grand bonheur pour le plus grand nombre », selon la célèbre expression de son ouvrage *A Fragment on Government* (1776). Pour Bentham, la complexité du calcul ne pose pas problème, mais sa possibilité même. Peut-on véritablement évaluer divers plaisirs ou peines éprouvés par un même individu ? Il ne répond pas directement à cette

question. Pour lui, la seule manière d’évaluer le plaisir ou la peine est la somme d’argent qu’un individu est disposé à payer pour se procurer un plaisir ou éviter une peine. On comprend par là que la justice exprime une compensation et que l’on verse de plus en plus dans le domaine économique. Pour John Stuart Mill, dans le dernier chapitre de l’*Utilitarisme* (1863, trad. fr. 1871), la justice est inséparable de l’utilité et ce lien établi conduit au plus grand bonheur. La question centrale est par conséquent la rareté relative des ressources et leur distribution juste. Le seul critère possible est donc celui de l’auteur néoclassique Vilfredo Pareto qui définit des états sociaux comparables : un état social paraît optimal s’il n’est pas possible d’augmenter le bien-être d’un individu sans diminuer celui d’un autre – cette théorie est connue par l’*optimum économique*. De son côté, Karl Marx considère que la rareté est fixe, l’échange sur le marché étant un jeu à somme nulle. C’est alors la disparition du système capitaliste qui va procurer l’abondance pour tous. Mais le problème de fond demeure : l’imperfection du marché lui-même. Cela conduit Kenneth Arrow à formuler son théorème d’impossibilité : il n’est pas possible d’agréger des choix individuels en choix social. Il décrit les quatre conditions de choix : 1) tous les individus sont libres de choix ; 2) si toutes les personnes préfèrent tel état social à tel autre, ce choix doit être respecté ; 3) l’ordre de préférence prime sur son intensité ; 4) le choix n’est possible que dans un régime politique qui ne soit pas une dictature.

Actuellement, le débat s’oriente ainsi : devant les difficultés de la thèse utilitariste comme de la thèse marxiste, et de leurs conséquences, le philosophe américain John Rawls va proposer une *Théorie de la justice* (1971, trad. fr. 1987). Il pose quatre conditions pour toute conception plausible de la justice. La société doit être libérale (première condition) dans le sens où elle doit respecter et envisager de manière équivalente toutes les conceptions de la vie bonne qui se côtoient dans une société pluraliste. L’objectif doit être l’idéal d’égalité (deuxième condition), même

s’il peut y avoir des inégalités. Cet objectif a pour conséquence que la société doit favoriser la responsabilité personnelle (troisième condition) par l’égalisation des chances et des libertés individuelles, plutôt qu’à viser l’égalité des conditions de vie et de revenus pour tous. Ainsi, du point de vue de l’efficacité économique (quatrième condition), la société doit chercher une maximisation soutenable du sort des plus défavorisés, au détriment de la recherche de la stricte égalité : les inégalités sont productives quand elles profitent aux plus faibles *(maximin)*. Ayant posé ces conditions, Rawls énonce les trois principes des « biens premiers sociaux » pour établir la justice : 1) le principe de l’égale liberté (libertés fondamentales les plus étendues pour tous, mais compatibles en termes de jouissance) ; 2) le principe de l’égalité des chances (accès égal de tous à toutes les positions sociales possibles à talents égaux) ; 3) le principe de différence (les inégalités socio-économiques dans la société doivent améliorer les perspectives des moins favorisés). Certains y voient la substitution de l’équité à l’égalité. Le débat est intense avec Rawls, qui intègre les critiques et modifie ainsi sa propre théorie sur la justice au cours du temps. Le philosophe américain Michaël Walzer (*Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equity*, 1983) affirme de son côté que la justice doit tenir compte de la complexité des sociétés modernes et qu’il n’est pas nécessaire que tous reçoivent la même chose : les personnes ont plusieurs lieux d’appartenance et de réalisation (politique, économie, culture, religion, etc.), l’important étant pour elles de pouvoir se réaliser au moins dans l’un d’entre eux. Pour Amartya Sen, l’approche de Rawls par les « biens premiers sociaux » n’est pas satisfaisante, car elle ne tient pas compte des *capabilities*, des capacités des personnes. Mais comment les mesurer pour permettre la comparaison ? Est-il d’ailleurs légitime de les comparer, chaque personne étant unique et donc incomparable ? Devant cette difficulté, Amartya Sen propose de se concentrer sur les capacités de base (nourriture, vêtement, logement, transport, éducation, soin, etc.). Une

société est plus juste lorsqu'elle permet à un plus grand nombre de personnes d'accéder à ces capacités de base. Il met ainsi en avant la suffisance et la comparaison, réintroduisant au passage son indice de développement humain (IDH) utilisé par le Programme des Nations unies pour le développement (PNUD), là où Rawls se contente de définir ce que peut être une société juste ou une société la plus juste possible. L'idéal rawlsien est in fine une « société bien ordonnée », c'est-à-dire une société où les institutions sont justes, rejoignant la définition formulée par Paul Ricœur qui caractérisait la visée éthique par trois termes : « la visée d'une vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes[30] ». De son côté, Axel Honneth, à partir de ses travaux sur Hegel, identifie et distingue trois types de reconnaissance liés à la justice, mêlant le personnel et le collectif : l'amour, comme attachement d'ordre affectif, le droit, comme reconnaissance juridique, et la solidarité, comme estime sociale. Les « injustices permettent aussi au sujet de se constituer en mettant le monde à distance par l'ironie et le retrait. Plus encore, face aux injustices, les individus peuvent se ressaisir eux-mêmes et se construire comme des sujets moraux en forgeant leur propre éthique, en se construisant à l'écart[31] ».

Des tentatives de synthèse ?

C'est Augustin d'Hippone qui tente une synthèse entre les apports bibliques et des Pères latins (la justice comme don) et l'acquis de la philosophie grecque (la justice comme vertu). La justice, c'est rendre à Dieu et au prochain l'amour qui leur revient, selon le double commandement de l'amour énoncé en l'évangile de Matthieu (22, 37-40) : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ton intelligence. C'est là le grand commandement, le premier. Un second cependant lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. De ces deux commandements dépendent toute la Loi et les*

Prophètes. La véritable justice pour Augustin, c'est aimer Dieu et aimer son prochain (*De Trinitate*, VIII, 9-10).

Pour Thomas d'Aquin, dont il a déjà été question pour son apport philosophique, « la justice, parmi les autres vertus, a pour fonction propre d'ordonner l'homme en ce qui est relatif à autrui. En effet, elle implique une certaine égalité, comme son nom lui-même l'indique : ce qui s'égale "s'ajuste", dit-on communément ; or l'égalité se définit par rapport à autrui » (*ST* IIa-IIae, Q. 57). Il poursuit en affirmant que le droit est l'objet de la justice. Cette définition lui permet de légitimer alors les distinctions classiques entre droit naturel et droit positif (a. 2), le « droit des gens » (a. 3) et le droit particulier du maître et du père à l'intérieur de la famille (a. 4). S'intéressant aux conditions sociales, politiques et économiques de son époque – le XIII^e siècle est marqué par de grandes mutations –, Thomas d'Aquin envisage de nombreuses questions pratiques tels le droit de possession, l'acquisition de nourriture, l'argent, les échanges ou encore le droit de propriété, qui enrichissent sa réflexion sur la justice. Celle-ci demeure imparfaite par sa complexité propre et par les limites humaines pour l'appréhender et la mettre en œuvre : seul Dieu le peut (voir *ST* IIa-IIae, Q. 58, a. 2, sol. 3).

Les théologiens de la Réforme, Martin Luther, Ulrich Zwingli, Philipp Melanchthon ou Jean Calvin, prendront une part décisive dans le débat concernant la justification par la foi. Si « l'homme intérieur est foncièrement injuste devant Dieu […], il n'en découle pas que nous soyons condamnés à l'injustice dans le domaine extérieur. La perfection de la justice divine nous invite à être parfaits, mais seulement dans le domaine des lois extérieures, c'est-à-dire sur le plan social et politique. Les deux justices ne se rejoignent jamais, car l'homme n'est pas Dieu ; pourtant, la volonté de Dieu, si elle nous révèle pécheurs, exige de nous une vraie justice humaine », comme le résume l'éthicien Denis Müller dans son

commentaire sur Zwingli à partir de la théorie des deux Règnes de Luther (P. GISEL *et al.*, 1995, p. 813).

Le concile de Trente, lors de sa sixième session en 1557, s'attache à rejeter les thèses des Réformateurs, surtout les propositions de Luther et les conceptions de Calvin concernant la prédestination. Le Concile, s'appuyant notamment sur une citation de l'épître aux Hébreux, *Dieu n'est pas injuste au point d'oublier ce que vous avez fait et la charité dont vous avez fait preuve en son nom* (6, 10), maintient la part que prend l'homme dans l'intervention gratuite de Dieu et réaffirme que la foi qui justifie est celle qui met en œuvre la justice et la charité. « Ainsi notre justice personnelle n'est pas établie comme venant personnellement de nous [voir 2 Co 3, 5] et la justice de Dieu n'est ni méconnue ni rejetée [voir Rm 10, 13]. En effet cette justice est dite nôtre, parce que nous sommes justifiés par cette justice qui habite en nous [can. 10 et 11] ; et cette même justice est celle de Dieu, parce qu'elle est répandue en nous par Dieu et par les mérites du Christ » (*Décret sur la justification*, chap. XVI).

Des courants spirituels protestants comme le piétisme, le rationalisme ou le réveil – suscitant souvent la suspicion des Églises officielles – vont contribuer à une mise en œuvre effective de la justice dans des contextes historiques et sociaux différents, notamment par un engagement social important : soin des malades, création d'écoles, secours aux indigents, etc. Le lien nouveau établi entre la foi *(doxa)* et les œuvres *(praxis)* marque l'entrée des actions sociales et des œuvres de justice dans l'ère de la modernité et de la pluralité[32].

Le nouveau contexte social du XIXe siècle provoque alors l'engagement social de nombreux chrétiens : mises en place d'assurances (soins, famille, vieillesse, décès), de systèmes d'échanges, d'organismes de prêts, de diverses mutuelles (formation, défense des travailleurs, accès au logement), de coopératives d'achats, etc. La réflexion née de ces engagements invite non seulement un théologien comme Karl Barth à réfléchir sur le concept

de justice, mais à participer lui-même au mouvement du christianisme social, à la fois messianique et socialiste. Le théologien Evangelista Vilanova note : « Au début, la théologie de Barth fut appelée aussi “théologie de la crise”. Le mot “crise” comporte ici deux sens : en premier lieu, la crise historique de la société bourgeoise d’Europe centrale après la Première Guerre mondiale. Mais de cette crise occasionnelle, advenue à un moment précis de l’histoire, Barth passe à la crise universelle qui affecte les relations de l’éternel et du temporel : celles-ci encadrent la condition de l’homme, quelle que soit l’époque où il vit. À partir de cette orientation, dans l’après-guerre, l’intérêt de Barth pour les problèmes sociaux cède la place à l’intérêt pour les problèmes doctrinaux[33]. »

La doctrine sociale de l’Église catholique développe de manière importante toute une réflexion sur le concept de justice. L’amour de Dieu et du prochain implique le principe de justice : *Que celui qui aime Dieu aime aussi son frère*, écrit saint Jean (1 Jn 4, 21). Car l’amour doit se manifester par des faits et des structures qui respectent et protègent les droits inaliénables de la personne humaine et qui favorisent son développement. L’encyclique de Léon XIII, *Rerum novarum* (15 mai 1891), sur la condition des ouvriers, inaugure ce courant de pensée ; elle s’appuie largement sur les engagements et les travaux des catholiques sociaux, tant de l’Union de Fribourg en Suisse, qu’en Angleterre, en Irlande ou aux États-Unis (avec les travaux du cardinal Gibbons). Le pape y constate que les rapports entre patrons et ouvriers se sont modifiés et qu’une situation d’infortune et de misère imméritée s’est installée chez un grand nombre d’ouvriers, rappelant que les devoirs des uns et des autres dérivent de la justice (n° 16). Le pape Léon XIII, dans son argumentation, s’appuie sur la distinction opérée par Thomas d’Aquin entre la justice légale, distributive et commutative. Il en sera de même dans l’encyclique du pape Pie XI, *Quadragesimo anno* (15 mai 1931), marquant le quarantième anniversaire de la publication de l’encyclique de Léon XIII. Cette nouvelle publication s’effectue en pleine

crise économique, après le krach boursier de 1929, dont les sociétés ont mis plusieurs années à se remettre. Le pape propose un renouvellement de la société par une réforme des mœurs et un engagement pour la justice.

Mais la distinction thomasienne ne suffit plus pour décrire la situation dans la société issue de la révolution industrielle ni les problèmes qui s'internationalisent. Jean XXIII le reconnaît implicitement dans son encyclique *Mater et magistra* (15 mai 1961), publiée à l'occasion du soixante-dixième anniversaire de l'encyclique *Rerum novarum* : « Le déroulement de l'histoire [avec l'apparition de nouveaux aspects de la question sociale] met en plus grand relief les exigences de la justice et de l'équité. Elles n'interviennent pas seulement dans les relations entre ouvriers et entreprises ou direction. Elles concernent encore les rapports entre les divers secteurs économiques, entre zones développées et zones déprimées à l'intérieur de l'économie nationale, et, sur le plan mondial, elles intéressent les relations entre pays diversement développés en matière économique et sociale » (n° 122).

Regrettant la « méconnaissance de l'ordre moral », Jean XXIII constate qu'il « devient ainsi impossible de se rencontrer et de se mettre pleinement d'accord, avec sécurité, à la lumière d'une même loi de justice admise et suivie par tous. Il est vrai que le mot “justice” et l'expression “les exigences de la justice” continuent à sortir des lèvres de tous ; mais ce mot et cette expression prennent chez les uns et chez les autres des contenus différents ou opposés. C'est pourquoi les appels répétés et passionnés à la justice et aux exigences de la justice, loin d'offrir une possibilité de rencontre ou d'entente, augmentent la confusion, avivent les contrastes, échauffent les controverses ; en conséquence, la persuasion se répand que pour faire valoir ses droits et poursuivre ses intérêts, il n'est d'autre moyen que le recours à la violence, source de maux très graves » (n^{os} 205-206).

Le pape Jean XXIII publie l'encyclique *Pacem in terris* le 11 avril 1963, alors que vient de s'ouvrir le concile Vatican II. En pleine guerre

froide, il propose une réflexion « sur la paix entre toutes les nations, fondée sur la vérité, la justice, la solidarité, la liberté ». Adressée aux chrétiens comme aux non-chrétiens, cette invitation à être des artisans de paix a eu un écho considérable. *Pacem in terris* est en effet la première encyclique adressée également à « tous les hommes de bonne volonté ». Le pape fonde ses propos sur la thèse suivante : « La paix sur la terre, objet du profond désir de l'humanité de tous les temps, ne peut se fonder ni s'affermir que dans le respect absolu de l'ordre établi par Dieu » (n° 1). Il soutient dans cette encyclique la Déclaration universelle des droits de l'homme adoptée par les Nations unies en 1948. S'appuyant sur la raison et le droit naturel, le pape dresse une liste importante de droits inhérents à l'homme, à l'État, aux gouvernements et aux organisations internationales. À ses yeux « la paix n'est qu'un mot vide de sens, si elle n'est pas fondée sur l'ordre […], qui repose sur la vérité, se construit selon la justice, reçoit de la charité sa vie et sa plénitude, et enfin s'exprime efficacement dans la liberté » (n° 167).

Le concile Vatican II, dans sa constitution pastorale *Gaudium et spes*, rappelle l'exigence de l'égalité essentielle de tous les hommes entre eux, mais constate aussi que les droits fondamentaux de la personne humaine ne sont pas partout garantis. Ce constat est renforcé par les différences de conditions de vie socio-économiques : « les inégalités économiques et sociales excessives entre les membres ou entre les peuples d'une seule famille humaine font scandale et font obstacle à la justice sociale, à l'équité, à la dignité de la personne humaine ainsi qu'à la paix sociale et internationale » (n° 29). Tout cela nécessite de dépasser une éthique individualiste, pour que chacun accomplisse son devoir de justice et de charité (n° 30), réclamant responsabilité et participation (n° 31).

Dans cette ligne, la doctrine sociale de l'Église catholique s'enrichit de nouveaux apports. L'encyclique *Populorum progressio*, publiée par le pape Paul VI le 26 mars 1967, parle de la question de la justice sous l'angle du développement : « aujourd'hui, le fait majeur dont chacun doit prendre

conscience est que la question sociale est devenue mondiale » (n° 3). Alors que Jean XXIII concentrait sa réflexion sur les disparités entre riches et pauvres au sein même de la société, Paul VI s’intéresse aux disparités entre pays riches et pays pauvres. Il constate que le développement économique de l’après-guerre ne profite pas à tous et agrandit le fossé entre les pays du Nord et les pays du Sud. Cette injustice entre riches et pauvres est un facteur de déstabilisation des rapports entre les hommes. La question sociale, tout comme celle du développement, nécessite des réponses au plan mondial. Les protectionnismes nationaux ne servent pas l’intérêt général. *Populorum progressio* est la première encyclique à être consacrée entièrement au thème du développement international. La justice est la base de tout effort vers la paix. Il ne saurait y avoir de paix sans justice. Paul VI décrit les liaisons entre pauvreté et conflits, et propose des pistes d’engagement de l’Église dans le développement des peuples. L’action à entreprendre est de servir l’ensemble de l’humanité et de la faire grandir dans sa dignité. Pour cela, le développement économique et solidaire doit être au centre des préoccupations, et s’exprimer aussi dans des relations commerciales équitables. En conclusion, Paul VI expose l’idée que le développement est le nouveau nom de la paix.

Pour le quatre-vingtième anniversaire de la publication de *Rerum novarum*, le pape Paul VI adresse une lettre apostolique au cardinal Roy, *Octogesima adveniens* (14 mai 1971). La grande nouveauté est que le pape affirme avec force l’importance des Églises locales et de chaque chrétien dans l’engagement pour la justice. Il décrit les nouveaux problèmes sociaux de l’époque, puis les aspirations fondamentales et courants d’idées pour, dans un troisième temps, inviter les chrétiens à prendre en considération ces nouveaux problèmes. La démarche est innovante et sera reprise et mise en œuvre par nombre d’épiscopats nationaux à travers la publication de documents nationaux, adaptés aux situations locales.

Le document *Justitia in mundo*, qui traite de la promotion de la justice dans le monde, est le fruit de la réflexion des évêques à l'occasion du deuxième synode ordinaire (adopté par les évêques et publié par le pape Paul VI le 30 novembre 1971). Le document final des évêques comprend trois parties : une analyse du désordre du monde ; une réflexion théologique sur le lien entre l'espérance et la libération temporelle de l'humanité ; quelques pistes pour un témoignage et une action effective, notamment éducative, face aux injustices. « Le combat pour la justice et la participation à la transformation du monde apparaissent [aux évêques] pleinement comme une dimension constitutive de la prédication de l'Évangile qui est la mission de l'Église pour la rédemption de l'humanité et sa libération de toute situation oppressive » (n° 7). Ils constatent une aspiration de plus en plus grande à la justice et au droit au développement (n^{os} 14-16). Les injustices demandent que les hommes se tiennent « prêts à assumer de nouvelles charges et de nouveaux services [pour] que la justice soit mise en pratique » (n° 21).

Après les synodes romains sur la justice (1971) et l'évangélisation (1974), la trente-deuxième Congrégation générale des jésuites (1974-1975) pose la justice comme condition même de l'exercice d'évangélisation. Les orientations votées provoquent les réactions des papes Paul VI, Jean-Paul I^{er} et Jean-Paul II devant le préposé général Pedro Arrupe et les jésuites dans leur ensemble jusqu'au milieu des années 1990 où intervient le changement de préposé général de la Compagnie de Jésus.

Sollicitudo rei socialis est l'encyclique de Jean-Paul II parue à l'occasion du vingtième anniversaire de l'encyclique *Populorum progressio*. Le pape dresse une sorte de bilan de vingt années de développement. Il présente l'originalité de l'encyclique de Paul VI et insiste sur le caractère éthique du développement. Brossant un tableau des situations de pauvreté, notamment dans le rapport Nord-Sud, le pape situe également la problématique dans sa composante Est-Ouest : l'opposition

entre le bloc du capitalisme libéral et celui du collectivisme marxiste. Comme élément empêchant le développement, Jean-Paul II nomme ce qu'il appelle les « structures de péché ». Proposant une lecture théologique des problèmes modernes (nos 35-40), le pape Jean-Paul II insiste sur le fait que la justice peut être atteinte grâce à la solidarité s'exprimant par l'engagement dans les différents domaines sociaux (politique, économie, écologie, paix, développement). Il invite alors à la solidarité et à « l'option préférentielle pour les pauvres », sans pour autant omettre d'en appeler à la responsabilité des pays pauvres.

Le pape Jean-Paul II traite, dans sa lettre encyclique *Centesimus annus* (1er mai 1991), du rapport entre la propriété et la destination universelle des biens : la chute du communisme marque-t-elle la victoire sans réserve du capitalisme ? Combattre les injustices sociales reste le mot d'ordre. Quels doivent être les régulateurs de l'économie capitaliste : le marché lui-même ou le pouvoir politique, comme garant de l'équilibre social ? Mais, plus encore, ce sont les réflexions sur l'État, la culture et l'homme qui préoccupent le pape. Le développement de la doctrine sociale de l'Église durant tout un siècle permet à cette encyclique d'en être une synthèse, mais aussi d'être une étape pour relancer la réflexion à la veille du XXIe siècle, tant les défis sont considérables. Jean-Paul II poursuit sa relecture théologique des problèmes sociaux : « L'amour pour l'homme, et en premier lieu pour le pauvre dans lequel l'Église voit le Christ, se traduit concrètement par la *promotion de la justice* » (n° 58). « Afin que la justice s'accomplisse et que soient couronnées de succès les tentatives des hommes pour la mettre en œuvre, il est donc nécessaire que *soit donnée la grâce* qui vient de Dieu » (n° 59), insiste-t-il.

Le pape Benoît XVI, dès le début de sa première encyclique sociale *Caritas in veritate* (29 juin 2009), revient sur la définition de la justice en la subordonnant à la charité. La justice est intrinsèque à la charité, souligne-t-il dans un élan augustinien : « D'une part, la charité exige la justice : la

reconnaissance et le respect des droits légitimes des individus et des peuples. Elle s'efforce de construire la *cité de l'homme* selon le droit et la justice. D'autre part, la charité dépasse la justice et la complète dans la logique du don et du pardon. La *cité de l'homme* n'est pas uniquement constituée par des rapports de droits et de devoirs, mais plus encore, et d'abord, par des relations de gratuité, de miséricorde et de communion. La charité manifeste toujours l'amour de Dieu, y compris dans les relations humaines. Elle donne une valeur théologale et salvifique à tout engagement pour la justice dans le monde » (n° 6).

L'encyclique aborde de nombreuses questions : l'économie, la finance, l'environnement, la politique, la démographie, la technique… toutes ces questions réclamant un sursaut éthique, au-delà même des affichages de façade. L'Église n'ayant « pas de solutions techniques à offrir », sa doctrine sociale n'est autre qu'une « annonce de la vérité de l'amour du Christ dans la société » (n° 9). Deux domaines, la justice et le bien commun, viennent illustrer le bien-fondé de cette conviction.

Dans les orthodoxies, on parle à la fois de la justice de Dieu et de la justice des hommes, toutes deux découlant de l'alliance conclue entre Dieu et les hommes[34]. La conformité à la justice divine garantit la pleine liberté de l'homme (4.7), invite à partager les fruits du travail (6.6), autorise le recours ultime à la force pour rétablir la justice bafouée (8.2), doit être la mesure des relations internationales (8.3). L'Église orthodoxe russe souligne encore que la paix est le fruit de la justice : « Les efforts pour la paix de chaque membre du corps du Christ doivent être indépendants du temps et de ses conditions de vie. Les élus du Seigneur (Mt 5, 9) portent du fruit en tout temps et en tout lieu. La paix, don de Dieu qui transfigure l'homme intérieur, doit également se révéler à l'extérieur. Il convient de la garder et de la raviver (2 Tm 1, 6), c'est pourquoi créer la paix est l'un des devoirs de l'Église du Christ : *Soyez en paix avec tous autant que cela dépend de vous* (Rm 12, 18) ; efforcez-vous de *conserver l'unité de l'Esprit*

par ce lien qu'est la paix (Ep 4, 3) […]. L'Église orthodoxe russe aspire à remplir ce rôle d'artisan de paix, aussi bien au plan national qu'au plan international, en s'efforçant de résoudre différents conflits et d'amener les peuples, les groupes ethniques, les gouvernements et les forces politiques à trouver un accord. À cet effet, elle adresse sa parole aux détenteurs du pouvoir et aux autres groupes sociaux influents. Elle s'emploie à organiser des pourparlers entre adversaires et à aider ceux qui souffrent. L'Église s'oppose également à toute propagande de guerre ou de violence, de même qu'aux différentes manifestations de haine, capables de provoquer un conflit fratricide » (8.5).

C'est aussi dans ce sens que « l'État, y compris l'État laïc, comprend habituellement sa vocation comme la nécessité d'organiser la vie du peuple sur les principes du bien et de la justice, et de se préoccuper du bien-être matériel et spirituel de la société » (3.8). De son côté, le patriarche œcuménique de Constantinople Bartholomeos I^{er}, considéré comme le « pape vert », va étendre le concept de justice à la responsabilité envers l'intégrité de la création, instaurant une fête liturgique dès 1989. C'est cette même année qu'a lieu le premier Rassemblement œcuménique européen à Bâle avec le thème « Paix, justice et sauvegarde de la création ».

Les dialogues œcuméniques consacrent une part importante à la réflexion sur la justice. Comment comprendre le royaume de Dieu et la justice de Dieu dans leurs rapports avec l'histoire ? Les débats autour de cette question centrale ont été conflictuels, comme l'attestent les conférences d'Édimbourg (1910), Stockholm (1925), Jérusalem (1928) ou Oxford (1937). L'Assemblée du Conseil œcuménique des Églises, à Amsterdam (1948), va forger le concept de « société responsable », sorte de voie médiane, comme critère socio-éthique de toute action individuelle, pour équilibrer les rapports existant entre la paix, la justice et le pouvoir légitime des États, tout en rejetant et l'absence de contraintes de la société capitaliste, et les rigidités de la société communiste (STRANSKY, 1991,

p. 555-556). La conférence mondiale « Église et société » à Genève (1966) et l'assemblée d'Uppsala (1968) seront marquées par les influences des Églises d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine. D'une influence par le haut (le pouvoir), on s'oriente vers un processus de transformation sociale par le bas pour répondre aux défis communs (peuples exploités, cultures aliénées, races marginalisées, religions opprimées, femmes infériorisées, etc.) et rétablir la justice. La nouveauté réside dans cette méthode : une réflexion à partir de la pratique de la foi (vivante, confessée, communiquée et célébrée) comme une pratique politique de libération. Mais en même temps, cette méthode est appliquée à la manière même de faire de la théologie : passage d'une « théologie déductive » à une « théologie inductive ». C'est la version dite « protestante » de la théologie de la libération, née à la fin des années 1950, notamment en Amérique latine sous l'influence des religieux franciscains et dominicains, théorisée par des théologiens comme Gustavo Gutiérrez ou Leonardo Boff, représentée au sein de la hiérarchie catholique par les archevêques Helder Camara ou Oscar Romero. On ne reviendra pas ici sur les controverses passionnées du côté catholique entre les théologiens de la libération et les prises de position de la Congrégation pour la doctrine de la foi.

Le théologien Gérard Siegwalt affirme : « Fondée dans le divin, la justice dépasse à jamais toute réalisation d'elle-même ; elle est à jamais quête de justice. Elle se vit, dans l'amour des êtres et des choses, c'est-à-dire des partenaires (humain, social et naturel) concernés en tant qu'ils sont toujours à nouveau en butte à l'injustice, comme solidarité et ainsi comme combat pour la justice et l'équité. La solidarité et ainsi le partage et le combat pour la justice sont des fruits du divin, de la justice comme donnée élémentaire, comme teneur, du divin[35]. »

C'est en ce sens aussi que le concept de justice s'est institutionnalisé, même de manière sécularisée, dans des institutions judiciaires et dans la prééminence du droit en politique : toutes deux indépendantes des pouvoirs

en place et à l’abri autant que possible de l’arbitraire de l’État, elles sont les garantes du fonctionnement des démocraties occidentales.

MARC FEIX.

→ Amitié. Bien commun. Commerce. Dignité. Droit. Économie. État. Liberté. Politique. Responsabilité.

Bibliographie.

M. BLAY (dir.), Grand dictionnaire de la philosophie, Paris, Larousse - CNRS Éditions, 2003. – A. BONDOLFI, « Justice et droit », dans J.-D. CAUSSE, D. MÜLLER (dir.), Introduction à l’éthique. Penser, croire, agir, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 51, 2009. – CENTRE INFORMATIQUE ET BIBLE et ABBAYE DE MAREDSOUS (dir.), Dictionnaire encyclopédique de la Bible, Turnhout, Brepols, 1987. – P. DEBERGÉ, La Justice dans le Nouveau Testament, Paris, Éd. du Cerf - Service biblique Évangile et vie, coll. « Cahiers Évangile » 115, 2001. – A. D. FITZGERALD, M.-A. VANNIER (dir.), Encyclopédie saint Augustin. La Méditerranée et l’Europe. IV^e-XXI^e siècle, Paris, Éd. du Cerf, 2005. – P. GISEL et al. (dir.), Encyclopédie du protestantisme, Paris, Éd. du Cerf, 1995, rééd. 2006. – W. KASPER (dir.), Lexikon für Théologie und Kirche, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 3^e éd., 10 vol., 1993-2001. – R. LATOURELLE et R. FISICHELLA (dir.), Dictionnaire de théologie fondamentale, Montréal - Paris, Bellarmin - Éd. du Cerf, 1992. – P. POUPARD (dir.), Dictionnaire des religions, Paris, PUF, 1984. – G. VERKINDÈRE, La Justice dans l’Ancien Testament, Paris, Éd. du Cerf - Service biblique Évangile et vie, coll.

« Cahiers Évangile » 105, 1998. – G. Wainwright, J. S. Pobee, J. Miguez Bonino, N. Lossky, P. Webb, T. F. Stransky (dir.), Dictionary of the Ecumenical Movement, Washington D.C., WCC Publications, 1991. – G. Wigoder (dir.), Dictionnaire encyclopédique du judaïsme, Paris, Éd. du Cerf, 1993.

---

1. Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. de R. Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 165.

2. Ambroise de Milan, *De off.*, I, 18, *PL* 16, col. 48.

3. P. Beauchamp, art. « Rire », dans X. Léon-Dufour (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique* (1969), Paris, Éd. du Cerf, 1988, col. 1131.

4. N. O. Brown, *Érôs et Thanatos. La psychanalyse appliquée à l'histoire*, trad. de R. Villoteau, Paris, Julliard, 1960, p. 52-53.

5. U. Eco, *Le Nom de la rose*, trad. de J.-N. Schifano, Paris, Grasset, 1982, p. 167.

6. M. de Certeau, *La Faiblesse de croire*, Paris, Éd. du Seuil, 1987, p. 262.

7. M. Buber, *Gog et Magog. Chronique de l'époque napoléonienne* (1949), Paris, Gallimard, 1958, p. 40.

8. R. Brague, art. « Judaïsme », dans J.-Y. Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 3e éd. revue et augmentée, 2007, p. 731-733, ici p. 732.

9. Voir *L'Évangile du Ghetto. La légende de Jésus du IIe au XIe siècle*, Paris, Berg International, 1984. Sous ce titre anachronique, Jean-Pierre Osier a compilé, traduit et présenté les textes des *Toledoth Yeshuh*.

10. E. Levinas, « Par-delà le dialogue », dans *Altérité et transcendance*, Montpellier, Fata Morgana, 1995, p. 93.

11. Franz Rosenzweig en 1920 dans *L'Étoile de la rédemption* ne pouvait prévoir les théories racistes des nazis, pour qui un Juif baptisé, une Juive baptisée appartenaient toujours à la « race sémite ».

12. D. Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 224.

13. Fr. LEMAIRE, « Les Juifs dans la liturgie romaine et les passions luthériennes », *Analecta Bruxellensia. Revue annuelle de la Faculté universitaire de théologie protestante de Bruxelles*, 12, 2007, p. 72.

14. J. ISAAC, *L'Enseignement du mépris. Vérité historique et mythe théologique*, Paris, Fasquelle, 1962.

15. G. DEHN, *Le Fils de Dieu. Commentaire de l'évangile de Marc*, Genève, Labor et Fides, 1936, p. 199.

16. J. BOSC, *Réforme*, 23 novembre 1946.

17. K. BARTH, *Dogmatique* IV/3, § 72.

18. C. CHALIER, *La Persévérance du mal*, Paris, Éd. du Cerf, 1987, p. 211.

19. AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, XVIII, 46, Paris, Bibliothèque augustinienne 36, p. 653.

20. L'expression se trouve dans l'*Entretien avec Tryphon* de Justin.

21. D. BANON, art. « Judaïsme », dans P. GISEL (dir.), *Encyclopédie du judaïsme*, Paris - Genève, PUF - Labor et Fides, 2006, p. 691-696, ici p. 692.

22. D. MÜLLER, art. « Judaïsme », dans P. GISEL (dir.), 2006, p. 696-705, ici p. 704.

23. J.-P. BAUD, art. « Lex », dans B. CASSIN (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Éd. du Seuil - Dictionnaires Le Robert, 2004, p. 710-716, ici p. 713.

24. R. R. RUETHER, *Faith and Fratricide : The Christian Theological Roots of Anti-Semitism*, New York, Seabury Press, 1974.

25. BAUDELAIRE, « Au lecteur », *Les Fleurs du mal*, Paris, Flammarion, 1991, p. 56.

26. R. KRYGIER, « Le Chabbat de Jésus », *Revue des sciences religieuses*, t. 93, n° 1, 2005, p. 9-25, ici p. 25.

27. A.-M. REIJNEN, « Contre Leibowitz : les origines juives du christianisme », *Cités*, 34, 2008, p. 85.

28. Art. « Justice », Centre national de ressources textuelles et lexicales, ATILF - CNRS, Nancy Université, 2009, consulté en ligne le 26 mai 2009.

29. J. BAUCHER, dans A. VACANT, E. MANGENOT, E. AMANN (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, t. VIII, 1925, col. 2008.

30. P. RICŒUR, « Éthique et morale », dans *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Éd. du Seuil, 1991, p. 256.

31. A. HONNETH, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éd. du Cerf, 2000, p. 410.

32. T. Kuhn, *Religion und neuzeitliche Gesellschaft. Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 340.

33. E. Vilanova, *Histoire des théologies chrétiennes*, t. III : *xviii*[e]*-xx*[e] *siècle*, Paris, Éd. du Cerf, 1997, p. 755-756.

34. Église orthodoxe russe, *Les Fondements de la doctrine sociale*, introd. du métropolite Cyrille de Smolensk et de Kaliningrad, trad. de H. Destivelle, A. Siniakov et Cl. Jouniévy, notes et intertitres de H. et A. Siniakov, Paris, Éd. du Cerf, 2007, 8.5.

35. G. Siegwalt, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, Genève, Labor et Fides, 2006, t. V, p. 133-134.

K

KANTISME

De tous les penseurs de l'*Aufklärung*, Kant (1724-1804) est probablement celui qui a le mieux mesuré la mutation culturelle des Lumières, et le « retentissement du kantisme est tel qu'il reste une référence obligée pour toute évaluation du statut et du destin de la modernité » (CASTILLO, 1996, p. 851). Kant a inventé le criticisme, a proposé une conception tout à fait originale[1] de la connaissance et a complètement renouvelé la façon de penser les fondements de la morale, à propos de notions aussi décisives que celles de liberté, de volonté, de devoir, de moralité.

LE CRITICISME.

Au XVIII^e siècle, on appelle dogmatisme la philosophie qui prétend pouvoir connaître en toute certitude les réalités métaphysiques sans aucun recours à l'expérience, et qui ne se soucie pas de critiquer (au sens de vérifier ou de valider) la raison dont elle fait usage. Le criticisme, à l'inverse, considère qu'il faut commencer par une critique de la raison par elle-même[2]. À elle de vérifier ses pouvoirs et ses limites selon ses différents usages. Autant de types de savoirs, autant de modalités de la raison et donc de la vérité. Ainsi Kant montre la nécessité de distinguer la raison théorique ou spéculative de la raison pratique ou morale. Ce qui vaut pour l'une ne vaut pas pour l'autre. Les questions originaires : « Que pouvons-nous

savoir ? », « Que devons-nous faire ? », « Que nous est-il permis d'espérer ? » sont donc traitées séparément dans trois *Critiques* : *Critique de la raison pure*, *Critique de la raison pratique* et *Critique du jugement.*

La raison pure et la théorie de la connaissance.

Kant veut dépasser l'opposition stérile entre l'empirisme et la philosophie dite dogmatique. L'empirisme (Hume) donne la primauté à l'expérience[3] – toutes nos idées viennent des impressions que nous font les objets extérieurs, les prétendues lois de la nature ne sont que des habitudes, ce qui est bien suffisant pour assurer la validité pratique de nos connaissances aussi bien dans le domaine des savoir-faire que dans celui de la morale. Mais par là Hume disqualifie la science. Aussi Kant, qui apprécie les progrès de la science de son temps et a été fortement marqué par la rigueur et la fécondité des mathématiques de Leibniz et surtout de la physique de Newton, renvoie-t-il dos à dos empirisme et dogmatisme métaphysique. La science existe et la vérité de ses résultats est certaine. Pour en rendre compte, il faut admettre qu'elle ne résulte pas d'une généralisation passive de nos impressions mais d'une activité ordonnatrice de notre pensée sur ce qui est donné dans l'expérience. Hume a partiellement raison : tout commence avec l'expérience. Mais notre esprit organise toute expérience possible par une activité transcendantale, synthétique[4] et a priori, qui ne dépend pas de l'expérience. Cette activité produit la science dont la vérité est cohérente, nécessaire, universelle, constante. La *Critique de la raison pure*[5] (ou première Critique) de 1781, répondant ainsi à la question : « Que pouvons-nous connaître ? », montre que nous ne connaissons pas les choses en soi (ou noumènes), mais les choses telles qu'elles nous apparaissent (phénoménalement) au travers des formes synthétiques a priori de la perception et des concepts transcendantaux de l'entendement. On doit donc admettre que certaines

choses en soi peuvent ne pas être objets de l'expérience et de l'activité de l'entendement ; elles ne sont pas pensables scientifiquement et leur existence ne peut être vérifiée par la raison pure spéculative qui en a seulement l'idée. C'est le cas des Idées de la Raison : Dieu, l'âme, le monde (comme totalité de la cosmologie) dont Kant analyse les paralogismes à la fin de la première Critique. C'est également le cas de la liberté.

L'esprit humain par sa raison pure (théorétique ou spéculative) fait ou produit la scientificité du monde. D'une façon analogue, Kant montre dans la *Critique de la raison pratique* que la raison, cette fois-ci pratique, produit la moralité. Celle-ci ne peut trouver son fondement ni dans l'expérience courante qui reste prisonnière d'un relativisme pratique[6], ni dans des croyances dogmatiques invérifiables, mais dans la raison seule. Elle est alors absolument rationnelle (et donc universelle et nécessaire). De même que Kant parlait d'une « logique de la vérité » à propos des règles[7] par lesquelles l'entendement structure le donné des sensations, de même il y a une logique de la moralité, la vérité étant toujours un accord formel de l'esprit avec les règles de son activité à propos de l'expérience.

La logique de la moralité kantienne : la raison pratique[8].

Dans ses œuvres critiques sur le sujet, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785) et la *Critique de la raison pratique* (1788), Kant n'élabore pas une morale (et c'est là l'origine de bien des malentendus), « mais plutôt une théorie de la morale […]. Il ne dit pas ce que nous devons faire, mais comment nous pouvons le déterminer nous-mêmes » (Coudarcher, 2008, p. 125). Kant s'intéresse à la forme de cette morale et non à son contenu. Sa question est transcendantale : c'est celle des conditions de possibilité d'une morale réellement morale, dont il s'agit de voir ce qui la fonde. Cette morale ne saurait relever de l'entendement qui

produit la science des phénomènes (dont fait par ailleurs partie notre activité dans sa part naturelle), elle relève donc d'une autre modalité de la raison pure, dite pratique.

L'insuffisance d'une approche phénoménale.

Dans la dernière partie de la *Critique de la raison pure* (« Dialectique transcendantale »), Kant critiquait « l'usage hyperphysique de la raison », lorsqu'elle veut se donner un savoir au-delà de toute expérience possible : autant dire qu'il récusait les prétentions scientifiques ou dogmatiques de la métaphysique. Or c'est précisément à un usage hyperphysique que Kant convie la raison pratique. Le sujet transcendantal est le même, c'est l'homme, animal rationnel, mais l'usage de sa raison diffère selon qu'il réfléchit sur la pensée des phénomènes ou qu'il éprouve la liberté de sa volonté. Les règles transcendantales qui déterminent tous les jugements que nous appliquons dans la science à la manière de nos intuitions, ces règles ne sont plus pertinentes quand nous réfléchissons rationnellement à notre être moral. La raison pure ne pouvait pas ne pas penser de façon déterministe, la raison pratique devra penser selon la liberté, faute de quoi l'homme ne serait plus un être rationnel, autonome et capable de se déterminer librement, ce que de toute évidence il revendique d'être de plus en plus en cette fin du XVIII^e siècle. Pour la raison scientifique qui applique à toutes les successions objectives rassemblées dans l'intuition sensible le principe de causalité (c'est là un des principes de l'entendement pur), la liberté est impossible parce qu'elle ne s'accorde pas avec les conditions transcendantales (ou formelles) de l'expérience. Pourtant, c'est réellement que je délibère et que je décide. J'aurais pu décider autrement ; je peux encore changer d'avis, etc. La liberté est donc réelle du point de vue moral, alors qu'elle ne relève pas de la phénoménalité de la réalité scientifique.

Elle est d'un autre ordre, l'ordre de la moralité. Il y a bien là deux ordres ou deux plans hétérogènes, également rationnels.

Dans sa phénoménalité, l'homme est un être de besoins, d'influences et d'intérêts qui obéissent bien évidemment à des déterminismes naturels ou biologiques, historiques et culturels d'où dépendent son tempérament, ses inclinations, ses actions. Une connaissance également phénoménale explique ses conduites et ses comportements (ses « mœurs ») en les ramenant à des mobiles extérieurs qui les déterminent selon les lois d'une causalité nécessaire. Mais comme être de raison, au plan nouménal, il éprouve l'irréfragable et impérieuse exigence de la moralité. Il fait l'« expérience[9] » de la loi morale et celle-ci postule la liberté.

C'est l'expérience du bien et du mal et donc des valeurs, celle du permis qui ne se confond pas avec le possible, du devoir qui est autre chose que la nécessité. C'est ce qui fait défendre le juste contre l'injuste, la paix contre la guerre, la vérité contre toutes les formes de mensonge, à tout prix, quoi qu'il en coûte, quasi instinctivement. Mais il ne s'agit pas d'un instinct animal ; bien au contraire l'histoire de l'homme commence quand l'instinct fait place à la raison. À partir de ce fait incontestable, l'homme ne se réduit plus à sa naturalité, il a vocation à la moralité[10]. Celle-ci requiert la loi morale qui lui prescrit le devoir d'un progrès moral indéfini dont seule la raison peut être la source puisque l'instinct animal se contente d'assurer le nécessaire à partir de ce qui est. Il y a d'ailleurs un prix à payer pour la naissance de la conscience morale : l'homme doit renoncer à l'idée de bonheur qui s'attache à l'innocence animale, mais il acquiert une destinée (téléologie).

La source de la moralité : la volonté bonne.

La part naturelle dans l'homme, inclinations et désir du bonheur, ne permet pas de fonder la moralité. L'unique point de départ possible est la

« volonté absolument bonne », puisque « dans tout ce qu'il est possible de concevoir […] il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une volonté bonne » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1re section). Elle n'est pas affaire de tempérament ou de qualités (comme l'intelligence ou le courage) qui relèvent de la nature. Les qualités peuvent être des moyens de la moralité, la volonté bonne est une fin en soi, et constitue donc l'essence du sujet moral. Elle seule peut vouloir le bien pour lui-même indépendamment de toute motivation empirique (la peur du châtiment ou le désir de faire plaisir…). La volonté bonne est bonne en soi quels que soient les résultats auxquels elle aboutit. Elle est volonté de parvenir à ses buts et « l'appel à tous les moyens dont nous pouvons disposer » pour cela, mais ce n'est pas le succès ou l'échec qui font la moralité. « Ce qui compte pour définir la volonté, c'est l'effort et non l'effet. La velléité n'est pas la volonté qui n'est pas suivie d'effet, c'est la volonté qui n'est pas suivie d'effort » (COUDARCHER, 2008, p. 128).

Le devoir ou le respect de la loi morale.

Une action objectivement bonne mais non voulue n'est pas morale. Pour autant, à la différence du jésuitisme, l'intention, même excellente, ne suffit pas à rendre bonne une action objectivement mauvaise ! Il y faut autre chose, précisément le devoir, qui donne un contenu à la volonté bonne. Celle-ci n'existe que comme volonté d'agir par devoir. Qu'est-ce en effet que le devoir, sinon la nécessité d'accomplir une action parce que la loi morale l'exige, et que la volonté bonne veut respecter cette exigence ? Il n'y aurait aucun sens à éprouver du respect pour une loi naturelle. L'homme rationnel ne peut éprouver de respect que pour une loi posée par la raison et pour la moralité qui s'y soumet librement. Seule compte cette disposition de la bonne volonté ne reconnaissant d'autre maxime que celle du devoir pour lui-même. En effet, si le devoir procède de la considération d'un but à

atteindre, ou d’une inclination, si j’y trouve quelque intérêt ou quelque plaisir, cela altère la pureté de la moralité. Aussi Kant distingue-t-il la légalité qui consiste à agir conformément au devoir et la moralité qui agit par devoir. La première est un conseil de la prudence, la seconde est purement morale. De même, celui qui va au secours d’autrui parce qu’il est sensible (voir le caractère compassionnel de nos médias) est moins moral que l’insensible qui aide autrui par devoir. L’important n’est pas de lui obéir mais de le respecter. L’action morale est donc perçue comme nécessaire par elle-même sans qu’aucun autre but ne puisse altérer la pureté morale de l’intention. Dans cette extrémité, Kant remarque qu’aucun homme n’a probablement jamais été assez vertueux pour agir ainsi. Mais ce caractère catégorique de l’impératif est un principe régulateur au niveau des fondements de la moralité.

Le devoir comme impératif catégorique.

En toute rigueur, le devoir se fonde sur la raison seule. Il s’impose comme absolu, indéterminé, inconditionné, universel et nécessaire. Il n’est jamais relatif aux circonstances (et aux conséquences) : son origine et sa nature sont transcendantales. S’il supportait des exceptions, il serait en contradiction avec la loi morale. Il ne vient pas de l’expérience, mais il décide et guide notre action dans l’expérience. Il s’impose à la moralité avec une absolue nécessité, mais en même temps il n’est pas contraignant comme une nécessité logique ou physique. L’obligation morale ne peut jamais nous contraindre. Elle n’est devoir que parce que nous pouvons nous y dérober. De ce point de vue, il est la preuve que nous sommes libres (voir ci-dessous, « La liberté »). C’est à nous de le vouloir, même, et surtout si, et d’autant plus que cela nous coûte. Aussi n’y a-t-il aucun conformisme dans le devoir kantien. Il ne faut pas se méprendre sur la maxime si souvent citée : « Il faut parce qu’il faut », où résident la beauté et le mérite d’une

volonté absolument libre. L’exemple du devoir de conserver sa vie montre que seule est morale l’action accomplie par devoir. Si l’on reste en vie parce qu’on a envie de vivre, cela est naturel et n’a donc rien de « moral ». Par contre rester en vie alors que l’on aurait envie de mettre fin à ses jours, par sens du devoir, est authentiquement moral : c’est agir comme il faut et non parce qu’on y est enclin. Le devoir s’impose donc comme l’impératif catégorique qui soumet la volonté à la loi morale et l’oblige. En lui obéissant (le respect), le sujet moral fait taire ses inclinations, ses désirs, son tempérament, tout ce qui relève de sa singularité naturelle d’individu et se détermine véritablement selon la raison pratique. Alors la moralité ne connaît aucune autre fin qu’elle-même, à la différence des impératifs hypothétiques qui sont soit pragmatiques en rapport avec la prudence et la recherche du bonheur, soit techniques en rapport avec l’habileté nécessaire aux activités des arts et métiers.

L’impératif catégorique s’énonce dans trois formules que le sujet moral s’adresse à lui-même :

a) « Agis uniquement d’après la maxime que tu puisses vouloir en même temps qu’elle devienne une loi universelle » (*Fondements,* 2e section, « Pléiade », p. 285) ou « de telle façon que la maxime de ta volonté puisse toujours être érigée aussi en principe d’une législation universelle » ;

b) « Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature » (p. 285). Il ne s’agit évidemment pas d’obéir à la nature, ce qui est pour Kant l’immoralité même, mais de considérer la loi morale comme aussi nécessaire que la loi naturelle, chacune dans son ordre. L’homme moral adopte librement comme modèle l’universalité de la loi naturelle ;

c) « Agis de telle sorte que tu traites l’homme aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen » (p. 295). Tout être humain s’impose à moi en tant qu’il possède la raison et se détermine

librement par elle ; il a par là une valeur absolue, une dignité inestimable dont l’autonomie est le principe. Il requiert le respect. « Cette “découverte” fonde le droit naturel, l’égalité – une fondation culturelle qui sécularise le droit naturel chrétien en droit naturel rationnel. C’est l’homme émancipé de Dieu, chassé du paradis, c’est-à-dire “affranchi du giron de la nature”, l’homme abandonné à lui-même, devenu […] fin en soi, l’homme de la raison, qui est l’égal de tous les autres hommes » (RAULET, 1996, p. 274).

Enfin Kant développe le concept du « règne des fins » selon lequel tout être raisonnable doit par « toutes les maximes de sa volonté » contribuer à établir une « législation universelle » d’après laquelle il se jugera ainsi que ses actions. Cette législation universelle probablement inspirée de *La Cité de Dieu* de saint Augustin est « un concept très fécond » qui conduit à une sorte de « *corpus mysticum* des êtres raisonnables en tant que le libre arbitre de chacun d’entre eux, réglé par les lois morales, a en soi une unité systématique qui lui permet de s’accorder parfaitement avec lui-même et avec la liberté de tous les autres » (*Critique de la raison pratique*, Méthodologie, Canon de la raison pure, 2e section). C’est là la condition de possibilité d’une cité idéale (et démocratique). Il n’y a aucune contradiction entre la première et la troisième maxime de l’impératif catégorique puisque l’une et l’autre se situent au plan des fondements rationnels purs et donc d’une certaine idéalité. Un homme absolument moral ne voudra pas que sous prétexte de le prendre pour fin on fasse pour lui un acte contraire à la première maxime : il ne voudra pas par exemple qu’on mente pour lui sauver la vie.

La liberté.

Aussitôt posée la loi morale, aussitôt il a fallu admettre la liberté. Le fondement de la moralité réside dans l’autonomie de la volonté ou liberté. La bonne volonté est en effet parfaitement autonome, tandis que nos

penchants ou notre tempérament nous imposent une hétéronomie. Je n'obéis vraiment à moi-même que lorsque j'obéis à la raison et que la maxime de mon action est nécessaire et universelle. La raison ouvre la liberté à l'universalité (l'intérêt général de Rousseau) là où l'inclination l'aliène à la particularité. Raison pratique, devoir et liberté sont indissolubles.

Déjà la raison pure théorique, désireuse d'atteindre les principes qui parachèveraient toute connaissance et tentée par un usage hyperphysique, entrevoyait la liberté comme un postulat nécessaire de la morale. Mais comme pour les idées du moi, du monde et de Dieu, elle achoppait dans des antinomies et des paralogismes qui lui faisaient craindre « des rêves des visionnaires[11] ». Pour autant, ces idées de la Raison, si elles ne donnent aucune connaissance d'objets de l'expérience, peuvent avoir une fonction régulatrice dans le domaine de la connaissance dès lors que l'on adopte le point de vue de la totalité. Sur le plan pratique, il s'avère qu'elles ont une fonction constitutive. Ce n'est pas parce que la rationalité scientifique[12] est soumise à la nécessité du déterminisme que celui-ci s'impose dans le monde nouménal auquel nous appartenons également. Si la liberté s'y trouve, elle n'est pas connaissable scientifiquement. Le paradoxe selon lequel l'homme est déterminé dans le monde phénoménal ou naturel, et libre dans le monde nouménal, n'est donc qu'apparent. On peut accuser un homme et le juger responsable – c'est le respecter en tant qu'homme. On peut aussi bien l'excuser en vertu de quelque déterminisme – mais c'est là le mépriser en le considérant comme un animal[13]. La raison pratique nous prescrit de considérer l'homme en nous et dans autrui comme un être de raison, responsable et donc libre, et de tout faire pour qu'il en soit ainsi : que tout humain soit gouverné par l'idée (à réaliser dans l'histoire) d'un royaume intelligible, celui de l'humanité, fin en soi.

La raison pratique fait de l'homme un être libre, « le seul être sur terre qui possède un entendement, par conséquent un pouvoir de se proposer

arbitrairement des fins » (*Critique de la faculté de juger*, § 83). Cet arbitraire est le fait de la liberté. La liberté de l'homme délie l'homme ; plus rien ne le retient et des possibilités de choix infinies s'ouvrent à lui ; aussi cette liberté est-elle synonyme d'insécurité (voir Gn 3, 8-10 et RAULET, 1996, p. 271) –, mais aussi d'inventivité et de progrès. On vérifie ici la subtilité critique de Kant : la Raison n'est pas monolithique, selon le domaine où elle s'exerce ; en chaque ordre, pur, pratique (ou encore téléologique), elle doit savoir exactement quel est son champ d'application. Le seul usage légitime des concepts de la métaphysique est donc un usage dans le cadre de la morale. À ce concept de liberté, il faut en effet ajouter les concepts de Dieu et d'immortalité de l'âme qui complètent la cohérence de cette fondation.

LA MORALE KANTIENNE AUJOURD'HUI ?

L'influence de Kant est importante mais complexe. L'effort pour l'analyser correctement « n'a de sens que si le legs kantien peut lui-même donner lieu à un accord sur sa délimitation et sur son évaluation » (RENAUT, 1997, p. 496) ; or il est impossible dans le cadre de cette notice d'en indiquer davantage que quelques éléments liés à son approche de la morale.

1) Faut-il revenir aujourd'hui sur un kantisme scolaire ? Il est certain que la lecture la plus courante de Kant a souligné le formalisme du devoir – « il faut parce qu'il faut » – et l'abstraction de la pure volonté. Il est clair que la querelle avec Benjamin Constant à propos du droit de mentir a alimenté une lecture caricaturale de la prétendue morale kantienne[14]. L'absoluité du devoir de ne pas mentir aboutirait en effet empiriquement à des aberrations puisqu'il m'obligerait à livrer un innocent aux criminels. Par ailleurs, Kant tient la loi morale pour universelle. Il n'a pourtant jamais nié la relativité empirique des mœurs et des lois, mais les lois morales particulières ne font pas le fondement de la loi morale. On oublie trop

souvent que dans ses œuvres majeures, Kant n'a pas cherché à développer une morale (au sens où l'on parle de la morale aristotélicienne ou thomiste), mais à établir le fondement de la morale, de façon pure et a priori, ce qui est tout autre chose et qui ne connaissait guère de précédent et reste singulièrement actuel.

2) La critique nietzschéenne est plus conséquente et mérite qu'on s'y arrête. De l'aveu même de Nietzsche, Kant et lui sont aux « antipodes » de la morale et de la philosophie[15]. Pour Nietzsche, un vrai philosophe doit être capable de créer de nouvelles valeurs, après avoir « déconstruit » les anciennes, vérifié leur caractère historique et dénoncé leur caractère souvent pernicieux (voir la notion de « généalogie » de la morale). Il « conçoi[t] le philosophe comme un terrifiant explosif qui met le monde entier en péril, [et] situe l'idée qu'il se fait du philosophe à mille lieues d'une notion qui englobe encore jusqu'à un Kant » (*Ecce Homo*, « Les inactuelles », § 3). Ce dernier n'aurait rien jugé de plus important que de « rendre le "domaine moral" invulnérable et même de préférence insaisissable à la raison » (*Aurore*, Avant-propos, § 3). Il ne propose pas tant des valeurs (anciennes ou nouvelles) qu'il ne fait une critique de la raison dans sa capacité à fonder la moralité. Nietzsche joue sur l'équivocité du mot « critique ». Le « jeu » des valeurs, son perspectivisme ouvert sur tous les possibles de la Volonté de puissance, n'a rien à voir avec une recherche des fondements de la moralité trouvant sa place dans une architectonique de la Raison. Une telle recherche est le fait d'une raison qui réhabilite la métaphysique puisqu'elle justifie dans le domaine pratique les postulats métaphysiques qu'elle avait récusés dans son usage « théorique ». Rien de plus haïssable pour Nietzsche que ces notions de fondement, de principe, de Dieu… Par là, Kant est l'un de ces penseurs qui ont « voulu "aplanir et affermir le sol à l'intention de ces majestueux édifices moraux" » (Kant, cité par Nietzsche dans *Aurore*, Avant-propos, § 3) ; il se retrouve donc du côté des Églises et de l'État, également abhorrés par Nietzsche. De fait, la

moralité dans ses déterminations empiriques est, chez Kant, des plus convenues (voir la *Métaphysique des mœurs* [1796 et 1797] et l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* [1798]). Aussi « le grand chinois de Königsberg[16] » ne fut-il qu'« un fonctionnaire du savoir » (*Par-delà bien et mal*, § 210), un « tâcheron de la philosophie », un « fanatique de la morale à la Rousseau avec un fond caché de valeurs encore chrétiennes », un « retardateur et un intermédiaire, rien d'original[17] ». (Ce n'est pas le lieu ici de défendre Kant contre Nietzsche, et de remarquer la force de Nietzsche moraliste dans sa critique des valeurs établies et sa faiblesse comme philosophe prétendant fonder sur le Surhomme, la Volonté de puissance et l'Éternel Retour les valeurs à venir).

Dans *L'Antéchrist* (§ 11), Nietzsche rejette l'idée d'impératif catégorique, au nom de la vie – la vie singulière de chacun, son « idiosyncrasie » – et de ses exigences : « Un mot encore contre Kant en tant que moraliste. Une vertu doit être notre invention, notre défense et notre nécessité personnelle : dans tout autre sens, elle n'est qu'un danger. Ce qui n'est pas une condition vitale est nuisible à la vie : une vertu qui n'existe qu'à cause d'un sentiment de respect pour l'idée de “vertu”, comme Kant la voulait, est dangereuse. La “vertu”, le “devoir”, le “bien en soi”, le bien avec le caractère de l'impersonnalité, de la valeur générale – des chimères où s'exprime la dégénérescence, le dernier affaiblissement de la vie, la chinoiserie de Königsberg. Les plus profondes lois de la conservation et de la croissance demandent le contraire : que chacun s'invente sa vertu, son impératif catégorique. Un peuple périt quand il confond son devoir avec la conception générale du devoir. Rien ne ruine plus profondément, plus intérieurement que le devoir impersonnel, le sacrifice devant le dieu Moloch de l'abstraction. – Que l'on n'ait pas trouvé dangereux l'impératif catégorique de Kant ! Seul l'instinct théologique a pu le prendre sous sa protection ! – Une action qu'exige l'instinct de vie a, dans la joie, sa preuve d'être une action véritable, et ce nihiliste aux

entrailles chrétiennes dogmatiques considérait la joie comme une objection… Qu'est-ce qui débilite plus vite que de travailler, de penser, de sentir sans nécessité intérieure, sans une profonde élection personnelle, sans joie, comme un automate du “devoir” ? »

3) Kant fonde le devoir sur la seule liberté de la volonté et réintroduit dans l'expérience morale l'absolu métaphysique qu'il avait éliminé de la connaissance. Cela ne peut manquer d'exaspérer les positivistes de toutes sortes. Mais il faut revenir une fois encore au projet kantien. La morale, on l'a dit, ne saurait trouver son fondement ni dans l'expérience courante condamnée à un relativisme pratique, ni dans des croyances dogmatiques invérifiables. Or sans elle, l'homme humain n'existe pas. Elle doit et peut être fondée rationnellement, et dans son fondement être universelle et nécessaire. Ce point de vue n'était pas tout à fait inédit à l'époque de Kant qui reconnaissait sa dette à l'égard de Jean-Jacques Rousseau, ce « Newton de la morale », et admirait les idéaux de la Révolution française. La force incomparable de ces analyses a incontestablement marqué toute la réflexion postérieure en morale, par exemple quant à la conviction généralement partagée, du moins jusqu'à une époque récente, de l'universalité rationnelle du fondement des droits de l'homme (voir les différentes Déclarations). Un autre exemple est celui des valeurs de la laïcité. Dans *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793), Kant souligne que pour la vie sociale « l'essentiel est la pratique morale, et non le dogme ou le rite ; il met en place, lui le croyant sincère, les conditions de ce que ses héritiers spirituels, les républicains français de la III^e^ République, institueront sous le nom de laïcité, et dont beaucoup d'esprits religieux, d'abord hostiles, se réclament aujourd'hui » (COUDARCHER, 2008, p. 299). De nombreux philosophes dans l'Université française sous la III^e^ République furent effectivement des néokantiens (Renouvier par exemple).

Cette vision sécularisée de la morale vaut aussi pour l'histoire. Kant met en lumière l'idée de progrès comme on ne l'avait pas fait avant lui. Progrès

difficile, douloureux, heurté mais conforme à la nature rationnelle de l'homme. Cette dynamique, morale et historique à la fois, a profondément marqué le XIX^e siècle (Hegel) et le XX^e siècle que pourtant trop de catastrophes politiques ont amené à douter de la possibilité de ce progrès dans l'ordre moral. Mais l'optimisme européen du siècle précédent doit beaucoup au kantisme. Demeure aujourd'hui encore la question difficile du fondement de la morale et des droits de l'homme. Cette question est d'autant plus urgente que ressurgissent des tentations théocratiques et dogmatiques, pour lesquelles il est illusoire d'espérer que le relativisme du « à chacun sa morale » ou la recherche d'un consensus mou puissent jamais constituer une résistance sérieuse.

4) Kant a eu le mérite de réhabiliter la métaphysique mise à mal par la première Critique et d'oser dire que, même si la morale devait recourir à des postulats métaphysiques, l'homme « humain » ne pouvait se passer de la morale. C'est à la fois une affaire de raison et d'expérience. Si la critique a une priorité méthodologique (et a occupé la plus grande partie de la vie de Kant), elle reste la condition de possibilité de la métaphysique comme science. « Si je n'ai pas commencé par critiquer, c'est-à-dire déterminer les droits et les limites de ma raison, je risque, au point de vue théorique, de me laisser illusionner par les rêves d'un visionnaire. Et au point de vue pratique, inversement, le plus grand danger sera de tomber dans l'empirisme immoraliste, en admettant que l'expérience donne son contenu à la morale et que ce que je veux détermine ce que je dois » (COURDACHER, 2008, p. 297). « Une prise en compte de la vie humaine dans ce qu'elle a de plus digne et en même temps de plus concret » : voilà ce que Kant demande à la métaphysique, cette pensée au-dessus ou au-delà du naturalisme, de l'organique, du pulsionnel, de l'intérêt, etc. De ce point de vue, le kantisme est l'une des solutions les plus radicales à l'[im]possibilité de l'exigence morale dans une perspective rigoureusement positiviste[18].

5) Il faut souligner aussi que si les principes fondamentaux de la morale kantienne sont formels, Kant a su en développer l'application à la vie réelle tant dans le domaine du droit que dans celui de la politique ou de la pédagogie – voir *La Métaphysique des mœurs* (1796-1797), et les opuscules des dernières années. Ses travaux sur de telles questions de morale appliquée mériteraient probablement plus d'attention, ce qui éviterait caricatures et malentendus. L'un des meilleurs exemples que Kant a donnés de son espérance sans illusion dans la finalité morale de l'homme créature rationnelle se trouve dans son *Projet de paix perpétuelle* (1795) : même si les hommes en raison de leurs inclinations naturelles se sont fait et se feront toujours la guerre, la morale leur enjoint de réfléchir à un projet de paix perpétuelle, une paix qui ne soit pas seulement un intermède entre deux guerres. « C'est sans doute dans ce pacifisme sans illusion[19] mais sans concession que Kant est le plus grand, philosophiquement, car il est le premier à prendre au sérieux le problème de la paix, et humainement, par le refus de donner la priorité à l'expérience sur la raison : ce n'est pas parce que la guerre a toujours régné dans l'histoire qu'elle doit s'imposer à l'avenir » (COURDACHER, 2008, p. 299). N'est-ce pas ce que des hommes de bonne volonté essaient de vivre depuis la première Société des nations ?

6) Mais si l'on revient au criticisme avec l'un des meilleurs connaisseurs actuels de Kant, Alain Renaut : « toute une part de la philosophie contemporaine, par référence au criticisme, peut trouver à s'accorder » (1997, p. 496) contre deux négations symétriques de la raison pratique[20] : la technocratie et le décisionnisme ; « la position originale du criticisme conserve sa validité qui s'enracine dans la défense menée par Kant (puis par Fichte) de la Révolution et des Lumières contre les adversaires politiquement réactionnaires et philosophiquement néoempiristes d'une politique rationnelle ; cette défense […] avait […] comme arrière-plan théorique une déconstruction radicale des figures illusionnées de la rationalité et donc comme horizon une transformation de

la raison. Par là, ni dogmatique ni relativiste, le criticisme ménageait un espace disponible pour la question de savoir s'il existe une vérité spécifique des propositions prescriptives ou normatives, et comment elle peut se légitimer » (p. 496-497). Mais Renaut le souligne, une telle question ne peut se déployer que parce que le criticisme de Kant disposait d'un concept original de la vérité « qui l'ouvrait à la perspective selon laquelle une objectivité pratique peut se penser. […] Kant [ayant] redéfini la vérité théorique, non plus en termes d'adéquation d'une proposition à l'en-soi, mais à travers sa capacité à fonder, sur son contenu, un sens commun ou une dimension d'intersubjectivité[21], un tel remodelage de la notion même d'objectivité fournissait des instruments tout particulièrement irremplaçables pour construire et, aujourd'hui, pour reconstruire le problème de l'objectivité pratique » (RENAUT, 1997, p. 497). Renaut poursuit en rappelant que si la philosophie pratique a pour tâche « d'indiquer si et à quelles conditions il peut exister des vérités d'ordre pratique […] une telle déduction (au sens proprement kantien d'une légitimation) de l'objectivité pratique est devenue aujourd'hui impossible, pour bien des raisons, sous la forme d'une référence à l'idée d'un quelconque Bien ou Juste en soi […] ; de ce point de vue nous philosophons après l'effondrement moderne des fondations ontologiques ou cosmologiques de l'objectivité pratique, et toute la démarche de la philosophie pratique ne peut que s'en trouver profondément modifiée » (p. 497)[22]. Comment le théologien moraliste pourrait-il ne pas tenir compte d'un tel constat, en mesurer l'importance et tenter de prendre sa part du débat ?

7) En particulier Kant nous permet de voir la faille du décisionnisme subjectif postnietzschéen qui décide que, puisqu'il n'y a plus d'en-soi, chaque fin ne vaut que pour celui qui la pose. Si l'on admet que le seul concept de l'objectivité retenu, celui de la correspondance à un en-soi, est périmé depuis Kant (comme c'est bien le cas dans l'ordre théorique),

pourquoi cela ne le serait-il pas aussi dans l'ordre pratique ? …« Pourquoi là aussi […] ne pourrions-nous pas […] réassumer l'entreprise de déduction de l'objectivité qui est disponible et qui consiste à mesurer l'objectivité d'une représentation (y compris d'une représentation pratique, c'est-à-dire d'une fin), non à sa conformité à un en-soi, mais à sa capacité de valoir non seulement pour moi, mais pour tous, donc à sa validité intersubjective, c'est-à-dire à sa communicabilité ou à sa "partageabilité" ? » (RENAUT, 1997, p. 497.) Ce fondement de l'éthique n'est-il d'ailleurs pas, peu ou prou, celui qui soutient toutes les tentatives d'accords internationaux ? Et comme chez Kant, même s'il n'y eut jamais une assemblée ou une conférence internationale vraiment vertueuse, ce n'est pas une raison pour ne pas essayer encore et encore…

8) Pour autant, il faut garder en vue les limites du kantisme. Nous faisons nôtre ici la conclusion d'Alain Renaut : « Le fait même qu'en Allemagne, aux États-Unis, en France ou ailleurs, nous assistions aujourd'hui, par exemple sous les intitulés d'"éthique de la discussion", de "théorie de la justice", d'"humanisme non métaphysique", à des mises en œuvre non superposables des ressources offertes par la référence criticiste, manifeste suffisamment que l'orthodoxie [kantienne] n'est pas ici la voie la plus sûre de la fécondité. D'autre part, si la recomposition post-métaphysique de la philosophie comme philosophie pratique passe plutôt aujourd'hui par le programme de ce qu'on appelle un "kantisme élargi" que par la gestion d'un kantisme orthodoxe, c'est aussi dans la mesure où le dispositif édifié par Kant, puis par Fichte, sous des assauts successifs […] s'est profondément lézardé [. Mais cela] ne doit pas nous empêcher pourtant de reconnaître, avec humilité, mais aussi avec une conscience claire du renouvellement de nos tâches et de leur originalité, ce qu'est notre ascendance » (RENAUT, 1997, p. 504).

GENEVIÈVE HÉBERT.

→ Autonomie. Casuistique. Conscience. Devoir. Dignité. Finalité de l'agir. Liberté. Loi. Raison. Sujet et personne.

Bibliographie.

Œuvres de Kant

Œuvres complètes, 3 t., F. ALQUIÉ (dir.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, 1986.

En particulier pour cette notice

Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique (1784) ; Fondements de la métaphysique des mœurs (1785), introd. et trad. de V. Delbos, Paris, Delagrave, 1967 ; Critique de la raison pratique (1788), trad. de F. Picavet, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1989 ; La Religion dans les limites de la simple raison (1793) ; Projet de paix perpétuelle (1795) ; Sur un prétendu droit de mentir par humanité (1797), trad. de L. Guillermit, Paris, Vrin, 1967 ; La Métaphysique des mœurs, 2e partie, « Premiers principes métaphysiques de la doctrine de la vertu » (1797).

Pour une introduction générale

M. CASTILLO, art. « Kant », dans M. CANTO-SPERBER (dir.), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Paris, PUF, 1996, p. 851 ; Kant. L'invention critique, Paris, Vrin, 1997. – M. COUDARCHER, Kant, pas à pas, Paris, Ellipses,

2008 (pour une première introduction). – G. DELEUZE, La Philosophie critique de Kant, Paris, PUF, 1963. – J.-L. NANCY, L'Impératif catégorique, Paris, Flammarion, 1983.

Pour aller plus loin

V. DELBOS, La Philosophie pratique de Kant (1905), Paris, PUF, 1963. – G. RAULET, Histoire et citoyenneté, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 1996, rééd. coll. « Quadrige », 2003. – A. RENAUT, Kant aujourd'hui, Paris, Aubier, 1997 (voir 2e et 3e sections).

---

1. Lui-même a parlé à ce sujet de « révolution copernicienne », pour en souligner le caractère proprement révolutionnaire.

2. Voir PASCAL : « Deux excès : exclure la raison, n'admettre que la raison » (183-253). – « La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent ; elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'à connaître cela. Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles ? » (188-267) (*Pensées* [1657-1662], « Des moyens de croire », dans *Œuvres complètes*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'Intégrale », 1963, p. 524).

3. Et non pas à l'expérimentation.

4. Un jugement synthétique apporte du neuf, il est inventif, à la différence du jugement analytique qui ne fait que déployer ce que l'on savait déjà. Pour le vocabulaire de Kant, voir J.-M. VAYSSE, *Le Vocabulaire de Kant*, Paris, Ellipses, 1998 ; R. VERNEAUX, *Vocabulaire de Kant. Doctrines et méthodes*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, rééd. 1973.

5. Il faudrait toujours ajouter mentalement « spéculative » ou « théorique » ou encore « scientifique », car la raison pratique de la deuxième Critique est aussi « pure », c'est-à-dire que l'une comme l'autre sont indépendantes de l'expérience et se préoccupent seulement de la fondation, la première de la science, la deuxième de la morale.

6. « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà » (PASCAL, *Pensées*, 294).

7. Jugements, catégories, schèmes et principes de l'entendement pur.

8. On donne ici un résumé très succinct qui suit l'ordre des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Pour plus de développements, voir la Bibliographie.

9. Le terme peut paraître paradoxal, puisqu'il s'agit, comme l'écrit A. Tosel (« Kant révolutionnaire. Droit et politique », dans COLLECTIF, *La Philosophie de Kant*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2003, p. 421) d'une « expérience non empirique, proprement humaine » et, faudrait-il le dire ?, spirituelle.

10. Kant, fortement marqué par J.-J. Rousseau (pour qui l'homme créé par Dieu pour être bon est donc fondamentalement bon), s'est interrogé sur les débuts de l'histoire de l'homme comme « espèce morale ». Voir G. RAULET, « Kant, histoire et citoyenneté », dans COLLECTIF, *La Philosophie de Kant*, p. 216-412 – en particulier le chapitre intitulé du titre d'un opuscule de Kant, « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine ». Le récit biblique des origines, considéré comme *Lustreise* (voyage d'agrément = roman), y est soumis à une reconstruction rationnelle. Kant sécularise la Bible. Il part de l'homme déjà humain, de « l'existence de l'homme à son complet développement ». Ce qui l'intéresse est « le développement de l'élément moral » chez l'homme vraiment rationnel, l'homme de la raison pratique. Voir également KANT, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*.

11. Expression de Kant dans *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques*, dans *Œuvres philosophiques*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1980.

12. Faut-il rappeler que Kant pense la science d'après Descartes, Leibniz et surtout Newton ?

13. Cet argument a souvent été repris par la suite – par K. Jaspers par exemple.

14. KANT, *D'un prétendu droit de mentir par humanité* (1797). Pour en discuter voir P. VALADIER, « Une morale sans exception ? », *Études*, 377/1, p. 67-76, juillet-août 1992 et M. LEGUEN, « Existe-t-il un droit de mentir ? », *Études*, 400/2, février 2004.

15. Voir l'excellent article de Scarlett MARTON, « Nietzsche et Kant : philosophie, critique et morale », http://www.bu.edu/wcp/Papers/Mode/ModMart.htm.

16. *L'Antéchrist*, § 11. « Chinois » renvoie ici à « mandarin », et donc à un fonctionnaire.

17. *Crépuscule des idoles*, § 29. Vision quasi kafkaïenne : « Quel est l'homme parfait ? – Le fonctionnaire. Quelle est la philosophie qui énonce la meilleure définition du fonctionnaire ? – Celle de Kant : le fonctionnaire en tant que chose en soi érigée en juge du fonctionnaire en tant que phénomène. »

18. Voir la position de J.-P. Changeux dans J.-P. CHANGEUX et P. RICŒUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998.

19. Sur le pessimisme lucide de Kant et sa conception du mal radical, voir É. WEIL, *Problèmes kantiens*, IV, *Le Mal radical, la religion et la morale*, Paris, Vrin, 1963.

20. Elles ont été bien analysées par Habermas dans *La technique et la science comme idéologie*. *Médiations*, 1973, p. 97-132. Cité par RENAUT, 1997, p. 496, n. 2.

21. Pour des raisons techniques, nous ne dirons rien ici de la façon dont l'éthique de la discussion se rattache ou prétend se rattacher à l'héritage kantien (voir A. Renaut et la critique du kantisme de Rawls par Habermas).

22. Voir Rawls dont la démarche, dans sa fondation des principes de la justice, est d'inspiration kantienne.

L

LIBERTÉ

Les principales attentes de nos contemporains portent sur le sens de la vie, la dignité humaine et la liberté des sujets. Dans la modernité, ces trois domaines ont pris une importance déterminante. Les chrétiens sont questionnés à ce sujet. Effectivement, la foi apporte ici un éclairage décisif. On peut montrer la lente et progressive élaboration d'une conception originale de la liberté et des attitudes éthiques qui en découlent : déjà dans l'Ancien Testament avec le particularisme d'Israël ; très singulièrement dans l'action et les paroles de Jésus de Nazareth, confessé comme Christ et Seigneur par ses disciples ; enfin, à travers les débats et même les crises dogmatiques ou éthiques qui ont marqué le christianisme dès ses origines. À notre époque, marquée par l'émancipation des peuples et des individus, la lutte contre les totalitarismes et le triomphe du libéralisme économique, l'Église catholique considère que sa mission est d'écouter les questions qui assaillent l'humanité et d'y apporter une réponse crédible, ancrée dans la foi au Christ Seigneur : « En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné » (*Gaudium et spes*, 22, 1).

De l'expérience du Sinaï, jusqu'au dernier concile œcuménique, par exemple dans sa déclaration sur la liberté religieuse, en passant par la prédication des Prophètes et l'épreuve de l'Exil, dans les oppressions subies et les guerres de libération, avec les persécutions ou l'établissement d'une théocratie chrétienne, la réflexion juive puis chrétienne sur la liberté s'est déployée selon de multiples dimensions. Parmi une littérature théologique

immense, les œuvres d'Augustin, Thomas d'Aquin, Luther ou Alphonse de Liguori portent la trace de la lutte contre le pélagianisme (IV^e^ s.) ou l'averroïsme philosophique (XIII^e^ s.), du débat sur la grâce et les œuvres (XVI^e^ s.), de la querelle janséniste (XVII^e^ s.). Les théologiens contemporains ne sont pas en reste. On se limitera aux principaux moments historiques et dogmatiques qui ont contribué à former le concept chrétien de liberté, sur le plan théologique et dans ses implications éthiques.

La relation au fondement de notre liberté.

Le développement de la conscience morale suppose l'existence en nous d'une conscience psychologique, avec sa dimension réflexive : le sujet est capable de faire retour sur soi, de s'examiner en prenant une distance par rapport à soi. Dans la tradition judéo-chrétienne, l'être humain, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, est défini avant tout par sa capacité à réfléchir, à vouloir et à entrer en relation. Cela transcende toutes les autres dimensions de la vie, biologique, économique, culturelle. Il en découle une « structure dialogique de la morale chrétienne » (Bruguès, 1995, p. 53). La relation entre le Dieu créateur et sa créature humaine est d'abord vécue sous la forme d'un appel divin, d'une vocation humano-divine, que l'être humain peut comprendre et à laquelle il peut vouloir répondre librement, puisque la grâce divine l'y prépare et l'y aide : « La vie morale se présente comme la réponse due aux initiatives gratuites que l'amour de Dieu multiplie dans ses relations avec l'homme. Elle est une réponse d'amour, selon l'énoncé qu'en donne le commandement central du Deutéronome : *Écoute, Israël…* (Dt 6, 4-7) » (*Veritatis splendor*, 10). Une telle relation est possible parce que Dieu possède les caractéristiques de la personne libre : autonomie, intelligence, volonté, capacité relationnelle…

La théologie catholique repousse tout dualisme anthropologique. Le sujet humain est fondamentalement un : esprit incarné autant que corps

spiritualisé, sa vie n’est pas réductible à la matière. Ce statut original le différencie de tous les autres êtres vivants : « Dotée d’une âme “spirituelle et immortelle” (*Gaudium et spes*, 14), la personne humaine est “la seule créature sur la terre que Dieu a voulue pour elle-même” (*Gaudium et spes*, 24, 3). Dès sa conception, elle est destinée à la béatitude éternelle » (*Catéchisme de l’Église catholique*, n° 1703).

La conscience – morale et spirituelle – de l’être humain est l’expression fondamentale de cette position singulière. Elle est « le centre le plus secret de l’homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre » (*Gaudium et spes*, 16). Son caractère objectif est fondé sur celui des actes humains dont la consistance propre conditionne la valeur morale effective : aucune intention bonne, aucune circonstance heureuse ne pourra rendre moralement bon un acte qui serait intrinsèquement mauvais. La liberté d’agir n’implique donc pas celle de modifier la valeur éthique des actes visés. Cette conscience morale n’est pas le fait des seuls chrétiens ou des seuls croyants. Elle caractérise tous les êtres humains en raison de leur statut de créatures « à l’image et à la ressemblance » de Dieu. L’existence de cette conscience morale, objective et universelle, fonde donc la possibilité d’une loi morale naturelle, universellement valable, compréhensible par tous les êtres humains dotés de raison et de volonté.

Le sens moral existe naturellement en chacun, du moins comme potentialité susceptible de se développer. C’est la condition de possibilité de la liberté morale. Tout homme porte en lui à la fois une « lumière » qui le rend à même d’opérer un discernement entre le bien et le mal, et une « exigence » interne qui le pousse à choisir le bien et à rejeter le mal (voir *Gaudium et spes*, 16). Mais cette inclination naturelle ne supprime pas la liberté du choix concret. Avec la tradition thomiste, on parle de « syndérèse » ou jugement pratique de la conscience morale. Elle se déploie à deux niveaux : celui des grands principes éthiques généraux (activité de l’intellect) et celui des choix concrets, de l’engagement pratique (activité de

la volonté). Au XIIIe siècle, Thomas d’Aquin (1225-1274) considérait que la volonté humaine, si elle n’est pas déficiente ou troublée, tend toujours à suivre le jugement de l’intellect : ce que notre intelligence reconnaît comme vrai et juste, notre volonté ne peut pas ne pas le vouloir, du moins en théorie. La rationalité est donc la norme fondamentale de la moralité. Par elle, nous réalisons notre humanité (voir Rm 1, 20-21). L’éducation et l’ensemble de nos relations humaines contribuent à libérer cette capacité morale en actualisant ce qui n’est au départ que potentialité.

Il ne peut donc pas y avoir de conscience morale sans liberté, de même qu’il n’existe pas de conscience morale sans interlocution. Pour que notre capacité morale se développe, il nous faut des partenaires avec qui nous puissions être en relation. L’homme est un « animal politique » (Aristote) en ce sens que la vie sociale, avec tout ce qu’elle comporte de gestion et de régulation des relations, nous caractérise au plus haut point. La liberté des personnes se développe à travers la complexité croissante des réseaux de relations : nourriture, sexualité, liens affectifs, langage et symboles, éducation, échanges économiques, rapports de pouvoir, activités religieuses.

Reste à déterminer comment la relation avec Dieu – si l’on admet avec le judaïsme et le christianisme, mais aussi avec l’islam, qu’il est un être personnel – affecte notre liberté. Pour certains courants de pensée contemporains, la croyance en un Dieu personnel l’entraverait. L’humanité, pour vivre réellement libre, devrait en priorité s’affranchir de toute relation à une divinité, quelle qu’elle soit. Dieu serait aliénant. Pourtant, l’expérience dont témoigne la Bible, d’abord juive puis chrétienne, exprime une conception différente.

La liberté comme expérience de libération.

« Quand on veut construire solidement un édifice, il est indispensable de vérifier le terrain qu’occuperont les fondations. Les bases de la vie

morale sont dans l'homme et résident plus précisément dans sa liberté » (PINCKAERS, 1985, p. 462-463). L'humanité se caractérise par la recherche constante de l'autonomie. D'un point de vue chrétien, on distingue deux conceptions de l'autonomie : une autonomie conquise et une autonomie reçue. Dans l'encyclique *Pacem in terris* (1963), le pape Jean XXIII plaçait la liberté religieuse parmi les droits universels, inviolables et inaliénables propres à tout homme en vertu de sa dignité de personne. C'est un cas particulier de la liberté de conscience, du droit moral de chaque homme à suivre la « droite norme de la conscience personnelle ». Comment l'apprécier ? S'agit-il d'une norme extérieure ou d'un appel intérieur sous forme d'intuition ou de conviction intime ? Pour dépasser le dilemme, il faut d'abord envisager deux conceptions de la liberté, selon une distinction classique élaborée par Augustin (354-430).

La « fausse » liberté : dans cette conception, la liberté semble d'autant plus grande que les possibilités d'agir demeurent plus nombreuses. Le sujet se pense d'autant plus libre que tout reste toujours possible. C'est une « liberté de », une pure expression du désir d'agir, mais sans but défini. Cette conception illusoire empêche d'agir réellement, puisque « agir » c'est précisément passer de la potentialité à la réalité, donc restreindre le champ des possibles… Cette liberté est formelle, vide de tout contenu.

La « vraie » liberté : la liberté consiste ici à mettre en œuvre la volonté en faisant passer une réalité de la puissance à l'acte, selon le vocabulaire aristotélicien. Un acte est d'abord connu intellectuellement comme possible, au sein d'une situation donnée et en fonction d'une visée à caractère éthique. Il est reconnu comme désirable, selon une hiérarchie de valeurs acceptées comme telles, et comme conforme à la loi morale qui objective ces valeurs. Dans le passage à l'acte, la réalité de cette action est voulue pour elle-même, mais aussi en relation avec autrui, dans la mesure où il est touché par cette action. La finalité de cette action se manifestera à travers le processus de sa réalisation. Cette conception de la « vraie liberté »

est celle d'un engagement de soi, d'une option éthique, d'un choix personnel. C'est une « liberté pour », réelle, consistante.

On saisit que la liberté humaine a besoin d'être libérée de ce qui l'empêche de se réaliser dans l'engagement concret de la volonté. Les grands récits de libération, dans l'Ancien Testament, peuvent être interprétés comme des métaphores de cette libération de la volonté.

La liberté comme alliance et comme fidélité.

Pour les Hébreux, être libéré de la servitude en Égypte ou de l'idolâtrie cananéenne, signifiait en profondeur devenir capable de choisir le Dieu véritable et de rejeter tous les autres. Dans la Bible, la liberté humaine se concrétise avant tout par la relation privilégiée de Dieu à son peuple, appelée « alliance » (en hébreu : *berith*). Sa principale caractéristique est que l'Alliance rend les croyants libres. Avant d'être un code législatif et un ensemble de règles éthiques ultimement mises en forme au V^{e} siècle av. J.-C., c'est d'abord une expérience libératrice. Dans l'Ancien Testament, les clauses de l'Alliance divine, principalement énoncées sous la forme du Décalogue, commencent toujours par un rappel de l'intervention libératrice initiale : *Je suis le Seigneur, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude…* (Ex 20, 2 ; Dt 5, 6). Cette expérience fondamentale de libération conditionne à son tour l'exclusivité de la fidélité : Israël est tenu de n'avoir pour Dieu que celui qui l'a libéré de l'esclavage. Le rejet de toutes les formes d'idolâtrie en découle. Contrairement aux usages du temps, où il était normal de rendre un culte aux divinités des rois et des peuples avec lesquels on voulait faire alliance, Israël a appris, non sans mal d'ailleurs, à ne donner sa fidélité qu'à son Dieu qui le libère. La prédication des prophètes, jusqu'à la période de l'Exil, va dans ce sens (voir 1 R 18, 20-40, par exemple).

Certes, le monothéisme d’Israël n’a pas été formulé immédiatement comme tel. Il a fallu des étapes, une progression dans l’accueil de la révélation divine, avant que les Israélites puissent formuler leur foi en Dieu. La réforme religieuse entreprise par le roi Josias (640-609 av. J.-C.) s’inscrit dans cette logique. Ce souverain, régnant sur Jérusalem, a voulu intégrer les réfugiés du Nord, après la chute du royaume de Samarie sous les coups des Assyriens (721 av. J.-C.). Il ne lui était pas difficile d’interpréter la perte de leur liberté comme la conséquence de leurs multiples infidélités à l’Alliance du Seigneur. La destruction et la déportation des tribus israélites du Nord valaient avertissement pour celles du Sud, comme l’exprime l’histoire deutéronomiste. Stimulé par certains courants théologiques dont le prophète Jérémie est assez représentatif, Josias entreprit de purifier son royaume de toute trace de polythéisme, unifiant de force le culte du Seigneur autour du seul Temple de Jérusalem et mettant fin à toutes les pratiques de prostitution sacrée. Mais sa défaite inattendue devant le pharaon Néko et sa mort violente, puis de nouvelles invasions assyriennes et babyloniennes (offensive de Nabuchodonosor dès 605 av. J.-C.) ont conduit les Hébreux à une avancée théologique de taille : le respect scrupuleux des clauses de l’Alliance ne suffisait pas à garantir la liberté politique ou la stabilité socio-économique. L’épreuve de la destruction de Jérusalem (586 av. J.-C.) et de l’Exil à Babylone sonna le glas des conceptions religieuses trop simplistes. Si Dieu est libérateur, il fallait bien admettre que cette libération peut revêtir des aspects déroutants ! Le Dieu d’Israël se révèle foncièrement libre de donner ou non des marques de son amour.

Le monothéisme juif, tel qu’il fut élaboré par les Prophètes et les Sages d’Israël à partir de l’Exil, se présente alors comme un « monothéisme éthique », c’est-à-dire une fidélité concrétisée par des comportements et des pratiques sociales : par exemple, le refus de pratiquer un esclavage définitif (voir Ex 21, 2-11) ou l’injonction de remettre les dettes tous les cinquante

ans par la pratique de l'année jubilaire (voir Lv 25, 8-55). Conscients de leur propre libération, les Israélites s'interdisent d'asservir leurs frères. Ce monothéisme éthique se différencie des monothéismes de type spéculatif, comme celui du pharaon réformateur Akhénaton (vers 1374-1354 av. J.-C.), ou celui du roi des Perses Cyrus II le Grand, en contexte proto-mazdéen (vers 550-530 av. J.-C.), ou encore celui des grands penseurs grecs des V-IVe siècles av. J.-C. En effet, ces monothéismes spéculatifs résultent surtout d'un effort intellectuel pour découvrir le principe unificateur de la réalité sensible : par sa raison, le sage est amené à reconnaître la source unique, transcendante et anhistorique d'où procèdent tous les êtres. Un tel monothéisme spéculatif présente l'avantage de l'universalisme et de la rationalité. Il permet d'esquisser l'idée d'une loi commune à toute l'humanité.

Le monothéisme juif, parce qu'il découle de l'initiative de Dieu qui libère ceux avec qui il fait alliance, reste particulariste et historique : le peuple de l'Alliance aura ses usages propres et ses mœurs particulières, le séparant des autres peuples en marquant le privilège de son élection. L'éthique est vécue comme la mise en œuvre concrète de cette foi en l'unique Seigneur. Il aura fallu toute la foi des prophètes de la période exilique, en particulier le « Second Isaïe » (Is 40-55), pour oser affirmer que, devant le Dieu d'Israël, les dieux des « nations » païennes ne sont que des « néants » sans consistance aucune (voir Is 44, 6-8, par exemple). Et cela implique que ces prétendues divinités sont incapables de libérer qui que ce soit.

Le « monothéisme éthique » juif opère une mutation décisive dans la conception de la liberté : ce qui était perçu à l'origine comme le privilège d'un peuple particulier peut devenir un don fait à tous les hommes. Le Dieu d'Israël, après avoir libéré son peuple de l'oppression, offre la même libération à tous ceux qui acceptent de le reconnaître comme le seul vrai Dieu. Les privilèges d'Israël sont étendus à tout l'univers, du moins

potentiellement. C’est pourquoi l’affirmation du monothéisme éthique par Isaïe peut s’accompagner d’une prétention universaliste et d’un appel lancé à toutes les « nations » d’avoir à rejoindre le peuple élu pour adorer le Dieu unique à Jérusalem (voir Is 56, 1-9, par exemple). Ce que les sages païens cherchaient avec leur raison, le Dieu d’Israël le leur offre gracieusement.

Les premières générations chrétiennes ont pris conscience qu’elles réalisaient ce que les prophètes d’Israël avaient annoncé et espéré. En constatant que la Bonne Nouvelle de Jésus de Nazareth rejoignait des païens grecs et romains, en voyant comment des non-juifs pouvaient être libérés de leur ignorance, du mal et du péché, en se tournant vers le Dieu unique et véritable, les Apôtres et leurs successeurs ont compris que, comme l’exprime saint Paul, *le monde ancien s’en est allé, un monde nouveau est déjà né* (2 Co 5, 17). La libération radicale de l’humanité accomplie par le Christ entraîne une réconciliation générale de tous les hommes : *C’est lui qui est notre paix, lui qui de deux réalités n’en a fait qu’une, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine, cette Loi des préceptes avec ses ordonnances, pour créer en sa personne les deux en un seul homme nouveau, faire la paix, et les réconcilier avec Dieu, tous deux en un seul Corps, par la Croix : en sa personne il a tué la haine* (Ep 2, 14-16). Une telle libération, si profonde et si universelle, n’est pas le fruit des efforts humains. La mort et la résurrection du Fils unique de Dieu réalisent gracieusement et définitivement ce que les sagesses païennes ne pouvaient qu’espérer et que la fidélité juive échouait dramatiquement à vivre. L’apôtre Paul l’a bien vu (voir Rm 2, 9-20). C’est ainsi que le christianisme a pu développer une conception neuve de la liberté éthique, centrée sur l’idée de don de soi-même, d’engagement et de sacrifice volontaire : celui du Christ et, à sa suite, celui des chrétiens.

Liberté de la parole : la prophétie et l’engagement historique.

Dès l’origine, l’expérience biblique était une expérience d’interpellation souveraine et de réponse libre : Dieu décide librement d’appeler des hommes à lui donner leur confiance. Cette expérience se concrétise, selon la catégorie théologique du « Sinaï », par le don d’une loi, de préceptes éthiques. L’interpellation a pris corps à travers le rôle des prophètes d’Israël, porte-parole de Dieu, solidaires de son peuple dans les aléas de son histoire mouvementée, jusque dans la tragédie du silence de Dieu et de l’apparent effacement des signes de sa promesse : ruine de Jérusalem, déportation, Exil. L’itinéraire singulier de Jésus de Nazareth, comme celui de ses disciples, s’inscrit lui aussi dans cette logique : appel, réponse, préceptes, mise à l’épreuve de la fidélité, mort et délivrance. Seule la radicale nouveauté de sa Résurrection et du don du Saint-Esprit a permis à ses disciples de découvrir en Lui beaucoup plus qu’un « grand prophète » (Lc 7, 16 ; Jn 6, 14 ; voir Dt 18, 18) : en sa personne, Jésus accomplit l’engagement total et définitif de Dieu dans l’histoire du monde.

Selon l’histoire biblique, tout commence avec le prophète Élie (VIIIe s. av. J. C.). Il fait valoir l’idée que le Dieu des Pères, que les Israélites ont reconnu au Sinaï comme source et finalité de leur existence, n’est pas indifférent aux contingences historiques et aux situations concrètes dans lesquelles son peuple tente de survivre et de garder son identité. Élie invite à une observance stricte et exclusive de l’Alliance : tous les aspects de la vie du peuple (culte et rites religieux, mais aussi économie et organisation sociopolitique) doivent recevoir leur forme de la révélation du Dieu d’Israël. Cette importance de la prophétie dans le processus d’élaboration d’une éthique théologique concerne au premier chef l’histoire du judaïsme et, par voie de conséquence, celle du christianisme.

Les effets de cette interpellation prophétique montrent comment elle fait prendre conscience des enjeux, parfois bien cachés, de l’histoire. Elle mène

à des révisions exigeantes, déchirantes même, par rapport aux idéaux initiaux ou aux idées reçues qui fondaient jusque-là un consensus social. La parole prophétique, même quand elle n'est pas reçue, fait évoluer l'éthos d'un peuple, obligeant chacun à s'interroger sur la cohérence de ses actes. Le prophète est celui dont la communauté croyante reçoit – ou finit par recevoir – la parole comme venant de Dieu lui-même. Il interroge chacun sur la visée réelle de ses agissements, sur la valeur de ses désirs, sur l'engagement de la responsabilité dans les actes et sur la perception du contexte où ces actes s'enracinent. L'expérience de la foi devient alors éthique au sens propre, dans la mesure où les croyants prennent conscience de la façon dont leurs actes et leurs choix sont susceptibles d'être sans cesse réorientés par la parole de Dieu, communiquée sous mode prophétique. De même que l'histoire personnelle est orientée et sans cesse réorientée par la conscience morale, l'histoire collective – en tant que nous faisons partie d'une communauté humaine unifiée par un même *éthos* – est orientée et réorientée par une « conscience morale collective ».

Mais la Bible indique que ce type de rapport à l'histoire concrète a lui-même dû évoluer : si Élie pouvait encore penser que Dieu répond clairement aux demandes humaines, en indiquant de quel côté il faut s'orienter pour être dans le bon chemin (voir l'ordalie du mont Carmel en 1 R 18, 20-46), les prophètes postérieurs, tels Amos, Osée, le « premier » Isaïe, opèrent une inflexion décisive : ils enseignent que la réussite matérielle, dans l'histoire concrète, ne suffit pas à vérifier la justesse de la foi en Dieu qui reste le maître de l'histoire. Ni la réussite des entreprises politiques ou militaires, ni la prospérité économique, ni la paix sociale, ne sauraient autoriser les croyants à se reposer sur leur bonne conscience.

Dans l'univers chrétien, certains aspects de la théologie réformée, en particulier calviniste, ont pu illustrer ce point : la réussite matérielle peut-elle toujours être interprétée comme une bénédiction de Dieu, comme la conséquence d'une élection divine, d'une prédestination au salut ? Le

monde catholique n’a pas non plus échappé à ce phénomène de la bonne conscience. Or, si l’on identifie la réussite historique d’un projet humain avec l’ajustement aux volontés divines, on risque l’autojustification théologique. Dans ce cas, un prophète peut devenir le meilleur soutien du pouvoir politique en y contribuant. La Bible dénonce ainsi les « faux prophètes ». Totalitarismes et messianismes politiques en sont une version séculière : le Parti, nécessairement unique, se présente comme la conscience du peuple ; par la voix des idéologues officiels, il indique infailliblement le sens de l’histoire et s’arroge le droit de diriger totalement la vie des individus.

La Bible envisage donc l’émergence d’une autre sorte d’interpellation prophétique, capable d’empêcher l’autojustification. Dans ce cas, la parole prophétique, toujours appuyée sur l’autorité divine, rappelle que les croyants ne peuvent pas à la fois demander à Dieu d’indiquer quel est le sens de leur histoire et décider à sa place quel est ce sens. Si Dieu est vraiment Dieu, il faut le laisser parler lui-même, librement. La prophétie devient alors contestation radicale de toutes les paroles humaines, même quand elles sont prononcées au nom de Dieu. Elle ouvre la réflexion sur la transcendance absolue de Dieu et de son dessein. Elle libère l’homme des certitudes où il risque toujours de s’enfermer.

Le double rôle du prophétisme nous permet d’envisager deux conceptions de l’engagement de la liberté éthique, donc deux types de morale théologique.

Une morale théologique à dominante autonome : le sujet humain, individuel et/ou collectif, produit librement la loi morale, par le travail de sa raison, convenablement éclairée par sa conscience et par la parole de Dieu. Chacun est en quelque sorte son propre prophète, avec le risque d’une certaine autarcie éthique, d’une autojustification.

Une morale théologique à dominante hétéronome : la norme morale est reçue comme une interpellation transcendante : écoute de la parole de Dieu,

de celle des autres croyants ; accueil de normes objectives déjà repérables dans la structure du réel, de codes et de législations considérés comme des absolus intangibles ; rôle reconnu à un magistère… Le croyant est destinataire de la parole prophétique à laquelle il décide librement de répondre et de correspondre. La liberté morale s'enrichit alors d'une dimension d'altérité qui contrebalance le désir de toute-puissance que recèle toujours l'aspiration à l'autonomie.

Dans l'existence, la prédication et l'action de Jésus de Nazareth, on retrouve ces deux dimensions. *L'autonomie* : Jésus est l'homme parfait en qui la volonté humaine est totalement unie à la volonté divine. Dans l'unité de sa personne divino-humaine, il est son propre prophète. *L'hétéronomie* : mû par l'Esprit-Saint, Jésus est tout entier à l'écoute du Père dont l'amour l'entraîne dans un constant dépassement de son humanité, jusqu'au don total de sa propre existence. Il est prophète de la transcendance absolue de Dieu.

Dans nos existences, nous voyons aussi l'interaction des deux systèmes de valeurs : les valeurs de l'autonomie (lucidité, maîtrise de soi, connaissance des réalités, jugement, recherche de la sagesse, amour comme rencontre effective) et les valeurs de l'hétéronomie (refus de clore la réflexion et de tout maîtriser, acceptation du risque, foi qui accepte d'avancer sans voir, espérance, amour comme désir jamais assouvi).

Dans les deux cas, la prophétie est source de liberté, mais ne joue pas le même rôle : s'il y a prépondérance de l'hétéronomie et de ses valeurs, la fonction prophétique combat le risque de ne jamais rien décider vraiment, de ne rien construire, de s'en remettre passivement à l'autorité de Dieu, perçue comme une fatalité. S'il y a prépondérance de l'autonomie et de ses valeurs, la prophétie empêche l'autojustification morale et l'installation dans des certitudes idolâtres.

La liberté humaine en quête de vérité.

Dans l’évangile selon saint Jean, Jésus se présente comme la Vérité en personne (Jn 14, 6) et invite ses auditeurs pharisiens à trouver la libération définitive de leur conscience par l’écoute de sa Parole : *La vérité vous rendra libres* (Jn 8, 31). Dans le catholicisme, la notion de « liberté de conscience », comprise comme décision d’obéir à la « conscience droite », s’appuie sur deux théologies différentes : une tradition thomiste et une autre qu’on peut appeler « scotistico-suarézienne », en raison de son enracinement dans la théologie du franciscain écossais Jean Duns Scot († 1308), ultérieurement amplifiée et combinée avec le thomisme par le jésuite espagnol Francisco Suarez († 1617).

Pour Thomas d’Aquin et son école, est moralement « droit » *(rectus)* ce qui est conforme à la vérité objective. La conscience morale est « droite », donc « vraie », quand son jugement est conforme aux exigences objectives de la norme morale. Dans le cas contraire, elle est « erronée », donc « fausse ». Or la conscience oblige toujours, qu’elle soit « vraie » ou « fausse ». Le terme « raison » *(ratio)* désigne à la fois la norme morale objective indiquée par la nature de l’acte lui-même, et la norme morale subjective donnée par le jugement de la conscience. Mais on doit différencier l’obligation morale découlant de la conscience et la moralité objective des actes considérés en eux-mêmes. Un acte humain peut être obligatoire pour la conscience, même s’il n’est pas conforme à la vérité objective de la norme morale. Inversement, un acte peut être objectivement honnête et ne pas être moralement obligatoire pour la conscience. On distinguera alors deux normes éthiques.

La norme objective : « être selon la raison ». La *ratio* est dite *recta* (« droite », donc « vraie ») lorsque, à cause de sa conformité à la loi éternelle ou à un ordre spécial de Dieu, elle est à même de diriger notre volonté. Pour Thomas d’Aquin, le mal moral répugne à la droite raison (voir *Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 18, a. 9, ad. 2um). L’acte est donc moralement droit quand il est conforme à l’ordre de la raison et à celui de la

loi éternelle. Ainsi, la rectitude de la raison et celle de l'acte humain sont définies par leur conformité aux exigences de la moralité objective. La liberté s'engage par la mise en conformité des actes humains.

La norme subjective : le jugement de conscience est défini comme une « injonction de la raison ou de la conscience » (*ibid.*, Q. 19, a. 4). Librement, la conscience morale applique les règles de la *recta ratio* aux situations concrètes auxquelles elle est confrontée. Cette injonction peut être erronée : dans ce cas, la volonté qui lui obéit n'est pas droite, puisqu'elle n'est pas conforme à la loi éternelle. En définitive, c'est la loi éternelle qui fonde la bonté des actes et non la droiture de la raison humaine puisque, là où la raison se trompe, il faut recourir à la loi éternelle.

Dans la perspective scotistico-suarézienne, au contraire, on s'intéresse plutôt à la rectitude de la volonté « subséquente », éclairée par le jugement pratique. Le jugement éthique est vrai « pratiquement » quand l'acte de la volonté est subjectivement droit, « honnête » *(honestum)*, même s'il ne l'est pas objectivement. Pour Suarez, la conscience peut donc être dite « vraie » de deux manières. Spéculativement, quand son jugement est conforme aux exigences objectives de la norme morale. Et pratiquement, en fonction de la situation particulière du sujet. Il envisage la coexistence d'une vérité pratique avec l'erreur spéculative, ce qui se réalise effectivement dans le cas de la conscience erronée de manière invincible. Un jugement de conscience, spéculativement faux, peut être pratiquement vrai, et donc obliger moralement, si la volonté consécutive à ce jugement est « droite ». Il l'appelle « désir droit » *(appetitus rectus)*. Ce jugement vrai n'est pas seulement une activité cognitive, mais aussi causative : la volonté qu'informe le jugement est droite, puisqu'il lui propose l'objet de son action de manière telle que la volonté le poursuive d'une façon honnête et droite. Ici, la liberté morale est située au niveau de la volonté concrète, plus qu'au niveau de la connaissance effective des principes éthiques. Dans cette

tradition-ci, l’erreur « invincible » du jugement de conscience, moralement non coupable, n’empêche pas la conscience d’être droite.

Cette conception de la rectitude éthique est fondée sur la dignité du sujet, de sa liberté intrinsèque, de sa capacité à vouloir droitement et à suivre le jugement de conscience qui guide sa volonté. Elle n’est pas subjectiviste ou relativiste, puisqu’elle implique la réalisation d’exigences universellement valables. Cette théologie présente pourtant quelques limites. D’abord, toute conscience erronée n’est pas droite, car il faut que l’erreur soit réellement « invincible ». En effet, la rectitude de la conscience présuppose l’amour de la vérité et un effort pour l’atteindre : c’est une « option fondamentale » qui s’affirme et s’affermit à travers des actes particuliers au service de la réalisation du bien moral. Ensuite, le jugement de la conscience n’est pas la norme suprême, il n’est que la condition nécessaire pour que la conscience puisse se soumettre aux normes morales objectives, dans la mesure où elle est capable de les saisir. Enfin, la diversité des inclinations de la volonté entrave la réalisation du bien moral : il est donc nécessaire d’entretenir l’amour du bien, considéré en lui-même, par la promotion d’un habitus vertueux dont l’objet formel est « ce qui est, de soi-même et généralement, motif d’honnêteté et précisément assumé comme tel[1] ».

On voit comment la conscience peut être appelée « droite », même dans les cas où elle se trompe de bonne foi : la volonté reste droite et honnête, puisque l’option fondamentale, source des actes particuliers, est animée de l’amour du bien moral, considéré en soi. Or, cet amour commande aussi la recherche des exigences objectives de la moralité de l’acte. Le jugement de conscience prend donc sa source dans la volonté droite. « Une telle conscience est par conséquent sincère et droite dans sa visée et, même si elle se trompe de bonne foi, son jugement suffit pratiquement pour assurer l’honnêteté du vouloir consécutif, puisque le bien ne peut être l’objet de la volonté qu’en tant qu’il est connu » (Janssens, 1964, p. 25). C’est bien

l’option fondamentale qui détermine la moralité des comportements humains, plus que la nature des actes eux-mêmes. Par là, il faut entendre l’engagement de la liberté humaine pour ou contre le Dieu véritable, dans la ligne de la prédication des prophètes de l’Ancien Testament et selon l’enseignement évangélique qui demande aux disciples de choisir résolument de suivre le Christ.

Récemment, Jean-Paul II a récusé cette conception dans l’encyclique *Veritatis splendor* (1993), aux numéros 54-70. Contre l’approche suarézienne, et surtout contre les tenants d’une éthique de « l’option fondamentale », jugée trop subjective donc relativiste, le Magistère pontifical a opté pour la conception thomiste de la liberté de conscience. Plus largement, il a voulu clarifier les notions d’autonomie (la liberté comprise et vécue comme le rejet de toute autorité morale extérieure au sujet) et d’hétéronomie (la liberté comprise et vécue comme la soumission volontaire à une autorité morale extérieure au sujet). Entre ces deux extrêmes, qu’elle rejette également, l’encyclique a proposé une voie médiane : la « théonomie participée » (n^os^ 35-43). Il faut donc examiner ce concept original.

ENTRE AUTONOMIE DE LA LIBERTÉ ÉTHIQUE ET HÉTÉRONOMIE DE LA LOI MORALE.

D’où vient pour l’homme le désir de choisir entre le bien et le mal ? D’où vient que nous puissions seulement en concevoir la possibilité ? Dès le début de notre existence personnelle, nous recevons une éducation impliquant une dimension morale : des valeurs hétéronomes nous sont présentées et inculquées ; elles trouvent un écho dans notre psychologie et notre intelligence. Quel que soit notre degré de réceptivité, nous les intégrons peu à peu à notre *éthos*. Nous devenons progressivement autonomes sur le plan moral en apprenant à nous diriger nous-mêmes. Cette

réceptivité dénote une certaine aptitude à choisir entre bien et mal, à les différencier, à les comparer : l'éducation développe cette disposition, mais ne la crée pas à partir de rien. L'hétéronomie morale (ce que nous recevons de notre entourage) est alors mise au service de l'autonomie (la construction de notre personnalité). L'acquisition de cette autonomie passe aussi par une opposition aux autres (parents, éducateurs, société), qui nous révèle notre propre désir d'indépendance.

Reste à expliquer comment toutes ces recherches d'autonomie et d'affirmation individuelle peuvent aboutir à une morale commune, partageable. Au XVIIe siècle, Descartes et les cartésiens, puis surtout Kant et son école au XIXe siècle, ont postulé l'existence d'un modèle universel de fonctionnement de la raison humaine, à la fois théorique et pratique, qui fonderait l'universalité des règles morales. Le « devoir moral » y joue un rôle central. Partant de ce postulat kantien, des éthiciens contemporains comme Jürgen Habermas (né en 1929) proposent de fonder la morale comme une « éthique de la discussion » ou « éthique procédurale », seule capable de garantir un exercice pleinement libre de la raison humaine. En développant cette attitude, nos sociétés contemporaines affirment l'autonomie de la raison démocratique, fondée sur un idéal de liberté de pensée, contre toute hétéronomie théologique ou idéologique, religieuse ou politique.

De son côté, la théologie catholique affirme qu'il est possible à la raison humaine d'accueillir dans son propre débat des éléments transcendants et des vérités révélées, sans pour autant abdiquer de sa légitime autonomie. C'est la doctrine du concile Vatican II (*Gaudium et spes*, 12, 14, 15), reprise et développée dans l'encyclique *Fides et ratio* (1998) : l'accueil de la vérité divine ne détruit pas la liberté humaine. Le pape Benoît XVI a repris cette position qui n'exclut pas la nécessité, pour la raison théologique, de devoir s'opposer, au nom de la liberté de conscience, à certaines décisions prises au nom de l'autonomie de la raison séculière : par exemple, en appelant à

l’objection de conscience contre les pratiques attentatoires à la dignité de la personne humaine[2] ou même en invitant au martyre par fidélité à l’Évangile[3].

Pour affirmer cela, la théologie morale catholique se fonde sur l’expérience de la foi : c’est l’accueil d’une parole autre (hétéronomie) qui crée en l’homme une invitation à y répondre, en s’affirmant comme sujet capable de répondre de ses actes (autonomie). L’hétéronomie de la parole divine, relayée par celle des prophètes, permet à l’auditeur de devenir autonome, donc responsable de ses actes. En ce sens, la mission prophétique de l’Église révèle et actualise une capacité collective de réponse et d’action, beaucoup plus grande que celle d’un individu ou d’un peuple particulier. Ici encore, c’est la relation acceptée qui fait exister pleinement. L’antagonisme est dépassé.

Un conflit pourrait exister entre morale autonome et morale hétéronome dont l’issue sera ou bien la soumission totale de l’homme à la parole révélée, ou bien l’affirmation d’une autonomie combative, décidée à limiter le plus possible la part de Dieu. Mais on peut concilier les deux avec la notion de « théonomie participée », participation active de l’homme à l’acte législateur de Dieu. Cette doctrine se fonde sur l’affirmation d’une analogie entre l’homme et son Créateur et sur les conséquences de l’incarnation du Verbe de Dieu dans une véritable nature humaine. Créé « à l’image et à la ressemblance » de Dieu, racheté par le sacrifice du Christ et sanctifié par l’Esprit-Saint communiqué par le Sauveur, l’homme est réellement capable de vivre son autonomie et sa liberté dans une véritable écoute de la parole divine hétéronome. Par nature et par grâce, l’homme est appelé à participer à l’autonomie de Dieu lui-même. Dans son incarnation rédemptrice, le Verbe de Dieu associe les croyants à son action et se lie irréversiblement à l’humanité. La conscience morale est donc bien ce « sanctuaire » où chaque homme écoute la voix de Dieu, tout en étant parfaitement libre d’agir (*Gaudium et spes*, 16 et 17).

Miséricorde et pardon : la liberté au quotidien.

Pourquoi pouvons-nous faire mauvais usage de notre liberté morale ? La Bible apporte deux réponses à cette angoissante question. *Il l'a laissé à son conseil…,* dit la version massorétique du livre du Siracide (Sir 15, 14), entendant par là que le don de la Loi fait par Dieu à son peuple lui suffit pour se guider convenablement. Mais une autre version du même passage, plus apocalyptique, dit : *Il l'a abandonné à son ennemi…* Qui est cet « ennemi » ? Et pourquoi les rabbins, à la fin du Ier siècle de notre ère, après la rupture de la Synagogue avec le christianisme et avec les courants apocalyptiques du judaïsme, ont-ils jugé nécessaire de censurer ce verset et bien d'autres de la même teneur ? Sans doute les pharisiens, dès l'assemblée de Yabné (Jamnia) en 74 ap. J. C., et plus encore par la suite, ont jugé ces textes trop ouverts aux perspectives apocalyptiques, trop favorables à l'eschatologie revendiquée par les disciples du Christ… De plus, ces tendances apocalyptiques avaient nourri les révoltes contre les Romains, en 66-70 ap. J. C., puis en 131-135 ap. J. C., avec le soulèvement et la mort de Bar-Kochba. Or ces insurrections se sont terminées dans une catastrophe nationale, équivalente à la ruine de Jérusalem et à la déportation à Babylone (587 av. J. C.). Les thèmes apocalyptiques s'avérant dangereux pour l'intégrité d'Israël, il était plus sage de les éviter.

Pourtant, cette théologie apocalyptique, tant juive que chrétienne, éclaire de façon neuve la réflexion éthique sur la liberté humaine. Dans la période postexilique, les apocalypticiens juifs développent le thème du silence de Dieu, retiré dans son mystère, exilé par les innombrables péchés des hommes qui font mauvais usage de leur liberté originelle, exerçant leur autonomie sans Dieu, contre lui, au lieu de la vivre comme une « théonomie participée ». Dieu les a donc abandonnés à leur « ennemi », c'est-à-dire Satan, le diable, adversaire de Dieu et des hommes, meurtrier originel (voir Jb 1-2 ; 2 Th 2, 4 ; 1 P 5, 8 ; Jn 8, 44). L'humanité est vraiment menacée de mort (voir Gn 2, 17), condamnée à brève échéance. Son seul espoir réside

dans une intervention nouvelle de Dieu lui-même, pour l'arracher aux griffes de cet « Ennemi », et la faire revivre. Les apocalypticiens juifs espéraient ardemment que Dieu « déchire les cieux » (voir Is 63, 19b, par exemple) et mette en l'homme un « cœur nouveau », une liberté rénovée (voir Jr 31, 31 s.). La prédication chrétienne affirme que cette intervention salvifique de Dieu se réalise en Jésus de Nazareth et que, par la foi en Jésus-Christ, chaque homme peut y avoir part. La liberté humaine est donc réelle, mais c'est une liberté de libre arbitre : avec le Christ, l'homme choisit de « vivre selon Dieu » plutôt que « contre Dieu ».

Au contraire, le judaïsme rabbinique propose une autre interprétation : Dieu « a laissé l'homme à son conseil » signifie qu'il n'intervient plus dans la vie humaine, du moins jusqu'au Jugement final. La loi éternelle de Dieu *(Torah)*, donnée historiquement au Sinaï comme *Torah* écrite et orale, est suffisante pour éclairer la liberté humaine au quotidien. Dieu a tout remis entre les mains des hommes qui peuvent mener leur vie avec sa *Torah* ou sans elle. Dans ce dernier cas, ils prendront appui sur la raison seule. La liberté humaine est présentée ici comme absolue, déliée de toute contrainte. Elle détermine les valeurs morales : par ses choix, l'homme actualise dans ce monde des « biens » ou des « maux », dont Dieu reste cependant le créateur originaire.

Une telle conception de la liberté morale est aux antipodes de celle du christianisme. Remarquons cependant qu'il est possible de la rendre compatible avec lui, à deux conditions : 1) voir en Jésus, authentique fils d'Israël, le prototype de l'humanité parfaite, capable d'user parfaitement d'une liberté totale, dans la lumière de la *Torah* éternelle qui a présidé à la création du monde. C'est le thème théologique et spirituel de l'imitation de l'obéissance filiale du Christ ; 2) reconnaître qu'il nous est possible, par une grâce spécifique, d'avoir part à cette humanité nouvelle, inaugurée par Jésus, nouvel et véritable Adam. C'est le thème théologique du sacrifice du Christ comme rachat de l'humanité.

Les premiers écrits chrétiens le montrent : il en découle alors une éthique axée sur les valeurs de l'obéissance et de la conformation au modèle christique *(imitatio et sequela Christi)*, d'autant plus que son sacrifice procure le salut à tous ceux qui croient en lui. On peut cependant lui reprocher une certaine valorisation de la passivité, et même, dans certaines élaborations, une thématique de l'anéantissement de la volonté propre, dans la ligne du *non pas comme je veux, mais comme tu veux* (M 26, 39). La liberté trouve alors son aboutissement dans le renoncement volontaire à l'autonomie.

Toute-puissance de Dieu et liberté de l'amour.

Éclairons ce point par une réflexion sur l'acte créateur de Dieu considéré comme exercice de sa puissance et donc de sa liberté souveraine. Contrairement à Thomas d'Aquin, certains théologiens médiévaux, en particulier Jean Duns Scot, ont formalisé la distinction entre la « puissance absolue » de Dieu et sa « puissance ordonnée ». Par sa puissance absolue, Dieu peut tout faire, sauf ce qui impliquerait une contradiction interne : ainsi, dans sa liberté infinie, Dieu pourrait créer une multitude de mondes différents. En revanche, par sa puissance ordonnée, Dieu limite l'exercice de sa puissance à un cadre (un « ordre ») qu'il a lui-même défini selon sa puissance absolue : ainsi, nous existons dans un monde bien précis, régi par un « ordre » déterminé, où Dieu exerce sa souveraine liberté sans en remettre en cause l'organisation : les miracles qui transgressent l'ordre naturel ne le suppriment pas, mais sont seulement des exceptions, plutôt rares, que la liberté divine peut vouloir selon sa puissance absolue. Cette conception de la liberté divine nourrit aussi la doctrine luthérienne de la grâce : le péché ayant détruit en l'homme toute capacité naturelle d'exercer correctement sa liberté, seul un acte de la toute-puissance divine, agissant selon sa liberté souveraine, peut libérer l'homme de sa dette.

La conception catholique est différente. Dans ce monde-ci, nous existons – par la puissance de Dieu qui nous en fait la grâce – comme des créatures dotées d'une réelle liberté. Bien qu'elle soit limitée par notre condition de créatures, et entravée par notre situation de pécheurs, cette liberté s'exerce réellement, mais toujours dans le cadre posé par le Créateur. Créés « à l'image et à la ressemblance de Dieu », nous sommes dotés d'une liberté réelle et capables de faire de véritables choix. Parmi toutes les créatures, nous disposons d'une réelle puissance créatrice, d'une possibilité d'agir librement.

Il y a pourtant un seul acte humain où notre liberté d'agir n'est pas limitée : c'est l'amour. Car on peut toujours aimer plus, même si on n'est pas aimé en retour, ou pas dans la même proportion. L'amour, même pour des humains pécheurs, est potentiellement infini. C'est pourquoi l'acte d'aimer constitue l'engagement le plus grand possible de la liberté. Dieu ne peut donc pas aller contre la liberté humaine, dès lors qu'elle s'exerce dans le domaine de l'amour ou bien de son contraire qui est le refus d'aimer. Ce qui revient à dire que nous avons réellement la possibilité de nous couper de Dieu et de le faire définitivement. Car si nous refusions librement Dieu, il ne pourrait nous « retrouver[4] » qu'en détruisant notre liberté, ce qui contredirait son dessein créateur initial. À moins qu'il ne la recrée en nous, de l'intérieur de notre humanité, sans jamais forcer notre acceptation. Or, dans son humanité parfaite, le Verbe incarné a fait cela, pour tous et une fois pour toutes.

On aperçoit ici un autre clivage entre judaïsme et christianisme : la valeur de notre relation à Dieu n'est pas conditionnée par l'obéissance aux préceptes de la *Torah*, mais par l'amour de Dieu qui se donne. Selon saint Paul, les Juifs pensent trouver le salut dans l'observance stricte de la *Torah* révélée à Moïse et transmise fidèlement à chaque génération. Au contraire, les chrétiens, sachant par l'expérience d'Israël qu'une obéissance parfaite

est impossible, choisissent de croire à l’amour de Dieu et s’en remettent à sa miséricorde.

Dans le judaïsme rabbinique, la liberté humaine s’exerce dans une herméneutique infinie des textes sacrés transmis par la tradition, la Bible et surtout le Talmud avec ses innombrables commentaires. Dieu laisse ses enfants libres de leurs interprétations. Toutes les spéculations théoriques sur Dieu sont possibles. Ce qui compte, c’est l’unité pratique dans la mise en œuvre des préceptes : de même que Dieu est UN, Israël doit être UN. Seul le consensus majoritaire des Sages peut trancher les débats d’interprétation qui ne manquent pas de survenir. Ils jugent en fonction d’un critère pratique : l’interprétation proposée favorise-t-elle ou non l’identité juive et la cohésion du peuple ? C’est l’orthopraxie (la « conduite juste ») qui compte, et non pas l’orthodoxie (la « doctrine juste »).

En revanche, dans le christianisme, ce qui est déterminant, c’est la libre confession de foi au Christ Sauveur. Les pratiques peuvent connaître beaucoup de variétés : de toute façon, elles ne sauvent pas l’homme. Seule la foi au Christ justifie. L’exemple du « bon » larron (Lc 23, 39-43) est significatif : l’orthodoxie prime sur l’orthopraxie. Mais à son tour, la foi au Christ entraîne des choix où la liberté se concrétise : en fonction de la « loi naturelle », c’est-à-dire selon l’ordre des réalités créées, dans la mesure où cette création, faite dans le Verbe de Dieu, est reconnue comme une grâce ; et aussi en fonction de la « loi évangélique », c’est-à-dire la *Torah* nouvelle, révélée par Jésus et transmise par l’Église (voir Mt 28, 20a). Cette « *Torah* de Jésus-Christ » comporte à la fois une confirmation de l’essentiel des commandements de l’Ancien Testament et une modification ou une abrogation de certains d’entre eux. Elle se résume dans le double commandement de l’amour universel, amour de Dieu et du prochain inséparablement, vécu jusqu’à l’extrême (voir Mt 7, 12 ; 19, 16-21 ; 20, 25-28 ; 22, 34-40 ; Rm 13, 8-10).

Une éthique eschatologique.

Voici que le juge est à vos portes (Jc 5, 9) ; *veillez donc, car vous ne savez pas quand le maître de la maison va venir* (Mc 13, 35) ; etc. De telles injonctions énoncent un thème néotestamentaire important : le chrétien vit dans l'attente de la « parousie », à la fin des temps, quand le Christ « reviendra dans la gloire pour juger les vivants et les morts » (Symbole de Nicée). La valeur des actes humains sera dévoilée, comme l'indiquent les trois paraboles de Matthieu 25. Il faudra rendre des comptes. D'où le sentiment d'une urgence de la conversion : *Hâte-toi de t'accorder avec ton adversaire, tant que tu es encore avec lui sur le chemin…* (Mt 5, 25). Tous nos actes présents sont affectés par la perspective de ce jugement ultime qui peut survenir à tout instant. L'attente du « Jugement dernier », considéré comme imminent, met en perspective toute l'existence humaine. C'est une autre façon de saisir l'importance de la finalité dans l'évaluation éthique de nos actes.

La prise en compte du jugement divin accroît notre liberté spirituelle et morale. Elle présente pourtant un risque de déresponsabilisation, comme l'ont montré diverses controverses théologiques : débat avec les Réformateurs au XVI^e^ siècle ; querelle quiétiste au XVII^e^ siècle ; lutte contre le jansénisme et débats sur la grâce aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Certains courants protestants, surtout calvinistes, ont accentué cet aspect de la morale chrétienne en développant l'idée d'une « double prédestination » : puisque Dieu peut absolument tout, il connaît tout, même l'avenir. Donc, il sait d'avance la valeur réelle de nos agissements, avant même que nous n'existions et ne posions le moindre acte. Par sa « puissance absolue », Dieu nous prédestine au salut ou à la damnation éternelle, indépendamment de la valeur intrinsèque de nos actes qui relèvent de sa justice exercée selon sa « puissance ordonnée ». Les croyants n'auraient donc pas à se soucier de la valeur théologale de leurs actes, d'autant plus que les « œuvres » ne sauvent pas, mais la foi seule, comme l'enseignent les Réformateurs. Les

chrétiens ont seulement à se tenir sous la grâce d'un Dieu souverainement libre, comme le suggère l'éthique théologique de Karl Barth.

À l'inverse, la tradition catholique, réaffirmée au concile de Trente (XVIe s.) et confirmée par le Magistère postérieur, veut interpréter l'injonction évangélique de « se tenir prêts » comme une invitation à mobiliser toutes les énergies humaines en les plaçant volontairement sous l'influence de la grâce divine, appelée « grâce sanctifiante ». L'homme pécheur, appelé au salut, reste libre de coopérer ou non à son salut. Il a toujours la latitude de se prononcer pour ou contre le Fils de Dieu, en le reconnaissant ou non comme son Sauveur. Il peut user ou non des sacrements de l'Église. Chaque jour, il engage librement sa vie à la suite du Christ. Bien entendu, cette décision de coopération à l'œuvre salvifique de Dieu reste tributaire de grâces particulières, spécifiques, communiquées au baptême et dans les autres sacrements. On parle alors de « grâce actuelle ».

On peut chercher à dépasser l'opposition en rappelant que la liberté chrétienne consiste à vivre *dans le monde*, sans être *du monde*, selon l'expression employée par saint Jean (Jn 15, 19 ; 1 Jn 2, 15). De son côté, saint Paul développe une audacieuse proposition de mise en œuvre de cette liberté, articulée autour de l'expression « comme ne… pas » *(hos mê)*. En 1 Corinthiens 7, 29-32, l'Apôtre déclare : *Je vous le dis, frères, le temps s'est contracté ; le reste est que ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas* (hos mê), *et ceux qui pleurent comme non pleurant, et ceux qui ont de la joie comme n'en ayant pas, et ceux qui achètent comme non possédants, et ceux qui usent du monde comme non abusants. Car elle passe, la figure de ce monde. Je veux que vous n'ayez pas de souci*[5]. On a pu noter le parallélisme de ce texte avec un passage du *Sixième livre d'Esdras* (16, 42-46), littérature apocalyptique juive ou peut-être chrétienne : « Que celui qui vend soit comme quelqu'un qui va fuir ; celui qui achète comme quelqu'un qui va perdre ; celui qui commerce, comme quelqu'un qui ne va pas en tirer profit ; celui qui bâtit, comme quelqu'un

qui ne va pas habiter ; celui qui sème, comme quelqu'un qui ne va pas récolter ; celui qui taille, comme quelqu'un qui ne va pas vendanger ; ceux qui se marient comme s'ils ne devaient pas avoir d'enfants, et ceux qui ne se marient pas, comme s'ils étaient veufs. Voici pourquoi ceux qui travaillent le font sans raison[6]. » Mais là où le *Sixième Livre d'Esdras* distingue et oppose des temporalités différentes, puisque le présent n'est pas le futur, Paul les confond en un unique présent : le futur est déjà le présent.

Ces injonctions paradoxales sont autant de mises en œuvre concrètes de l'appel *(klèsis)* caractéristique de la vie chrétienne selon Paul : un appel eschatologique, une vocation très singulière, reçue dans un contexte messianique et apocalyptique. Dans l'appel chrétien, il n'y a pas d'exode hors de ce monde, ni de mise en route vers une quelconque Terre promise terrestre. La seule marche effectuée par les chrétiens l'est vers la « Jérusalem d'en-haut », qui d'ailleurs descend vers eux plus qu'ils ne montent vers elle. C'est ainsi que la morale pratique chrétienne consiste à se tenir « dans » le monde. Mais, en même temps, les chrétiens ne sont pas « du monde » : ils vivent comme des « étrangers de passage[7] », comme des errants libres de toute attache, nullement surpris de n'être pas accueillis par les autres hommes, mais plutôt rejetés à l'instar de leur Maître. Ce positionnement original des chrétiens est directement lié à leur conception eschatologique du temps et de l'histoire : le temps s'est contracté, l'histoire est mûre pour son accomplissement définitif, la Parousie est imminente.

Cette attitude génère donc la liberté intérieure, à la fois spirituelle et éthique. Elle permet aux chrétiens de se sentir partout « chez eux », tout en étant « de nulle part ». Ce thème apparaît dans la première littérature chrétienne, par exemple avec l'*Épître à Diognète* (fin du IIe s.). Il en découle une indépendance foncière envers toutes les appartenances humaines, qu'elles soient familiales, tribales, claniques, culturelles, communales ou nationales, etc. Les chrétiens sont avant tout *citoyens des cieux* (Ph 3, 20) et aucun pouvoir politique ne peut prétendre se les

approprier. Ils jouissent d'une liberté essentielle à l'égard de toute forme de pouvoir.

Également, tous les systèmes d'interdits et de tabous sur lesquels reposent les religions traditionnelles de l'humanité, et même le judaïsme si l'on songe aux strictes lois de la *kasherout*, sont définitivement relativisés. En eux-mêmes, ces interdits (alimentaires, sexuels ou matrimoniaux, par exemple) n'ont aucune valeur de salut. Occasionnellement, ils gardent une certaine pertinence, eu égard aux circonstances particulières dans lesquelles se trouvent les chrétiens. C'est ainsi que saint Paul rappelle aux Corinthiens, pour la plupart issus du paganisme, d'avoir à ne pas scandaliser leurs frères issus du judaïsme en mangeant et en leur proposant des viandes sacrifiées aux idoles : c'est la question des idolothytes, traitée en 1 Corinthiens 8 et 10, 23-33. La liberté fondamentale des chrétiens, directement liée à leur perception eschatologique de la réalité historique, doit donc s'autolimiter par égard pour les frères plus « faibles », et même par égard pour soi-même. C'est le sens du principe : *Tout (m)'est permis, mais tout n'est pas profitable* (1 Co 6, 12 ; 10, 23).

Libérer l'amour.

Notre capacité d'aimer, donc d'engager librement notre volonté en vue d'une finalité reconnue comme bonne, a toujours besoin d'être libérée de tout ce qui l'entrave. D'abord, du *péché qui nous assiège* (He 12, 1) et nous détourne de Dieu, source et fin véritable de notre existence. Mais également de l'ignorance du bonheur véritable, du seul Bien vraiment désirable. Et aussi de notre incapacité à reconnaître, sans erreur aucune, ce qui est Vrai. Qui peut effectuer une telle libération, sinon le Dieu qui s'engage entièrement pour sa créature, par amour et dans la fidélité à la Parole qu'il porte, c'est-à-dire Jésus, Fils unique de Dieu ? « Le Christ crucifié révèle le sens authentique de la liberté, il le vit en plénitude par le don total de lui-

même et il appelle ses disciples à participer à sa liberté même » (*Veritatis splendor,* 85).

Dans un contexte d'invasions, d'écroulement d'un empire et de grande incertitude morale, Augustin a pu écrire : « Aime et fais ce que tu veux. » L'optimisme de cette maxime n'est qu'apparent. Elle est susceptible de bien des contresens : ce n'est pas une invitation à l'anarchisme libertaire, ni au libéralisme économique, ni à l'individualisme forcené. En réalité, cette injonction éthique recèle d'abord une question théologique : savons-nous bien ce que c'est qu'aimer ? Et connaissons-nous bien ce qui est digne d'être désiré, voulu ? Tout le pathétique de notre existence humaine, déchirée entre des aspirations souvent contradictoires, est ici esquissé : sommes-nous aptes à la liberté qui est la nôtre ?

Sans doute marqué par la théologie de Hans Urs von Balthasar (1905-1988), mais aussi et surtout par son expérience personnelle de la résistance aux totalitarismes nazi et soviétique, le pape Jean-Paul II est souvent revenu sur ce drame humain et divin de la liberté enchaînée et de l'amour bafoué. De son côté, son successeur insiste sur le double drame d'une raison humaine qui refuse la possibilité de la foi, par crainte d'y perdre son autonomie, et des fondamentalismes religieux, fidéismes violents qui récusent toute rationalité. En théologie, la réflexion sur la liberté rencontre toujours l'énigme du mal : « La raison et l'expérience ne disent pas seulement la faiblesse de la liberté humaine, mais aussi son drame. L'homme découvre que sa liberté est mystérieusement portée à trahir son ouverture au Vrai et au Bien et que, trop souvent, il préfère, en réalité, choisir des biens finis, limités et éphémères. Plus encore, dans ses erreurs et dans ses choix négatifs, l'homme perçoit l'origine d'une révolte radicale qui le porte à refuser la Vérité et le Bien pour s'ériger en principe absolu de soi : *Vous serez comme Dieu* (Gn 3, 5). La liberté a besoin d'être libérée. Le Christ en est le libérateur : il *nous a libérés pour que nous restions libres* (Ga 5, 1) » (*Veritatis splendor,* 86).

DOMINIQUE FOYER.

→ Autonomie. Bonheur. Conviction. Décision. Eschatologie. Finalité de l'agir. Prophétisme. Responsabilité. Valeur. Vérité et éthique.

Bibliographie.

J.-L. BRUGUÈS, Précis de théologie morale générale, t. I : Méthodologie, Tours, Mame, 1995 ; t. II (2 vol.) : Anthropologie morale, Paris, Parole et Silence, 2002, 2003. – J.-D. CAUSSE, D. MÜLLER (dir.), Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 51, 2009. – J. DE FINANCE, Existence et liberté. Aux sources de la vraie libération, Lyon, 1956 ; rééd. Paris, Téqui, 1996. – Y. FLOUCAT, Liberté de l'amour et vérité de la loi, Paris, Téqui, 1998. – M. B. INGHAM, La Vie de la sagesse. Le stoïcisme au Moyen Âge, Fribourg (Suisse) - Paris, Academic Press - Éd. du Cerf, 2007, notamment chap. III, conclusion, et chap. IV. – L. JANSSENS, Liberté de conscience et liberté religieuse, Paris, DDB, 1964. – S.-Th. PINCKAERS, Les Sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire, Fribourg (Suisse) - Paris, Academic Press - Éd. du Cerf, 1985, 2007[4]. – T.-M. POULIQUEN, Libres en Christ. La liberté chrétienne selon l'anthropologie de Hans Urs von Balthasar, Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes, 2008. – J. RATZINGER, « Liberté et vérité », Communio (éd. fr.), t. XXIV, n° 2, 1999, p. 83-101. – P. VALADIER, La Condition chrétienne. Du monde sans en être, Paris, Éd. du Seuil, 2003.

LOI

Le thème de la loi présente une grande complexité. Il nous confronte à trois difficultés majeures.

Premièrement, le terme recouvre une *pluralité de significations, de fonctions et de contextes,* pluralité dont la cohérence n'est pas toujours claire. La première difficulté consiste donc à conceptualiser la loi de façon suffisamment large pour ne pas en égarer des aspects significatifs et de façon suffisamment précise et différenciée pour ne pas se perdre dans les équivoques. Comment comparer en effet une loi *inhérente* à un champ du réel (la loi de la gravitation, par exemple, mais aussi des lois sociologiques comme la loi de Parkinson relative à la gestion du temps), une loi *instituée* par la décision et les procédures d'une autorité politique (les lois du Code civil ou pénal), ou encore une loi *incarnée et affirmée* au sein de constellations familiales et sociales (la loi du père) ? Modes de régulation d'une manière ou d'une autre, toutes ces lois sont loin d'avoir le même statut. Mais on ne peut pas non plus les dissocier complètement : chacune à sa manière exprime une exigence et une résistance structurantes, avec sa part de rationalité et d'explicitation (contrairement au destin, par exemple). Toute loi est structuration fondatrice formelle, contraignante, unifiante et, à des degrés divers, généralisante. Dans la diversité de leurs contextes, la loi et les lois constituent un jeu d'analogies et de complémentarités qu'il s'agit d'assumer dans sa globalité – sur les plans existentiel, spirituel et éthique.

Comment décrire plus précisément cette pluralité de la loi et des lois ? On peut y distinguer d'abord, grossièrement, *le cosmique, le collectif et le psychique* : dans ces trois domaines on reconnaît des « sphères de la loi »

telles que la nature, le droit, la conscience avec le subconscient, mais aussi l'histoire, la société, la technique, l'économie – autant de macrosystèmes faits de degrés de liberté et d'inerties, de structures inhérentes de validité générale impliquant une dimension qualifiable de loi. Certes, les lois mathématiques et celles de Mendel ne relèvent pas de la même définition que les lois d'une cité grecque, celles du code de la route ou encore la loi de l'offre et de la demande, sans parler de la loi en tant que dimension constitutive de la personnalité et de l'identité individuelle. La « loi des trois états » d'un Auguste Comte est tout aussi discutable que tant d'autres « lois » de l'évolution historique, du vivre-ensemble, du développement technique, de la croissance économique et du progrès en général. Quoi que l'on en pense, cependant, dans les différents cas de figure, il n'en est pas moins vrai que les divers usages du terme « loi » se défient et s'interpellent mutuellement. Ils représentent – avec tous les risques d'ambiguïtés – un champ sémantique traversé de clôtures, sans doute, mais composé de parcelles contiguës. Un regard éthique sur la loi doit s'intéresser en tout cas à l'ensemble de ce champ.

La deuxième difficulté réside dans *le caractère corrélatif et ambivalent de la loi*. La loi ne se comprend pas isolément, elle agit toujours en binôme ou en réseau avec un autre que la loi : loi et liberté, loi et morale, loi et conscience, loi et compassion, loi et spontanéité, loi et désordre ou encore, en langage théologique, loi et grâce ou loi et Évangile. La loi est qualifiée différemment par chacune de ces dynamiques corrélatives. Et elle est habitée – cet aspect est beaucoup plus troublant encore – par une ambivalence et par des paradoxes profonds. N'est pas loi, en effet, tout ce qu'on appelle ainsi. La « loi du plus fort » et la « loi du silence » sont-elles vraiment « loi » ou alors, bien plutôt, absence de loi, négation de la loi par la violence de la force brute ou du conformisme groupal ? Et inversement, ce que l'on oppose à la loi n'est peut-être pas sans loi pour autant. La liberté s'oppose-t-elle réellement à la loi ou alors n'en dépend-elle pas, n'en vit-

elle pas plutôt, trouvant dans la loi la garante de la coexistence des libertés en relation ?

Rassurante, la loi est tout autant inquiétante. Elle protège et sécurise, il est vrai : en allemand le « gardien de la paix » s'appelle « gardien de la loi ». Mais la loi contraint aussi, elle accuse et condamne, étouffe et chicane. Enfin, c'est la loi elle-même qui peut s'opposer à la loi. Car ce qui est légal n'est pas toujours légitime pour autant : au sein même de la loi surgit une exigence de validité morale au-delà de sa validité juridique factuelle. On entend ici l'antique protestation d'Antigone qui en réfère, face à l'arbitraire d'un pouvoir vengeur, « à d'autres lois, aux lois non écrites, inébranlables des dieux, [lois] qui ne datent ni d'aujourd'hui ni d'hier et dont nul ne sait où elles ont paru[8] ». Une longue tradition philosophique et théologique défend cette loi divine ou naturelle, tradition dont les Déclarations des droits de l'homme reprennent en tout cas l'idée fondamentale.

Quel est donc le rapport de la loi avec le droit ? Et avec la justice ? Il est impossible de les identifier. La source de la justice n'est-elle pas ailleurs, et la loi n'est-elle pas, dans le meilleur des cas, au service de ce qui est juste tout en pouvant aussi, par un légalisme abstrait, en détourner l'exigence ? La théologie et l'éthique chrétiennes se sont constamment frottées à ce problème de fond : peut-on être juste devant Dieu en observant la Loi ?

C'est là qu'apparaît une troisième difficulté, spécifique celle-ci du rapport aux Écritures et donc de l'éthique chrétienne. Il s'agit d'un problème de traduction en apparence, mais plus fondamentalement de transculturation conceptuelle. Dans quelle mesure la loi – *lex* en latin, *nomos* en grec – recouvre-t-elle réellement le sens de *torah* en hébreu ? Autrement dit, le vocable hébraïque le plus représentatif de la « loi » dans l'Ancien Testament peut-il être valablement rendu par « loi » ? La Bible hébraïque qui est, pour les chrétiens de toute confession, l'Ancien Testament ou plutôt le Premier Testament, la Première Alliance jamais

révoquée, se résume-t-il à une « religion de la loi », comme on l'a constamment prétendu ?

Ce cliché est fort contestable. En effet, *torah* relève du vocabulaire religieux et non juridique, *torah* implique des règles de conduite, certes, mais dans le cadre plus vaste d'une orientation ou d'un enseignement venant de Dieu (y compris sous la forme de récits), elle est parole révélée et méditée, donc un don associé à la relation avec Dieu et à l'alliance avec Dieu, non une règle formelle, générale ou un code émanant de l'exercice du pouvoir humain. « Loi » ne restitue pas le sens essentiel de *torah* – sauf, de façon circulaire, par la contagion sémantique qui s'est exercée au fil des siècles et qui nous a habitués, par exemple, au plaisir et au bonheur que l'on ressent à méditer la Loi (Ps 1, 2 ; 94, 12), exaltation spirituelle peu compréhensible à la lecture des paragraphes et des alinéas d'un code juridique. Que par prudence on conserve le vocable original *torah* dans certaines traductions modernes, ou alors que l'on se conforme à la tradition classique *nomos – lex – loi*, tradition bimillénaire et qui est juive (Septante) avant d'être chrétienne, l'important est d'être conscient du problème posé. Sinon le glissement sémantique de *torah* à « loi » provoquera des distorsions conceptuelles graves, favorisant des clichés antijudaïques dépassés (piété légaliste, Dieu-Juge de l'Ancien Testament contre Dieu-Père aimant du Nouveau Testament[9]).

Compte tenu des problèmes théologiques fondamentaux que pose le rapport à la *torah* et à la loi dans les traditions juive et chrétienne, il sera utile de commencer par la troisième des difficultés évoquées : *torah* et loi dans les Écritures. La reprise de ce thème au fil des siècles de réflexion théologique dans les différentes traditions et confessions fera découvrir de nombreux aspects du lien entre loi et *torah* et l'emploi pluriel (première difficulté), corrélatif et ambivalent (deuxième difficulté) de la loi dans la réflexion éthique.

« Torah » et loi dans les Écritures (Premier Testament).

Lorsque le mot *torah* est employé en français, il désigne en général *l'ensemble des Écritures saintes* du judaïsme ou alors, plus proprement, le Pentateuque (les cinq premiers livres de la Bible, de la Genèse au Deutéronome, que la tradition attribuait à Moïse). Parfois il s'agit aussi de l'Hexateuque (celui-ci inclut le livre de Josué). Le Pentateuque contient effectivement la plupart des prescriptions cultuelles et morales de la Bible hébraïque, et notamment les lois dites noachiques (Gn 9) et le Décalogue (Ex 20 ; Dt 5) ; cela a favorisé l'assimilation sémantique de *torah* à la loi dans les traductions. Avec les livres prophétiques *(neviim)* et les écrits sapientiaux et poétiques *(ketouvim)*, la Loi (avec majuscule pour désigner un ensemble canonique de textes bibliques) compose l'ensemble des Écritures (on emploie parfois l'acronyme *tanakh*, en fait « t-n-k », *torah-neviim-ketouvim*). Par extension, *torah* équivaut à la totalité des Écritures puisqu'il s'agit du sous-ensemble le plus considéré des trois.

Cet usage qui assimile *torah* aux Écritures ou à une partie particulièrement représentative de celles-ci ne remonte pas au-delà du VI^e^ siècle av. J.-C. À cette époque sans doute naît l'expression « *torah* de Moïse » (qui désigne d'abord le discours de Moïse dans Dt 1-30 ; voir Dt 33, 4 ; 1 R 2, 3). Ce terme traduit la canonisation de textes placés sous l'autorité d'un prophète du passé (Moïse est considéré comme un prophète, voir Dt 18, 18 et Os 12, 14). L'assimilation entre *torah* et un corpus de textes est cependant tardive. Les emplois antérieurs de *torah* se réfèrent à des actes événementiels de communication d'une parole d'autorité et d'orientation venant de Dieu la plupart du temps. L'étymologie la plus probable fait dériver *torah* d'un verbe *(yrh)* signifiant « enseigner » ou « instruire ». La parole du prêtre, l'oracle du prophète sont des *toroth* (au pluriel) que les interprètes humains reçoivent de Dieu. Dans les écrits sapientiaux (Proverbes, Job), le sage recommande d'écouter la *torah* de la

mère et du père (mots sous lesquels il faut sans doute entendre les anciens en général ; Pr 1, 8 ; 6, 20). Dans ce contexte de la sagesse des générations, la *torah* – généralement une règle de vie – ne semble pas être de l'ordre de la révélation divine – mais des exceptions existent (Pr 28, 9 ; 29, 18 ; Jb 22, 22).

C'est chez les prophètes que l'insistance sur *l'origine divine* de la *torah* est la plus grande, constat peu surprenant à vrai dire. En parlant de « *torah* de Dieu », les prophètes critiquent la profanation du sacré par des prêtres, en opposant aux manipulations intéressées de ceux-ci l'authenticité de la parole divine (Ez 22, 26 ; Os 4, 6 ; So 3, 4 ; Ml 2, 6). Il est significatif, devant cet arrière-fond polémique, que l'ensemble textuel qualifié de « *torah* de Moïse » peut s'appeler également « *torah* de Dieu » (Jos 24, 26) – comme si l'avertissement des prophètes contre toute instrumentalisation humaine de l'enseignement divin devait concerner aussi l'interprétation de la Loi-*Torah* canonique. Au cœur de la *torah* de Moïse dans le Deutéronome se trouve d'ailleurs une scène d'apparition de Dieu et de communication d'oracles par l'intermédiaire de Moïse (Dt 5-6). C'est de cette manière que sont solennellement qualifiés de « révélation » les deux textes centraux que la tradition chrétienne a puisés dans la Loi juive pour en perpétuer la mémorisation et la proclamation : le Décalogue ou les Dix Commandements, d'une part (Dt 5, 6-21 ; voir Ex 20, 2-17), le *Sh'ma Yisraël* (« Écoute, Israël »), d'autre part (Dt 6, 4-5 [9]), commandement d'aimer le Seigneur unique. Complété par l'amour du prochain (provenant également du Pentateuque, Lv 19, 18) l'amour de Dieu fait l'objet du *double commandement de l'amour*, déjà formulé dans le judaïsme hellénistique, cité par Jésus (Mt 19, 19 ; Mc 12, 31 ; Lc 10, 27) et transmis dans la tradition chrétienne au titre de *Sommaire de la Loi*.

« Écoute, Israël ! » : la proclamation de la loi dans le livre du Deutéronome s'adresse à un peuple en marche, traversant le désert de tous les dangers mais protégé par son Dieu et guidé par lui vers la Terre promise.

La construction narrative et conceptuelle du Deutéronome est mue par le souci théologique de la fidélité du peuple d'Israël à son Dieu : une fois entré en Terre promise, en situation de possession, de sédentarité, d'aisance, se souviendra-t-il de sa libération merveilleuse et des engagements qui en découlent (voir Dt 8, 11-20) ? La loi, la *torah* n'est rien d'autre que l'ensemble de ces engagements qui cherchent à *prolonger la condition des affranchis* sortis d'Égypte face à toutes les dépendances et aliénations nouvelles qui les attendent. Ces engagements sont le contenu d'une relation de fidélité exclusive entre le Dieu libérateur et son peuple, d'une *alliance* d'appartenance mutuelle. C'est pourquoi les Dix Commandements – littéralement d'ailleurs les « dix paroles » – commencent non pas par une prescription ou un interdit mais par une autoprésentation et le rappel d'une libération : *Je suis le Seigneur ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude* (Dt 5, 6 ; voir Ex 20, 2). Le don de la liberté vient en premier, la loi en second pour permettre à la fois la permanence et l'institutionnalisation de cette liberté.

Ce n'est pas un hasard si le premier commandement, *Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face*, écarte des idoles représentatives de puissances asservissantes telles que le culte de la puissance et de la richesse. Comme pour illustrer ce danger, le récit de l'Exode raconte que pendant le séjour de Moïse sur la montagne où il reçoit les tables de la Loi, le peuple fabrique un « veau d'or » (terme moqueur pour un taureau représentant le dieu Baal ; Dt 9, 7-21 ; Ex 32). L'expression néotestamentaire *loi de liberté* (Jc 1, 25 ; 2, 12 ; voir Rm 8, 2 ; Ga 6, 2 ; 1 P 2, 16) résume bien l'essence de la *torah*. Le lien fondamental entre la loi et l'alliance constitue un motif théologique très fécond dans la tradition ultérieure.

Pour la piété d'Israël et pour la piété juive, la *torah* – la Loi – évoque des associations positives : elle est un don de Dieu qui aide à vivre et à s'orienter, structurant l'existence et l'identité collectives, fixant des temps, des lieux et des modes de relation, contenant et sanctionnant les violences,

encourageant le plaisir de progresser dans la connaissance par sa systématisation et sa mise en forme scripturaire. Des textes bibliques postexiliques glorifient la *torah* en en célébrant, sur le mode poétique, toute la beauté, l'intelligence, la fécondité, l'équité, la luminosité et la consolation. *Combien j'aime ta Loi, tous les jours je la médite*, dit le Psaume 119 (118), 97, magnifique poème alphabétique dont les vingt-deux strophes commencent chacune huit fois par une lettre de l'alphabet hébreu, employant successivement le mot *torah* et sept équivalents. D'un point de vue théologique, le Psaume 19 (18) est encore plus important puisqu'il met en parallèle la beauté de la Création (*Les cieux racontent la gloire de Dieu, le firmament proclame l'œuvre de ses mains*, v. 2) et la perfection, la justice et l'intelligence vitale de la *torah* (*La loi du Seigneur est parfaite, elle rend la vie ; la charte du Seigneur est sûre, elle rend sage le simple*, v. 8).

Quant au contenu de la loi mosaïque, il est hétérogène tant par son origine que par sa fonction sociale. Notamment au sein des *prescriptions cultuelles* – sur la nourriture, les maladies, la dévotion et les fêtes religieuses, les sacrifices, l'exercice du sacerdoce, etc. – on observe des couches archaïques où il s'agit de bien séparer le sacré et le profane, voire le pur et l'impur (par exemple la liste des animaux purs et impurs, Lv 11, ou les dispositions sur la lèpre, Lv 13-14). D'autres normes, et notamment les *prescriptions sociales*, sont directement et spécifiquement motivées par l'expérience de l'Exode et donc par l'histoire du salut. C'est le cas des dispositions sur le respect de l'étranger : *Quand un émigré viendra s'installer chez toi, dans votre pays, vous ne l'exploiterez pas ; cet émigré installé chez vous, vous le traiterez comme un indigène, comme l'un de vous ; tu l'aimeras comme toi-même ; car vous-mêmes avez été des émigrés dans le pays d'Égypte. C'est moi, le Seigneur, votre Dieu* (Lv 19, 33-34). Des synthèses remarquables ont été opérées entre ces différents matériaux – en l'occurrence à l'intérieur de l'un des recueils intégrés dans le Pentateuque mais antérieurs à lui, à savoir le Code de sainteté (Lv 17-26).

Celui-ci est déterminé par l'idée directrice de la conformité à la sainteté de Dieu (*Soyez saints, car je suis saint, moi, le Seigneur, votre Dieu* [Lv 19, 2b]) ; le concept de sainteté permet d'intégrer des représentations aussi disparates que l'émancipation (exode) et la pureté rituelle. Néanmoins, la tension est indéniable, en l'occurrence entre l'étranger impur et l'étranger qui est l'autre moi-même.

Ces tensions travaillent la *torah* : elles donnent lieu à des *efforts critiques* et des polémiques. Notamment dans les plaidoyers des prophètes, la dimension éthique de la *torah* est promue à l'encontre de toute ritualisation autosuffisante : *Le jeûne que je préfère n'est-ce pas ceci : […] renvoyer libres ceux qui ployaient […]. N'est-ce pas partager ton pain avec l'affamé ? Et encore : les pauvres sans abri, tu les hébergeras, si tu vois quelqu'un nu, tu le couvriras : devant celui qui est ta propre chair, tu ne te déroberas pas* (Is 58, 6-7). La question de la hiérarchie des commandements est ainsi posée, celle du centre organisateur de la Loi, et même celle d'un élan de la conscience indépendant de toute loi écrite. Aussi un passage tardif du livre de Jérémie annonce-t-il une alliance nouvelle dont la loi sera fixée *dans les cœurs* : *Je déposerai mes directives au fond d'eux-mêmes, les inscrivant dans leur être* (Jr 31, 33b TOB ; littéralement : « dans leur cœur »). L'extension de la *torah* à *toutes les nations* est prophétisée dans la célèbre vision de la paix universelle (Mi 4, 1-4 ; Es 2, 1-4). Les débats du Nouveau Testament reprendront ce filon prophétique (intériorisation-universalisation) et radicaliseront la critique de la Loi en affirmant l'amour de Dieu qui sauve au-delà et en dehors de la *torah*.

Toutefois, la *torah* telle qu'elle est comprise depuis l'Exil de Babylone – un ensemble de textes révélés, les Écritures saintes – comporte non seulement des prescriptions et des interdits mais aussi les grands récits de la mémoire religieuse d'Israël. Tant les textes narratifs que les textes normatifs appellent un processus permanent d'appropriation et d'interprétation dans le judaïsme postbiblique : il en résulte, en complément de la *torah* écrite, la

torah orale développée par les discussions rabbiniques et différenciée en *haggadah* (interprétation des traditions narratives, spirituelles, théologiques) et *halakhah* (interprétation des traditions morales et juridiques, donc de la loi en un sens plus strict). Tant Jésus que Paul ont été formés dans cet esprit ; leur interprétation de la Loi, leur critique de la loi sont à placer dans ce contexte d'un débat rabbinique souvent fort controversé et assez libre.

D'ores et déjà quelques observations s'imposent. 1) La loi au sens de la *torah* du Premier Testament et du judaïsme est une catégorie bien davantage religieuse que juridique ; elle est orientation venant d'une autorité – de Dieu lui-même en dernier ressort. Événementielle d'abord, sacerdotale ou prophétique, révélée en situation, elle tend à se formaliser et même à s'étendre à un ensemble textuel (les Écritures) qui englobe des textes narratifs autant que prescriptifs. De ce fait, la loi, loin de s'autonomiser en code, reste intégrée dans une vision plus globale de l'agir de Dieu. 2) Ce lien entre la loi et l'agir libérateur de Dieu se cristallise dans la notion d'*alliance*. En tant que « loi de liberté », la *torah* cherche à garantir les conditions d'une vie libre, affranchie, face à toutes les idoles aliénantes. 3) Contrairement aux traditions sacerdotale et prophétique, la sagesse du Premier Testament entend par *torah* la plupart du temps la parole d'une autorité « naturelle », celle des anciens qui s'impose aux jeunes. D'autres textes établissent un parallèle entre Loi et Création. La question d'une loi naturelle, déchiffrable rationnellement en dehors de toute révélation spéciale, est donc déjà posée. Elle s'accentuera nécessairement par le contact avec la pensée philosophique dans l'Antiquité hellénistique. 4) À l'intérieur même de la *torah*, les *tensions* peuvent être vives entre des approches fort divergentes de ce qui est considéré comme la volonté de Dieu (approche *ritualisante* versus approche *éthicisante*, par exemple). Après la fermeture du canon des Écritures (Premier Testament), le débat des interprétations donne lieu à une vaste *torah orale*, notamment aussi pour les

aspects plus strictement moraux et juridiques de la *torah (halakhah)*. Les discussions néotestamentaires sur le sens, la portée et la fonction de la loi s'inscrivent dans ce cadre.

LA LOI DANS LE NOUVEAU TESTAMENT.

C'est chez l'apôtre Paul que l'on trouve la critique de la loi la plus radicale, la plus élaborée, la plus approfondie. Elle est critique du *nomos* et donc de la *torah* (dont *nomos* représente en grec le corrélatif davantage que l'équivalent) mais aussi, au-delà du cas particulier de la *torah* juive, critique de toute aspiration humaine à s'assurer le salut par l'accomplissement de la loi : *Nous estimons en effet que l'homme est justifié par la foi, indépendamment des œuvres de la loi* (Rm 3, 28). « Justifié » signifie ici « rendu juste », donc conforme à la volonté de Dieu. Par conséquent, c'est la loi en tant que voie du salut, qui est contestée – au nom de la foi, c'est-à-dire de l'accueil confiant de Jésus-Christ crucifié et ressuscité. Cet accueil se fait au moyen de la Parole transmise, actualisée et reçue (*Ainsi la foi vient de l'écoute,* Rm 10, 17a). Il se manifeste par l'Esprit (Paul parle des « arrhes » ou des « prémices » de l'Esprit, 2 Co 1, 22 ; 5, 5 ; Rm 8, 23) : *Cet Esprit lui-même atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Enfants et donc héritiers : héritiers de Dieu, cohéritiers de Christ, puisque, ayant part à ses souffrances, nous aurons part aussi à sa gloire* (Rm 8, 17). Pour Paul, la résurrection du Christ partage le monde et l'existence en deux régimes (deux « éons ») : l'ancien qui « tourne à vide » (Marc Faessler[10], voir Rm 8, 20) et qui est dominé par le péché, la chair, la mort, esclavage de la Loi qui n'est que *lettre* (2 Co 3, 6), et le nouveau marqué par *le don gratuit de Dieu* (Rm 6, 23) et qui est caractérisé par la réconciliation, l'Esprit, la vie, la liberté dans la foi (Ga 4, 1-7). *Car la fin de la loi, c'est Christ, pour que soit donnée la justice à tout homme qui croit* (Rm 10, 4).

Nulle part ailleurs parmi les auteurs du Nouveau Testament on ne rencontre une critique aussi radicale de la loi. Cette critique est sous-tendue par la biographie spirituelle de l'Apôtre lui-même qui, *saisi par Jésus-Christ* (Ph 3, 12), se distancie de sa démarche *irréprochable* de pharisien zélé (Ph 3, 4-6), considérant désormais comme *perte*, voire comme *ordures* (Ph 3, 8, le vocable peut même justifier une traduction encore plus vulgaire) tout ce qui pouvait faire sa légitime fierté de juif excellant dans l'observance de la loi. Il méprise *une justice à moi, qui vient de la loi* pour gagner *celle qui vient par la foi au Christ* (Ph 3, 9). Le statut de la *torah (nomos)* reste néanmoins complexe. D'une part, l'Apôtre souligne que la loi ne fait que « s'intercaler » dans une histoire du salut dont la promesse faite à Abraham s'accomplit en Jésus-Christ : la loi est postérieure (Ph 3, 17) et inférieure (*promulguée par les anges par la main d'un médiateur* [Ga 3, 19]). D'autre part, Paul ne manque pas de qualifier la loi de *sainte*, *spirituelle* et *bonne* (Rm 7, 12.14.16).

La contradiction apparente s'explique par la lucidité (d'autres diront le pessimisme) anthropologique de l'Apôtre la rencontre avec la loi est toujours déjà précédée et prédéterminée par la condition pécheresse de l'humain. Le péché, figurant presque toujours au singulier chez Paul, est une puissante emprise aliénante sur toute la vie bien avant de s'exprimer en actes précis. Le péché empêche l'humain de s'engager dans la loi comme voie de salut. La loi devient un instrument pervers au service du péché, elle n'évite ni ne réprime la transgression mais la provoque plutôt. *Je suis […] vendu comme esclave au péché. Effectivement, je ne comprends rien à ce que je fais : ce que je veux, je ne le fais pas, mais ce que je hais, je le fais. Or, si ce que je ne veux pas, je le fais, je suis d'accord avec la loi et reconnais qu'elle est bonne ; ce n'est donc pas moi qui agis ainsi, mais le péché qui habite en moi* (Rm 7, 14c-17). Si Paul peut également qualifier de *chair* cette condition pécheresse de l'humain (par exemple Rm 8), il est toujours utile de rappeler que l'Apôtre se sert d'une catégorie hébraïque qui

désigne l'être humain tout entier et non seulement le corps ; le corps n'est nullement dévalorisé, et aux « péchés de la chair » Paul n'applique ni cette expression ni un intérêt particulier. *Le mouvement de la chair est révolte contre Dieu* (Rm 8, 7) – synonyme du péché, la chair mobilise toutes les forces et toutes les facultés de l'humain, de même que l'Esprit sanctifie l'être tout entier.

L'apôtre Paul est-il donc opposé à la loi, est-il *antilégaliste* ? Une telle affirmation serait trompeuse. Car la perspective *sotériologique* – celle du salut – qui a prévalu dans la présentation précédente est loin d'être la seule approche de la loi par l'Apôtre. Elle est certes la clé de la pensée de Paul. Et elle confère une extraordinaire liberté de jugement, de comportement et de rencontre et de communion humaines au-delà des cloisonnements établis. Elle abolit en particulier celles parmi les prescriptions de la *torah* qui perpétuent la séparation entre juifs et païens, notamment les règles alimentaires et la circoncision. Paul est intransigeant lorsque de telles exigences impliquent la validité de la loi comme voie de salut, menaçant de ce fait le salut par la foi seule (Ga 2, 5.14.21). Il est plus conciliant, il insiste même sur le nécessaire respect d'autrui lorsque l'attitude souveraine des uns *(les forts)* risque de blesser la conscience plus scrupuleuse des autres *(les faibles)*. Il n'y a aucun mal, objectivement, à manger de la viande provenant des bouchers païens et qui a été sacrifiée préalablement à des divinités – car ces divinités n'existent pas et l'on ne se compromet pas avec elles en mangeant cette viande (1 Co 8, 4-6 ; Rm 14, 20). En revanche, on manquerait gravement d'amour en entraînant d'autres, plus incertains à cet égard, et dont la foi serait alors ébranlée par un acte contraire à leur conscience. Car *tout ce qui ne procède pas d'une conviction de foi est péché* (Rm 14, 23b). D'une part, c'est donc la liberté qui est affirmée (voir Ga 5, 1), liberté à l'égard de la loi et qui autorise un discernement souverain : *Examinez tout avec discernement : retenez ce qui est bon*, dit, très simplement, la plus ancienne des épîtres de Paul (1 Th 5, 21). D'autre part,

le critère majeur de ce discernement est l'amour, le souci d'autrui, le bénéfice d'autrui. *Tout est permis, mais tout ne convient pas ; tout est permis, mais tout n'édifie pas* (1 Co 10, 23).

Or, pour l'orientation concrète de la vie chrétienne, l'apôtre Paul fait intervenir à nouveau la loi. Tout en combattant la loi comme chemin de salut, il en honore la fonction proprement éthique. C'est ainsi que, d'une manière parfaitement conforme aux débats rabbiniques de son époque, il peut faire de l'exigence de l'amour du prochain le sommaire de la loi, évoquant les Dix Commandements et les résumant : *En effet, les commandements : « Tu ne commettras pas d'adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne convoiteras pas », ainsi que tous les autres, se résument dans cette parole : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » L'amour ne fait aucun tort au prochain ; l'amour est donc le plein accomplissement de la loi* (Rm 13, 9-10). En véritable rabbin « libéral », l'apôtre Paul pratique aussi l'exégèse allégorique largement en usage dans le judaïsme hellénistique. Cherchant à légitimer – non pour lui-même mais en principe – l'entretien matériel par les communautés chrétiennes des prédicateurs de l'Évangile (dont il fait partie), il ne manque pas de rappeler qu'il *est écrit dans la loi de Moïse : « Tu ne musellеras pas le bœuf qui foule le grain »* (1 Co 9, 9, citation de Dt 25, 4). *Dieu s'inquiète-t-il des bœufs ?* ajoute-t-il sur un ton provocateur, et alors que d'autres rabbins répondraient par l'affirmative (faisant du respect des animaux particulièrement appuyé dans la *torah* la marque d'humanité de cette dernière), Paul déduit de ce passage que le prédicateur de la Parole doit pouvoir prétendre à une rémunération de cette activité : *Si nous avons semé pour vous les biens spirituels, serait-il excessif de récolter vos biens matériels ?* (v. 11.)

Ailleurs aussi, l'Apôtre fait volontiers référence aux Écritures – au sens d'un appel éthique venant de la *torah* – pour motiver son propos. Lorsqu'il recommande aux Corinthiens la collecte qu'il s'est engagé à remettre à

l'Église primitive de Jérusalem, il cite – librement – la version grecque d'un verset des Proverbes : *Qui sème chichement, chichement aussi moissonnera, et qui sème largement, largement aussi moissonnera !* (2 Co 9, 6, voir Pr 22, 8). Des citations de Jésus – *paroles du Seigneur* – peuvent avoir la même fonction argumentative, mais ce cas est très rare : *À ceux qui sont mariés j'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur : que la femme ne se sépare pas de son mari, […] et que le mari ne répudie pas sa femme* (1 Co 7, 10-11, voir Mc 10, 9-12).

Quelle est alors l'attitude de Jésus lui-même à l'égard de la loi ? Est-ce que sa critique de la loi – manifeste dans de nombreux propos et de pratiques concernant le sabbat (par exemple Mc 2, 23 - 3, 6), le pur et l'impur (Mc 7, 1-23), l'amour du prochain (Lc 10, 25-37) et dans bien d'autres débats – est déjà aussi fondamentale que celle formalisée plus tard dans la théologie paulinienne ? La majorité des exégètes actuels ne sont pas de cet avis, l'une des difficultés de cette question étant évidemment l'attribution de certains passages clés au Jésus historique ou alors aux traditions ultérieures et à la rédaction des évangiles. Pour ce courant majoritaire de la recherche néotestamentaire, Jésus, tout en adoptant une liberté de ton et une pratique polémiques osées, se meut à l'intérieur de la controverse rabbinique de son temps sur l'interprétation de la loi. Jésus est donc une voix parmi d'autres, voix certes remarquable, dans le concert de la *torah orale*. Son interprétation libre des dispositions sur le pur et l'impur, par exemple, est très poussée mais nullement unique. Son résumé de la loi sous la forme du double commandement de l'amour (Mc 12, 28-34) se recoupe avec des affirmations analogues dans le judaïsme antique (par exemple *Testament d'Isaïe* 7, 6). Sans remettre fondamentalement en question la loi comme chemin de salut – Jésus mène personnellement une vie de juif pieux –, il s'emploierait à restituer à la *torah* son *sens initial, libérateur, réparateur*, relationnel face à Dieu, et fraternel au sein de la communauté des croyants. Jésus reproche aux pharisiens : *Vous laissez de*

côté le commandement de Dieu et vous vous attachez à la tradition des hommes (Mc 7, 8). Le point commun entre Paul et Jésus se limiterait alors à une position antipharisaïque, c'est-à-dire opposée à un courant attaché à l'accomplissement littéral, scrupuleux, des dispositions de la loi.

Or, dans le passage cité, Jésus conteste toute distinction d'aliments purs et impurs : *Ne savez-vous pas que rien de ce qui pénètre de l'extérieur dans l'homme ne peut le rendre impur, puisque cela ne pénètre pas dans son cœur, mais dans son ventre, puis s'en va dans la fosse ?* (Mc 7, 18b-19a). Dans cette perspective, les nombreuses prescriptions alimentaires très détaillées de la *torah* écrite sont non pas interprétées mais déclarées sans objet. Pour une minorité d'exégètes, en effet, Jésus relativise la *torah* si radicalement que la validité de la loi est fondamentalement atteinte. *Il les enseignait en homme qui a autorité et non pas comme leurs scribes* (Mt 7, 29). La nature de cette autorité *(exousia)* dépend évidemment de la conception que l'on se fait de la conscience subjective de Jésus quant à sa mission (problème de la conscience messianique de Jésus).

C'est dans les *antithèses du Sermon sur la montagne* (Mt 5, 21-48) que l'enseignement de Jésus est le plus nettement opposé à la loi mosaïque, opposé à la *lettre* cependant pour être radicalisé dans le même esprit : *Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens […] Et moi, je vous le dis* – six fois le commandement de Jésus se profile contre la référence à la *torah* mais non pour l'annuler mais pour la dépasser. L'interdit de la loi – *Tu ne commettras pas de meurtre* – n'est nullement mis en question mais renforcé : déjà la colère et l'insulte tombent sous le même verdict. La convoitise réalise déjà l'adultère, à la répudiation de la femme selon la loi mosaïque s'oppose l'interdit du divorce, l'interdit de tout serment se substitue à celui du faux serment, la non-violence, c'est-à-dire le renoncement à toute vengeance, remplace la violence légitime de la loi du talion (*Œil pour œil, dent pour dent* : Ex 21, 24-25 ; Lv 24, 19-20, Dt 19, 21), enfin l'amour du prochain devient amour des ennemis.

La part respective, dans cette *théologie du dépassement*, du Jésus historique, de la rédaction du Sermon sur la montagne antérieure à l'Évangile et, finalement, de l'évangéliste Matthieu lui-même fait l'objet de discussions. Toujours est-il que l'évangile de Matthieu, dans sa rédaction finale, assume cette conception du perfectionnement de la loi et développe de fait un véritable contre-modèle à la théologie paulinienne : la loi de Moïse est dépassée, certes, non par la foi mais par la loi parfaite (voir Mt 5, 48) proclamée par Jésus : *N'allez pas croire que je suis venu abroger la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abroger, mais accomplir* (Mt 5, 17 ; le v. 19 semble viser et condamner directement la théologie paulinienne). Jésus devient un nouveau législateur, comme Moïse, mais bien au-delà de Moïse – la seule mise en scène fait le lien avec la révélation de la Loi jadis au Sinaï (*Jésus monta dans la montagne*, Mt 5, 1 par opposition à Lc 6, 17). Dans une situation de rupture consommée de la communauté chrétienne d'avec la Synagogue, rupture toujours douloureuse et polémique (voir Mt 10, 17), l'évangéliste Matthieu tient à caractériser la foi chrétienne comme une pratique exemplaire (Mt 5, 16), pratique de la *Loi nouvelle et parfaite*. Cependant, la loi n'est pas un principe d'exclusion : le Sermon sur la montagne commence non par les antithèses mais par les Béatitudes (5, 3-11) qui sont une annonce puissante de la réhabilitation spirituelle de ceux qu'une piété légaliste méprise et rejette.

Les débats majeurs de la tradition chrétienne ultérieure sont largement prédéterminés par la concurrence entre modèle paulinien et modèle matthéen de la loi. D'autres écrits du Nouveau Testament (épîtres deutéropauliniennes, notamment les épîtres pastorales, Lc-Ac, Jc, Jn) jouent un rôle notable mais moindre.

En résumé, les thèses suivantes caractérisent l'apport du Nouveau Testament à la compréhension de la loi en théologie et éthique chrétiennes. 1) *Pour l'apôtre Paul, c'est la foi en Jésus-Christ qui sauve, sans la loi et même contre la loi.* Sous l'emprise du péché, l'humain rencontre dans la loi

une puissance asservissante et aliénante. Dans cette perspective sotériologique, la loi est marquée négativement ; la liberté chrétienne se définit par l'appartenance à Jésus-Christ, en dehors de la loi. 2) *Pour l'évangile de Matthieu*, la loi de Moïse est également dépassée mais au profit d'une *loi nouvelle et parfaite proclamée par Jésus dans le Sermon sur la montagne*. Il s'agit pour les chrétiens de « briller » (5, 16) par une pratique exemplaire. 3) Les deux modèles concurrents, paulinien et matthéen, puisent néanmoins dans la *torah* un certain nombre de *principes matériels du comportement éthique. L'amour du prochain en est le plus important.*

La loi dans l'Église ancienne.

Les Pères apostoliques du IIe siècle et les Pères de l'Église des IIIe et IVe siècles inaugurent deux tendances décisives[11].

Premièrement, dans une situation d'affermissement institutionnel des communautés chrétiennes – en opposition à la Synagogue –, ils font la distinction entre loi cultuelle (ou cérémonielle) et loi morale. Alors que la première est abolie (étant considérée comme un particularisme juif nécessité passagèrement en raison de la dureté de cœur de ce peuple rebelle, comme on peut le voir dans Justin Martyr, *Dial. Tryphon*, 18, 2 ; 20, 3 ; 22, etc. ; Irénée, *Adv. haer.*, 15, 2 ; Eusèbe de Césarée, *Démonstr. Ev.*, 1, 6, 38 s.), la seconde reste en vigueur. Lorsque la loi cultuelle conserve néanmoins une actualité, on lui prête un sens allégorique (Tertullien, *Adv. Jud.*, 6).

Deuxièmement, l'identification de la loi morale du Premier Testament avec tout ce qui est « beau et pieux et juste de nature » (Justin Martyr, *Dial. Tryphon*, 45, 3) devient un terrain d'entente important avec la pensée grecque et notamment avec la philosophie stoïcienne. Déjà chez Paul, les païens connaissent la loi aussi bien que les juifs puisque *l'œuvre voulue par*

la loi est inscrite dans leur cœur (Rm 2, 15). Mais alors que pour l'Apôtre, la loi naturelle ne fait qu'associer les païens à une humanité incapable d'être sauvée par la loi, la théologie apologétique des premiers siècles insiste sur l'accord fondamental de la loi chrétienne avec la loi naturelle et donc sur la valeur de celle-ci, même d'un point de vue philosophique (IRÉNÉE, *Adv. haer.*, 4 ; ORIGÈNE, *Contra Celsum*, 5 ; AMBROISE DE MILAN, *De paradiso*, 8, 39 ; *De fuga saeculi* 3, 15).

Augustin dépend de cette synthèse d'un stoïcisme cicéronien avec la théologie chrétienne : une loi éternelle *(lex aeterna)* précède le monde, loi éternelle que Dieu inscrit dans l'âme humaine en tant que loi naturelle *(lex naturalis)* et qu'il précise dans la loi mosaïque (*Lib. arb.*, 1, 13.15). Contrairement à ses prédécesseurs, cependant, Augustin revitalise la théologie paulinienne de la loi : la loi elle-même ne produit que l'évidence du péché (héréditaire) par l'incapacité de faire ce qu'elle exige. Seule la grâce, par le don de l'Esprit d'amour, permet de pratiquer la loi (*Div. quaest. ad Simplic.*, 1, 1, 7).

LA THÉOLOGIE MÉDIÉVALE (THOMAS D'AQUIN).

Dans le traité sur la loi de la *Somme théologique* (Ia-IIae, Q. 90-108), Thomas insiste d'emblée sur la rationalité de la loi. La loi a en commun avec la raison d'être « règle et mesure d'actes humains » ; la loi enjoint ou empêche de les faire, la raison en indique les fins. La loi relève donc de la raison (*« pertinens ad rationem »*, 90, 1). Par ailleurs, la loi vise toujours le bien commun (90, 2), elle suppose un législateur compétent (90, 3) et un acte de promulgation (90, 4, dans le cas particulier de la loi naturelle, la promulgation a lieu par le fait même que Dieu imprime la loi dans l'entendement). Par la suite, Thomas établit une hiérarchie des types de lois, hiérarchie dont le niveau inférieur participe du niveau supérieur (ce concept de participation est central dans son approche) : au sommet, en quelque

sorte, il y a la *loi éternelle* qui correspond à la façon dont la Providence divine dirige l'univers (91, 1). Grâce à la *loi naturelle*, la créature rationnelle participe de la loi éternelle et, de ce fait, l'humain est rendu capable d'exercer lui-même, à son niveau, une providence prévoyante (*« fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens »*, 91, 2). À partir de la loi naturelle, la raison déduit des *lois humaines* qui en sont la spécification dans certaines matières (91, 3).

Ce schéma d'une hiérarchie simple se complique à deux égards. D'abord, la loi éternelle n'est pas seule à être loi divine : il y a deux lois divines, *l'ancienne* (la loi de l'Ancien Testament) qui regarde les fins du monde sensible, terrestre, et *la nouvelle* (la loi du Nouveau Testament) qui conduit à la vie éternelle (Thomas emprunte cette distinction à Augustin, 91, 5). Ensuite, la condition pécheresse de l'humain provoque un usage dévié de la loi rationnelle : il en résulte une perversion mais qui est toujours loi, *loi du péché* (91, 6).

Néanmoins c'est une vision globalement optimiste et sereine qui se dégage de la théologie thomiste de la loi. La loi a pour effet de rendre « bons ceux à qui elle est donnée, bons tout simplement ou alors sous certains aspects » (92, 1). C'est déjà le cas de la loi ancienne avec ses préceptes moraux (identiques à ceux de la loi naturelle, sinon la lumière de la raison ne serait pas suffisante pour connaître le bien, 100, 1), ses préceptes cérémoniels et ses préceptes judiciaires (ces derniers concernent les relations sociales et ont la particularité d'être institués). Toutefois, la loi ancienne donnée par les anges, donc par une instance inférieure, n'est pas parfaite (98, 3) ; elle ne fait que disposer à la recherche de la perfection en Christ, qui sera donnée par « la loi de l'Évangile appelée aussi loi nouvelle » (106). Cette loi nouvelle, tout en étant partiellement écrite, est pour l'essentiel imprimée dans les cœurs (106, 1) ; en tant que loi de la liberté, elle fait surtout appel au discernement alors que la loi ancienne prescrivait les actes requis en détail (108, 1).

C’est donc par stratification cohérente et correspondance entre annonce et accomplissement que la loi, sous ses manifestations diverses, représente en même temps l’équerre de l’architecture cosmique, l’aune du bien et l’axe de l’histoire du salut.

La Réforme protestante : loi et Évangile.

« Malgré le caractère irréprochable de ma vie de moine, je me sentais pécheur devant Dieu ; ma conscience était extrêmement inquiète et je n’avais aucune certitude que Dieu fût apaisé par mes satisfactions. Aussi je n’aimais point ce Dieu juste et vengeur[12]. » C’est dans des termes autrement plus dramatiques que se pose pour Martin Luther la question de la loi, des œuvres qu’elle commande et de la justice à laquelle l’humain aspire pour être sauvé. En méditant un passage central de théologie paulinienne (Rm 1, 17), Luther fait sa « découverte réformatrice » : le juste n’est pas l’homme de son propre effort et de sa propre perfection (fût-il aidé par la grâce), mais l’homme de l’abandon confiant à Jésus-Christ. C’est le Christ qui communique sa justice à l’homme pécheur sans que celui-ci le mérite. « Alors je me sentis renaître et entrer par des portes largement ouvertes au Paradis même. »

Dès lors, la principale fonction de la loi consiste à amener l’homme pécheur à la reconnaissance désespérante de sa défaillance : la « justice des œuvres » est impossible, non seulement pour tel ou tel manquement concret, mais surtout parce que le pécheur ne peut pas aimer Dieu et transgresse donc le premier commandement de l’amour : « replié sur lui-même *(incurvatus in se)* », craintif et révolté, l’homme pécheur, pour échapper à ce Juge dont il n’est pas digne, voudrait au fond que Dieu n’existe pas ; il ne peut que le haïr. Seul Jésus-Christ peut accomplir le premier commandement de l’amour et c’est en accueillant Jésus-Christ par la foi que le pécheur peut être rendu juste (par « imputation »). Cet accueil

du pardon et de la grâce se fait en réponse à la parole libératrice de Dieu, parole que Luther qualifie d'« Évangile ». Il y a donc, existentiellement et spirituellement, dans l'ensemble de la Bible d'ailleurs, « deux paroles de Dieu *(duo verba Dei)* » : loi et Évangile. « La loi montre le péché, l'Évangile la grâce », dira très simplement Melanchthon dans ses *Loci communes* de 1521 (Studienausgobe A2/1, 66). Pour Luther, la distinction claire de la loi et de l'Évangile est la marque essentielle d'une bonne théologie (WA 40/1, 207).

Quant à la loi, sa fonction la plus importante consiste donc à accuser et désavouer l'humain fier de ses bonnes œuvres ; un tel « usage de la loi », dont le but est de convaincre l'humain de sa condition pécheresse devant Dieu, s'appelle *usus elenchticus* dans une terminologie protestante classique (chez Luther plutôt *« usus theologicus »* ou encore *« usus spiritualis »*, WA 40/1, 481). Il est généralement le second dans une série de trois usages de la loi. Luther admet aussi – et défend face aux enthousiastes et à leur spiritualisation violente du politique – le premier usage de la loi, *usus civilis*, c'est-à-dire l'encadrement des lois politiques par des principes normatifs tirés en particulier du Décalogue et du Sommaire de la loi. Luther est cependant très peu formaliste dans ce domaine, prônant que « l'amour et le droit naturel prennent le dessus » (WA 11, 279). Il est encore plus réservé à l'égard du troisième usage de la loi, *usus in renatis* (« usage dans ceux qui sont nés de nouveau », la terminologie est de Melanchthon). Luther ne nie pas, bien entendu, que la foi produise de bonnes œuvres (comme l'arbre porte des fruits), il écrit même de très belles pages sur la nécessaire correspondance entre foi et amour, liberté chrétienne et service du prochain (*Traité de la liberté chrétienne*, 1520). Toutefois, les exhortations morales dont ont besoin aussi les croyants, ainsi que le discernement moral dont ne peut pas se dispenser l'amour lorsqu'il veut agir à bon escient, tous ces aspects d'une éthique chrétienne à l'usage des croyants eux-mêmes ne sont

pas assimilables, pour Luther, à la loi. Sinon la dichotomie fonctionnelle loi-Évangile, si essentielle à ses yeux, perdrait sa cohérence.

Il en est tout autrement chez Jean Calvin. Le Réformateur français peut intégrer dans sa réflexion, certes, le schéma luthérien loi-Évangile, il peut parler, comme Luther, de l'*usus theologicus* et de l'*usus civilis* de la loi. Mais la perspective structurante de son approche de la loi est une *théologie de l'Alliance*. La grâce de Dieu se manifeste dans l'Alliance avec son peuple, alliance jadis conclue au Sinaï, assortie du don de la Loi, affermie par la destruction de l'idole du veau d'or, Alliance dont le sens profond et l'accomplissement est la révélation du salut en Jésus-Christ. Pour Calvin, un rapport analogique s'impose entre l'Alliance ancienne au Sinaï et l'Alliance nouvelle en Jésus-Christ. Avec ce type de raisonnement, il justifie, par exemple, le baptême des petits enfants en lui donnant, dans l'Alliance nouvelle, la même marque d'appartenance au peuple de Dieu dès les premiers jours de l'existence que la circoncision dans l'Alliance ancienne. De même, et plus fondamentalement encore, l'Alliance ne peut pas être sans Loi ni sans engagement du peuple sur l'observance de cette Loi. Il en est ainsi de l'Alliance nouvelle comme de l'ancienne. De ce fait, le troisième usage de la loi *(usus in renatis)* devient l'usage principal *(praecipuus usus)*, moyen de la sanctification des croyants après leur justification. C'est d'ailleurs, fondamentalement, la même parole qui justifie d'abord, qui sanctifie ensuite (l'opposition luthérienne entre les « deux paroles » n'y a plus sa place). Dans une telle conception théologique, l'ordre fonctionnel de la loi et de l'Évangile s'inverse : alors que chez Luther l'Évangile intervient après la loi (accusatrice), chez Calvin l'Évangile (de la justification) précède la loi (de la sanctification). Sans être totalement contradictoires, ces deux approches placent les accents très différemment.

On imagine d'ailleurs aisément que les deux conceptions sont guettées par des schématisations et des durcissements opposés. La théologie

calvinienne de la loi est exposée au moralisme de la foi, à la politisation de la foi, au rigorisme et à l'activisme, au contrôle social pesant d'une discipline ecclésiale vérifiant constamment la conformité du vécu individuel au modèle collectif. La théologie luthérienne de la loi, en revanche, est exposée à une conception purement existentielle de la foi, à l'individualisme, au conformisme social et politique (faute de correctif), à une fausse neutralité revenant à l'insignifiance de la foi chrétienne pour les grands défis de la société et de l'histoire.

« La loi morale au-dedans de moi » : du piétisme au kantisme.

Au XVIIe siècle, la distinction cartésienne entre la matière avec ses lois naturelles générales et l'esprit avec sa réflexivité subjective est représentative d'une tendance à la redéfinition de la loi morale en tant que loi intérieure. Certes, la loi naturelle classique, tout en étant déduite d'une certaine conception de la nature humaine, s'inscrivait aussi dans la conscience subjective. Mais cet élément subjectif prendra désormais une ampleur beaucoup plus grande.

Il en est ainsi dans le *piétisme*, mouvement contestataire, au sein des Églises protestantes, d'un christianisme rigidifié dans les formules dogmatiques. À l'orthodoxie (« droite doctrine »), le piétisme oppose l'orthopraxie (« droite pratique »), c'est-à-dire un christianisme à la fois de charité active et d'intériorité spirituelle. Au-delà du troisième usage de la loi, reconnu par la Réforme calvinienne (et déjà melanchthonienne), c'est désormais *l'imitation du Christ* qui tient lieu de loi spirituelle : « De fait, nous avons un commentaire magnifique de […] la loi dans la sainte vie du Christ, et c'est pourquoi nous avons à considérer constamment celle-ci et les exemples qui nous y sont offerts comme une règle pratique et une loi conformément à laquelle nous avons à diriger nos vies[13]. »

Le respect – extérieur – des lois positives, celles de l’État, n’est pas problématique pour ces chrétiens « nés de nouveau » puisque leur attachement – intérieur – à la loi spirituelle qu’est le Christ lui-même leur confère à la fois une distance rassurante et un sens marqué du bien commun *(salus publica)*. Pour cette raison, le piétisme promeut, malgré lui, l’idée que l’engagement chrétien s’accomplit dans l’engagement citoyen conforme à la loi intérieure, finalement rationnelle, qui motive ce dernier.

C’est dans ce contexte qu’Emmanuel Kant formule sa philosophie morale. Celle-ci vise à exclure de la fondation de l’obligation éthique tout élément hétéronome, religieux, traditionnel, autoritaire. C’est dans l’autonomie du sujet que Kant se propose d’ancrer la loi élémentaire de l’agir moral. Or, qui dit autonomie, dit liberté, et le défi de Kant consiste à faire coïncider la liberté avec une loi formelle et générale. Cette loi doit être déduite de principes dits transcendentaux ou a priori, donc, en quelque sorte, de la « logique interne » à la raison pratique sans aucun recours à des données empiriques. Le résultat de cet effort de la pensée est *l’impératif catégorique*. Dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, Kant en a donné plusieurs formulations, dont la plus connue est la suivante : « Agis selon la maxime qui peut en même temps se transformer en loi universelle. » Cette formulation se situe dans une relation de dépendance critique à l’égard d’un principe de réciprocité très ancien et universel, à savoir la règle d’or : (Ne) fais (pas) à autrui ce que tu veux que l’on (ne) te fasse (voir Mt 7, 12).

On a pu dire que la philosophie kantienne représentait une inversion paradoxale de l’opposition luthérienne classique de la loi et de l’Évangile : en raison de son effet humanisant, la loi universelle impliquée par l’impératif catégorique prend le sens d’un Évangile ; en raison de ses présupposés particularistes judéo-chrétiens, l’Évangile, par contre, devient une exigence particulière, achoppement pour la raison séculière, « Loi » en quelque sorte.

On a reproché à Kant d'être *un théologien camouflé*. Ce jugement vise en particulier les trois postulats de Dieu, de la liberté et de l'immortalité, que le philosophe de Königsberg estime indispensables pour la cohérence de la raison pratique. Sa dette envers la tradition théologique, et même la sève biblique qui irrigue sa pensée, est indéniable. Ne faut-il pas voir un véritable commentaire sécularisé du Psaume 19 (18) dans la célèbre citation ornant son épitaphe et qui est tirée de la conclusion de la *Critique de la raison pratique* : « Deux choses remplissent l'âme d'une admiration et d'un respect toujours renaissants et toujours croissants à mesure que la pensée revient et s'y applique : le ciel étoilé au-dessus de moi, la loi morale au-dedans de moi » (A 288) ?

La critique du kantisme a relevé son formalisme abstrait qui, pour être universel, ne rejoint en réalité aucun contexte humain précis ni de la motivation ni des critères de l'agir éthique. C'est ce qu'il y a derrière le célèbre bon mot de Charles Péguy : « Le kantisme a les mains pures, mais il n'a pas de mains. » Parmi les théologiens du début du XIXe siècle, Schleiermacher insiste sur l'importance décisive de l'individualité pour le fondement de la morale et sur la « christonomie » irréductible à toute autonomie générale. Hegel, en revanche, souligne le rôle de l'État et de ses lois en tant qu'instance intégratrice du particulier et du général. L'expérience historique de la Révolution française s'y fait écho dans les deux cas, expérience de sa violence singulière vécue comme l'autodestruction d'une Raison purement formelle et de la conception de la loi se fondant sur elle.

Les déterminismes du XIXe siècle et l'affirmation théologique de la liberté de la personnalité.

Au cours du XIXe siècle et dans des domaines divers, le « règne de la liberté », dont Kant avait préservé l'indépendance face au « règne de la

nécessité », recule de plus en plus sous la prétention à l'universalité de théories scientifiques ou réputées telles. L'histoire et la nature obéissent l'une et l'autre, semble-t-il, à des lois objectives comparables aux lois causales, mécaniques et statistiques, de la connaissance scientifique. Le positivisme avec la « loi des trois états » d'Auguste Comte, le marxisme avec son matérialisme historique basé sur les besoins sociaux et les rapports économiques, le darwinisme avec son mécanisme variation-sélection et le concept (spencérien) de survie du plus apte, mais aussi la psychologie naissante avec sa « loi fondamentale psycho-physique » (FECHNER, *Element der Psychophysik*, 1860) représentent autant de modèles culturellement prégnants et historiquement influents de visions déterministes, visions basées sur des « lois vitales » dont la validité s'impose à tous les domaines de la réalité. La mentalité du XIXe siècle est marquée par un véritable triomphe de la loi, mais qui est loi *inhérente*, donnée au sens mathématique de ce terme et non plus au sens relationnel. Pour autant que le respect de ces lois soit connoté religieusement (comme dans le monisme d'Ernst Haeckel, par exemple), il est de l'ordre de la soumission et non plus de l'obéissance librement consentie à une autorité.

Face à cette « machine du monde », la théologie chrétienne s'appuie sur le concept de *personnalité religieuse et morale*. « L'autodétermination (*Selbstgesetzgebung*, littéralement autolégislation) autonome de la pensée logique, du jugement éthique, de la contemplation esthétique ne sont pas à fonder sur un tel déterminisme [cosmique][14]. » Comme d'autres théologiens libéraux, héritiers à cet égard de Kant et de l'idéalisme allemand, Ernst Troeltsch défend, contre tous les monismes matérialistes et déterministes, le dualisme de lois inscrites dans la nature, d'une part, de lois que se donne l'esprit humain, d'autre part. Ces lois de l'esprit sont celles de la liberté. C'est dans ses travaux d'histoire des mentalités et de sociologie religieuse que Troeltsch montre l'influence historique effective de la conscience religieuse : malgré une certaine autonomie sectorielle de l'évolution

historique – l’économie, la sociologie, le droit, etc. suivent une évolution conforme à leurs « lois » inhérentes –, l’esprit humain se manifeste dans des influences déterminantes bien réelles. Les célèbres travaux de Max Weber sur l’éthique protestante et l’esprit du capitalisme représentent l’exemple le plus connu de ce type d’approche : un phénomène en apparence purement matériel, déterminé par certains modes de gestion, de production, de diffusion, de rémunération, etc. traduit l’influence historique de facteurs éthiques et religieux. Pour le dire très simplement : la machine du monde tourne aussi à l’esprit, et les lois par lesquelles l’esprit se détermine lui-même ne sont pas sans interférer avec les lois des réalités historiques.

Il convient de rappeler que « l’éthique du respect de la vie » d’Albert Schweitzer participe de la même ambiance intellectuelle. Dans une civilisation marquée par les violences destructrices (Schweitzer développe sa pensée dans le contexte de la Première Guerre mondiale) et dans un monde vivant caractérisé par le fait, tragique, que toute vie se développe aux dépens d’autres vies, le respect de la vie est une « loi » de l’esprit contraire aux déterminismes cosmiques et historiques. On peut parler de loi, en effet, puisque Schweitzer interprète le respect de la vie comme une généralisation, au-delà de l’espèce humaine, de l’impératif catégorique kantien et en même temps comme « le commandement d’amour de Jésus élargi à l’universel ». L’impressionnante concordance, chez Schweitzer, de sa pensée et de sa vie (son engagement comme médecin au Gabon, sa lutte contre l’armement nucléaire) est sans doute la meilleure illustration de la fécondité éthique et pratique de la conception de la loi en théologie libérale protestante.

La loi dans la théologie et l’éthique chrétiennes du xx^e^ siècle.

Pour la théologie et l’éthique chrétiennes du XXe siècle, la catégorie de la loi joue un rôle en apparence moins prononcé. En apparence, car si la terminologie explicite n’y est pas toujours, le thème est néanmoins présent.

Il en est ainsi, en théologie morale catholique, depuis Vatican II surtout et spécialement sous le pontificat de Jean-Paul II, pour la référence positive aux droits de l’homme (droits humains). Universels, transcendant les contextes culturels et politiques particuliers, antécédant de ce fait en dignité et en validité toute loi positive, les droits humains contemporains ont un statut comparable à celui de la loi naturelle antique. Ils représentent une instance critique face à des lois positives arbitraires. Jusque dans l’iconographie des deux « Tables de la loi » (dont les droits humains, à vrai dire, ne recouvrent que la seconde), la continuité entre le Décalogue (lui-même compris comme formulation représentative de la loi naturelle) et les Déclarations des droits de l’homme anglo-saxonnes et française du XVIIIe siècle et jusqu’à la Déclaration universelle de 1948 est affirmée. Par la reconnaissance des droits de l’homme, la théologie morale catholique manifeste en même temps son accord fondamental avec une éthique autonome faisant appel au discernement de la conscience individuelle. Le reproche classique tombe, selon lequel les droits de l’homme seraient une entreprise purement humaine consistant à juger la loi divine plutôt qu’à s’y soumettre. Le débat n’est pas entièrement clos, comme le montre l’enseignement de base de l’Église orthodoxe russe sur la dignité humaine, la liberté et les droits (2008) : « en ordonnant sa vie, une société devrait prendre en compte non seulement des intérêts et souhaits humains mais aussi la vérité divine, la Loi morale éternelle donnée par le Seigneur » (*Fondements de l’enseignement de l’Église orthodoxe russe sur la dignité, la liberté et les droits de l’homme*, III, 2).

Dans le même temps, la référence éthique à la loi naturelle classique est devenue problématique ; il y a désormais une conscience aiguë du danger d’assimilation fallacieuse de conventions traditionnelles et plus ou moins

largement répandues à une morale prétendument « naturelle » (la pensée antique négligeait cette distinction, comme on le voit par exemple en 1 Co 11, 14). Ce n’est plus guère qu’en morale sexuelle et dans certains domaines de la bioéthique que la loi naturelle a cours dans l’enseignement moral catholique (statut de l’embryon, rejet de l’homosexualité, de la plupart des méthodes de contraception, etc.). Un renouvellement productif de la problématique de la loi naturelle vient des sciences humaines, d’une part de l’ethnologie (question des *invariants anthropologiques* comme l’interdit du meurtre et de l’inceste), d’autre part de l’éthologie (étude du comportement animal avec des thèses popularisées sur la « biologie des Dix Commandements »). Les conclusions sont loin de concorder toujours avec ce que « la nature » semblait enseigner jusqu’ici (sexualité et reproduction ne sont nullement des fonctions toujours corrélées ; quant à l’homosexualité, elle est très répandue dans le règne animal).

Dans la théologie et l’éthique protestantes du XX^e^ siècle, la référence à la loi reprend et actualise pour l’essentiel les modèles théologiques déjà élaborés depuis la Réforme – avec leurs accents confessionnels spécifiques. En effet, l’enseignement circonstancié de Karl Barth sur la loi (et sur le rapport Évangile et loi) se coule dans un moule calvinien : l’Évangile et la loi sont des expressions complémentaires de l’unique parole de Dieu en Jésus-Christ. Pour Barth, la loi « est la nécessaire forme de l’Évangile dont le contenu est la grâce[15] ». Le théologien bâlois poursuit : « La grâce, lorsqu’elle se révèle, lorsqu’elle est attestée et proclamée, signifie une exigence et une revendication adressées à l’homme. » Volontiers Barth préfère le terme « commandement » à « loi ». Dans l’esprit de la piété juive attachée à la *torah*, Barth peut dire que le commandement de Dieu « lorsqu’il se présente en face de nous se place en même temps derrière nous » ; le commandement est encouragement, « liberté et joie » (*KD* II/2, 663, original allemand). La fécondité du barthisme dans la constitution de l’éthique sociale protestante au cours des années 1950 à 1970, son

investissement dans l'éthique économique, dans la solidarité Nord-Sud, dans la formation des laïcs sont cohérents avec cette insistance sur la dimension structurelle de l'engagement chrétien. D'autre part, une certaine touche autoritaire et une certaine tendance à l'orthodoxie politique ne sont probablement pas étrangères non plus à l'insistance particulière de Barth sur le commandement de Dieu et l'obéissance qu'il requiert.

Le modèle luthérien se retrouve revivifié d'une manière particulièrement nette et entraînante chez Gerhard Ebeling. Le théologien allemand reprend l'opposition tranchée entre loi et Évangile pour en faire la clé d'interprétation de l'existence humaine : toute vie, en effet, est radicalement tiraillée entre exigence *(Gefordertsein)* et gratuité *(Beschenktsein)*. Cette ambivalence profonde doit être assumée. Dans la société contemporaine de la performance, il s'agit de rappeler que la vraie vie est donnée gratuitement. Ni la « maîtrise parfaite de la vie », ni le « fantôme de la réalisation de soi » ne peuvent se substituer valablement à une existence animée par la gratitude[16].

La loi – observations et interrogations actuelles.

À l'heure présente, l'éthique chrétienne aura à apporter sa contribution à la solution de trois défis apparemment contradictoires : l'éclatement de la loi, l'excès de loi, le manque de loi.

Autant le XIXe siècle respire une ambiance d'unification idéologique abusive de la loi, autant le XXIe siècle se voit confronté à l'éclatement de la loi. Cet éclatement est dû à la spécialisation des compétences et des institutions, d'une part, au repli identitaire des communautarismes, d'autre part. Que ce soit la revendication de la Charia en tant que loi ethnoculturelle sectorielle au sein même des démocraties occidentales, ou la réaction (interdiction des minarets) tout aussi incompatible avec le principe d'une même loi pour tous, la loi communautaire menace la loi commune. Plus

sournoisement, la cohérence de la loi devient précaire sous l'influence des luttes de *lobbies* représentatifs non seulement d'intérêts particuliers mais souvent aussi de milieux sociaux, de corporations professionnelles, de types de discours, de « cultures » qui s'ignorent. Comment définir et faire adopter des lois cohérentes en politique de sécurité, par exemple, lorsque le concept même de sécurité est tout sauf clair, entre sa confiscation par l'armée, d'une part, son opérationnalisation souvent insuffisante du point de vue environnemental, médical, social et économique, d'autre part ?

Face à ces tendances à l'éclatement de la loi, il convient de rappeler les multiples efforts séculaires de l'éthique chrétienne pour inscrire ses sources diverses de la loi dans une perspective universelle (loi naturelle, droits de l'homme). Tout en trouvant dans ses traditions constitutives des formulations particulières de la loi, l'éthique chrétienne ne s'est jamais satisfaite de lois particularistes – bien que cette tentation ait pu l'emporter temporairement, en particulier à l'époque des confessionnalismes.

Un excès de loi se manifeste dans la bureaucratisation administrative et, plus généralement, dans la pléthore de règlements nécessitée par la complexité croissante de la société technicienne. Cet excès apparaît aussi dans le recours de plus en plus fréquent et précoce à des démarches juridiques pour trancher les conflits. La loi tend à se substituer à la compétence sociale des concitoyens, à la sagesse humaine de conciliation et de réconciliation.

L'éthique chrétienne dispose d'une vision éminemment critique et autocritique de la loi. Si la loi ne sauve pas, de toute façon, ne faut-il pas concéder que, bien souvent, elle n'est même pas une aide ? Si l'essence de la loi se résume dans l'amour de Dieu et dans l'amour du prochain, ne faut-il pas aborder la loi avec une certaine hauteur de vue et une proximité humaine qui dépasse la loi tout en réalisant son intention profonde ? Les discussions de Jésus avec les « docteurs de la loi » sont pleines d'ironie, d'humour et d'audace. Pour l'éthique chrétienne, la loi sera toujours

profondément paradoxale. Ce n’est pas d’elle qu’il faut attendre ni le sens ni la saveur de la vie.

On ne négligera pas pour autant la loi sans conséquences graves – le « premier usage de la loi » est là pour le rappeler. Curieusement, en effet, l’excès de loi dans nos sociétés contemporaines se double d’un manque de loi préoccupant. On parle de ce problème en référence à la société « sans père ». La « loi du père » semble en souffrance, elle qui s’interpose dans la relation fusionnelle entre la mère et l’enfant et ouvre l’enfant, par la relation triangulaire qu’elle établit, au jeu des échanges sociaux multiples et librement assumés. Mais c’est à un autre niveau encore, universel, que l’on observe un manque de loi. Si la loi est nécessaire pour conférer à la liberté et aux libertés une forme durable, alors on constate, en effet, que ni la solidarité intergénérationnelle ni la solidarité intragénérationnelle ne disposent d’une assise suffisante dans la loi en vigueur. Nous ne faisons que découvrir les droits des générations futures. Le principe de précaution, fortement controversé, est appelé à inspirer des lois garantissant la solidarité intergénérationnelle : les limites tracées par la loi ont pour but de défendre aujourd’hui les marges de liberté de celles et de ceux qui viendront après nous. De même, actuellement, la loi est loin de protéger celles et ceux qui vivent au loin, géographiquement parlant, et qui subissent les conséquences de modes de vie objectivement non solidaires et non durables. La gouvernance mondiale, c’est-à-dire l’action d’institutions internationales dont la compétence est planétaire et dont les règles ont force de loi, est encore très insuffisamment développée. La crise de l’économie financière, la lutte internationale contre la corruption, les changements climatiques : voici des exemples parmi d’autres de l’importance décisive d’une loi liant sans discrimination l’humanité tout entière.

L’arrière-fond de la loi, dans une perspective chrétienne, est l’alliance de Dieu avec sa Création (Noé), avec son peuple (Moïse), avec toutes les nations (Abraham), alliance dont Jésus-Christ est le centre. Cette théologie

de l'alliance, déjà importante, dans sa version réformée, pour l'émergence des démocraties modernes, peut et doit inspirer aujourd'hui l'idée d'une loi fédératrice et protectrice à échelle planétaire et en vue de la solidarité des générations qui se succèdent.

OTTO SCHÄFER.

→ Alliance. Autorité. Bible. Démocratie. Déontologie. Devoir. Droit. Grâce. Institution. Loi naturelle. Pouvoir.

Bibliographie.

Textes critiques.

G. ARAGIONE, Les Chrétiens et la Loi. Allégeance et émancipation aux IIe et IIIe siècles, Paris, Labor et Fides, 2011. – O. ARTUS, Les Lois du Pentateuque. Points de repère pour une lecture exégétique et théologique, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina », 2005. – R. BRAGUE, La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance, Paris, Gallimard, 2005. – I. ELMALEH, Désir de loi. Talmud et société, Paris, Éd. du Cerf, 2008. – C. FOCANT (dir.), La Loi dans l'un et l'autre Testament, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina », 1997. – B. HÄRING, La Loi du Christ, 3 vol., Paris, Desclée et Cie, 1956, 1957, 1959.

Ouvrages de référence.

ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, trad. de J. Tricot, Paris, Vrin, 2007. – G. W. F. HEGEL, Principes de la philosophie du droit, trad. de J.-Fr. Kervégan, Paris, PUF, 2003. – Th. HOBBES, Léviathan, trad. de Fr. Tricaud, Paris, Sirey,

1971. – JEAN-PAUL II, La Splendeur de la vérité. Lettre encyclique « Veritatis splendor » sur l'enseignement moral de l'Église, Paris, Éd. du Cerf, 1993 ; L'Évangile de la vie. Lettre encyclique « Evangelium vitae », Paris, Éd. du Cerf - Flammarion, 1995. – E. KANT, Fondements de la métaphysique des mœurs, dans Œuvres philosophiques, t. II, Paris, Gallimard, 1985 ; Critique de la raison pratique, dans ibid. – MONTESQUIEU, De l'esprit des lois, 2 vol., Paris, Flammarion, 1993 – Fr. NIETZSCHE, Par-delà bien et mal, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2007 ; La Généalogie de la morale, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2007. – Bl. PASCAL, Pensées, dans Œuvres complètes, éd. L. LAFUMA, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'Intégrale », 1963 ; Provinciales, dans ibid. – P. RICŒUR, Soi-même comme un autre, Paris, Éd. du Seuil, 1990. – J.-J. ROUSSEAU, Du contrat social, Paris, GF-Flammarion, 1966. – THOMAS D'AQUIN, Somme théologique, vol. 2, 4 vol., Paris, Éd. du Cerf, 1984-1986.

LOI NATURELLE

Selon quel critère déterminer le bien et le mal, c'est-à-dire ce que le sujet moral doit faire et ce qu'il doit éviter dans son comportement aussi bien personnel que communautaire ? Le problème est évidemment au cœur de l'interrogation éthique et ses retentissements dans l'ordre politique et juridique sont considérables, dans la mesure où l'on se refuse à déconnecter la vie sociale, économique et politique de l'exigence éthique. Certes, il existe des chartes, comme la Déclaration universelle des droits de l'homme (1948), énonçant des droits subjectifs qui renvoient à des valeurs à visée

universelle. Celles-ci sont censées s'imposer à toute conscience humaine et ont vocation à inspirer les diverses législations. Ces chartes recueillent un consensus pratique plus ou moins large. Mais l'esprit humain est ainsi fait qu'il ne peut se satisfaire d'un pur donné positif ni consentir à bâtir l'édifice moral, politique et juridique sans s'interroger sur les fondations. Il cherche la raison de la loi ; il s'interroge sur sa justification ultime. En effet, si certaines dispositions qui règlent l'existence sont purement conventionnelles (comme le code de la route), les grandes lois morales ne sont pas bonnes par le simple fait d'être promulguées par le législateur, mais elles sont des lois qui obligent en conscience parce qu'elles disent ce qui est objectivement bon et qu'elles sont susceptibles d'être justifiées au regard de la raison. Le positivisme moral et juridique, qui détache la loi de tout fondement rationnel (ou, du moins, qui réduit la raison à un rôle purement instrumental ou procédural dans la détermination des normes éthiques), entretient une étroite complicité avec le nihilisme.

Les traditions morales qui se réclament de la conception classique de la loi naturelle voient en celle-ci la norme rationnelle fondamentale, objective et universelle, en fonction de laquelle doivent s'apprécier les lois humaines et les comportements personnels. La doctrine de la loi naturelle comporte en effet deux aspects : un aspect ontologique et un aspect noétique. D'une part, elle affirme que la conformité à la nature même des choses, spécialement à la nature humaine, constitue un critère essentiel de la moralité. D'autre part, elle soutient que les hommes sont capables de discerner par eux-mêmes les exigences éthiques universelles et objectives inscrites dans la nature même des choses.

BREF PARCOURS HISTORIQUE.

La reconnaissance de l'existence d'une norme morale (le bien) ou juridique (le juste) première, antérieure et supérieure aux déterminations

positives parce que fondée sur la nature même des choses, est déjà bien attestée dans la culture et la pensée grecques classiques. Toutefois, elle y donne lieu à des interprétations distinctes, voire opposées, selon l'idée que l'on se fait de la « nature ». L'Antigone de Sophocle se réfère « aux lois non écrites et immuables des dieux » comme à une norme transcendante, pour justifier sa transgression de l'interdiction positive d'inhumer son frère portée par l'autorité politique. Les sophistes entendent, eux aussi, relativiser et contester les lois de la Cité. Ils opposent pour cela la nature *(phusis)* et la loi *(nomos)*. Parce qu'elles sont changeantes et relatives, les lois humaines ne peuvent être naturelles. Elles relèvent de la pure convention et il faut leur préférer ce qui apparaît comme la plus évidente des lois de la nature : la loi du plus fort. Ainsi dans le *Gorgias* de Platon, Calliclès soutient que « la nature *(phusis)* elle-même nous prouve qu'en bonne justice celui qui vaut plus doit l'emporter sur celui qui vaut moins, le capable sur l'incapable. Elle nous montre partout, chez les animaux et chez l'homme, dans les cités et les familles, qu'il en est bien ainsi, que la marque du juste, c'est la domination du puissant sur le faible » (483c-d). Aristote distingue, lui aussi, les lois particulières aux différentes cités et la loi commune à tous les hommes, qui découle de la nature même, mais il se garde bien de les opposer. Au contraire, les lois des diverses cités sont – ou devraient être – la traduction historique concrète, adaptée à chaque société, des normes communes objectives du bien et de la justice.

Avec le stoïcisme, la loi naturelle devient le concept clé d'une éthique universaliste. Tout homme, quelle que soit la nation à laquelle il appartient, est appelé à vivre selon la nature. En faisant un droit usage de sa raison, il s'intègre dans l'harmonie d'un cosmos tout entier pénétré par une rationalité immanente, celle du *Logos*, dont l'homme participe aussi par sa propre raison. La loi est alors « la raison suprême insérée dans la nature qui nous commande ce qu'il faut faire et nous interdit le contraire » (CICÉRON, *De legibus*, I, 6, 18).

La vulgate stoïcienne a sans doute exercé quelque influence sur l'enseignement de saint Paul dans l'épître aux Romains. Quoi qu'il en soit, l'Apôtre, de même qu'il affirme la possibilité pour tous les hommes d'une certaine connaissance naturelle de Dieu, discerne dans le cœur de tous la présence d'une loi non écrite : *Quand des païens privés de la Loi accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi, ces hommes, sans posséder de Loi, se tiennent à eux-mêmes lieu de Loi ; ils montrent la réalité de cette loi inscrite en leur cœur, à preuve le témoignage de leur conscience, ainsi que les jugements intérieurs de blâme ou d'éloge qu'ils portent les uns sur les autres* (Rm 2, 14-15). Mais saint Paul rappelle aussitôt que, sans la grâce de Jésus-Christ, cette loi est totalement impuissante à procurer la justification aux hommes pécheurs.

La doctrine de la loi naturelle, ainsi dégagée par les philosophes de l'Antiquité et christianisée par les Pères de l'Église, a trouvé une forme « classique » chez les scolastiques et spécialement chez saint Thomas d'Aquin (1225-1274) qui élabore une synthèse théologique originale dans laquelle la philosophie morale aristotélicienne est intégrée dans la tradition biblique chrétienne. Pour l'Aquinate, la loi est un principe extérieur de l'agir humain. Elle est une orientation qui émane de la raison pratique *(ordinatio rationis)* et indique à la personne humaine, de façon moralement contraignante, le type d'action qu'elle doit poser pour avancer librement sur le chemin qui la conduit vers son accomplissement dans la béatitude (voir *Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 90).

Chez saint Thomas, la doctrine de la loi naturelle est située dans un large cadre métaphysique et théologique. La loi naturelle est, en effet, une participation à la loi éternelle. Celle-ci est la pensée même de Dieu *(« summa ratio in Deo existens »)*, le projet éternel qu'il a conçu pour la création et qu'il met en œuvre dans le temps par son gouvernement providentiel. En les créant, Dieu inscrit à l'intime même des êtres les dynamismes qui définissent leur nature spécifique et les inclinent vers leur

bien propre, c’est-à-dire vers le complet épanouissement de leur être. Chaque type d’être a ainsi sa « loi naturelle » au sens large, qui l’incline à devenir pleinement en acte ce qu’il est déjà en puissance. Celle du pommier est de croître, de bourgeonner et de donner des pommes… Mais, chez les sujets spirituels, doués de connaissance intellectuelle et donc de liberté, ces inclinations naturelles sont à l’origine d’une loi morale naturelle à proprement parler. En effet, ces sujets, parce qu’ils participent par leur intelligence à la lumière divine, sont capables de connaître et d’intérioriser les dynamismes qui les définissent. Ils les expriment sous la forme de principes moraux qui doivent diriger leur action. En assumant ainsi de façon personnelle la pleine réalisation de leur être, les sujets spirituels deviennent « providence pour eux-mêmes et pour les autres » (*ST*, Q. 91, a. 2). Ils participent d’une façon éminente au gouvernement divin qui conduit l’ensemble de la création vers sa plénitude.

Le premier principe de la raison pratique que le sujet saisit de façon immédiate et spontanée est qu’il lui faut « faire le bien et éviter le mal ». Il place d’emblée le sujet dans l’univers propre de la moralité, où le bien se révèle irréductible à l’agréable ou à l’utile. La personne découvre ensuite, de façon progressive et souvent sur un mode davantage vécu que conceptuel, les exigences morales fondamentales qui découlent de sa nature. Dans ce contexte, saint Thomas distingue trois grands ensembles de dynamismes naturels qui sont à l’œuvre dans la personne humaine (voir Q. 94, a. 2). Le premier lui est commun avec tous les êtres : l’inclination à conserver et à développer son existence. Le deuxième lui est commun avec tous les vivants corporels : l’inclination à se reproduire pour perpétuer l’espèce. Le troisième lui est propre comme être rationnel : l’inclination à connaître la vérité sur Dieu, ainsi que l’inclination, connexe, à vivre en société. Ces inclinations fondent les préceptes premiers de la loi naturelle, qui sont le substrat normatif de toute l’éthique.

Mais, en raison même de leur universalité et de leur généralité, les orientations de la loi naturelle demandent à être précisées par les lois humaines, œuvres de la raison (dans sa dimension communautaire) qui les incarne dans le concret de l'histoire et de la diversité des cultures. Les lois humaines prolongent la loi naturelle, dont elles dérivent, soit par manière de conclusion (la loi naturelle réprouve l'homicide, la loi positive prohibe l'euthanasie), soit par manière de détermination (la loi naturelle exige que les coupables soient punis, le droit pénal positif détermine les peines à appliquer pour chaque type de crimes) (Q. 95, a. 2). La loi naturelle selon saint Thomas n'est donc pas un code tout fait de lois directement applicables en toute situation mais un principe d'inspiration de la vie morale qui laisse une large place à la diversité historique et culturelle.

Cette doctrine thomiste de la loi naturelle a été remise en cause par l'évolution des idées pendant le Moyen Âge tardif. En réaction contre le naturalisme aristotélicien, certains théologiens ont développé une pensée volontariste qui exalte la subjectivité et la liberté de l'esprit, aussi bien en Dieu que chez l'homme. Le résultat en fut une rupture entre l'être connu par l'intelligence et le bien (la valeur) choisi par la volonté, ainsi qu'une mise à distance de la nature comme norme morale. En effet, la nature cesse d'être perçue comme l'expression de la sagesse de Dieu puisque l'affirmation de la souveraine (et arbitraire) liberté de Dieu relativise et fragilise la cohérence de toutes les structures naturelles. Elle ne dit plus rien de son projet pour l'homme. Cette marginalisation de la nature en éthique est renforcée par l'ontologie minimale qui caractérise le nominalisme. La nature, réduite à une juxtaposition d'entités individuelles, sans autre contact entre elles que celui de la causalité efficiente, n'a plus rien à dire sur le devoir-être des créatures. Dans ce contexte où la connaissance du bien et du mal ne peut plus venir de la prise en considération de la nature, seule la révélation positive permet de connaître la volonté de Dieu, qui devient l'unique critère certain du bien et du mal. Se mettent alors en place une

morale et une spiritualité où priment, d'un côté, le commandement et, de l'autre, la vertu d'obéissance.

En outre, à l'époque moderne, la loi naturelle se trouve investie, par les aléas de l'histoire européenne, d'une nouvelle fonction politique qui en modifie le sens. Pour saint Thomas, de même qu'il n'existe pas dans l'histoire réelle d'état de nature pure (c'est-à-dire un état où l'homme ne serait qu'homme, sans relation au monde surnaturel de la grâce) mais seulement des états théologiques surnaturels concrets qui déterminent historiquement le noyau stable qu'est la nature humaine, de même la loi naturelle n'existe que dans des situations historiques théologiquement déterminées. La loi naturelle est un élément d'un régime moral et religieux concrètement surnaturel et déterminé par les lois divines correspondant aux différentes étapes de l'économie du salut (loi dite de nature, Loi ancienne ou mosaïque, Loi nouvelle de l'Évangile). La situation change lorsque, face aux conflits religieux qui ensanglantent l'Europe, la loi morale naturelle se substitue à la foi comme principe de l'unité sociale et politique. Dans ce cadre, la loi naturelle, accessible à la raison commune d'hommes par ailleurs divisés quant à la foi, apparaît comme le fondement neutre et sécularisé d'une morale et d'un ordre juridique aconfessionnels.

Cette sécularisation peut aller jusqu'à la mise entre parenthèses de Dieu. Déjà le jésuite Gabriel Vasquez (vers 1549-1604), parce qu'il défend une ontologie où l'ordre des essences est immuable, nécessaire et indépendant de Dieu quant à sa constitution, fait découler les exigences de la loi naturelle de ce seul ordre des essences, sans référence à Dieu. Dans cette ligne, Hugo Grotius (1583-1645) n'hésitera pas à soutenir la validité de la loi naturelle même dans l'hypothèse de l'inexistence de Dieu : *« etsi daremus […] non esse Deum »* (*De jure belli et pacis*, Prolegomena). Le courant « rationaliste » du jusnaturalisme moderne conçoit ainsi la loi naturelle comme l'expression des rapports nécessaires entre les essences et il s'applique à déduire rationnellement, à partir de l'essence humaine, un

code parfois très détaillé de normes morales. Ce modèle a été fortement ébranlé par le développement des sciences humaines qui ont rendu manifeste un relativisme culturel et historique incompatible avec une approche trop déterminée de la « nature humaine ».

Une autre compréhension de la loi naturelle, qui a marqué durablement la pensée politique moderne, s'est développée à partir de Thomas Hobbes (1588-1679). Abandonnant l'incertaine métaphysique et ses spéculations sur l'essence de l'homme et sa place dans l'univers, Hobbes a voulu reconstruire la science politique sur l'expérience, laquelle plaide pour une anthropologie « réaliste » : l'homme est fondamentalement un individu dominé par ses passions et la recherche de son intérêt. Aussi, dans l'état de nature, qui précède l'état politique puisque l'homme n'est plus pour Hobbes l'animal naturellement politique d'Aristote, l'homme s'avère un loup pour l'homme. Puisque chaque individu met en œuvre son droit inné et illimité à toutes choses *(« ius omnium in omnia »),* chaque individu vit aussi dans la crainte constante de la mort violente. Or l'homme possède par nature le droit fondamental de préserver sa propre existence. C'est paradoxalement cette « loi naturelle » qui l'amène à quitter l'état de nature pour entrer, en vertu d'un pur contrat, dans un état politique, dont les buts sont déterminés par cette loi naturelle. Les lois portées par un État auquel les individus contractants ont désormais remis tous leurs droits apparaissent dès lors comme la norme ultime, contre laquelle il est impossible d'en appeler à une loi supérieure. Partant de prémisses analogues à celles de Hobbes, mais récusant sa vision pessimiste de l'état de nature ainsi que les conséquences politiques que Hobbes prétendait tirer du contrat politique, John Locke (1632-1704) voit plutôt dans l'État le garant des droits subjectifs naturels de l'individu. Si les mots restent les mêmes, on est désormais fort éloigné de la conception thomiste de la loi naturelle.

QUESTIONS ACTUELLES.

Les principales difficultés philosophiques que rencontre aujourd'hui la doctrine thomiste de la loi naturelle gravitent autour de la notion même de nature. Quelle est cette « nature » qui est censée faire loi pour la personne humaine ?

Le concept de « nature » est pour le moins polyvalent. Dans la tradition aristotélicienne, il renvoie à l'identité ontologique spécifique d'un sujet, c'est-à-dire aux notes intelligibles qui définissent son essence intime. Plus précisément, la nature désigne l'essence en tant qu'elle est le principe interne du mouvement qui porte un être vers son plein accomplissement, c'est-à-dire vers son bien. La nature est donc le principe dynamique qui gouverne le développement homogène d'une substance jusqu'à sa pleine actualisation. Elle est constituée et définie par tout un faisceau de dynamismes et de finalités spécifiques. Le concept de nature, utilisé initialement pour les êtres corporels, vaut analogiquement pour les êtres spirituels. Eux aussi se définissent par un dynamisme interne et des fins. Certes, tout un pan de la pensée moderne oppose radicalement nature et liberté, nature et esprit. Loin de se définir a priori par une nature, l'homme serait l'être totalement indéterminé qui aurait à se faire lui-même par les choix de sa liberté. Bien plus, il s'affirmerait d'autant mieux comme homme qu'il prendrait davantage ses distances vis-à-vis de tout ce qui précède sa liberté, à commencer par son propre corps, de sorte qu'il faudrait voir en l'homme un « animal dénaturé ». Cette opposition entre nature et liberté (et culture) est inséparable d'un rejet de la doctrine de la création ainsi que d'un dualisme qui méconnaît la communion métaphysique entre l'homme et la nature. La haute dignité de la personne ne consiste pas tant à récuser les dynamismes inscrits dans sa nature qu'à les intérioriser, à les assumer de façon intelligente et à les actualiser librement, de façon créative et originale. L'activité culturelle, loin d'être en opposition dialectique avec la nature, exprime et déploie les ressources de la nature humaine.

Il est vrai cependant que la vision de la nature qui sous-tend la doctrine de la loi naturelle a été mise à mal par le nominalisme puis par la science moderne, dans la mesure où ils ont prétendu évacuer toute forme de téléologie immanente au monde physique. Les dynamismes différenciés qui, chez Aristote, définissaient les natures spécifiques sont, dans la physique newtonienne, dissous dans les lois d'une Nature homogène, réduite à la pure étendue indifférenciée. Cette suppression des formes substantielles immanentes à la nature est la source du dualisme radical entre la subjectivité de la substance pensante et la pure extériorité de l'étendue. Dans le rationalisme moderne, la rationalité de la nature n'est plus que celle, tout extrinsèque, de la pensée divine, et, avec l'athéisme contemporain, elle s'efface même devant le sentiment que la nature est absurde, radicalement étrangère, voire hostile à l'homme. Dans cette perspective où la nature est devenue l'autre de l'esprit, il est clair qu'elle perd toute signification morale. Elle ne peut plus faire loi pour l'homme. Deux conséquences, au moins, s'ensuivent. Primo, le passage de l'être au devoir-être – le fameux problème dit du « sophisme naturaliste » – devient effectivement insoluble puisque l'« être » est réduit à la factualité. Secundo, la soumission aux « lois de la nature » (assimilées aux constantes factuelles physiques ou biologiques) ne peut plus être considérée que comme une hétéronomie insupportable à la subjectivité.

Mais la nouvelle vision de la nature est viciée par un réductionnisme injustifié. L'autonomie épistémologique des sciences expérimentales, valables dans leur ordre, ne supprime pas la nécessité d'une philosophie de la nature qui, elle, ne peut faire l'économie d'une certaine téléologie. L'unité d'un organisme vivant se laisse difficilement réduire à la somme de ses parties et la compréhension intégrale des lois de son comportement rend nécessaire un recours à la cause formelle et à la cause finale. Il y a un « devoir-être » dans les choses mêmes et il accède au statut de loi chez les êtres intelligents capables de saisir la rationalité immanente à leur nature.

Il est clair, cependant, que la doctrine de la loi naturelle ne trouve sa pleine et entière justification qu’en référence à la métaphysique, seule science susceptible d’offrir une vision unifiée du réel en le considérant sous l’angle de l’être en tant qu’être. La considération de l’acte d’être, comme perfection analogiquement commune, permet en particulier de dépasser le dualisme entre l’esprit et la nature et de rendre raison de l’intelligibilité immanente à la nature. Cette métaphysique culmine dans la reconnaissance de la dépendance radicale de tous les êtres vis-à-vis de l’Être subsistant, c’est-à-dire du Créateur, source de tout être et donc de l’intelligibilité de chacun. Le *Logos* divin, participé à la fois par l’esprit et par le monde corporel, assure leur communion.

Cela dit, une personne ou une communauté peut faire siens et mettre en œuvre les préceptes de la loi naturelle sans en reconnaître pour autant de façon explicite le fondement métaphysique, car la saisie subjective des exigences de la loi naturelle doit être distinguée de la théorisation philosophique de la loi naturelle. Comme l’a soutenu Jacques Maritain, un accord éthique pratique peut se réaliser entre les hommes sans qu’il soit nécessaire que tous adhèrent aux fondements théoriques qui le justifient. C’est le cas, pensait-il, pour la Déclaration universelle des droits de l’homme (1948). En effet, même si, dans leur émergence historique, les droits subjectifs de la personne sont amalgamés à des conceptualisations philosophiques déficientes, Maritain les considérait comme une traduction juridique acceptable des exigences de la loi naturelle.

En vertu de la loi naturelle, la personne humaine travaille donc par ses actions morales à actualiser les dynamismes de sa nature. Mais la « nature humaine » est complexe. L’animal rationnel est à la fois une réalité corporelle, biologique, animale et rationnelle. Lequel de ces aspects fait loi ? Privilégier indûment l’une ou l’autre de ces composantes peut déséquilibrer la doctrine de la loi naturelle. D’un côté, certains réduisent la nature dont il est question dans l’expression « loi naturelle » à la seule

rationalité. La loi naturelle serait dite telle parce qu'elle est l'œuvre de la lumière naturelle qu'est la raison. Suivre la loi naturelle consisterait donc à faire un usage correct de la raison pratique. C'est oublier que l'animalité de l'homme et les dynamismes qui la définissent ne sont pas irrationnels. Ils sont déjà porteurs d'un *logos* que la raison humaine se doit de reconnaître et d'actualiser. D'un autre côté, les approches « physicistes » prennent acte de la rationalité des dynamismes naturels, mais elles omettent de les hiérarchiser et de les intégrer dans l'unité concrète de la personne humaine. Le risque est alors de réduire la personne à une juxtaposition de tendances parfois contradictoires et d'asservir les valeurs spirituelles les plus hautes à une vision tronquée du respect dû à la « nature ». Tout au contraire, saint Thomas estime, en vertu de sa doctrine de l'unicité de la forme substantielle dans l'homme, que les dynamismes inférieurs, sans rien perdre de leur signification propre, doivent être assumés et mis en œuvre d'une manière conforme aux exigences des dynamismes supérieurs. Par exemple, la sexualité humaine est déjà porteuse, dans sa réalité biologique et animale la plus concrète, d'une signification morale, contre laquelle il n'est pas permis d'agir délibérément, mais elle appelle de soi son intégration dans des finalités plus hautes, comme le don de soi dans l'amitié conjugale ou la mise en œuvre d'une paternité ou maternité responsable. Ulpien avait peut-être raison de dire dans ses *Institutes* (vers 200) que le droit naturel « n'est pas particulier aux hommes, mais il est commun à tous les êtres animés qui vivent sur terre et dans la mer, ainsi qu'aux oiseaux », mais à condition de préciser que l'homme réalise humainement ces exigences communes.

Loi naturelle et morale chrétienne.

La doctrine de la loi naturelle prend sa source ailleurs que dans la tradition biblique, même si certains textes de la Bible lui font écho. En fonction de présupposés analogues à ceux qui militent contre la théologie

naturelle, on a donc reproché à la doctrine de la loi naturelle d'être un corps étranger dans l'enseignement moral chrétien. En fait, le recours à la loi naturelle en morale chrétienne suppose une juste conception de l'articulation entre la nature et la grâce. D'une part, toute dévaluation de la nature et de la raison, supposées corrompues par suite du péché, interdit effectivement de discerner dans la loi naturelle une première forme de connaissance du dessein de Dieu sur l'homme tel qu'il se manifeste dans l'acte créateur lui-même. Seule la Révélation, conçue comme ce qui s'oppose à la connaissance naturelle et même la contredit, permettrait de connaître la volonté de Dieu et d'entrer dans son projet. D'autre part, l'insistance d'une certaine théologie catholique sur la trop parfaite cohérence de l'ordre naturel conduit à juxtaposer purement et simplement les deux finalités et les deux ordres, naturel et surnaturel, d'une manière qui méconnaît les conditions concrètes de l'agir moral. La grâce du Christ risque d'apparaître comme un ajout tout extrinsèque qui n'exerce pas d'influence réelle sur une sphère morale et politique naturelle totalement imperméable au surnaturel.

La théologie catholique s'est efforcée au XX^e^ siècle de dépasser cette vision dualiste. L'ordre naturel possède sans doute une vraie cohérence relative, mais il n'existe pas à l'état séparé. Il n'existe qu'intégré dans l'ordre surnaturel concret, celui du péché et de la grâce, de l'incroyance et de la foi, dans lequel toute personne humaine est engagée. De même donc que la grâce ne détruit pas la nature mais la guérit et la porte à son accomplissement, de même la grâce de Jésus-Christ, comme norme et principe intérieur d'une action humaine divinisée, ne détruit pas la loi naturelle mais l'accomplit et la transfigure dans la charité. L'enseignement moral de Jésus-Christ, tout en prenant ses distances par rapport aux éléments contingents de la loi mosaïque, confirme et assume les commandements du Décalogue, que toute une tradition chrétienne identifie aux préceptes de loi naturelle. Bien plus, la Loi nouvelle apportée par Jésus-

Christ, que saint Thomas d'Aquin identifie à l'Esprit-Saint agissant dans le cœur des croyants, permet de mieux comprendre – en contemplant la personne même de Jésus-Christ – jusqu'où va l'exigence de la loi naturelle et elle donne aux croyants la force de l'accomplir en imitant le Christ. N'étant pas abolie par la Loi nouvelle, la loi naturelle demeure donc, du point de vue même de la morale chrétienne, une base de discussion et d'accord possibles entre tous les hommes, quel que soit leur statut confessionnel.

L'Église a reçu du Christ ressuscité la mission d'enseigner toutes les nations et de leur apprendre à observer tout ce qu'il a prescrit (voir Mt 28, 20). Elle a donc conscience d'avoir été habilitée dans ce but à interpréter de façon autorisée non seulement la loi évangélique, mais encore la loi naturelle, dans la mesure où celle-ci aussi est l'expression de la volonté de Dieu, dont l'observation fidèle est nécessaire au salut. En fait, c'est surtout depuis le XIX^e siècle, époque où, avec la disparition des États pontificaux, l'Église catholique a dû redéfinir son mode de présence dans la vie sociale et politique d'une société pluraliste et sécularisée, que le Magistère recourt plus explicitement à la loi naturelle dans son enseignement. Léon XIII s'y réfère dans l'encyclique *Libertas praestantissimum* (1888) pour définir la nature de l'autorité civile et en préciser les limites. Avec l'encyclique *Pacem in terris* (1963), Jean XXIII entreprend de fonder sur la loi naturelle les droits et les devoirs de l'homme. Avec l'encyclique *Casti connubii* (1930) de Pie XI, la loi naturelle devient un critère majeur dans les questions de morale sexuelle et conjugale et Paul VI, dans l'encyclique *Humanae vitae* (1968), invoque la loi naturelle pour refuser les méthodes artificielles de régulation des naissances.

La réception de cette dernière encyclique a été difficile et certaines critiques qui lui furent adressées visaient directement la référence à la loi naturelle comme fondement des normes de l'agir moral. Il s'en est donc suivi un approfondissement de la notion de loi naturelle dans la théologie

catholique. La nouvelle théorie de la loi naturelle, proposée par Grisez et Finnis, s'inscrit dans cette perspective d'une justification d'*Humanae vitae*. Mais d'autres se sont plutôt appliqués à restituer l'authentique conception thomiste de la loi naturelle en la dégageant de ses contrefaçons. D'autres enfin, à l'école de Jean-Paul II, ont cherché à élaborer une présentation plus personnaliste de cette doctrine. C'est pourquoi, depuis le *Catéchisme de l'Église catholique* (1992) et l'encyclique *Veritatis splendor* (1993), la loi naturelle opère un retour marqué dans l'enseignement de la morale chrétienne. Aujourd'hui, la référence à la loi naturelle est la face positive de la dénonciation des apories du relativisme moral et des dangers qu'il représente pour l'homme et les sociétés démocratiques. Affirmer l'existence de normes morales fondamentales, objectives, universelles et absolues, revient en effet à défendre la liberté et la dignité de toute personne contre les menaces totalitaires dont est gros le positivisme moral.

SERGE-THOMAS BONINO.

→ Bien et mal. Catholicisme. Grâce. Loi. Mal intrinsèque. Option fondamentale. Pluralisme. Sexualité. Thomisme. Vertus.

Bibliographie.

M. BASTIT, Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de saint Thomas d'Aquin à Suarez, Paris, PUF, 1990. – COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, À la recherche d'une éthique universelle : nouveau regard sur la loi naturelle, Paris, Éd. du Cerf, 2009. – E. GAZIAUX, L. LEMOINE, La Loi naturelle. Le retour d'un concept en miettes, Paris, Éd. du Cerf, 2010. – A. M. GONZALEZ (dir.), Contemporary Perspectives on Natural Law. Natural Law as a Limiting Concept, Aldershot, Burlington, 2008. – J. MARITAIN, La loi naturelle ou loi non écrite, Fribourg

(Suisse), Éditions universitaires, 1986. – J. PORTER, Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law, Grand Rapids (MI), 2005.

LOISIR

Pensée à partir d'une dichotomie travail et temps libre (FRIEDMANN, 1956), la notion contemporaine de loisir ne s'éloigne guère de celle d'*otium* durant l'Antiquité qui s'opposait au *neg-otium*, c'est-à-dire le commerce, le négoce ou d'autres travaux. L'étude du loisir ne peut ainsi faire l'économie de son histoire. Suivant les époques, les diverses représentations qui étaient associées à cette notion ont en effet contribué à sa définition actuelle que Joffre Dumazedier résume en ces termes : « Un ensemble d'occupations auxquelles l'individu peut s'adonner de son plein gré » (1962, p. 29). À la participation sociale volontaire que suppose le loisir, l'auteur ajoute trois autres caractères spécifiques qui sont le caractère désintéressé, le caractère hédonistique et le caractère personnel (DUMAZEDIER, 1974).

À partir d'une histoire de la notion de loisir que nous retracerons depuis la Rome antique jusqu'à aujourd'hui en France, l'objet de ce travail sera de remarquer comment ces diverses conceptions répondaient différemment à ces caractères proposés suivant les périodes de l'histoire et quels liens étroits se tissaient entre loisir et éthique religieuse.

DE L'*OTIUM* ROMAIN À LA PENSÉE DE SAINT AUGUSTIN.

Les recherches sur les origines étymologiques sur l'*otium* menées par Jean-Marie André montrent qu'elles sont prises entre des idées « négatives » et « positives » (1966). L'étymologie négative renvoie à l'idée de vide, de solitude *(autiom)* et, à l'opposé, celles positives se rapportent à

deux dimensions : l’une, pastorale, est relative au calme et à la nonchalance *(outiom)*, l’autre, plus « religieuse » se rapporte à l’idée de fête et d’exultation *(avetiom)*. Les origines complexes de cette notion illustrent bien sa polysémie et les multiples usages que les Romains en ont faits selon les époques de l’empire mais également en fonction de leur position sociale dans la cité. Pour prendre l’exemple de quelques transformations sémantiques de l’*otium*, son sens primitif l’inscrit dans la vie communautaire et les fêtes calendaires. Excluant tout travail mais aussi toutes tâches judiciaires et politiques, il symbolise le « refus sacré d’activité » (André, 1966, p. 24). Avec les *feriae* qui introduisent le « sacrifice de l’activité » naît ainsi l’idée du repos consacré aux dieux. Par la suite, la période augustéenne fait évoluer cette notion. Dans un nouveau climat de stabilité politique, Auguste se consacre pleinement à l’organisation de la vie sociale et accorde une très grande importance aux jeux et aux divertissements. Ainsi, l’évolution de l’*otium*, écrit Jean-Marie André, répond à « l’œuvre de refonte sociale réalisée par Auguste et à l’œuvre de restauration morale qui l’accompagne » (1966, p. 398). L’*otium* s’érige à cette époque en genre de vie et se teinte de significations différentes selon les milieux sociaux. Pour l’élite dirigeante, il a le visage du repos et de la détente. Au sein des classes intellectuelles, il devient la vocation fondamentale qui rend inséparables le genre de vie et l’apologie des lettres, garantissant la liberté intellectuelle si chère à Horace. Enfin, pour la plèbe, il est plutôt le synonyme du divertissement et de la joie de vivre qu’il suppose. Après les troubles civils qui l’ont précédée, la *pax* augustéenne doit désormais s’épanouir en *otium* et l’expression *nunc est bibendum* prend tout son sens, comme en témoignent les *Res gestae* d’Auguste qui accordent une attention majeure aux jeux et aux spectacles offerts à la foule. Si ces trois grandes attitudes de l’*otium* constituent des signes d’appartenance à une catégorie sociale, il est important de préciser que l’*otium* du peuple qui garantit le *panem et circences* est en proie à deux

représentations qui se clivent. Tantôt pensé comme salutaire, fruit de la paix et garant d'un équilibre dans la cité, l'*otium urbanum* permet au peuple de s'émerveiller devant la grandeur de l'empire. Tantôt la cible de critiques, cet *otium* qui n'est point vécu avec dignité entraîne la dérive certaine vers la corruption des jeux et l'oisiveté, autrement dit, vers la décadence.

Ainsi, au début du Bas-Empire, l'*otium* associé à la société du spectacle et au champ des passions oscille entre ces deux représentations, l'une positive et l'autre négative. Permettant, d'un point de vue hédonique, la stabilité du pouvoir politique, l'autre vision s'est développée en dichotomie. L'*otium*, devenant le « jardin » des délices et des voluptés, est considéré comme le piège de l'humanité. L'épisode des délices de Capoue relaté par Tite-Live, où l'on voit l'armée carthaginoise s'enliser dans la *luxuria campana*[17], illustre bien cette méfiance relative à l'usage des plaisirs qui éloignent l'homme de l'*otium* vécu *cum dignitate* préconisé par Cicéron. Rapprochant l'idée d'*otium* avec celles de sérénité et de quiétude spirituelle, ce dernier a très largement influencé la pensée des premières Églises chrétiennes latines et notamment celle de saint Augustin[18]. En effet, à l'instar de Cicéron, l'évêque d'Hippone lie de manière étroite *otium* et vie contemplative. Le loisir ne doit pas être associé à l'*inertia*, une occasion de paresse, mais doit s'inscrire dans une recherche de sagesse : « Très chers frères, écrit saint Augustin, aimez donc la vie de loisir *(diligite otium)*, afin de vous abstenir de tout plaisir terrestre, et rappelez-vous que celui qui craint de nous voir nous tourner vers Dieu peut nous mettre en danger[19]. » Loin des jeux et du divertissement de la période augustéenne, saint Augustin voit dans l'*otium* le but unique des chrétiens, une noble profession qui permet d'accéder à la connaissance de Dieu, à son amour et à celui de son prochain (*ibid.*, p. 434-440).

Le loisir, du Moyen Âge à la Renaissance.

Bien que saint Augustin ait mené des réflexions nouvelles sur l'*otium* ou le loisir, essayant de recentrer sa pratique sur une recherche spirituelle en rupture avec la passion des jeux et du divertissement, sa connotation au Moyen Âge est particulièrement négative. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky et Fritz Saxl ont constaté qu'à cette époque, « la notion de loisir n'avait pas cours[20] ». La littérature religieuse le confirme car elle emploie à son sujet des termes réprobateurs[21] tranchant radicalement avec l'*otium* augustinien où prévalait la quête spirituelle. Associé à la paresse, au vice et à l'oisiveté, l'usage du terme « loisir » n'est donc guère employé pour désigner ces temps libérés de toute activité besogneuse admis par les autorités ecclésiastiques. Le terme *recreatio* serait plus en usage, car il représente la « voie mesurée entre l'excès de travail, nuisible à la santé et l'excès de repos, fatal au salut[22] ». Ces activités récréatives s'inscrivent dans un cadre temporel défini par l'Église. Les fêtes religieuses, les temps de prière constituent des points d'arrêts obligatoires du temps de travail qui, parfois même, suscitent le mécontentement des travailleurs étant donné que ces jours de chômage forcés sans rémunération peuvent aggraver leurs dures conditions d'existence (CACÉRÈS, 1973).

C'est à la Renaissance, et plus particulièrement au XVI^{e} siècle, que l'usage du mot « loisir » se répand sans qu'il soit nécessairement attribué à quelconque péché de paresse ou d'oisiveté[23]. C'est notamment au sein de la noblesse et de la bourgeoisie que la libération de ce temps prend son essor en s'affranchissant des cadres fixés par l'Église. Les descriptions de Saint-Simon au sujet de la cour de Louis XIV ne manquent pas de rappeler qu'à Versailles tout n'était que fête et distraction. Renversement d'une tendance de l'*otium urbanum* tant pratiqué par les plébéiens romains, les jeux, le divertissement et le spectacle deviennent désormais l'apanage des classes dirigeantes. Les bourgeois, quant à eux, utilisent plutôt leurs temps libres à s'instruire et à participer au courant scientifique qui se développe en Europe (CACÉRÈS, 1973). Cette nouvelle classe émergente affiche de nouvelles

tendances de gestion du temps libre. D’une part, le loisir se sécularise et, d’autre part, il s’individualise dans le sens où il n’est plus le résultat de « contraintes » collectives mais de décisions individuelles comme l’illustre la comédie *Le Bourgeois gentilhomme* de Molière. Mais cette rupture entre le Moyen Âge et la Renaissance ne marque pas pour autant l’avènement d’une société du loisir. Bien au contraire, la Révolution française amorcera son recul, voire sa négation.

De la négation du loisir à sa libération.

Si la religion a condamné les pratiques de loisir dans un sens bien précis, son calendrier et l’organisation du temps de travail d’une journée, en fonction des temps de prière qu’elle imposait au peuple, garantissait aux travailleurs un temps de récréation et de repos. Que ce soient les offices religieux, la célébration des fêtes des saints, les vêpres, les complies… ces temps permettaient l’arrêt de la production et l’articulation entre travail et loisir au rythme des jours et des saisons (Cacérès, 1973). La Révolution marque une rupture profonde avec cette organisation du temps travaillé, comme l’indique Michel Bellefleur : « Les révolutionnaires bourgeois ont opéré un véritable changement copernicien en ce qui concerne notre sujet : une dévalorisation systématique du loisir et une survalorisation non moins systématique du travail pour tous[24]. » Deux facteurs concomitants participent à cette dévalorisation. D’une part, l’imposition du travail salarié dans les manufactures qui favorise l’exode rural ; ces nouvelles populations urbaines, jusqu’ici habituées au travail par intermittence, découvrent le travail continu imposé par l’essor industriel. D’autre part, ces transformations économiques soumettent le travailleur à l’accroissement du volume d’activité, lui laissant un temps minimum pour la reconstitution de sa force de travail[25]. Les détenteurs des moyens de production perdent également au XIX^{e} siècle du temps libre au profit du développement de leurs

activités économiques, comme l'avait remarqué l'historien et économiste Thorstein Veblen. Si certains d'entre eux compensent cette perte par des pratiques de consommation ostentatoire, d'autres entrepreneurs trouvent à travers l'éthique protestante des règles de conduite qui entretiennent cet esprit de négation du loisir. Max Weber l'illustre en 1905 avec son étude qui corrèle le développement du capitalisme avec la morale puritaine. De la notion de *Beruf* chez Luther à l'ascétisme prôné par Calvin, l'éthique protestante favorise l'essor du capitalisme en centrant les valeurs religieuses sur l'effort au travail, le refus de toute recherche hédonique dans la consommation au profit des investissements personnels et matériels dans l'entreprise. Bien que les pratiques de loisirs n'aient pas totalement disparu durant le XIXe siècle (CORBIN, 1995), le processus de négation opéré après la Révolution française va être l'objet de vives contestations dès la fin de ce siècle. Le *Droit à la paresse* de Lafargue paru en 1884 en est un symbole qui s'insère dans ce contexte plus global de critique par rapport aux conditions des travailleurs. Ce sera véritablement durant la période de l'entre-deux-guerres que le loisir va progressivement se libérer – libération marquée notamment par la loi sur les congés payés du 20 juin 1936. Dès lors, la finalité contemporaine du loisir que Dumazedier avait conceptualisée sous la forme d'une célèbre trilogie des D (détente, divertissement et développement) apparaît comme le corollaire de tout temps libre propice à l'épanouissement individuel de chacun. Cela n'est pas sans rappeler la notion d'*otium*, à laquelle étaient associées des activités telles que « le repos, la relaxation, la détente, l'amusement, le libre développement des goûts, talents et aptitudes, et ainsi de suite » (BELLEFLEUR, 2002, p. 8).

Ce travail sur la notion de loisir de l'Antiquité jusqu'à aujourd'hui défait un certain nombre d'idées reçues sur la condamnation des pratiques de loisir par les religions et plus particulièrement la religion catholique. Gérard Freyburger met en lumière que l'*otium* du peuple romain où l'on se

divertit lors des *ludi* est encadré par des valeurs religieuses et permet d'honorer les dieux[26]. Les premières pensées chrétiennes sur l'*otium*, notamment chez saint Augustin, ne proscrivent pas sa pratique mais recommandent un recentrement sur des valeurs morales tournées vers la connaissance et l'amour de Dieu et non le *panem et circenses* réclamé par le peuple qui conduit au désœuvrement. Si la religion catholique au Moyen Âge attribue des caractères négatifs à cette notion en l'associant à la paresse et à toutes sortes de dérives oiseuses, elle ne condamne pas les pratiques de loisirs telles que nous les entendons dans leur sens moderne. En revanche, elle encadre et organise très fortement ses usages en les encapsulant dans des temporalités bien définies où le temps libre est dédié à Dieu ou au culte de ses saints. C'est finalement au moment où la société se sécularise que le loisir se trouve alors questionné. S'il n'est pas condamné, il se trouve toutefois nié au profit d'une idéologie qui prône le travail comme la valeur centrale du système social. Cette morale du travail développée durant le XIX^{e} siècle est héritière des théories économiques libérales qui « démontrent la nécessité de l'accumulation du travail pour créer le capital qui va permettre le décollage économique » (Sue, 1983, p. 12) mais également du puritanisme protestant étudié par Max Weber. Ce n'est véritablement qu'au XX^{e} siècle qu'une nouvelle éthique du loisir apparaît, orientée désormais vers des valeurs profanes et non religieuses. Mais une réflexion éthique sur le loisir des sociétés contemporaines ne doit pas pour autant s'achever car, comme l'écrit Jean-Marie André : « Les civilisations qui libèrent l'homme du travail manuel, qui garantissent le *panem et circenses*, rencontrent tôt ou tard l'interrogation majeure sur le loisir et les loisirs : "supplément d'âme" ou surcroît d'ennui[27] ? » À l'heure où les loisirs s'imposent comme mode de consommation de masse, où les intérêts mercantiles orientent les pratiques culturelles des acteurs sociaux, où les jeunes, notamment les adolescents, se trouvent être des cibles privilégiées par les sphères marchandes et deviennent particulièrement sensibles aux méthodes de marketing[28], une

réflexion sur le caractère « libératoire » du loisir et la « participation volontaire » qu'il suppose trouve toute son actualité.

LOUIS MATHIOT.

→ Augustinisme. Culture. Économie. Maîtrise. Travail.

Bibliographie.

J.-M. ANDRÉ, L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine, Paris, PUF, 1966. – J.-M. ANDRÉ, J. DANGEL, P. DEMONT (dir.), Les Loisirs et l'héritage de la culture classique, Bruxelles, Latomus, 1996. – B. CACÉRÈS, Loisirs et travail du Moyen Âge à nos jours, Paris, Éd. du Seuil, 1973. – A. CORBIN, L'Avènement des loisirs, Paris, Aubier, 1995. – J. DUMAZEDIER, Vers une civilisation du loisir, Paris, Éd. du Seuil, 1962 ; Sociologie empirique du loisir. Critique et contre-critique de la civilisation du loisir, Paris, Éd. du Seuil, 1974. – G. FRIEDMANN, Le Travail en miettes, Paris, Gallimard. – M. WEBER, L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Paris, Plon, 1964.

LUTHÉRANISME

On désigne par « luthéranisme » le mouvement issu de la Réforme que le théologien allemand Martin Luther (1483-1546) a menée avec ses collaborateurs à Wittenberg au XVI^e siècle. Ce mouvement s’est principalement étendu en Allemagne et en Scandinavie, mais l’émigration allemande et scandinave au XIX^e siècle conduisit également à l’éclosion d’Églises luthériennes en Amérique du Nord et du Sud, tandis que des sociétés missionnaires d’origine luthérienne en fondèrent aussi en Afrique, Asie et Australie aux XIX^e et XX^e siècles. Au sein du protestantisme français, qui s’étend plus ou moins sur l’ensemble du territoire, le luthéranisme est présent dans trois régions surtout : l’Alsace, la région parisienne et le pays de Montbéliard[29].

Devenu très varié de par son extension, le luthéranisme se sait toutefois un par sa référence commune aux convictions fondamentales de la Réforme luthérienne, qui trouvent leur expression dans ses écrits symboliques, notamment la *Confession d’Augsbourg* et les deux *Catéchismes* de Luther, le *Petit* et le *Grand* (voir BIRMELÉ, LIENHARD, 2003).

Cependant, il serait faux de réduire le luthéranisme à la seule existence d’Églises luthériennes sur la planète. Ce courant marque aussi de son empreinte la pensée, la culture, les mœurs et le style de vie des pays dans lesquels il s’étend. Dans ce sens, le luthéranisme trouve également un reflet important dans la pensée allemande et scandinave, notamment sous l’angle de l’éthique théologique et philosophique, qui nous intéresse plus particulièrement ici[30].

Comme son nom l'indique, le luthéranisme est redevable pour une large part à l'œuvre de Luther. Il serait pourtant trop simple de réduire cet article à une présentation de l'éthique de Luther. Même si Luther y occupe une place importante, on ne peut ignorer qu'il a travaillé avec d'autres, notamment son collaborateur le plus étroit, Philipp Melanchthon (1497-1560). Par ailleurs, il faut également s'attacher à montrer, au fil des siècles, les évolutions et les retombées subies, parfois ambivalentes[31], et dans ce sens, il s'agit bien du luthéranisme, et non simplement de Luther.

La justice passive – une découverte constitutive.

Il n'est pas aisé de présenter de manière synthétique l'œuvre de Luther, car il ne nous a pas laissé une synthèse comparable à la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin ou à l'*Institution de la religion chrétienne* de Calvin. Du point de vue universitaire, il a surtout travaillé comme exégète, et ses grands écrits sont donc des commentaires bibliques. Sinon, la plupart de ses textes sont des écrits de circonstance, rédigés en situation, en lien avec des débats, des conflits, des tâches concrètes à résoudre. Au fil des ans, les perspectives ont donc pu évoluer, les défis se déplaçant sur d'autres fronts. Ainsi, les arguments qu'il fait valoir dans la confrontation avec la théologie scolastique, surtout nominaliste, et la piété catholique de son époque (par exemple la discussion concernant les indulgences[32]) ne sont pas les mêmes que ceux qu'il oppose aux mouvements de la Réforme radicale, que Luther désigne par les termes polémiques « illuminés » ou « enthousiastes » (par exemple en lien avec la guerre des Paysans[33]), ou encore à ses disciples qui se déclareront antinomistes et contre lesquels il devra réaffirmer l'importance de la loi[34].

Au cœur de ces différents débats, il y a pourtant une découverte centrale qui constitue incontestablement le fondement de toute sa réflexion éthique. Peu avant de mourir, Luther a narré cette découverte dans un récit

autobiographique qu'il faut lire avec une certaine réserve critique (LUTHER, 1957-2001, t. VII, p. 306 s.). La lecture approfondie des épîtres de l'apôtre Paul, notamment de celle aux Romains, dévoile à Luther, alors qu'il est astreint à des actes de mortification et de contrition dans son couvent, le message incroyablement libérateur de la *justice passive* : l'être humain n'est pas justifié devant Dieu par les œuvres qu'il accomplit pour satisfaire aux exigences divines, mais par la foi, par la confiance que la parole de Dieu vient susciter en lui pour le régénérer, le sauver, l'arracher à son vain effort d'autojustification. Ainsi, par rapport à la théologie scolastique de sa formation, Luther renverse massivement la perspective. En s'aidant d'Aristote, la scolastique interprétait la grâce comme l'infusion d'un potentiel de vertus en l'être humain, ce dernier étant dès lors appelé à faire fructifier en acte, en bonnes œuvres, ce potentiel reçu par grâce. Cet accent sur la réalisation active de la grâce conduira la théologie médiévale à souligner toujours plus l'appel aux ressources naturelles de l'être humain. Finalement la scolastique tardive, de type nominaliste, par rapport à laquelle Luther se démarque tout particulièrement, soulignera la nécessité de se préparer à la grâce, de se rendre digne d'elle, « en faisant ce qui est en soi », selon la formule consacrée.

Pour Luther, une telle utilisation des œuvres pour s'autojustifier constitue un abus pécheur, qui les pervertit en les détournant de leur véritable fonction. C'est pourquoi, dans son traité *De la liberté chrétienne* de 1520 (LUTHER, 1957-2001, t. II, p. 275-306), Luther s'appliquera à distinguer les deux aspects, afin de dissocier l'éthique de la problématique du salut : la foi libère l'être humain de son besoin de justice devant Dieu, le libérant ainsi pour se mettre au service de son prochain et du monde dans l'amour, faisant de lui le plus serviable des serviteurs. Les œuvres ne sont pas caduques, mais réorientées vers leur but essentiel. C'est dans cette perspective que Luther peut relire les exigences du Décalogue en tant que loi de Dieu[35].

La conscience dans la tension entre loi et Évangile.

« Celui-là donc qui a bien appris à discerner entre l'Évangile et la loi, qu'il rende grâces à Dieu et qu'il sache qu'il est théologien » (Luther, 1957-2001, t. XV, p. 129). C'est dans le cadre de cette distinction que Luther articule son éthique, comme une éthique qui ne s'inspire pas directement de l'Évangile, mais qui s'articule sous le signe de la loi réinterprétée à la lumière de l'Évangile. En effet, parce que c'est l'Évangile, à savoir le message de la justice donnée aux humains en Jésus-Christ, qui les sauve et les libère, la loi ne peut plus constituer un chemin de salut. Cela ne la rend pas d'emblée inutile, comme les antinomistes seraient enclins à le souligner. Elle est inscrite dans les Écritures, au titre de loi révélée, et dans le cœur de tous, au titre de loi naturelle (voir Rm 2, 14 s.). Certes, l'Évangile lui est infiniment supérieur en liberté et en plénitude[36]. Mais en libérant les êtres humains *de* la loi, il les libère aussi *pour* la loi, ou autrement dit : pour un usage renouvelé de la loi à la lumière de l'Évangile. Luther peut articuler cet usage renouvelé en une doctrine du « double usage de la loi *(duplex usus legis)* » (Ebeling, 1983, chap. VIII, p. 109-120) : l'usage politique (ou civil) consiste à accomplir dans le monde les tâches que la loi exige de nous pour y lutter contre le mal et y défendre le bien, tandis que l'usage théologique vise à laisser la loi nous rappeler sans cesse notre incapacité à accomplir ses exigences et nous pousser ainsi à retourner à l'Évangile.

C'est aussi dans ce contexte que Luther définit le sujet éthique. Il utilise à cet égard la notion de la conscience (*Gewissen*, en allemand), non au sens d'une conscience morale, bonne ou mauvaise, mais plutôt comme un être interpellé, sollicité, pris à partie et appelé à répondre aux défis qui lui sont lancés. La notion n'est pas à comprendre dans le sens d'un individualisme coupant l'être humain de tout ce qui l'entoure. Bien au contraire, la conscience est conçue comme ce point dans lequel toutes les relations qui lient l'être humain au monde, aux autres, à soi-même, à Dieu, se rejoignent,

pour le solliciter dans sa responsabilité personnelle. C’est pourquoi Luther peut dire aussi de manière lapidaire : « La foi fait la personne[37]. » En d’autres mots : la foi confère au sujet humain la liberté qui lui permet de devenir un sujet éthiquement responsable. Mais cette responsabilité s’inscrit fondamentalement dans la tension entre la loi et l’Évangile. En effet, c’est la loi qui, par ses multiples exigences, sollicite la conscience. L’Évangile la libère pour un usage sobre et nuancé, soucieux de faire la part des choses, visant à rendre justice, à donner à chaque instance ce qui lui revient. En tant que théologien, Luther conçoit sa mission comme celle d’affermir les consciences pour cette tâche.

Distinguer les deux règnes, ou le souci des tâches séculières.

La cohésion globale d’une société chrétienne telle que l’a connue le Moyen Âge ne constitue plus une donnée constitutive pour Luther, et il n’est donc plus possible de placer la conscience sous la tutelle d’une autorité religieuse s’arrogeant le droit de tout contrôler. De même, il s’oppose à des velléités de reconstituer des sociétés chrétiennes à petite échelle dans certains groupements de la Réforme radicale. Il n’est plus possible pour lui de s’en référer directement à l’Évangile pour fonder et organiser la coexistence humaine. Privilégiant la loi précisément au nom de l’Évangile, Luther argumente de manière à prendre en compte la sécularité des tâches éthiques et politiques. Cela peut se faire de manière diversifiée : il se réfère à la règle d’or ou au droit naturel issu de la tradition antique, il en appelle au sens de la justice et de l’équité inscrit dans chaque être humain, à l’amour du prochain (y compris des ennemis !) ou encore à la raison, dont il fait l’éloge en matière d’éthique, alors même qu’il peut être très sévère à son égard lorsqu’elle prétend disposer de Dieu.

Luther s'intéresse également de près aux tâches concrètes de la société humaine. Ayant lui-même rompu ses vœux monastiques (LUTHER, 1957-2001, t. III, p. 79-219), puis épousé une ancienne nonne, avec laquelle il a fondé une famille, Luther combat les privilèges réservés à la vie religieuse, faussement considérée comme plus accomplie, et revalorise les fonctions séculières : la vie conjugale et familiale, l'éducation des enfants, les écoles, mais aussi tous les métiers, conçus sous le signe de la vocation (*Beruf*, « le métier », en lien étroit avec *Berufung*, « la vocation » !). Il en va de même des fonctions publiques, des juristes, des princes, des soldats et des bourreaux. Tous sont prêtres, quelle que soit leur fonction : « Un savetier, un forgeron, un paysan ont chacun la tâche et la fonction de leur métier et pourtant tous sont également consacrés prêtres et évêques » (LUTHER, 1957-2001, t. II, p. 87).

Ainsi, ce qui vaut moralement *(moraliter)* ou politiquement *(politice)* ne vaut pas théologiquement *(theologice)*. Il faut faire la différence, et c'est pourquoi, dans le prolongement de la distinction entre la loi et l'Évangile, Luther développe, pour assumer les tâches liées à la vie en société et dans le monde, la doctrine des deux règnes, une doctrine qui, au fil des siècles, a suscité beaucoup de malentendus et de conflits. Certes, elle a de vieilles racines, bibliques et augustiniennes, et médiévales, avec la théorie des deux glaives. Mais Luther lui attribue une signification plus profonde : il ne s'agit pas seulement d'articuler le pouvoir de l'État et celui de l'Église ; il en va pour lui des deux manières, à la fois discordantes et concordantes, dont Dieu agit dans le monde et y rencontre les êtres humains, et c'est pourquoi cette distinction n'est pas une simple répartition en domaines. Elle a son lieu dans la conscience humaine, appelée à assumer sa vie devant Dieu dans le monde, en s'attachant à vivre dans les deux règnes simultanément, tout en rendant à chacun ce qu'elle estime devoir lui revenir. Dans le règne du Christ, Dieu agit sur les consciences par la parole et la foi, sans contrainte extérieure, leur donnant part à l'Évangile. Le règne

du monde (ou de Dieu), en revanche, instaure le droit et la justice parmi les humains et s’exerce donc par le pouvoir de l’épée, mais au service du bien, parce qu’il a la tâche de garantir une coexistence juste et équitable. Le chrétien, même s’il n’en a pas besoin, se met à son service, pour le bien d’autrui et du monde, en accomplissant les tâches temporelles qui lui sont confiées.

Dans sa dernière période, Luther articulera sa conviction dans la théorie des trois ordres ou états (*Stände*, en allemand), un modèle qui influencera beaucoup le luthéranisme traditionnel : l’ordre ecclésial (structures ecclésiales, ministères, etc.), l’ordre économique (familles, maisonnées, communautés de travail, etc.) et l’ordre politique (gouvernements, administrations publiques, etc.).

Même si on a pu reprocher à Luther un trop grand respect des autorités séculières, une adulation des princes, il faut souligner qu’il a tout de même porté le souci de marquer les « limites de l’obéissance » qu’on doit à l’autorité temporelle[38]. Ayant lui-même dû s’opposer aux instances les plus hautes (le pape et l’empereur), il a pu envisager des formes possibles de résistance aux abus, tout en maintenant la nécessité de garantir un ordre évitant que tout ne débouche dans le chaos. Dans l’effort fait pour structurer et renforcer les institutions, ce souci de l’ordre supplantera parfois chez Luther la reconnaissance de revendications légitimes, et certaines répressions passeront outre les limites qu’il avait pourtant lui-même fixées ailleurs.

Melanchthon, un continuateur créatif.

À la mort de Luther, son collaborateur le plus proche, Philipp Melanchthon, sera appelé à poursuivre le travail à Wittenberg. Mais déjà bien avant le décès de Luther, le disciple avait commencé à marquer son autonomie. Si Luther n’a pas écrit de dogmatique, Melanchthon en

revanche nous a légué dès 1521 un traité synthétique intitulé *Loci communes*, qu'il retravaillera plusieurs fois au fil des décennies sous le titre *Loci theologici*. Melanchthon a aussi tenté constamment de favoriser les rapprochements œcuméniques et les conciliations pacifiques, là où Luther tendait plutôt à durcir les fronts (par exemple dans la discussion de la *Confession d'Augsbourg* de 1530). Soucieux de pédagogie, il s'appliquera à développer des structures d'enseignement adéquates (pour cette raison, on l'appelle souvent « le précepteur de l'Allemagne » !). Sous l'influence de sa formation humaniste et de son intérêt pour les auteurs antiques, notamment Aristote, Melanchthon prendra également ses distances à l'égard de Luther en matière d'éthique, comme on peut l'observer dans ses œuvres *Philosophiae moralis epitome* (1538-1540) ou *Ethicae doctrinae elementa* (1550). Partant de l'hypothèse qu'il y a une lumière naturelle en l'être humain, susceptible d'être sollicitée pour le bien, Melanchthon atténue fortement la thèse luthérienne du serf arbitre. En opposition tant avec la théologie médiévale qu'avec l'humanisme de la Renaissance, Luther avait souligné la servitude totale de la volonté humaine, non tant au sens d'un déterminisme fataliste que plutôt d'une sorte de piège dans lequel la volonté se fourvoie en voulant se déterminer elle-même de manière autonome. Partant d'une capacité au bien, Melanchthon souligne à nouveau l'appel à accomplir de bonnes œuvres pour réaliser la justice reçue de Dieu et pour accéder ainsi à la vie éternelle. Cela le conduit également à introduire un troisième usage de la loi, visant à guider l'accomplissement éthique des croyants (ce qui lui permet d'opérer par la même occasion un rapprochement avec la théologie réformée). Par ailleurs, soucieux de fonder une éthique universelle sur le message évangélique de la justification par la foi, il identifie le Décalogue à la loi naturelle, place ainsi l'éthique sous le signe de la raison humaine et confie à l'État la tâche d'appliquer les deux tables de la Loi. Dès lors, les conditions sont remplies pour conduire, par le biais des durcissements de l'orthodoxie protestante, à un autoritarisme

d’État qui, dans l’évolution ultérieure, étouffera bien souvent dans l’œuf toute velléité de résistance, alors même qu’on peut célébrer Luther comme un héros de la liberté et de la résistance !

Un héritage à assumer : entre orthodoxie et piétisme.

Qu’est-il advenu de l’héritage de Luther au fil des siècles ? C’est une histoire riche en péripéties qu’il faudrait ici déployer. Nous n’en retiendrons ici que quelques étapes importantes, en les saisissant sous l’angle de l’ambiguïté constitutive qui vient d’être esquissée. D’une part, le luthéranisme souligne la responsabilité personnelle de la conscience humaine, libérée de tutelles religieuses et appelée à accomplir ses tâches devant Dieu dans le monde séculier. D’autre part, il souligne la nécessité de structurer la coexistence humaine, en instaurant des institutions, des ordres chargés d’administrer le monde. Autant l’appel à la responsabilité personnelle peut susciter une dynamique, autant l’institutionnalisation peut conduire à des durcissements et des cloisonnements, paralysant les velléités de transformation. Ainsi, le luthéranisme oscille assez constamment entre un danger de conservatisme et un potentiel de libération. Cette dualité est inscrite en un sens au cœur même de la conception luthérienne : si le chrétien est libre en son intérieur par la foi, il est pourtant serviteur en son extérieur par l’amour. La tentation sera forte de cloisonner ici, pour le bien de l’ordre, entre la liberté intérieure et la servitude extérieure.

Dans un premier temps, celui de l’orthodoxie luthérienne (seconde moitié du XVIe s. et XVIIe s.), c’est tout d’abord la tendance au durcissement qui l’emporte : sous le signe des affrontements interconfessionnels, les institutions et les doctrines s’installent, se démarquent des positions adverses et revendiquent des identités claires. L’heure est à la délimitation,

tant à l'externe par rapport à la foi et à la morale catholiques qu'à l'interne par rapport à la confession réformée et aux mouvements spiritualistes.

Face à ces durcissements, le piétisme appellera à un renouveau de la piété personnelle, jusque dans la pratique quotidienne, privilégiant ainsi le second pôle de l'oscillation, celui de l'engagement libre et responsable, tant de l'individu que de la communauté ecclésiale. Toutefois, par souci de protection de cette *praxis pietatis*, le piétisme adopte une attitude négative à l'égard de tout ce qui pourrait la compromettre avec le monde *(Verweltlichung)*, et les institutions et les doctrines en font partie. Le renouvellement ne portera donc que sur la diaconie et les œuvres de mission et de charité. La morale elle-même demeure parfois prise dans des schémas assez étriqués. On mentionnera, à titre d'exemple, le conflit dit des *adiaphora* : est-il indifférent ou non pour la foi de jouer aux cartes, de danser, d'aller au théâtre, et le rire ne pourrait-il pas être un péché ?

VERS UNE CULTURE LUTHÉRIENNE ALLEMANDE.

L'*Aufklärung*, le siècle des Lumières allemand, marque un tournant important. Célébrant Luther comme le combattant de la liberté moderne contre les oppressions médiévales, les penseurs des Lumières revendiquent l'héritage luthérien pour asseoir leurs idéaux fondamentaux : liberté de pensée, respect des droits de chaque personne, tolérance. Ainsi se développe en Allemagne une symbiose forte entre culture moderne éclairée et tradition luthérienne (Luther devient un « Hercule germanique », loué pour sa contribution à la constitution de la langue et de la culture allemandes !). En même temps, il convient de remarquer que la relecture de l'œuvre de Luther s'effectue essentiellement sous l'angle moral. C'est ce que l'on peut observer en priorité avec la philosophie morale et la philosophie de la religion d'Emmanuel Kant (1724-1804). Partant d'une critique épistémologique de la métaphysique traditionnelle, Kant souligne

l’impossibilité de prouver l’existence de Dieu, l’immortalité de l’âme et la liberté humaine, tout en retrouvant ces notions comme des idées régulatrices indispensables à la constitution de la vie morale de l’être humain. Dès lors, Kant peut réinterpréter la théologie luthérienne de la loi en une loi morale autonome, parce que fondée en raison, et formulée en impératifs catégoriques de portée universelle. Les données théologiques héritées de la tradition judéo-chrétienne, en particulier de la Réforme, lui permettent d’énoncer la transcendance de la raison humaine au fondement même de la morale : du point de vue de cette « religion dans les limites de la simple raison », le péché originel se transforme en mal radical, dont l’énigme demeure indépassable, et le Christ est conçu comme un exemple moral ouvrant la voie d’un règne des fins dans lequel la vertu et la félicité s’uniront. Pour Kant, ces convictions morales se traduisent également sur le plan juridico-politique par la mise en place d’un État constitutionnel éclairé, construit sur un accord fondamental avec les citoyens. L’ordre ainsi posé sur des bases rationnelles exclut toute forme de résistance, qui ne saurait qu’être source de désordre.

Cette synthèse entre héritage luthérien et culture allemande moderne se poursuit à travers le XIXe siècle, l’idéalisme allemand prolongeant et approfondissant la relecture philosophique de la théologie luthérienne suscitée par l’*Aufklärung*. Pour Hegel (1770-1831), la foi protestante du XVIe siècle, et en priorité dans sa variante luthérienne, constitue la forme la plus haute de la religion en tant que réconciliation de Dieu et de l’humanité, et ses convictions morales s’inscrivent dans la moralité sur laquelle se construit une entité politico-culturelle comme celle de l’État prussien de l’époque. Sur le plan théologique, ce lien étroit se retrouve chez différents auteurs travaillant à concevoir le protestantisme comme expression de la culture humaine, que ce soit chez Albrecht Ritschl (1822-1889) ou chez Wilhelm Herrmann (1846-1922). Chacun à sa manière, ils tentent d’inscrire

la morale kantienne dans la religion chrétienne, visant par ce biais à donner à cette dernière une pertinence humaine fondamentale.

Un bref regard sur la Scandinavie : Kierkegaard et Løgstrup.

Se situant en contrepoint de l'idéalisme allemand et de ses suites, Søren Kierkegaard (1813-1855) revendique l'héritage luthérien pour rompre tant avec les systèmes philosophiques qu'avec le régime de chrétienté, en rappelant de manière constante la tâche de l'existence croyante comme tâche véritablement éthique : « Si, du christianisme, l'on élimine l'appropriation, quel est alors le mérite de Luther ? Mais lisez-le, et notez à chaque ligne de ses ouvrages la forte pulsation de l'appropriation[39]. » Au fil des ans, cet accent sur le sérieux éthique de l'existence croyante conduira Kierkegaard à une critique toujours plus vive du luthéranisme et, à travers lui, de Luther lui-même : soulignant unilatéralement la grâce contre les œuvres de la piété médiévale, ils ont totalement négligé l'exigence d'obéissance et de renoncement. Or, dit Kierkegaard, « la condition chrétienne est autre chose que d'avoir un certificat de baptême dans son tiroir » (*ibid.*, p. 66). Ce que Kierkegaard appelle une éthique chrétienne se traduira dans son ouvrage *Œuvres de l'amour*, de 1847, non sans résonances luthériennes (voir *ibid.*, t. XIV, 1980).

S'inspirant de Kierkegaard tout en prenant distance de lui, l'éthicien danois Knud E. Løgstrup (1905-1981) tentera de repenser l'éthique à partir d'une approche phénoménologique, ce qui lui permet de l'inscrire dans des phénomènes fondamentaux de la vie humaine, indépendamment de contenus chrétiens spécifiques. Dans ce sens, on peut dire qu'il renoue avec un héritage luthérien, tout en tentant de repenser les liens entre la spontanéité de l'agir individuel et les normes de l'éthique sociale, transmises par la tradition[40].

Entre conservatisme et résistance.

Dépassant un morcellement séculaire, l’unité de la nation allemande s’est peu à peu construite au fil du XIXe siècle. Dans le dernier tiers de ce siècle et au début du XXe siècle, cet idéal de l’unité allemande trouvera son expression privilégiée dans l’affirmation de l’Empire allemand, applaudi par nombre d’intellectuels, théologiens et philosophes. Ici aussi, la revendication de l’héritage luthérien joue un rôle central, et il en résultera un luthéranisme conservateur. Sous le signe d’un durcissement dans l’installation des institutions politiques, la distinction entre les deux règnes y est comprise comme un strict cloisonnement entre la sphère privée et la sphère publique, ce qui contribue à étouffer la force critique de la foi face à la politique et à déresponsabiliser les Églises et les croyants. La servitude extérieure soulignée dans la conception luthérienne de la liberté devient servilité. Au XXe siècle, ce luthéranisme conservateur et autoritaire, représenté par des théologiens comme Werner Elert, Paul Althaus ou encore Emmanuel Hirsch, sera très mal préparé à la sombre période de la montée du nazisme et de la Seconde Guerre mondiale, le poussant à collaborer avec le régime plutôt qu’à lui résister. Dans une *Lettre aux protestants de France de 1939*, le théologien réformé Karl Barth formulera une critique très vive de cette compromission du luthéranisme avec le nazisme : selon lui, le peuple allemand « souffre de l’erreur de Martin Luther quant aux rapports de la Loi et de l’Évangile, de la puissance temporelle et de la puissance spirituelle, erreur qui fut cause que son paganisme naturel n’a pas été enrayé et contenu, mais plutôt transfiguré, confirmé et renforcé. Tous les peuples ont ainsi de tels legs du paganisme et de certaines erreurs chrétiennes impuissantes à le refréner. Tous les peuples ont leurs mauvais rêves. L’hitlérisme est aujourd’hui le mauvais rêve du païen allemand christianisé tardivement sous la forme luthérienne[41] ». Le raccourci est évidemment très excessif, mais le fait que des écrits antisémites des dernières années de Luther aient pu être exploités par la propagande nazie

constitue un chapitre bien sombre de l'histoire des effets de la tradition luthérienne[42].

En revanche, influencé par Barth, Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) résista au régime nazi, payant son engagement de sa vie. Ce comportement, qui marqua que l'héritage luthérien pouvait aussi être celui de la résistance, et non seulement celui de la servilité, se fonde sur une saisie renouvelée de l'éthique, développée dans son *Éthique*, demeurée inachevée, et dans ses lettres et notes de captivité, publiées de manière posthume[43]. L'éthique y est conçue comme une éthique de la vie responsable, placée sous le signe de la présence incarnée du Christ et guidée par le commandement de Dieu, se traduisant dans des mandats concrets, témoignant de l'Évangile dans un monde devenu majeur, et donc séculier.

Dans ce sens, la résistance de Bonhoeffer n'est pas sans rappeler la protestation des princes électeurs luthériens devant l'empereur à la diète de Spire en 1529, revêtus de costumes sur lesquels était brodée la parole du prophète Isaïe : *La parole de Dieu demeure éternellement* (40, 8).

PIERRE BÜHLER.

→ Calvinisme. Catholicisme. Évangile. Foi. Grâce. Histoire des doctrines éthiques chrétiennes. Loi. Nominalisme. Protestantisme. Sécularisation.

Bibliographie.

P. ALTHAUS, Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1965. – A. BIRMELÉ, M. LIENHARD (éd.), La Foi des Églises luthériennes. Confessions et catéchismes (1991), Paris - Genève, Éd. du Cerf - Labor et Fides, 2003. – H. BORNKAMM, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart (1955), Göttingen,

Vandenhoeck & Ruprecht, 1970. – M. BRECHT et P. BÜHLER, art. « Luther (Martin) 1483-1546 », Encyclopaedia universalis, Paris, 1986, t. X, p. 340-347. – G. EBELING, Luther. Introduction à une réflexion théologique, Genève, Labor et Fides, 1983. – R. GRIMM, Luther et l'expérience sexuelle. Sexe, célibat et mariage chez le Réformateur, Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire et société », 1999. – M. LIENHARD, Martin Luther. Un temps, une vie, un message (1983), Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire et société », 1998. – M. LUTHER, Œuvres, Genève, Labor et Fides, t. I-XVIII, 1957-2001.

---

1. Fr. SUAREZ, *Disputationes de poenitentia*, n° 2, section 4, dans *Opera omnia*, Paris, Vivès, 1856-1858, t. XXI, p. 39.

2. Voir JEAN-PAUL II, Encyclique *Evangelium vitae*, 73-74 ; BENOÎT XVI, Encyclique *Deus caritas est* (2005) ; CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Instruction *Dignitatis personae* (2008).

3. Voir Encyclique *Veritatis splendor*, 3e partie ; BENOÎT XVI, Encyclique *Spe salvi* (2007), 41-48 ; Encyclique *Caritas in veritate* (2009).

4. Cette expression vient de la parabole de l'enfant prodigue (Lc 15, 32).

5. Trad. dans G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste*, Paris, Payot & Rivages, 2000, p. 43-44.

6. Texte dans *Écrits apocryphes chrétiens*, éd. P. GEOLTRAIN, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, p. 667.

7. En grec, *paroikoi*, qui donnera « paroissien » et « paroisse ».

8. SOPHOCLE, *Antigone*, Paris, Les Belles Lettres, 1960, II, p. 452 s.

9. Déjà Thomas d'Aquin critique le jeu de mots schématique d'Augustin, selon lequel le Dieu de l'ancienne loi inspirerait la crainte *(timor)* et le Dieu de la loi nouvelle, l'amour *(amor)* : *Somme théologique*, Ia-IIae, Q 106, a. 1.

10. Lecture de Rm 8, *Bulletin du Centre protestant d'études*, Genève, 1985.

11. Les références patristiques dans ce paragraphe sont empruntées à l'article *Gesetz IV* de Helmut Merkel dans la *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 13 (1984), p. 75 s.

12. WA 54, 179-187 (Préface rédigée par Martin Luther en 1545 pour l'édition complète de ses œuvres, éd. de Weimar). Cité d'après M. LIENHARD, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Genève, Labor et Fides, 4e éd. 1991, p. 384 s.

13. Ph. J. SPENER, *Erste geistliche Schriften*, 1699, 1, p. 585.

14. E. TROELTSCH, art. « Gesetz », dans Fr. M. SCHIELE, L. ZSCHNARNACK (éd.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, Mohr, 1910, vol. 2, p. 1373-1381, ici p. 1375.

15. K. BARTH, *Evangelium und Gesetz*, Munich, Kaiser, 1961³, p. 13.

16. G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens* II, Tübingen, Mohr, 1979, p. 279.

17. J.-L. VOISIN, « Tite-Live, Capoue et les Bacchanales », *Mélanges de l'École française de Rome*, Antiquité, t. XCVI, n° 2, 1984, p. 601-653.

18. M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, Paris, Études augustiniennes, 1958.

19. J. OROZ RETA, « L'*otium* chez saint Augustin », dans ANDRÉ, DANGEL, DEMONT (dir.), 1996, p. 434-440.

20. R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY et Fr. SAXL, *Saturne et la mélancolie*, Paris, Gallimard, 1989, p. 392.

21. Ph. MÉNARD, « Le concept de loisir au Moyen Âge », dans ANDRÉ, DANGEL, DEMONT (dir.), 1996, p. 455-469.

22. J. CE RQUIGLINI-TOULET, « Le loisir et le concept de "récréation" », dans *ibid.*, p. 503-512, ici p. 512.

23. J. CÉART, « Les problèmes du loisir au XVIe siècle », dans *ibid.*, p. 513-525.

24. M. BELLEFLEUR, *Le Loisir contemporain. Essai de philosophie sociale*, Québec, Presses universitaires de Québec, 2002, p. 46.

25. R. SUE, *Le Loisir*, Paris, PUF, 1983.

26. G. FREYBURGER, « De la valeur religieuse des jeux à Rome », dans ANDRÉ, DANGEL, DEMONT (dir.), 1996, p. 340-348.

27. J.-M. ANDRÉ, « L'*otium* romain à l'époque impériale », dans *ibid.*, p. 240-257, ici p. 257.

28. D. LE BRETON, « La passion des marques commerciales », dans D. LE BRETON (dir.), *Cultures adolescentes*, Paris, Autrement, 2008, p. 62-74.

29. En 1973, les Églises luthériennes et les Églises réformées d'Europe ont signé la Concorde de Leuenberg, dépassant ainsi leurs dissensions du XVI^e siècle. Cette convention leur permet de travailler ensemble, aussi sur des dossiers éthiques, dans la Communion des Églises protestantes d'Europe (CEPE).

30. Voir à cet égard BORNKAMM, 1970, présentant la manière dont l'œuvre de Luther a été reçue dans l'histoire de la pensée allemande.

31. Voir G. EBELING, « Befreiung Luthers aus seiner Wirkungsgeschichte », dans *Lutherstudien*, t. III, Tübingen, Mohr, 1985, p. 395-404.

32. Voir ses quatre-vingt-quinze thèses de 1517 contre les indulgences, qui déclenchèrent son procès en hérésie (LUTHER, 1957-2001, t. I, p. 103-112).

33. Voir ses écrits de 1525 ; LUTHER, 1957-2001, t. IV, p. 145-203 ; voir aussi J. LEFEBVRE (éd.), *Luther et l'autorité temporelle, 1521-1525*, Paris, Aubier-Montaigne, « Collection bilingue des classiques étrangers », 1973.

34. Voir sa préface à la troisième dispute contre les antinomistes, de 1539 : LUTHER, 1957-2001, t. VII, p. 257-268.

35. Voir notamment *Des bonnes œuvres*, 1520, dans LUTHER, 1957-2001, t. I, p. 207-295 ; mais aussi, chaque fois, dans les deux catéchismes.

36. C'est ce qui a parfois pu pousser Luther à dire que les chrétiens n'avaient plus besoin du Décalogue de Moïse, qu'ils étaient en mesure d'écrire de bien meilleurs décalogues que celui de Moïse !

37. WA, 39/1, p. 282 ; citation d'après EBELING, 1983, p. 146.

38. Voir *De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit*, 1523, dans LUTHER, 1957-2001, t. IV, p. 9-50.

39. S. KIERKEGAARD, *Œuvres complètes*, Paris, Éd. de l'Orante, t. XI, 1977, p. 65.

40. Voir par exemple K. E. LØGSTRUP, *Norme et spontanéité. Éthique et politique entre technocratie et « dilettantocratie »* (1972), Paris, Éd. du Cerf, 1997.

41. K. BARTH, *Une voix suisse.* Genève, Labor et Fides, s.d., p. 11.

42. Pour plus de détails, voir L. KAENNEL, *Luther était-il antisémite ?*, Genève, Labor et Fides, coll. « Entrée libre », 1997.

43. D. BONHOEFFER, *Éthique* (1949), trad fse, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 16, 1997[4] ; *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, Genève, Labor et Fides, 2006.

M

MAÎTRISE

En 1639, donc au seuil de la Modernité, Corneille fait dire au héros de sa pièce *Cinna ou la Clémence d'Auguste* : « Je suis maître de moi, comme de l'Univers, je le suis, je veux l'être. » Cette maîtrise, ou du moins cette volonté de maîtrise – de soi et du monde –, apparaît au cœur du projet de la Modernité ; elle définit cette Modernité aussi bien, mieux peut-être, que l'autonomie, la liberté, la raison ou le progrès, qui sont des idéaux, des valeurs et des croyances auxquels l'idée de maîtrise se trouve par ailleurs intimement liée et avec lesquels elle forme un ensemble consistant et cohérent. Or, cet ensemble a été progressivement remis en cause. L'idéal de la maîtrise est peu à peu apparu sous la forme d'une idéologie éminemment dangereuse, accusée d'avoir été le moteur secret des pires barbaries du XX^e^ siècle et d'être à l'origine de l'avènement de la technoscience et des désastres écologiques qui menacent la survie de l'espèce humaine. C'est encore l'idéologie de la maîtrise qui constituerait l'horizon ambigu des demandes d'euthanasie et de toutes les formes de manipulation du vivant. L'aspiration à la maîtrise rationnelle du monde aboutirait au projet d'une maîtrise de la vie elle-même, un domaine jusqu'alors réservé au pouvoir des dieux.

La critique de la maîtrise se présente dès lors comme une critique de la Modernité, ou à tout le moins d'une certaine configuration qu'aura prise la Modernité, mais elle se présente également comme une critique non voilée du christianisme, dont le rôle aurait été décisif dans la naissance de « l'âge

de la maîtrise ». Ce qui conduit le théologien chrétien à se demander si sa tradition fait partie de la solution, ou si au contraire la déconstruction de la maîtrise n'implique pas aussi une déconstruction du christianisme.

C'est en 1637, donc à peine deux ans avant que la pièce de Corneille ne soit jouée, que René Descartes traça les grandes lignes du programme de la maîtrise propre à la Modernité dans la sixième partie de son *Discours de la méthode* : « Sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusqu'à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes. Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on peut en trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. »

« Maîtres et possesseurs de la nature », l'expression aura été plus souvent rappelée qu'analysée. On aura souvent conclu un peu rapidement que la phrase de Descartes révélait le formidable désir de l'humain de prendre la place de Dieu : l'humain désirant maîtriser la nature désirerait faire et défaire cette nature à sa guise, en la dénaturant au besoin, en recréant la création. Serait en jeu une infinitisation du désir, conduisant l'humain à investir la place que seul Dieu avait occupée jusque-là. En réalité, Descartes écrit que « nous sommes *comme* maîtres et possesseurs de la nature ». Si nous sommes *« comme »*, c'est dire que *nous ne le sommes*

pas. Pour Descartes, seul le créateur des lois de la nature peut revendiquer le titre de « maître » : il revient à Dieu seul d'agir en maître. Par ailleurs, la connaissance des lois de la nature rend l'humain capable d'en user, d'où l'injonction d'agir « *comme* maîtres et possesseurs de la nature ».

Néanmoins, le programme de Descartes apparaît une modification en profondeur de l'idée « traditionnelle » de nature. De la représentation de la nature comme d'un milieu, d'un monde, d'un cosmos, d'un Tout vivant, où évoluent des êtres naturels, en relations harmonieuses – c'est-à-dire ordonnées – les uns et les autres, on passe à une nature comprise à partir d'un modèle mécaniste : la nature est désormais conçue comme une grande horloge et il revient au scientifique d'en comprendre et donc d'en maîtriser les rouages. Le succès de la physique va confirmer en quelque sorte cette conception mécaniste de la nature, qui avait déjà commencé à apparaître et à s'imposer – qu'il suffise de penser, dans le champ de la médecine, au *De humani corporis fabrica* (1543) de Vésale. Dans un tel cadre de représentations, la nature se trouvera en quelque sorte autonomisée et acquerra le statut d'un *objet*, séparée du monde du sujet. On le sait, une telle scission entre sujet et objet, entre le monde naturel et le monde de l'homme, est inconnue de la pensée grecque. Cette conception de la nature comme mécanisme va contribuer à libérer le pouvoir de la technique. L'action sur les causes naturelles permettant d'en contrôler les effets, il sera possible d'utiliser les pouvoirs de la nature pour le profit de l'humain. Quand la nature cesse d'être un sol nourricier – un milieu auquel *appartient* l'homme – et devient un objet en face d'un sujet, il n'y aura potentiellement plus de frein à l'action de l'homme sur la nature.

S'il faut éviter de faire de Descartes l'inventeur de la technoscience, il est indéniable qu'il lui revient d'avoir formulé en des termes particulièrement clairs et incisifs les termes de la nouvelle alliance entre la science et la technique, et d'avoir en quelque sorte légitimé la volonté de maîtrise qui préside à cette alliance.

Par ailleurs, par-delà la césure instituée par Descartes, les critiques de l'idéologie de la maîtrise vont attaquer le christianisme, et plus largement la tradition judéo-chrétienne, d'où proviendrait en dernière instance la volonté de maîtrise dont la Modernité allait plus tard déployer toutes les potentialités. Il reviendrait au christianisme, en fidélité avec le judaïsme sur ce point, d'avoir désacralisé l'ordre mondain, ou ce que l'on appellera – mais la notion n'est pas biblique, il faut le rappeler – la « nature ». Dans la Bible, le monde n'est pas le prolongement, l'émanation, le milieu du divin, mais il est plutôt l'avènement de quelque chose de neuf, de différent, de séparé, qui vient de Dieu – c'est-à-dire de sa volonté personnelle, dans un geste gratuit, non nécessaire – mais qui n'est pas lui-même divin, qui ne participe pas de la divinité. Par l'idée de *création*, se trouve ainsi instituée une sorte de « dualité ontologique », pour reprendre les catégories de Marcel Gauchet (1985), qui scelle l'alliance entre Dieu et l'humanité, mais qui opère du même coup une double opération de *cristallisation de la transcendance* et d'*autonomisation de l'ordre du visible*. Ainsi, l'idée de création est portée par une logique de *séparation*, qui relie la création à son Créateur mais dans la reconnaissance de l'autonomie fondamentale des deux ordres. Dieu pourra bien sûr intervenir dans l'histoire des humains (en l'occurrence dans l'histoire d'Israël et en Jésus-Christ) – c'est l'idée de la Révélation, qui maintient la distance instituée par l'idée de la création – mais il n'est pas conçu comme étant immanent à l'ordre du visible. Celui-ci se trouve dès lors désacralisé, rendu à lui-même. Toute la perspective cosmique des religions traditionnelles est évacuée, considérée comme idolâtre, au profit de la perspective d'un Dieu se donnant à rencontrer au cœur de l'histoire humaine, sous la modalité d'une présence discrète qui demande à être reconnue dans la *foi*. L'univers est dès lors vidé de sa magie, de telle sorte que la réduction cartésienne de l'univers au rang de « chose » serait en quelque sorte déjà en germe dans les réorganisations théoriques et pratiques auxquelles le christianisme a donné lieu.

À l’opération décisive de désacralisation de la nature – décisive pour l’avènement possible d’un âge de la maîtrise et de l’exploitation technique – s’ajoute encore l’opération, tout aussi décisive, consistant à investir l’histoire d’une téléologie. Au rythme éternel des cycles et des saisons, la tradition judéo-chrétienne a substitué l’idée d’une histoire linéaire, l’idée d’un temps suspendu entre un avant et un après, un à-venir inédit. Cette histoire en procès, ouverte sur l’événement – attentive à ce qui arrive, à l’improbable venue de l’Autre, plutôt qu’attachée à ce qui se répète, donc au retour du même –, cette histoire devant mener à l’avènement des temps messianiques, si elle n’est pas encore l’histoire des Modernes, constitue en un sens sa condition de possibilité : ici aussi se trouve en quelque sorte en germe l’idée moderne d’une histoire comme *progrès*.

Cette histoire, dont il s’agit de maîtriser le cours, suppose encore un « sujet fort », capable de s’autoréfléchir et de prendre en charge son destin. Ce « sujet moderne », il revient aussi au monothéisme biblique, dans une certaine mesure, d’en avoir tracé les premiers traits, sinon de l’avoir annoncé, en plaçant l’humain à une place singulière au sein de la création : au centre. Créé à l’« image » de Dieu, l’humain se distingue des autres vivants, il est à part et exerce sur eux (comme sur la nature) une maîtrise souveraine. Venant en quelque sorte couronner la création, l’humain apparaît comme le protagoniste principal de l’intrigue originaire racontée dans le livre de la Genèse. Le monde apparaît comme « le monde pour l’humain ». Il revient à celui-ci de régner sans partage sur lui, de dominer la terre et ses habitants : *Faisons l’homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu’il domine sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre* (Gn 1, 26).

Ainsi, alors que les religions traditionnelles, de type cosmique, auraient promu un idéal de solidarité avec la nature et avec le vivant en général, la tradition judéo-chrétienne aurait plutôt exalté un idéal de désengagement de

l’humain à l’égard d’une « nature muette » dont il serait maître et souverain. De telle sorte que l’âge technoscientifique ne serait que l’aboutissement logique ou la concrétisation fatale du projet de maîtrise inhérent aux monothéismes, et parmi ceux-ci au christianisme en particulier. Il faut noter le paradoxe d’une telle lecture : malgré tout ce qu’elle devrait à la tradition judéo-chrétienne, l’extension du processus de maîtrise rationnelle du monde aurait abouti, à terme, à la marginalisation de cette tradition.

Il s’en trouve certains pour récuser l’accusation portée contre le christianisme et critiquer la minceur ou la fragilité de l’argumentaire l’associant aussi intimement à l’idéologie moderne de la maîtrise. Quoi qu’il en soit de ce débat – dont on peut penser qu’il est insoluble –, il faut prendre acte de la crise de l’idéologie de la maîtrise. Cette idéologie, qui a déjà pu être associée à un idéal de solidarité ou encore d’autonomie, apparaît aujourd’hui en phase avec le mouvement d’expansion du règne de l’économie, de telle sorte que la volonté de maîtrise trouve à s’employer comme « une maîtrise de toutes choses en vue de la satisfaction des besoins et des désirs humains » (BELLET, 1993). Que ce soit au regard des défis actuels de la bioéthique (MÜLLER, 2002 et THIEL, 2003) ou de ceux de la pensée écologique (MAILLARD, 2001), il semble nécessaire de proposer une critique théologique de cette idéologie de la maîtrise. Il s’agirait en somme de dégager ce qui, dans la tradition judéo-chrétienne, renvoie à une éthique de la démaîtrise ou à une « logique de non-maîtrise » (CAUSSE, 2004).

Les grandes articulations d’une telle éthique de la démaîtrise se donnent notamment à lire à deux endroits décisifs dans les Écritures : au cœur même des récits bibliques de la création et dans le texte paulinien.

Il peut paraître étonnant de chercher dans les récits bibliques de la création les linéaments d’une éthique de la démaîtrise dans la mesure où ce sont les principaux textes incriminés par ceux qui veulent établir des liens entre l’idéologie moderne de la maîtrise et la tradition judéo-chrétienne. Le

premier chapitre du livre de la Genèse met en scène un Dieu exerçant une importante activité de maîtrise. Par ailleurs, cette activité de maîtrise s'exerce d'une manière différente selon les jours de création. Alors que les cinq premiers jours donnent lieu à des créations achevées, le sixième jour est l'occasion d'une création incomplète, celle de l'humain. En effet, se proposant de « faire l'humain » à son image et à sa ressemblance (Gn 1, 26), Dieu ne le crée qu'à son image (Gn 1, 27), comme s'il revenait à l'humain de s'achever, de poursuivre lui-même l'œuvre de création entamée par Dieu. Ainsi, l'activité de maîtrise revient à l'humain comme une responsabilité, comme une réponse à l'activité divine elle-même. Mais s'il est vrai que cette activité se déploie sous la forme d'une certaine domination, le premier récit biblique de création ne s'achève pas sur l'impératif de la maîtrise et de la domination. Il se conclut plutôt par le repos divin : *Dieu conclut au septième jour l'ouvrage qu'il avait fait et, au septième jour, il chôma, après tout l'ouvrage qu'il avait fait. Dieu bénit le septième jour et le sanctifia, car il avait chômé après tout son ouvrage de création* (Gn 2, 2-3). Ainsi, Dieu conclut son action de création en ne faisant rien, en mettant délibérément un terme à son activité : « S'arrêter d'œuvrer signifie pour Dieu mettre un terme à sa puissante maîtrise et, dès lors, se révéler plus fort qu'elle. En s'arrêtant, Dieu se montre maître de sa propre maîtrise, ce qui est l'essence même de sa douceur » (WÉNIN, 2005, p. 23). On comprend dès lors que, pour être à la ressemblance de Dieu, l'humain devra parvenir lui aussi à maîtriser sa maîtrise.

On pourra également trouver chez saint Paul les articulations d'une éthique de la démaîtrise dans la proposition d'une théologie de la Croix. Une telle théologie, en s'attaquant au discours grec et au discours juif, s'attaque en fait aux « deux faces d'une même figure de maîtrise » : « Les deux discours ont en commun de supposer que nous est donnée dans l'univers la clef du salut, soit par la maîtrise directe de la totalité (sagesse

grecque), soit par la maîtrise de la tradition littérale et du déchiffrement des signes (ritualisme et prophétisme juifs) » (BADIOU, 1997, p. 45).

À suivre ces deux pistes, mais il y en a bien d'autres possibles, on arrivera à la conclusion que la tradition judéo-chrétienne recèle des ressources importantes s'agissant de proposer une éthique de la *démaîtrise* qui soit aussi une éthique *responsable*. Par ailleurs, pour dépasser le stade « réactif » et éviter de proposer une « idéologie de la démaîtrise » qui ne soit que l'envers de l'idéologie de la maîtrise – donc sa parfaite reproduction et reconduction –, il faudra veiller à ce qu'une éthique théologique de la démaîtrise soit arrimée à un travail d'éclaircissement conceptuel préalable. Alors même qu'elle multiplie les références à la « maîtrise » et à la « démaîtrise », l'éthique contemporaine manque souvent de définir avec précision ce qu'il faut entendre sous ces termes. Or, à défaut d'en produire les concepts, la réflexion éthique risque de faire de la maîtrise et de la démaîtrise des mots d'ordre et des slogans, plutôt que de véritables objets de pensée. En l'occurrence, à la lumière de ce qui a été avancé ici, on peut craindre que l'idéal de la démaîtrise en vienne à recouvrir en fait une idéologie antimoderne simpliste et dangereuse, qui ne soit pas à la hauteur des défis auxquels l'humanité doit faire face et qui concernent son avenir même.

FRANÇOIS NAULT.

→ Création. Nature. Responsabilité. Sujet et personne. Technique.

Bibliographie.

A. BADIOU, Saint Paul. La fondation de l'universalisme, Paris, PUF, 1997. – M. BELLET, La Seconde Humanité. De l'impasse majeure de ce que nous appelons l'économie, Paris, DDB, 1993. – J.-D. CAUSSE, L'Instant d'un geste. Le sujet, l'éthique et le don, Genève, Labor et Fides, 2004. –

M. Gauchet, Le Désenchantement du monde, Paris, Gallimard, 1985. – J. de Maillard, « Faut-il vouloir une révolution de l'éthique écologique ? L'écologie au-delà de l'utopie », Le Débat 113, 2001, p. 161-175. – D. Müller, « La bioéthique au péril de Dieu : pour une critique théologique de la maîtrise éthique sur le vivant », Revue de théologie et de philosophie 134, 2002, p. 327-340. – M.-J. Thiel (dir.), Le Pouvoir de maîtriser le vivant, Strasbourg, L'Ami hebdo - Média, 2003. – M. Weber, L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, trad. de I. Kalinowski, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2000. – A. Wénin, Le Sabbat dans la Bible, Bruxelles, Lumen Vitae, coll. « Connaître la Bible », 2005.

MAL INTRINSÈQUE

On appelle « mal intrinsèque » un acte mauvais, qualifié comme tel indépendamment de toute intention et de toute circonstance ; il est donc prohibé sans exception. L'existence de tels actes, proclamée avec insistance par le Magistère catholique actuel, bénéficie d'appuis tant dans la philosophie que dans la patristique. Des théologiens contemporains, sans nécessairement la nier, entendent la mitiger ou la repenser (K. Demmer, J. Fuchs).

Histoire des actes intrinsèquement mauvais.

Il est bien connu que l'éthique aristotélicienne valorise la notion de vertu, en la caractérisant comme un milieu, une « médiété », entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut (*Éthique à Nicomaque*, II, 5-6). On

pourrait donc s'attendre à une absence de bien ou de mal en soi : il n'y aurait que du mieux ou du pire selon la plus ou moins grande proximité avec cette médiété vertueuse. Aristote récuse expressément une pareille vue et explique au contraire que certaines actions n'échappent pas au blâme : « Toute action n'admet pas la médiété, ni non plus toute affection, car pour certaines d'entre elles, leur seule dénomination implique immédiatement la perversité, par exemple la malveillance, l'impudence, l'envie, et dans le domaine des actions, l'adultère, le vol, l'homicide : ces affections et ces actions, et les autres de même genre, sont toutes, en effet, objets de blâme parce qu'elles sont perverses en elles-mêmes, et ce n'est pas seulement leur excès ou leur défaut que l'on condamne. Il n'est donc jamais possible de se tenir à leur sujet dans la voie droite, mais elles constituent toujours des fautes. On ne peut pas non plus, à l'égard de telles choses, dire que le bien ou le mal dépend des circonstances, du fait, par exemple, que l'adultère est commis avec la femme qu'il faut, à l'époque et de la manière qui conviennent, mais le simple fait d'en commettre un, quel qu'il soit, est une faute » (*ibid.*, 6).

Il n'exclut pas nécessairement que des circonstances puissent être atténuantes, mais à tout le moins dénie-t-il qu'elles puissent être en l'occurrence totalement excusantes, c'est-à-dire qu'elles puissent éliminer la malice de l'action commise.

Pareille observation peut être faite, à propos de l'intention, à partir de l'Écriture, du moins telle qu'interprétée par la tradition. Le lieu majeur à ce sujet est la protestation de Romains 3, 8 où l'apôtre Paul fulmine contre la mécompréhension de sa doctrine : *Ou bien, comme certains nous accusent outrageusement de le dire, devrions-nous faire le mal pour qu'il en sorte le bien ? Ceux-là méritent leur condamnation*. La bonne intention ne saurait ainsi être suffisante, ni rectifier l'acte mauvais, quelle que soit la raison pour laquelle il est tel. Une maxime résume cette position : « La fin ne

justifie pas les moyens » – entendons : une fin bonne ne peut pas suffire à rendre bons des moyens en soi mauvais.

Parmi les Pères, l'autorité majeure en faveur de l'existence d'actes intrinsèquement mauvais, controversée toutefois en raison du cas choisi pour l'illustrer, est saint Augustin, dans les deux ouvrages qu'il consacre au mensonge, qu'il tient comme illégitime en toutes circonstances. L'intérêt de la position d'Augustin dépasse certainement celui d'une casuistique à propos de cet acte particulier du mensonge, puisqu'il exprime une thèse d'ordre général : « Il y a des actions que ni la bonté de la fin, ni celle de la volonté, ne peuvent rendre bonnes » (*Contra mendacium*, VII). Selon les exemples qu'il donne, il est donc illégitime de voler pour aider un pauvre, de falsifier un testament pour déshériter un avare en faveur d'un généreux, de commettre l'adultère pour sauver quelqu'un de la mort.

Parmi les médiévaux, Pierre Abélard affirme que le mal n'est pas dans l'œuvre extérieure, ni même dans le désir, mais dans le consentement volontaire. Autrement dit, l'intention est le critère principal, voire exclusif de détermination de la moralité, les actes étant en eux-mêmes indifférents. Des adversaires d'Abélard exagéreront de manière inverse en soutenant que tous les actes sont bons en soi ou mauvais en soi. Entre ces extrêmes, susceptibles de porter respectivement au laxisme et au rigorisme, Pierre Lombard trace une voie plus mesurée en accordant à Abélard un certain primat de l'intention mais en excluant que cela puisse valoir pour certains actes, mauvais en soi, impuissants à être rectifiés par quelque bonne intention que ce soit.

Le mal intrinsèque, dans la théorie thomasienne des actes humains.

Il revient surtout à saint Thomas d'Aquin d'avoir apporté une clarification à propos des sources de la moralité. L'idée sous-jacente est que

la qualification morale d'un acte ne saurait relever d'un facteur unique, fût-ce l'intention, pour importante qu'elle soit. En d'autres termes, la bonté de l'acte dépendra de la conjonction des bontés de plusieurs sources, en sorte qu'il suffira du défaut de l'une d'elles pour vicier la bonté de l'ensemble. Ces sources sont au nombre de trois : l'objet, l'intention, les circonstances. Même s'il n'emploie jamais l'expression *intrinsece malum*, il reste qu'il parle bien d'actes *per se mala*, mauvais par eux-mêmes ou essentiellement. La position de saint Thomas est certainement plus fine que ce que les manuels scolastiques entendent en extraire. La distinction et l'articulation entre acte intérieur et acte extérieur y joue déjà un rôle éminent. À la question de savoir si la bonté et la malice de l'acte extérieur dépendent entièrement de celles de la volonté (*Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 20, a. 2), il répond en marquant la dépendance de la volonté à l'égard de la raison : « On peut considérer dans l'acte extérieur deux sortes de bonté ou de malice : l'une résulte de la matière requise et des circonstances ; l'autre du rapport de l'acte avec la fin. Celle-ci dépend entièrement de la volonté. Mais celle qui tient à la matière requise ou aux circonstances dépend de la raison, et la bonté de la volonté en dépendra aussi, dans la mesure où la volonté obéit à la raison. […] Donc, si la volonté est bonne et dans son objet et dans sa fin, l'acte extérieur sera bon. Pour cela il ne suffit donc pas que l'acte extérieur soit bon de la bonté de l'intention de la fin. Mais si la volonté est mauvaise, soit quant à la fin qu'elle se propose, soit quant à l'acte qu'elle détermine, l'acte extérieur devient par cela même mauvais. »

Dans cette perspective il est manifeste que l'acte mauvais ne suppose pas la mauvaise intention et ne s'y réduit pas. Il est possible que la volonté soit mauvaise alors même qu'elle ne se propose pas de l'être, en raison même de ce pour quoi elle opte. À l'objection exprimant : « S'il n'y a pas de péché dans la volonté, il n'y en aura pas dans l'acte extérieur. Par suite la bonté et la malice de l'acte extérieur dépendent entièrement de la volonté » (*ibid.*, obj. 2), saint Thomas répond laconiquement : « La volonté pèche,

non seulement en se proposant une fin mauvaise, mais encore en voulant un acte mauvais » (*ibid.*, ad. 2).

Le point de vue du Magistère catholique contemporain.

Le *Catéchisme de l'Église catholique*, après avoir rappelé les trois sources de la moralité, telles qu'établies par l'Aquinate, affirme que « l'acte moralement bon suppose à la fois la bonté de l'objet, de la fin et des circonstances » (n° 1755). S'il est clair qu'une fin mauvaise corrompt d'emblée la bonté de l'acte, il reste que : « Une intention bonne (par exemple : aider le prochain) ne rend ni bon ni juste un comportement en lui-même désordonné (comme le mensonge et la médisance). La fin ne justifie pas les moyens. Ainsi ne peut-on pas justifier la condamnation d'un innocent comme un moyen légitime de sauver le peuple » (n° 1753). Les circonstances, qui sont les éléments secondaires, « ne peuvent de soi modifier la qualité morale des actes eux-mêmes ; elles ne peuvent rendre ni bonne, ni juste une action en elle-même mauvaise » (n° 1754). La raison de l'existence de telles actions, mauvaises en soi, indépendamment donc de l'intention et des circonstances, ne peut donc tenir qu'à l'objet, mais en tant qu'il implique un désordre de la volonté. « Objet » doit donc ici s'entendre non pas au sens d'une chose extérieure mais comme ce qui est face à la volonté et ce vers quoi tend celle-ci : « L'objet du choix peut à lui seul vicier l'ensemble d'un agir. Il y a des comportements concrets – comme la fornication – qu'il est toujours erroné de choisir, parce que leur choix comporte un désordre de la volonté, c'est-à-dire un mal moral. Il est donc erroné de juger de la moralité des actes humains en ne considérant que l'intention qui les inspire, ou les circonstances (milieu, pression sociale, contrainte ou nécessité d'agir, etc.) qui en sont le cadre. Il y a des actes qui par eux-mêmes et en eux-mêmes, indépendamment des circonstances et des

intentions, sont toujours gravement illicites en raison de leur objet ; ainsi le blasphème et le parjure, l'homicide et l'adultère. Il n'est pas permis de faire le mal pour qu'il en résulte un bien » (n^{os} 1755-1756).

L'encyclique *Veritatis splendor* (1993) écarte l'idée d'un double statut de la vérité morale : un niveau doctrinal et abstrait, d'une part, et une considération existentielle plus concrète, qui « compte tenu des circonstances et de la situation, pourrait légitimement fonder des exceptions à la règle générale et permettre ainsi d'accomplir pratiquement, avec une bonne conscience, ce que la loi morale qualifie d'actes intrinsèquement mauvais » (n° 56). Une certaine interprétation de l'option fondamentale, comme susceptible de légitimer un acte prohibé par un précepte négatif, est récusée avec fermeté : « Les préceptes moraux négatifs, c'est-à-dire ceux qui interdisent certains actes ou comportements concrets comme intrinsèquement mauvais, n'admettent aucune exception légitime ; ils ne laissent aucun espace moralement acceptable pour "créer" une quelconque détermination contraire. Une fois reconnue dans les faits, la qualification morale d'une action interdite par une règle universelle, le seul acte moralement bon consiste à obéir à la loi morale et à éviter l'action qu'elle interdit » (n° 67).

Ce sont surtout les quatre numéros, 79-83 groupés sous le titre « Le "mal intrinsèque" : il n'est pas licite de faire le mal en vue du bien (cf. Rm 3, 8) », qui exposent intégralement la doctrine d'actes intrinsèquement mauvais en raison de leur objet, en contraste avoué avec les théories téléologiques et proportionnalistes ici dénoncées. Les références alléguées sont de poids variable. Outre saint Thomas d'Aquin, on y retrouve naturellement le *Contra mendacium* de saint Augustin : « Quant aux actes qui sont par eux-mêmes des péchés *(cum iam opera ipsa peccata sunt)*, comme le vol, la fornication, les blasphèmes, ou d'autres actes semblables, qui oserait affirmer que, accomplis pour des bonnes raisons *(causis bonis)*,

ils ne seraient pas des péchés ou, conclusion encore plus absurde, qu'ils seraient des péchés justifiés » (VII, 18) ?

Une citation de la constitution pastorale *Gaudium et spes* de Vatican II montre l'enjeu de cette thèse : « Tout ce qui s'oppose à la vie elle-même, comme toute espèce d'homicide, le génocide, l'avortement, l'euthanasie et même le suicide délibéré ; tout ce qui constitue une violation de l'intégrité de la personne humaine, comme les mutilations, la torture physique ou morale, les contraintes psychologiques ; tout ce qui est offense à la dignité de l'homme, comme les conditions de vie sous-humaines, les emprisonnements arbitraires, les déportations, l'esclavage, la prostitution, le commerce des femmes et des jeunes ; ou encore les conditions de travail dégradantes qui réduisent les travailleurs au rang de purs instruments de rapport, sans égard pour leur personnalité libre et responsable : toutes ces pratiques et d'autres analogues sont, en vérité, infâmes. Tandis qu'elles corrompent la civilisation, elles déshonorent ceux qui s'y livrent plus encore que ceux qui les subissent et insultent gravement l'honneur du Créateur » (n° 27).

On comprend, par exemple, l'intérêt de soustraire des actes comme la torture ou le trafic d'êtres humains à des légitimations de type utilitariste ou à l'invocation de la raison d'État. En ce sens, plaider pour l'existence d'actes intrinsèquement mauvais peut servir à la protection des faibles et des opprimés. Au début du n° 81, *Veritatis splendor* a aussi recours à l'autorité scripturaire : « En montrant l'existence d'actes intrinsèquement mauvais, l'Église reprend la doctrine de l'Écriture sainte. L'apôtre Paul l'affirme catégoriquement : *Ne vous y trompez pas ! Ni impudiques, ni idolâtres, ni voleurs, ni cupides, pas plus qu'ivrognes, insulteurs ou rapaces n'hériteront du royaume de Dieu* (1 Co 6, 9-10). » Cette citation soulève des problèmes herméneutiques : suffit-elle à tenir pour intrinsèquement mauvais les comportements fustigés par l'Apôtre, cette malice intrinsèque s'identifie-t-elle à la gravité d'un péché mortel ?

Les limites du mal.

La question des actes intrinsèquement mauvais mobilise les fondements premiers de l'éthique. La thèse de leur existence, en soulignant l'importance de l'objet, oppose une fin de non-recevoir au relativisme et à l'individualisme auxquels inclinerait la restriction de la moralité à la seule intention. Si la nature de l'objet moral n'est pas soigneusement pensée dans le cadre de l'acte intérieur de la volonté, elle court le risque d'un extrinsécisme abstrait confinant à l'intransigeantisme et au légalisme. La détermination singulière de tel mal intrinsèque suscite le paradoxe d'une proposition universelle suscitant d'innombrables contestations immédiates. Les difficultés d'une telle détermination singulière, cependant, ne suffisent pas à infirmer l'existence de tels actes. Tout au plus reconduisent-elles à la question cruciale de la loi morale, qu'elle soit naturelle ou révélée, et du sens des prohibitions qu'elle porte. Existe-t-il des impératifs catégoriques négatifs, des interdictions absolues enjoignant « Tu ne mentiras pas, tu ne voleras pas, tu ne tueras pas », tels que la Bible les représente comme transmis par Dieu à son peuple par l'intermédiaire de Moïse ou tels que les sciences humaines les perçoivent comme inhérents au psychisme ou socialement nécessaires ? De la réponse à cette question et de la décision morale qu'elle implique dépendent toutes celles suscitées par les horreurs dont la Shoah aura été le triste paradigme récent : tout peut-il être justifié, excusé, pardonné, au nom de la sincérité, de l'ignorance ou de l'obéissance ? Le martyre, la dissidence, l'insurrection morale militent, mieux peut-être que certaines justifications théoriques, pour la nécessité de tracer des frontières à un mal qui semble ne pas en avoir – ces limites intérieures au-delà desquelles l'honneur de l'humanité impose le *non possumus*.

Luc-Thomas Somme.

→ Augustinisme. Kantisme. Loi naturelle. Thomisme.

Bibliographie.

M. BRUNEC, « Mendacium – intrinsece malum – sed non absolute », Salesianum 26, 1964, p. 608-685. – K. DEMMER, « Erwägungen zum "intrinsece malum" », Gregorianum 68, 3, 1987, p. 613-637. – J. FUCHS, « Gibt es in sich schlechte Handlungen ? Zum Problem des "intrinsece malum" », Stimmen der Zeit 212, 5, 1994, p. 291-304. – O. LOTTIN, Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles, Louvain, Abbaye du Mont-César, 1942. – S.-Th. PINCKAERS, Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais, histoire et discussion, Fribourg (Suisse) - Paris, Éditions universitaires - Éd. du Cerf, 1986.

MALTRAITANCE

La réalité de la maltraitance est aussi vieille que le monde : elle touche tous les pays et continents, toutes les cultures, toutes les classes sociales. Elle n'est cependant pas toujours reconnue, ni pareillement évaluée d'un temps ou d'un lieu à l'autre. Elle regroupe une multitude de situations, évocatrices de la pluralité définitionnelle de ce concept qui n'apparaît dans la langue française qu'à la fin des années 1980 et dans les dictionnaires quinze ans plus tard (Robert, Larousse et Flammarion en 1996, 1998 et 1999). Le mot concerne les violences et mauvais traitements sur des enfants. Cependant, il a vite servi à évoquer aussi les abus en direction des personnes âgées, puis des sujets handicapés, des femmes, des migrants, des minorités, etc., devenant un terme générique avec le risque d'amalgamer dangereusement des faits et des états qu'il convient de distinguer si l'on veut organiser une prévention et une protection efficaces.

Maltraiter, dira-t-on, c’est « traiter mal », mais est-on pour autant dans la maltraitance ? Quels sont ses critères ? Une certaine durée ? Certaines caractéristiques de gravité, de seuil, de conséquences, d’intentionnalité… ? Son caractère actif ou passif ? Le fait d’impliquer ou non – et à quel degré ? – des tiers ? Écraser le doigt d’un enfant par mégarde ou même par débordement émotionnel ponctuel n’est pas comparable à des gestes intentionnels répétés, dans un contexte de précarité… La maltraitance apparaît ainsi comme une réalité complexe, difficile à définir et donc aussi malaisée à évaluer (au sens de pouvoir s’appuyer sur des critères comparables). Et s’il faut la condamner sans réserve, encore ne faut-il pas tomber dans l’excès de la suspicion généralisée.

Les tentatives définitionnelles.

L’Organisation des Nations unies et le Conseil de l’Europe ont tenté un travail définitionnel : il n’est pas parfait, il dépend des catégories de personnes concernées mais permet néanmoins de sensibiliser à certains critères susceptibles d’alerter, voire de prévenir la maltraitance, et d’élaborer des questionnaires en vue d’évaluer l’étendue et l’impact de celle-ci sur la santé des populations, son coût pour les sociétés…

Le terme employé par l’ONU est « violence ». Il s’appuie sur l’article 19 de la Convention internationale des droits de l’enfant – « Toute forme de violence, d’atteinte ou de brutalités physiques ou mentales, d’abandon ou de négligence, de mauvais traitements ou d’exploitation, y compris la violence sexuelle » – et sur la définition figurant dans le Rapport mondial sur la violence et la santé (2002) : « La menace ou l’utilisation intentionnelle de la force physique ou du pouvoir contre un enfant par un individu ou un groupe qui entraîne ou risque fortement de causer un préjudice à la santé, à la survie, au développement ou à la dignité de l’enfant. » Un double classement est ainsi proposé en fonction de la nature

de l’acte (physique, sexuel, psychologique, privations-négligences) et du contexte dans lequel il est commis : violence auto-infligée (comportement suicidaire, sévices auto-infligés), violence interpersonnelle (familiale, communautaire, incluant les agressions commises par des jeunes, des étrangers, au travail et dans d’autres milieux institutionnels), violence collective[1].

La même année, le Conseil de l’Europe[2], dans un rapport intitulé *La Protection des adultes et enfants handicapés contre les abus*[3], évoque « tout acte ou omission qui a pour effet de porter gravement atteinte, que ce soit de manière volontaire ou involontaire, aux droits fondamentaux, aux libertés civiles, à l’intégrité corporelle, à la dignité ou au bien-être général d’une personne vulnérable, y compris les relations sexuelles ou les opérations financières auxquelles elle ne consent ou ne peut consentir valablement, ou qui visent délibérément à l’exploiter ».

Le Conseil de l’Europe retient ainsi six types d’exercice de la maltraitance : 1) la violence physique qui comprend les châtiments corporels ; 2) les abus et l’exploitation sexuels, y compris le viol, les attouchements, la prostitution, l’embrigadement dans la pornographie ; 3) les menaces et préjudices psychologiques impliquant intimidation, humiliation, harcèlement, menaces de sanction ou d’abandon, chantage affectif, infantilisation, insultes, abus d’autorité… ; 4) les interventions portant atteinte à l’intégrité de la personne incluant certains programmes thérapeutiques, comportementaux, éducatifs, non respect de l’intimité ; 5) les abus financiers, les fraudes, les vols ; 6) les négligences actives et passives, les abandons et les privations, d’ordre matériel ou affectif, la privation de nourriture ou de soins élémentaires, la violation de droits, la limitation de la liberté de la personne, la privation de l’exercice des droits civiques, d’une pratique religieuse…

Ces tentatives de catégorisation, tout en étant adaptées par les deux instances aux enfants et aux personnes handicapées, sont suffisamment

générales pour ouvrir la voie à une sensibilisation globale[4] au diagnostic et à la prévention. Or cela est éthiquement essentiel car l'on n'est pas en présence d'un acte mais d'un *complexus* situationnel qui entrelace les types de violence, voire mêle les abus sur mineurs et la violence aux femmes, aux privations conjoncturelles, dans un contexte intergénérationnel, etc. Cela signifie aussi que c'est un ensemble de critères qui permet de dire que l'on est en présence d'une maltraitance : toute violence, en effet, n'est pas nécessairement maltraitante et la frontière n'est pas toujours très nette.

Le bruyant silence.

Aucun éthicien ni théologien ne peut se désintéresser du phénomène de la maltraitance en raison de son ampleur et de son potentiel de destruction de l'être humain et des sociétés.

Sans entrer dans des statistiques précises, il faut rappeler que, selon les organisations internationales, des millions d'enfants sont, chaque année, victimes d'abus et de négligences graves. Pour les violences domestiques[5], l'OMS estime en moyenne que 20 à 50 % des femmes sont victimes de violence physique de la part de leur partenaire, la moitié d'entre elles ayant de surcroît été violées par celui-ci. Certes, la prévalence n'est sans doute pas plus élevée aujourd'hui qu'hier. Les cas sont mieux connus, mais pas toujours traités pour autant, avec le risque paradoxal d'en faire trop ponctuellement, sans assez de discernement. Pour les personnes âgées et/ou handicapées, les chiffres sont particulièrement aléatoires et fragmentaires en raison d'un tabou qui entoure encore cette catégorie de maltraitance et du mur de silence dans les familles et parfois les institutions. La Belgique estime, par exemple, qu'une personne âgée sur cinq est confrontée à la violence[6].

Juridiquement, la maltraitance est aujourd'hui plus reconnue qu'hier, mais son diagnostic reste souvent difficile et tardif pour diverses raisons.

D’abord parce que la législation en ce domaine reste récente. La Convention internationale des droits des enfants fut adoptée par l’ONU il y a seulement vingt ans[7]. Et si l’État français garantit aujourd’hui la protection des mineurs et de certains majeurs, si le statut de certaines personnes vulnérables (comme les personnes âgées dépendantes et handicapées) a été consolidé, ce sont des développements récents dont les premiers datent des années 1970 et dont certains demandent toujours des précisions. En France, il faut attendre la loi du 23 décembre 1980 pour reconnaître le viol comme crime, le décret du 5 septembre 1990 de la Cour de cassation pour que le viol conjugal acquière le même statut, et la loi de 2010 pour que l’inceste soit enfin inscrit dans le Code pénal. La France, comme d’autres pays, a donc mis beaucoup de temps à accepter de reconnaître la maltraitance.

La maltraitance concernant les enfants.

Elle est l’une des formes les plus répandues, sans doute la plus insidieuse aussi car la plus inacceptable, parce qu’elle se passe en famille, bastion de l’intimité et du développement. Comme le note Jean-Pierre Pourtois (2000), après la Seconde Guerre mondiale, on avait pu présumer que la violence était un fait du passé, et l’on pouvait croire à la possible transformation de l’homme et de la société – susceptible de bien traiter et les enfants et les adultes. La fessée, certes, devait contribuer à l’éducation des enfants. Or, à partir de 1982, la France découvre « l’enfant du placard[8] », le calvaire de David, douze ans, séquestré neuf ans par sa mère. Les services sociaux n’avaient pas fonctionné. Quelques années après les États-Unis, la France prendra conscience de la nécessité d’une approche globale de la maltraitance jusque dans sa dimension d’inceste. Sur ce point, l’ouvrage d’Eva Thomas, *Le Viol du silence*, relayé par *Les Dossiers de l’écran* (Antenne 2, septembre 1986), contraint à accepter que l’inceste

n’est pas exceptionnel… « Les révélations d’abus sexuels et de maltraitances multiples restent souvent partiellement bloquées, ou inaudibles car impensables » (NISSE, SABOURIN, 2004, p. 11). Or un enfant maltraité, abusé sexuellement ne peut espérer assumer progressivement les agressions qui l’ont humilié que dans la mesure où il a été entendu dans l’expression (parfois paradoxale sous forme de mensonge, de vol, de violences…) de sa souffrance. Sans quoi il retourne sa honte et sa culpabilité contre lui-même[9], se protège par un clivage du Moi (Freud), des troubles dissociatifs de l’identité (Ferenczi), comme si le Secret psychique (Cyrulnik) était enfermé dans un placard au fond d’un soi qui le laisse pourtant filtrer, jusqu’à permettre des comportements « étranges » et la reproduction de la maltraitance à travers les générations. Pour cette raison la « solution grands-parents[10] » préconisée régulièrement par les juges demande aussi une vérification de sa pertinence.

LA VIOLENCE CONTRE LES FEMMES.

La violence contre les femmes, spécialement la violence intraconjugale, demeure aujourd’hui un véritable fléau de société qui n’est encore que partiellement reconnu. En France, en moyenne, une femme meurt tous les deux jours et demi des violences exercées par son partenaire. Un homme meurt tous les quatorze jours, victime de sa partenaire, mais dans la moitié des cas, la femme homicide subissait des violences de sa part. Souvent, les femmes n’osent pas dénoncer cette violence par peur de représailles sur les enfants du couple ou parce qu’elles ont intériorisé leur sujétion chronique (Bourdieu) ; et si elles sont sans ressources, elles craignent de quitter l’autre. Elles peuvent ainsi endurer dans le silence, pendant des années, les violences physiques et morales, voire la privation de libertés, d’autonomie, etc. Tous les milieux socioculturels sont concernés, y compris les plus favorisés intellectuellement.

Dans bien des pays, des lois protègent aujourd’hui la femme et lui offrent la possibilité de dénoncer sa situation. Mais comme l’a souligné l’Église évangélique allemande dans un document extrêmement riche publié à la suite de la commission mise en place au huitième synode en novembre 1995, « Gewalt gegen Frauen », il s’agit d’aller jusqu’au bout de la démarche visant à éclairer la violence non seulement des personnes mises en cause, mais aussi la violence structurelle, culturelle, et d’y intégrer une réflexion théologique et ecclésiale, relevant par exemple des figures bibliques qui peuvent induire de la maltraitance (voir certains épisodes vétérotestamentaires mais aussi Ep 5, 21-33), et en n’oubliant pas de faire son propre examen critique.

La maltraitance concernant les personnes âgées, gravement malades ou handicapées.

Pour les personnes âgées, gravement malades ou handicapées, c’est encore à domicile que l’on retrouve le plus fort pourcentage de maltraitance. Le malaise vient alors, au moins en partie, du refus de la société de voir l’homme vieillir[11], de s’approcher de la mort, d’être dépendant, porteur de signes divers de fragilité. Ce miroir est d’autant plus insupportable parfois que les relations tissées autour de la personne âgée sont complexes, voire souffrent d’un renversement de la maltraitance, et-ou que la personne âgée est perçue comme un obstacle à la jouissance de l’existence (héritage qui tarde, retraite qui s’envole à s’occuper de parents âgés…). Quant au handicap mental (voir le rapport de Jean-Marc Juilhard et Paul Blanc), isolé ou se surajoutant à d’autres handicaps physiques ou tout simplement à l’âge vieillissant, ne le considère-t-on pas comme la marque de la défaillance la plus inacceptable, celle de la raison ? Si la famille reste un huis clos avec manque de communication, de moyens de prise en charge, voire de conditions de vie correctes, elle peut être à l’origine de conflits

parfois tragiques. Autour de la vieillesse, les maltraitances les plus graves sont financières (spoliation de biens, détournements de fonds, soit 28 %) et psychologiques (infantilisation, chantage, intimidation, humiliation, soit encore 28 %). S'y rajoutent souvent les abus physiques ou sexuels (stérilisation des personnes handicapées, viols), les négligences actives ou passives, la violation des droits civiques… Dans les facteurs de risques, la dépendance pour les soins de base et la perte d'autonomie liée aux déficits cognitifs sont parmi les plus graves. À la honte s'ajoute alors la difficulté pour la personne à reconnaître la maltraitance dont elle est victime, à l'exprimer, à présenter des preuves… Les familles sont ainsi les lieux du meilleur et du pire, d'autant qu'elles sont isolées. Si les institutions notent que les signalements sont plus fréquents depuis 1996, encore ne faut-il pas oublier qu'une maltraitance est un processus complexe engageant différents acteurs, d'autant plus vulnérables eux aussi que l'on est en situation de crise, de stress, de *burn-out* (épuisement), de souffrance. Pourtant, c'est aussi parce que ces acteurs gardent des ressources qu'un travail de prévention[12] est possible, en misant sur la formation, l'aide ponctuelle, le dialogue, l'accompagnement susceptible de promouvoir un regard distancié, etc.

Quel est le rôle de l'institution dans la maltraitance ?

Les établissements sont aujourd'hui plus contrôlés. Cependant, comme dans la maltraitance familiale mais à une autre échelle, le contexte institutionnel peut littéralement dissimuler partiellement les abus, en raison de son type de fonctionnement, des modèles théoriques qui prévalent, en particulier de sa compréhension de l'autorité et du respect de l'autre. L'on parle ainsi de « violence institutionnelle », une notion mise en lumière en 1982 par Stanislaw Tomkiewicz à l'occasion du quatrième Congrès

international des enfants maltraités et négligés. « Toute action commise dans et par une institution, ou toute absence d'action qui cause à l'enfant une souffrance physique ou psychologique inutile et-ou qui entrave son évolution ultérieure » est une violence institutionnelle (TOMKIEWICZ, VIVET, 1991, p. 17)[13].

En Irlande, le rapport de la commission d'enquête dirigée par le juge Sean Ryan[14] est éloquent à ce sujet. Il dénonce des décennies d'abus (selon les quatre types décrits par l'ONU) dans des établissements publics gérés par des ordres religieux entre 1936 et la fin des années 1999. Ce n'est évidemment qu'un cas parmi d'autres de violence institutionnelle, mais celui-ci consterne d'autant plus qu'il met en cause l'Église catholique en tant qu'institution et qu'il atterre par les abus endémiques et autres mauvais traitements infligés à ces enfants et adolescents : « Une série honteuse de cruautés », déclare le cardinal Sean Brady. Comme le souligne l'enquête, « les autorités religieuses savaient », mais la « loi du silence » régnait. Ou plutôt, elles savaient mais des théologies sacrificielles, déformées, empêchaient de voir réellement ces abus. Mary Condren[15] (Trinity Collège, Dublin) souligne par exemple que des religieuses appliquaient la « discipline » (des petits fouets frappant la chair nue) à elles-mêmes (ascèse de carême) et aux enfants (punition « rédemptrice »). Et « le ministère de l'Éducation, dans les rares occasions où il était informé, se rendait complice du silence ». Il a fallu des procès, des condamnations, des reportages, des témoignages en série dans les années 1990 et même jusqu'en 2003 (démission de la juge Mary Laffoy) pour que l'État et l'Église reconnaissent les faits et acceptent de transmettre les informations. Il ne s'agit plus seulement alors de violence en institution, mais de maltraitance institutionnelle dont le coût humain, financier et les retombées sur la réputation sont incommensurables. Or combien d'institutions à travers le monde ont été ou sont concernées, chacune ayant sa manière de susciter la violence ?

La maltraitance au travail.

Sans chercher à citer tous les lieux de maltraitance, évoquons encore le lieu du travail (usines, bureaux). Christophe Dejours, par ses travaux personnels et à travers la commission « Violence, travail, emploi, santé » qu'il a dirigée, a mis en évidence non seulement « la souffrance au travail », mais également « à quel point l'organisation du travail est en cause dans la genèse de la violence sociale » (Dejours, 2007, chap. premier), le suicide et les *karoshis* (mort par surcroît de travail) étant « un aboutissement d'un processus de délitement du tissu social[16] ». Ce lieu peut aussi illustrer les mécanismes susceptibles d'obstruer une attitude responsable devant le harcèlement de collègues, la souffrance d'autrui ou des passe-droits délétères. Pour illustrer ces réalités qui participent à la défaillance des règles éthiques, on peut se référer à la notion de *numbing* (ce qui engourdit, abolit la sensibilité émotionnelle) d'Arno Jorn Vetlesen[17]. « Processus d'adaptation à l'extrême » dans son sens premier, le *numbing* concerne aussi pour partie les témoins de violence ou de harcèlement, parfaitement équilibrés, et qui, pourtant, restent silencieux devant la maltraitance. Ce *selective numbness* apparaît ainsi comme un filtre du réel. Christiane Kreitlow l'évoque précisément pour le travail : l'intériorisation idéologique de processus bureaucratiques, technologiques et normatifs peut mettre en route un mécanisme qui empêche les organes perceptifs de reconnaître « un être souffrant comme souffrant[18] » : « en lieu et place d'inspirer un sentiment, l'habileté perceptive paraît émoussée, court-circuitée par des jugements poncifs et des préjugés inébranlables. Le discernement autonome semble littéralement en panne » (*ibid.*, p. 135).

Le prix de l'humiliation.

Si nos sociétés sont fondées sur la dignité, sans prix, de tout être humain, si les religions rappellent, à l'instar de l'Évangile, que l'on ne saurait toucher à un cheveu d'un enfant ou plus généralement d'un être particulièrement vulnérable, la maltraitance réduit l'être humain – tant la victime que le coupable au demeurant – à n'être plus qu'une mainmise aux repères écrasés, un objet consommable et jetable. Le coût sur le plan humain, familial, sanitaire, social, politique, institutionnel, financier, est exorbitant.

La vie perd son sens. La famille se déstructure, voire éclate définitivement. La santé est compromise : diverses études (OMS, p. 13) établissent des liens clairs entre maltraitance dans l'enfance et santé précaire, voire mort prématurée en raison du développement de maladies chroniques, de pathologies mentales, d'addictions diverses, etc.

Le coût social est immense : prison, promiscuité, précarité, décès prématuré… signifient non seulement un potentiel de travail absent, mais des personnes à porter à bout de bras. Selon une étude de la Banque mondiale (LEBAS, « Des chiffres et quelques repères », p. 21), les viols et violences domestiques représentent la perte de 5 à 10 % d'années de vie en bonne santé pour les femmes en âge de procréer à travers le monde.

Le coût financier de la maltraitance est énorme : dépenses de santé, recours aux services spécialisés, pertes de ressources, criminalité… L'OMS fait ainsi référence à une étude américaine qui chiffre la seule maltraitance des enfants à 1 % du PIB du pays (p. 13).

L'institution (scolaire, religieuse) est affectée dans sa réputation : certes, elle peut être elle-même victime d'un individu maltraitant qui émane d'elle, mais cet individu ne surgit pas nécessairement de façon isolée (voir la maltraitance institutionnelle). Sœur Marianne O'Connor, directrice générale de la Conférence des religieux d'Irlande, le soulignait en appelant, sur Radio Vatican, à « nous souvenir du style d'époque et du style de société de ce temps ». Quant aux chapitres II ET III du premier volume du rapport

irlandais, ils soulignent le rôle du modèle victorien d’éducation des enfants. Des lignes directrices avaient certes été fixées, autorisant certaines punitions physiques mais dans de strictes limites. Les faits doivent donc aussi conduire à s’interroger sur le type de fonctionnement autoritariste et paternaliste, d’autant qu’il continue de prévaloir en partie quand on préfère protéger l’institution plutôt que de signaler les abus… Le long rapport de l’Église évangélique allemande le souligne avec force et tente de repérer les structures et représentations qui justifient ou suscitent la maltraitance. Car, comme le rappelait I. Noko, secrétaire général de l’Alliance luthérienne mondiale en décembre 2001 : pour pouvoir prétendre guérir autrui, il faut d’abord guérir soi-même[19].

Prévenir, signaler, rendre justice.

Certes, le mot « bientraitance » n’appartient pas encore officiellement aux dictionnaires de la langue française. Pourtant, c’est bien une telle visée qu’il convient de mettre en œuvre quand il s’agit d’intervenir en considérant tout à la fois la victime, l’auteur de la maltraitance, la communauté d’appartenance, la société. Car légiférer ne change pas les pratiques et les mentalités, comme le rappelle Michel Manciaux (dans Gabel [dir.], *Maltraitance*, p. 64) : il faut du temps et une véritable volonté politique et sociale, privilégiant une prévention précoce, mettant l’accent sur les capacités des différents acteurs (y compris les associations) et sensibilisant au fait que ces problématiques sociales sont complexes et multifactorielles, appelant donc aussi des interventions plurisectorielles. La « bientraitance » ne ressortit pas au registre du bonheur, mais à celui de l’éthique qui tente de veiller aux conditions d’humanisation pour chacun.

Cela vaut pour les institutions religieuses qui ne peuvent pas ne pas s’interroger sur ce qui a pu, en certains lieux, conduire à défaillir si radicalement quant aux idéaux qui sont les leurs. Benoît XVI, réagissant au

rapport irlandais, évoque quatre points d'attention : la nécessité d'établir la vérité des faits, de s'assurer que la justice sera garantie pour tous, de mettre en place des mesures pour empêcher que de tels événements se reproduisent, enfin s'assurer que tout soit fait pour permettre la cicatrisation de la douleur des victimes. Certes, des efforts sont entrepris. Les diocèses irlandais[20] ont mis en place des engagements contractuels *(policy)* mais le travail le plus difficile reste celui de l'institution sur elle-même[21] qui doit accepter de se laisser interpeller et se souvenir que signaler n'est pas dénoncer, mais ouvrir à une attention en vue d'y voir plus clair.

Les traces d'une histoire de maltraitance perdureront à jamais dans la mémoire des abusés. Mais cela n'implique pas pour autant la reproduction à l'identique des transgressions si celles-ci s'arrêtent, si une écoute est offerte, si des possibilités de rebond existent, car « résilier, écrit Stanislaw Tomkiewicz[22], c'est rebondir, aller de l'avant après une maladie, un traumatisme… », une maltraitance.

MARIE-JO THIEL.

→ Droits de l'homme. Enfance. Harcèlement. Torture. Vieillesse.

Bibliographie.

COMMIS SION D'ENQUÊTE N° 339, par J.-M. JUILHARD, P. BLANC, Rapport La Maltraitance envers les personnes handicapées, déposé au Sénat le 10 juin 2003 (JO du 6 juin 2003), 2 t. – Chr. DEJOURS, Conjurer la violence. Travail, violence et santé, Paris, Payot, 2007. – EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND, « Gewalt gegen Frauen », 1999 ; première partie : http://www.ekd.de/EKD-Texte/42884.html ; deuxième partie : http://www.ekd.de/EKD-Texte/42886.html. – M. MANCIAUX, M. GABEL, Enfance en danger, Paris, Fleurus, 2002. – M. NISSE, P. SABOURIN, Quand la famille

marche sur la tête. Inceste, pédophilie, maltraitance, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Couleur psy », 2004. – J.-P. Pourtois (dir.), Blessure d'enfant. La maltraitance : théorie, pratique et intervention, Bruxelles, De Boeck Université, 2000. – S. Tomkiewicz, P. Vivet, Aimer mal, châtier bien. Enquêtes sur les violences dans les institutions pour enfants et adolescents, Paris, Éd. du Seuil, 1991.

MARIAGE

Le mariage est la plus universelle de toutes les institutions. Toutes les sociétés ont établi des règles, écrites ou non écrites, qui définissent la filiation, le lien d'alliance, les structures de parenté. L'institution s'est transformée au fil des siècles, selon les sociétés et les courants philosophiques ou religieux, tout particulièrement en Occident, sous l'influence du stoïcisme, du droit romain, du judaïsme et surtout du christianisme. Dans l'éclairage de ce dernier, le mariage, conçu dans une perspective centrée sur les personnes, met en avant le lien conjugal comme lien interpersonnel, conception qui semble évidente à presque tous de nos jours.

De ce travail bimillénaire, il résulte que le mariage est à la fois une institution, une communauté de vie, un choix éthique et un mystère spirituel. La mise en avant de la dimension interpersonnelle s'est souvent trouvée en tension avec la prise en compte de la dimension institutionnelle, qu'elle a même pu fragiliser. Elle l'est plus encore, surtout aujourd'hui, avec la définition du mariage comme indissoluble, centrale dans la doctrine catholique.

Selon le démographe Louis Roussel, le mariage et la famille, en Occident, ont connu trois phases : 1) le mariage *traditionnel*, où la primauté

revenait à l'institution comme tradition et comme transmission (depuis des temps immémoriaux jusqu'au XVIII^e s.) ; 2) le mariage *romanesque*, où amour et institution étaient à égalité et éventuellement en conflit (du milieu du XVIII^e s. au dernier tiers du XX^e s.) ; 3) le mariage *compagnonnage*, où les valeurs liées au sentiment et à l'individualité l'emportent (depuis la fin du XX^e s.).

Peut-on dire alors qu'avec l'affaiblissement du sens de l'institution, la notion chrétienne du mariage a été victime de son succès ? Après avoir introduit l'idée d'amour dans le mariage, la tâche éthique est sans doute désormais de redécouvrir la dimension sociale et publique de l'union. L'amour ne suffit pas pour fonder une famille.

FONDER UNE FAMILLE.

Consécration d'un amour et fondation d'une famille n'ont pas toujours coïncidé au fil des siècles. Pendant des millénaires et sous tous les cieux, le mariage a d'abord été pensé en termes collectifs. Stratégies familiales, patrimoine, survie du groupe étaient plus importants que les sentiments. « Nous nous marions pour engendrer des enfants légitimes », affirmait Démosthène quatre siècles avant notre ère. Nous sourions aujourd'hui d'une telle affirmation, mais elle garde sa part de vérité. Selon le juriste Jean Carbonnier, la présomption de paternité, c'est-à-dire le rattachement anticipé de tous les enfants qui naîtront de l'épouse à la paternité de l'époux demeure aujourd'hui encore « le cœur du mariage ».

Le mariage offre à la filiation une chance de cohérence et de solidité. L'enfant de concubins est l'enfant de deux célibataires, sans que le lien entre ses parents ait été publiquement et officiellement reconnu, enregistré à l'état civil. C'est pourtant une base de sécurité affective, pour un enfant, de savoir que sa famille n'est pas fondée seulement sur des réalités subjectives mais par son inscription dans un cadre social, public, institué.

Un courant important aujourd’hui affirme que désormais le mariage n’est pas la seule façon de fonder une famille. Ce serait la filiation qui ferait la famille. Fonder une famille, ce serait donner naissance à un enfant, le reconnaître, lui donner un nom. De ce lien de filiation, le discours social devrait avoir le souci, tandis qu’il devrait être indifférent à la conjugalité, laquelle ne renverrait qu’aux choix privés, à l’éthique intime ou religieuse.

Cette position n’est pas défendable jusqu’au bout. Remplacer l’alliance par la filiation n’est qu’une manière apparente de fonder la famille sur l’enfant. Ce qui sera déterminant dans l’histoire ultérieure ne sera pas l’intérêt de l’enfant mais les aléas de la vie du couple. Ce n’est pas l’enfant qui fait la famille : une telle charge serait trop lourde pour ses épaules. Il est très pesant, très onéreux pour un enfant, de s’éprouver comme étant la raison d’être du lien entre ses parents. En revanche, il est très libérant pour lui de sentir que le lien entre son père et sa mère repose sur d’autres fondements que l’attachement qu’ils lui portent, sur une parole antérieure, une parole d’alliance, c’est-à-dire un engagement dans la durée et dans la solidarité. S’il n’a pas l’intuition de ce roc, l’enfant éprouvera une grande insécurité intérieure. Au contraire, si le couple parental trouve en lui-même son centre de gravité, il aura beaucoup moins de peine à se détacher de ses parents, pour trouver la force de les quitter un jour.

Le mariage demeure à ce jour le fondement le plus solide et le plus cohérent pour la filiation. En dehors de ce cadre, la définition de la filiation est hésitante. Elle balance entre le critère dit « biologique » et le critère dit « volontaire » : autrement dit entre la mise en avant de la dimension génétique, du « sang », d’une part, et la dimension adoptive, reposant sur la reconnaissance, d’autre part. Aucun de ces deux critères n’est suffisant pour fonder la parenté. Être père ou mère engage plus que le génétique, plus aussi que la volonté. Dans le mariage, ces deux dimensions sont réunies. Il réunit le volontaire et l’involontaire, le charnel et le spirituel, au total, d’emblée les trois dimensions de la parenté : corporelle, légale et

domestique. En dehors du mariage, ces trois fonctions sont beaucoup plus souvent dissociées.

Entrer en institution.

Le mariage est un acte éminemment social, qui n'unit pas seulement les époux entre eux, mais le couple à la société. On a même pu dire qu'il était un acte citoyen. Le « oui » public est consentement à une objectivité du lien, à l'engagement dans des liens qui débordent la seule subjectivité. À la différence du contrat, qui n'est qu'une convention dont les contractants déterminent le contenu au gré de leur volonté, l'institution est définie par un certain nombre d'obligations préexistantes au pacte, dans lesquelles les conjoints acceptent d'entrer. « Les époux se doivent mutuellement fidélité, secours, assistance » (art. 212 du Code civil français). « Les époux assurent ensemble la direction morale et matérielle de la famille. Ils pourvoient à l'éducation des enfants et préparent leur avenir » (art. 213). « Les époux s'obligent ensemble à une communauté de vie » (art. 215). Ces mots ont un sens précis en droit. Ils sont l'institutionnalisation de valeurs morales.

Entrer en institution, c'est accepter de ne pas être les seuls acteurs du lien. C'est vouloir offrir au sentiment lui-même un cadre qui le protège, le cas échéant, contre ses propres errances. Selon la juriste Catherine Labrusse-Riou, « la responsabilité sans le soutien d'une règle est livrée à la fragilité ». Le mariage est une marque de réalisme : notre sentiment est important, nous y tenons, mais nous ne prenons pas appui sur lui seul pour envisager notre avenir. Ce n'est pas douter de l'amour que reconnaître ses fragilités. Au contraire, c'est davantage croire en lui que de consentir à ce qu'il est, c'est-à-dire vulnérable. C'est être réaliste qu'accepter de marier l'amour et le droit.

L'institution n'est pas une garantie de solidité ; mais elle offre les atouts de la contenance et de la forme. Notre affectivité, par elle-même anarchique

et fluctuante, a besoin de cadres et de limites. « Institution » signifie « durée » : le terme vient du latin *stare*, « se tenir debout ». Plus stable que les variations de notre sentiment, l'institution conjugale, selon Roger Melh, « n'a pas devant la passion une force invincible. Du moins permet-elle d'attendre des jours meilleurs ; du moins laisse-t-elle du temps pour la réflexion, le retour sur soi. Elle retarde l'irrémédiable, et c'est déjà beaucoup. Car un irrémédiable retardé a quelques chances d'être vaincu ».

Il y a abus de langage à affirmer, comme telle sociologue, que « rien ne distingue dans leur vie quotidienne les familles naturelles et les familles légitimes[23] ». Cela est vrai, bien sûr, si l'on considère un certain nombre de données extérieures. Mais s'en tenir à cette équivalence, c'est laisser dans l'ombre une donnée pourtant non négligeable : la durée même de la cellule familiale. Il est établi selon plusieurs sources statistiques sérieuses que le taux de rupture entre les concubins est six fois plus élevé qu'entre les époux. L'arrivée des enfants diminue ce taux par trois, ce qui signifie que le lien entre les parents reste encore deux fois plus fragile[24]. Ce paramètre n'est pas secondaire. La statistique ne fait que confirmer ce que le bon sens peut percevoir par lui-même : il y a une différence intrinsèque entre avoir ou ne pas avoir prononcé, solennellement et devant témoins, le double « oui » du consentement matrimonial, avec toutes les résonances et incidences d'une telle parole.

LE TRAVAIL JUDÉO-CHRÉTIEN.

Les historiens et sociologues enseignent que l'amour devient communément une valeur centrale dans le mariage au XVIII^e^ siècle. Or, dans le livre de la Genèse, dans un texte qui peut remonter au VI^e^ siècle avant notre ère, nous lisons : *L'homme quittera son père et sa mère, il* s'attachera *à sa femme et tous deux deviendront chair une.* Vingt-quatre siècles avant le mariage par inclination, l'Écriture place l'attachement et l'union au cœur du

mariage. Cette référence est confirmée par un important courant biblique. À plusieurs reprises l'Écriture offre la figure d'époux-amants : Isaac et Rébecca (Gn 24), Jacob et Rachel (Gn 29), Elquana et Anne (1 S 1), Tobie et Sara et, bien entendu, les époux du Cantique des cantiques.

À partir du Deutéronome, l'Écriture travaille au rapprochement de deux notions pour nous très proches, mais qui, à l'origine, étaient totalement étrangères l'une à l'autre : *berit* et *ahabah*, alliance et amour. L'alliance était originellement guerrière ou féodale. Il est possible d'affirmer que ce rapprochement a eu lieu par l'intermédiaire d'un détour infini : à partir de l'interprétation par Israël, selon la Révélation qu'il en a reçue, de la nature de son lien à Dieu. Sous l'influence des prophètes, il a compris que ce lien n'était pas seulement un pacte de vassalité mais un lien d'amour (voir Dt 7, 7).

L'histoire des relations entre Dieu et son peuple fut régulièrement interprétée en termes conjugaux. À travers les aléas de cette histoire, le sens de l'amour conjugal est à la fois révélateur et révélé. Edward Schillebeeckx a pu parler de « double élucidation réciproque ». Il ne s'agit pas là d'histoires d'amour idéales (il n'y a pas de « couple idéal » dans la Bible), mais d'histoires d'amour blessées, trahies, recommencées, pardonnées, recréées. La fidélité est du côté de Dieu.

Dès les Pères, l'accent mis sur la place de l'amour dans le mariage est une des caractéristiques de la prédication chrétienne. Un seul exemple parmi bien d'autres, dans un sermon de Jean Chrysostome : « Pourvoyez à tous les besoins de votre femme, ne négligez aucun de ses intérêts, n'épargnez pas votre peine : c'est un devoir impérieux. “Il laissera père et mère.” Voilà qui est emprunté au monde. Or, le texte ne dit pas : “et habitera avec elle”, mais : “s'attachera à elle”, marquant ainsi une intime union, une vive tendresse. Et il ne s'en tient pas là : par ce qu'il ajoute, il représente la soumission sous de telles couleurs que les époux ne paraissent plus qu'un. Il ne dit pas : “par l'esprit ou par l'âme”. C'est chose évidente et

possible à chacun ; il dit : “de telle façon qu’ils ne forment qu’une seule chair”[25]. »

Au fil des siècles, cette intégration se poursuivra. Augustin fut le premier auteur à traduire *agapè* par *amor.* On trouve dans ses écrits non moins de quinze termes pour dire l’intersubjectivité conjugale. Au XIIe siècle, âge des troubadours et de l’amour courtois, des théologiens chrétiens comme Bernard de Clairvaux, Hugues de Saint-Victor, Anselme de Laon, Pierre Lombard, Richard de Saint-Victor élaborent une pensée très affinée de l’*affectio maritalis*. Mêmes accents, au XIIIe siècle, chez Albert le Grand ou Bonaventure. Calvin au XVIe siècle, François de Sales au XVIIe siècle mettent en valeur l’*amitié* conjugale.

Liberté.

Très tôt l’Église s’est opposée aux mariages arrangés par les familles, faisant prévaloir le libre consentement des époux dans des cultures où celui-ci était loin d’aller de soi. Ce point fut un sujet de litige constant entre les familles ou le pouvoir politique et les évêques. Longtemps l’Église reconnut la validité des mariages « clandestins », c’est-à-dire conclus en dehors de l’accord des familles. Pour cette raison, la publication des bans ne fut obligatoire qu’à partir du XIIIe siècle et la cérémonie devant témoins ne fut condition de validité qu’à partir du concile de Trente. Le choix, au XIIe siècle, de l’échange des consentements comme acte constitutif du mariage est significatif : le « oui », lieu ultime d’expression de la liberté.

Égalité.

Contrairement à une idée reçue, le christianisme fut le principal courant promoteur de l’égalité de l’homme et de la femme. On a pu dire que le

mariage chrétien était le « signe visible de l'égalité de l'homme et de la femme ». Dans les évangiles et même chez saint Paul, pour l'essentiel, les obligations et interdits sont mutuels entre les hommes et les femmes : on peut se reporter aux termes de 1 Corinthiens 7, commentés par un Père de l'Église : « Considère l'équité de cette loi : le même Créateur pour l'homme et pour la femme, pour tous deux le même limon, la même image, la même loi, la même mort, la même résurrection ? Puisque nous naissons à la fois d'un homme et d'une femme, les enfants doivent le même respect à leurs deux parents[26]. »

Indissolubilité, ou radicalisation de la monogamie[27].

L'appel chrétien est celui de la fidélité à l'unique, au double sens du terme : dans le présent et à travers la durée. Il garde en mémoire une parole évangélique dont la portée est radicale. À une question des pharisiens sur les conditions de la répudiation, Jésus répond en citant deux versets de la Genèse et en ajoutant : *Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Que l'homme donc ne sépare pas ce que Dieu a uni* (Mt 19, 6).

Les traditions orthodoxe, catholique et protestante traduisent différemment, dans leur discipline et leur pastorale, cette parole. Mais toutes s'y réfèrent et y reconnaissent une injonction forte – attestée cinq fois dans le Nouveau Testament (1 Co 7, 10-16 ; Mt 19, 3-12 ; Mt 5, 31-32 ; Mc 10, 1-12 ; Lc 16, 18). C'est de cette exigence qu'est née l'idée de sacramentalité. C'est parce qu'il est entré dans le *mystère* du don sans retour que le mariage est dit *sacrement* par les orthodoxes et les catholiques (*sacramentum*, traduction latine du grec *musterion*, signifie « serment sacré »). Dès lors, la parole ou l'action de Dieu est reconnue comme le « tiers liant », la source première et constante du lien.

En deçà de la parole évangélique et de ses interprétations, l'expérience et la sagesse humaines enseignent que le lien d'alliance comme tel, en sa

vérité, implique de l'irréversible, même si l'on se sépare ou divorce. À l'intersection de la chair et de la parole se noue le plus fort des liens. L'intimité sexuelle elle-même, a fortiori cultivée pendant des années, crée une intériorité mutuelle sans équivalent. Être parents ensemble lie pour la vie. Ce serait faire preuve d'une vision bien superficielle que de considérer le divorce comme une annihilation du mariage. Selon le juriste Guy Raymond, on peut dénombrer en droit civil français huit effets juridiques du mariage par-delà le divorce et il en conclut : « Les relations postnuptiales demeurent, même en cas de remariage des ex-époux avec un autre partenaire. On peut donc considérer que le principe de l'indissolubilité du mariage n'est pas étranger au droit français[28]. »

CONTRAT OU ALLIANCE ?

Nos contemporains hésitent entre deux modèles de couple ou de mariage : celui du contrat et celui de l'alliance. Les catégories de la culture moderne favorisent la logique du contrat, c'est-à-dire d'un engagement limité, conditionnel, dans lequel chacun ne s'engage qu'au prorata de ses intérêts. Rationnel, le contrat n'engage que la volonté des contractants. Et ce que la volonté a fait, la volonté peut le défaire.

Mais nombreux sont ceux qui aspirent à un lien plus fort et plus solide. Souvent, alors, ils sont partagés entre deux notions de la fidélité : entre la fidélité conditionnelle, dont il vient d'être question, et une autre forme de fidélité, inconditionnelle. Celle-ci ne consiste pas à s'engager « à n'importe quelle condition », mais « au-delà de toute condition », ce qui veut dire qu'elle se fonde sur l'amour inconditionnel de l'autre, sur l'accueil de sa personne telle qu'elle est, dans sa totalité. Si la première forme peut être dite résultat (des affects, du désir, des contingences), la seconde est résolue : elle est visée comme un cap, par une résolution ferme de la volonté. Si la première est susceptible de ne reposer que sur le calcul, la seconde ne peut

reposer que sur le don. Il y a entre l'une et l'autre toute la différence qu'il y aurait entre « se prêter » et « se donner ». On peut dire que la première relève de l'*association,* tandis que la seconde relève, à proprement parler, de l'*alliance*.

Faire alliance, c'est réaliser à travers l'histoire, par l'engagement de deux libertés, le vœu propre à l'amour. Par « alliance », j'entends : l'entrée de deux histoires l'une dans l'autre. C'est le consentement à ce que deux histoires, sans se confondre, soient indissociables. Désormais, quoi qu'il arrive – et même s'il y a séparation – il y a du « toi » dans le « moi » et du « moi » dans le « toi ». Ce qui fonde alors la communauté, ce qui est mis en commun ne relève pas de l'*avoir* seulement, mais de l'*être*. C'est à ce niveau de radicalité dans l'implication que se place le texte de la Genèse lorsqu'il affirme : *l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme* et tous deux seront chair une (Gn 2, 24).

Faire alliance, c'est consentir à être modifié, et cela de manière irréversible. C'est consentir à un lien qui engage à ce point la « chair », c'est-à-dire la vie intime, la mémoire profonde, les sources du désir, que plus rien ne sera comme avant. « Veux-tu être *ma* femme / *mon* mari ? » Dans ce que Jacques Lacan appelle la « parole pleine », chacun consent à tenir dans l'existence de l'autre une place irremplaçable. La réponse « Oui » est un acte de parole qui engage l'être, puisque chacun consent à *être* pour l'autre *son* époux. Il est à noter alors que l'adjectif dit « possessif », s'il est compris en vérité, ne désigne pas seulement la possession, ni la propriété mais peut désigner la relation en sens inverse, l'appartenance reconnue. « Ma femme », « mon mari » disent un lien unique, une solidarité ontologique, l'inhabitation mutuelle, l'intersection entre deux existences. L'image des deux cercles, ou des deux anneaux, qui se croisent ou se recoupent en est l'excellent symbole : elle fait apparaître, *entre* deux vies qui demeurent distinctes (il ne s'agit pas de fusion), la naissance, puis la croissance d'une troisième vie qui, avant d'être celle des enfants qui

l'incarneront, est celle du « nous » conjugal. Une troisième vie qui n'absorbe pas les deux précédentes mais qui, irréductible à celles-ci, leur donne de devenir davantage elles-mêmes, les délivrant des pesanteurs et des entraves de l'attachement à leur *ego*.

Ainsi comprise, l'histoire conjugale est une aventure spirituelle. Accepter d'être lié, c'est être convoqué à un constant travail sur soi et sur la relation. La vie d'un couple peut être lue comme une histoire de décalages et de réajustements permanents. Tout couple traverse des crises, plus ou moins longues, plus ou moins fortes, plus ou moins nombreuses. Un couple sans crises serait un couple sans histoire(s). Or, le mot « crise » vient d'un verbe grec, *krinein*, qui signifie « passer au crible ». Une crise est un état « critique », un moment de clarification. Dans toute crise apparaissent des éléments de la personnalité, de la structure du couple, du lien, qui avaient été refoulés et demandent à être pris en compte. Le travail de la crise ouvre sur la possibilité d'une issue positive et d'une élaboration à partir des données nouvelles qui ont surgi à cette occasion. Pour consentir à ce travail sur soi, qui est au fond un travail libérateur, il faut du temps et, pour assumer le coût de ce temps, il faut une ferme détermination. Sinon, la tentation de partir sera la plus forte. Selon l'heureuse formule de Christiane Singer, « le mariage est la seule relation qui mette véritablement au travail[29] ».

AU SEUIL DU MYSTÈRE.

C'est alors que se présente une alternative : ou bien la troisième vie, celle du « nous » conjugal, n'est interprétée que comme le résultat de l'alchimie entre deux complexions psychoaffectives, ou bien elle est perçue comme le lieu d'affleurement, de donation, de révélation d'une vie nouvelle, irréductible aux deux précédentes. Nous sommes ici au seuil de la notion de « mystère », si par ce terme nous entendons le sens littéral grec,

« ce qui introduit dans une autre dimension de la vie » (du verbe *muein*, « introduire »). Trois termes baliseront ici ce passage, indiquant l'ouverture de la conscience et de la volonté humaines à un invisible plus originaire qu'elles.

Le mystère de l'amour comme don.

Le terme de « don », accompagné de son mouvement réciproque, l'accueil, s'avère aujourd'hui capital pour dire l'essentiel de l'amour comme de l'alliance. Avec Jean-Claude Sagne, nous pouvons dire que « l'horizon de la vie du couple n'est pas une attirance énigmatique et fugace, mais il est le consentement à parcourir à deux tout le chemin de la vie pour s'apprendre mutuellement à recevoir et donner ».

Mais la notion de don authentique, c'est-à-dire de don gratuit et généreux, au-delà de la logique du calcul, rencontre très souvent le scepticisme de nos contemporains. Les sciences humaines, la psychologie surtout, dans la ligne des « maîtres du soupçon », portent à considérer que l'intérêt individuel seul gouverne les individus. C'est ici que peut se dire et s'expérimenter la vérité suivante : le mouvement de don véritable, de don gratuit et généreux ne vient pas des seuls processus de notre psychisme, des seules ressources de la « chair » (au sens paulinien). Il est lui-même reçu ; il vient de plus loin, de plus haut et de plus profond que nous. Le don est lui-même donné. Le don actif est le fruit d'un don passif. Nous recevons le mouvement même par lequel nous donnons et nous donnons nous-mêmes à l'autre. Nous le recevons d'un don primordial, originel, créateur et recréateur, don qui en latin se dit *gratia* : la grâce.

Au cœur du lien, la « fides ».

Au cœur du oui conjugal, compris comme consentement total à l'autre tout entier, se tient un acte de foi. Ce terme, on le sait, est la traduction du latin *fides*, qu'Augustin a retenu pour dire l'un des trois « biens » du mariage et qui peut être traduit par trois termes dont le rapprochement est éloquent.

Le premier sens est « fidélité » ou, plus précisément, « loyauté » envers la parole donnée.

Le second sens est « confiance », l'acte de « se fier en » ou, pour reprendre un terme ancien, la « fiance ». Un tel acte est l'exact opposé de la peur. Or, la peur est aujourd'hui un obstacle courant devant l'engagement, ou encore une des sources principales de défaillances, d'entraves, voire d'échecs conjugaux. Le drame est que la peur, selon l'expression de Victor Frankl, « réalise ce qu'elle craint ». La foi est le contraire de la peur. Elle est un mouvement d'abandon, où l'on prend appui sur l'invisible, un pas par-dessus le vide. Elle est, selon les termes de Hans Urs von Balthasar, « un acte de remise totale de soi ».

Pas plus que la foi en soi, la foi dans le conjoint ne peut être à elle-même son propre principe ou son propre terme. Il est souhaitable qu'elle ait conscience de ce non-pouvoir. La fragilité humaine est irréductible. L'autre ne peut pas être source de salut pour moi. *Ne mettez pas votre foi dans les princes, dans un fils de la glaise ; il ne peut sauver* (Ps 146, 3). La volonté bonne, la personne de l'autre, le lien lui-même ne peuvent être objets de *fides* en vérité que lorsqu'ils sont reçus et perçus comme les lieux d'une donation première et originelle, lorsque la *fides* prend appui « hors de tout appui[30] » sur une Source et un Roc permanents, reconnus et nommés par la médiation de l'Écriture. Nous sommes ici conduits au troisième sens du mot *fides*, qui est l'accueil et la reconnaissance du don de Dieu. Originellement et ultimement, pour reprendre encore les termes de Hans Urs von Balthasar, « le vœu de fidélité au conjoint est prononcé à l'intérieur du vœu de fidélité à Dieu[31] ».

L'entrée dans la dynamique pascale.

Faire alliance, c'est quitter une vie connue, familière, pour une vie inconnue, qui appelle à de nombreux dépassements. Tout au long de la vie conjugale seront nécessaires les actes de mort à une vie ancienne pour naître à une vie nouvelle. Le mystère pascal est au cœur du mystère conjugal. *Si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste* seul. *S'il meurt, il porte beaucoup de fruit* (Jn 12, 24).

À chaque heure, chaque jour, l'époux, l'épouse a ce choix devant lui : vouloir redevenir propriétaire de sa vie, se crisper sur sa volonté propre ou lâcher prise, s'abandonner. Non s'abandonner à la volonté de l'autre. Nous n'en voyons que trop bien les déviances. Un travail de discernement est nécessaire entre ce qui relève d'une authentique spiritualité de la Croix et l'acceptation, passive et volontariste, d'une relation destructrice, négatrice de la dignité de la personne. De l'offrande de soi, celle-ci doit rester le sujet : *Ma vie, nul ne la prend, mais c'est moi qui la donne* (Jn 10, 18). Ici s'indique la parenté entre le mariage et l'eucharistie : deux sacrements de l'alliance, deux sacrements de l'être livré. *Ceci est mon corps livré* pour toi. Mariage et eucharistie : deux sacrements du don *jusqu'au bout* (Jn 13, 1), et de la fécondité de ce don.

Face au divorce.

Étant une aventure spirituelle, le mariage ne va pas sans risques. Aucun couple n'est absolument à l'abri des crises, des tempêtes, des tentations, de la passion, de la rupture. Dans un article qui a connu un certain retentissement, François-Xavier Durrwell rappelait qu'« indissoluble » ne signifie pas « indestructible ». Le lien est indissoluble, mais la communauté de vie peut être détruite. Il est des situations où la relation s'est dégradée à tel point qu'elle devient mortifère et qu'en conscience les époux – ou l'un

d’eux – pensent que le moindre mal est la séparation. Il est des divorces qui sont vécus comme un soulagement.

Mais une différence primordiale doit être énoncée : la séparation a-t-elle été décidée en dernier recours, après avoir patiemment mis en œuvre tous les moyens de réparation, réforme, guérison, dépassement, ou a-t-elle été décidée en premier recours, comme la solution qui semblait immédiatement s’imposer dès la première crise grave ?

Car il ne faut pas gommer le tragique du divorce. Le lien a été si intime, l’interpénétration entre les deux existences si incarnée que se séparer, c’est mourir à une part de soi-même. Le divorce est une petite mort.

Pour les enfants aussi – voire d’abord pour eux – le divorce est un « effondrement du monde », une déchirure intérieure. Il faut bien voir ce que signifie pratiquement l’exercice d’une paternité ou maternité séparée de la communauté de vie quotidienne. Étant donné que, dans la très grande majorité des cas, l’enfant est confié à la mère, c’est le lien paternel qui est la première victime de la rupture – ou de l’absence – du lien conjugal.

Il faut voir aussi ce qu’implique chez les enfants la « vie morcelée » qui leur est imposée. On s’aperçoit qu’en France, 80 % des adolescents hospitalisés en secteur psychiatrique ou des jeunes en centre de redressement ont été privés de la présence paternelle, que le taux d’échec scolaire double après la séparation des parents. Une des conséquences de la montée du divorce, peu souvent soulignée, est ce que Jean-Marc Ghitti nomme « la judiciarisation de l’existence ». Avec le divorce, c’est un nombre croissant de familles qui voient leur mode de vie fixé judiciairement. On estime à 20 % le nombre d’enfants dont le mode de vie est ainsi déterminé, par l’intermédiaire de la décision d’un juge. La mise en procédure de l’existence correspond à l’intervention de la puissance publique dans l’intimité.

Ce qui précède vise à critiquer les discours édulcorants, non à décourager les personnes. Tout au contraire, entendre dénoncer l’occultation

de leur souffrance produit plutôt, chez les personnes concernées, un effet libérateur. Sur la base d’une conscience des difficultés, la personne humaine dispose de ressources insoupçonnées pour faire face, avancer, recréer ce qui peut l’être. À travers l’épreuve de la perte et l’arrachement, les pères peuvent aussi mesurer la force de leur paternité et du lien qui les relie à leur enfant. Certains prennent alors conscience, avec plus d’acuité, de leur responsabilité paternelle. « Grandir dans sa paternité, écrit Jacques Arènes, est aussi possible à travers ces événements douloureux. » Mais l’événement douloureux en question doit être nommé comme tel, et ce n’est aider personne que le nier. L’occultation du tragique n’a jamais été un pas vers la vérité.

Aux yeux de l’Église catholique, aucune autorité humaine, fût-elle celle du pape, ne s’estime être en droit de « dissoudre » un mariage conclu et consommé. Après divorce, et même pour les personnes engagées dans une seconde union, le premier lien, sacramentel, demeure. L’appel est alors : honorer ce lien tout en assumant les conditions de vie présentes. Aucune situation n’est une impasse absolue. Plus même, selon les termes de Jacques Nourrissat, « en toute situation, il y a un appel à la sainteté ». La question déborde largement celle de l’accès ou non aux sacrements. Elle est celle de la paix retrouvée à travers un chemin de vérité et, si possible, de fidélité et de réconciliation (voir *Familiaris consortio*, 84 et JACQUINET, NOURRISSAT, 2008).

Les Églises orthodoxes reçoivent la parole évangélique comme affirmation de la dimension « mystique » et même éternelle du lien, mais sans traduire celle-ci par une loi stricte : une deuxième ou une troisième union peut être célébrée, par « miséricorde », précédée par un rite pénitentiel, sans caractère sacramentel. Les Églises issues de la Réforme interprètent la « parole du principe » comme un appel à la fidélité sans retour mais « la persévérance doit rester d’ordre éthique et non imposée par le droit ».

Le mariage est un des lieux où nous éprouvons le plus radicalement notre faiblesse, mais aussi – telle est la bonne nouvelle chrétienne – qu'au cœur de cette faiblesse se déploie la puissance de Dieu (2 Co 12, 9).

XAVIER LACROIX.

→ Cohabitation/Couple. Concupiscence. Contraception. Contrat. Désir. Don/Dette. Famille. Hommes/Femmes. Institution. Pacte civil de solidarité (Pacs). Promesse.

Bibliographie.

AUGUSTIN, *Le Bien du mariage, Paris, Nouvelle bibliothèque augustinienne, 1992 ; Des noces et de la concupiscence, X, 11, Paris, DDB, 1955, Bibliothèque augustinienne, t. XXIII. – L.-M. CHAUVET (dir.), Le Sacrement de mariage entre hier et demain, Paris, Éd. de l'Atelier, 2003. – Code de droit canonique de l'Église catholique, Rome, 1983, § 1055-1165. – Fr.-X. DURRWELL, « Indissoluble et destructible mariage », Revue de droit canonique 36, Strasbourg, 1986. – É. FUCHS, Le Désir et la Tendresse, Genève, Labor et Fides, 1982. – J. GAUDEMET, Le Mariage en Occident, Paris, Éd. du Cerf, 1987. – J.-M. GHITTI, La Séparation des familles, Paris, Éd. du Cerf, 2003. – R. GRIMM, L'Institution du mariage, Paris, Éd. du Cerf, 1984. – É. JACQUINET, J. NOURRISSAT, Fidèles jusqu'à l'audace, Paris, Salvator, 2008. – JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique Familiaris consortio, Rome, 1981. – X. LACROIX, Le Mariage tout simplement, Paris, Éd. de l'Atelier, 1994, éd. complétée 1999 ; L'Avenir, c'est l'autre. Dix conférences sur l'amour et la famille, Paris, Éd. du Cerf, 2000. – X. LACROIX (dir.), Oser dire le mariage*

indissoluble, Paris, Éd. du Cerf, 2001 ; *De chair et de parole. Fonder la famille*, Paris, Bayard, 2007 ; « L'indissolubilité entre le mystère et la loi », *Théophilyon* XVI.1, Lyon, 2011. – G. MATHON, *Le Mariage des chrétiens*, t. I et II, Paris, Desclée, 1993, 1995. – A. MATTHEEUWS, *S'aimer pour se donner*, Bruxelles, Lessius, 2003. – J. MEYENDORFF, *Le Mariage dans la perspective orthodoxe*, Paris, OEIL, 1986. – P. MOREAU, *La Famille, enjeu citoyen*, Paris, Éd. du Cerf, 2002. – Fr. QUÉRÉ, *L'Amour, le couple*, Paris, Éd. du Centurion, 1992. – M. ROUCHE (dir.), *Mariage et sexualité au Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires Paris-Sorbonne, 2000. – L. ROUSSEL, *La Famille incertaine*, Paris, Odile Jacob, 1989. – J.-Cl. SAGNE, *L'Aventure spirituelle du couple*, 2 t., Saint-Paul - Chemin-Neuf, 2001-2003. – E. SCHILLEBEECKX, *Le Mariage. Réalité terrestre et mystère du salut*, Paris, Éd. du Cerf, 1966. – TERTULLIEN, *À son épouse*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Foi vivante », 1980.

MARXISME

MARX ET L'ÉTHIQUE.

Dans la lignée de la modernité morale et politique, la réflexion éthique de Karl Marx (1818-1883) intègre une double exigence critique et universaliste. En interrogeant la prétention à l'universalité et la fonction sociale de la morale, Marx élabore une critique de la morale comme idéologie, et, à travers cette critique, il redonne sens au concept d'universalité tout en inaugurant une nouvelle conception de la normativité

pratique. Fondée sur une nouvelle théorie de la société, qui reprend à nouveaux frais l'historicité et la dialectique hégéliennes, cette reconstruction de la normativité met en œuvre une compréhension sociale de la subjectivité ainsi qu'une reconfiguration des rapports entre la théorie et la pratique. Elle ouvre la voie à un humanisme concret qui, intégrant la dimension économique de l'idéal moderne d'émancipation, passe par une critique du capitalisme. Le sens de cet humanisme, que Marx exprime notamment dans ses écrits de jeunesse, entre 1843 et 1846, n'est pas simplement matérialiste, car le capitalisme n'est pas seulement l'aliénation du travail mais aussi, de manière plus générale, l'aliénation de l'homme et le nihilisme : pour Marx, la transformation économique, sociale et politique de la société est aussi une transformation culturelle, impliquant notamment une nouvelle signification des rapports entre l'être et l'avoir.

Morale et idéologie.

Dans *L'Idéologie allemande* (1846), Marx examine et critique la prétendue autonomie de la morale par rapport aux autres domaines de l'activité sociale, et notamment par rapport aux conditions de production de la vie humaine. Pour le jeune Marx, le langage de la morale, comme celui de la politique, du droit, et, de manière générale, comme toute production d'idées et de représentations, se rattache « à l'activité et au commerce matériels des hommes » (Marx, 2005, p. 307). Par « activité matérielle » des hommes, Marx entend la production des moyens d'existence nécessaires à la vie humaine : la nourriture et l'abri, par exemple, ainsi que les outils et les autres moyens qui permettent de produire les éléments de la matérialité dont dépend la matérialité de l'humain : « En produisant leurs moyens d'existence, les hommes produisent indirectement leur vie matérielle elle-même » (*ibid*., p. 306). Pour Marx, le rapport des sujets humains à leur « milieu matériel », c'est-à-dire aux conditions de

(re)production de leur existence, constitue leur « réalité » sociale ou, en d'autres termes, leur « vie réelle » (*ibid*., p. 307) : les « hommes réels » sont des êtres qui ont toujours à reproduire leur matérialité, sous des conditions historiques et sociales déterminées. Dans la production de leur matérialité, les sujets nouent entre eux des relations économiques, sociales et politiques déterminées, c'est-à-dire des rapports de production déterminés : cette « notion complexe d'individu soumis à des conditions déterminées » constitue, selon Paul Ricœur, la « grande découverte de Marx » (RICŒUR, 1997, p. 146), ce qui distingue d'abord sa philosophie de la philosophie traditionnelle.

La morale, pour autant qu'elle est comprise comme une production de la conscience d'un sujet concret ou d'un groupe de sujets concrets, n'est pas séparée des conditions de la vie réelle : « La conscience ne peut jamais être autre chose que l'être conscient, et l'être des hommes est leur processus de vie réelle » (MARX, 2005, p. 307-308). Comme toute autre forme de conscience, la conscience morale est produite par des sujets qui reproduisent leur vie matérielle dans le cadre de la division du travail (travail matériel et travail intellectuel), en instaurant entre eux des rapports de production spécifiques, qui comprennent des formes particulières d'appropriation des produits de l'activité productive. La morale que Marx critique est, très précisément, celle qui, « oubliant » son ancrage historico-social, prétend se poser comme normativité « pure », prétendument affranchie de tout rapport aux conditions d'appropriation de la matérialité (MARX, 2005, p. 315). L'accès à la réalité du phénomène de la morale suppose dès lors une méthode qui, à la différence des morales de l'idéalisme allemand (philosophiques ou théologiques), prend son point de départ non pas dans la représentation mais dans les conditions sociales des représentations et des formes de la conscience. Au lieu de partir de ce que les hommes disent, pensent, s'imaginent et se représentent à leur sujet, pour en arriver à l'homme en chair et en os, il faut partir des hommes réellement

actifs et de leur processus de vie réelle, afin d'exposer *(darstellen)* le développement de leurs représentations. À partir de cette méthode de présentation *(Darstellung)* de la vie réelle, la morale ne conserve plus son « semblant d'indépendance » (*ibid.*, p. 308) par rapport aux conditions de la vie réelle. La méthode marxienne dévoile, plus exactement, le statut idéologique des morales qui s'autoprésentent comme indépendantes des conditions de la matérialité.

Le concept moderne d'idéologie – et non pas le mot, qui apparaît déjà chez les « Idéologues » français du XVIII^e^ siècle – provient de Marx, qui élabore sa détermination fondatrice et fondamentale dans ses textes de jeunesse. Dans *L'Idéologie allemande*, le terme « idéologie » désigne une représentation inversée ou renversée du réel, qui installe les sujets et les groupes sociaux dans une compréhension illusoire d'eux-mêmes et du monde humain en général. Produite socialement, l'idéologie occulte ses conditions sociales de production, pour apparaître subjectivement et socialement sur le mode d'une représentation naturelle et universelle des choses, existant de manière autonome et réglant de l'extérieur la réalité et la pratique humaines. Pour Marx, les conditions sociales de production que l'idéologie occulte ne sont pas autre chose que les conditions sociales de production de la vie humaine en général, c'est-à-dire l'activité des sujets concrets définis par certains rapports de production de la matérialité dans le cadre d'un mode de production donné. L'idéologie, comme le remarque à juste titre Ricœur (RICŒUR, 1997, p. 105 et 114), s'oppose ici à la réalité, c'est-à-dire à la réalité humaine définie comme *praxis* de l'homme réel, qui est non pas une conscience abstraite et souveraine (abstraitement souveraine), mais un être constitutivement générique *(Gattungswesen)* qui produit socialement les conditions matérielles et sociales de son existence concrète. Suivant cette première détermination du concept d'idéologie, l'intégration idéologique de la société n'est pas équivalente à tout mode d'intégration sociale par des représentations du monde : sa spécificité, quel

que soit le domaine représenté – morale, religion, philosophie, politique, économie –, est de totaliser le réel en le déformant de manière globale.

Ce caractère de la mystification, propre à l'idéologie, est inséparable, chez Marx, d'un autre caractère déterminant : la domination. L'idéologie est toujours mystification d'une forme de domination, et la domination produit toujours des modes de mystification spécifiques. « À toute époque, les idées de la classe dominante sont les idées dominantes », écrit Marx (2005, p. 338). Ces pensées, précise-t-il, ne sont rien d'autre que « l'expression en idées des conditions matérielles dominantes, ce sont ces conditions conçues comme idées, donc l'expression des rapports sociaux qui font justement d'une seule classe la classe dominante, donc les idées de sa domination » *(ibid.).* L'idéologie dominante est l'idéologie de la domination d'une classe sur les autres classes : la distorsion caractéristique de l'idéologie se joue ici dans le fait que les dominés épousent les pensées des dominants[32]. La morale, en tant que représentation idéologique des rapports réels, est un mécanisme de déformation de ces mêmes rapports, et, par là même, un instrument de domination d'une classe sociale particulière. Au niveau de la morale, comme à celui du droit et du politique, le dispositif principal de ce processus d'occultation des rapports réels et de domination sociale est la représentation abstraite de l'universalité normative.

La fausse universalité de la morale.

Dans son approche abstraite et idéologique, le discours sur l'universalité cache un particularisme sous-jacent, qui s'érige en universel à des fins de domination. Marx réfère cette critique de la fausse universalité à l'histoire politique et sociale, et, plus particulièrement, à l'histoire de la Révolution française de 1789, qu'il définit comme révolution « bourgeoise ». Pour affronter l'aristocratie, la bourgeoisie « ne se présente pas comme telle, mais comme porte-parole de l'ensemble de la société, elle apparaît comme

la masse totale de la société en face de l'unique classe dominante » (MARX, 2005, p. 340). La bourgeoisie ne se présente pas comme une classe sociale particulière affirmant ses intérêts particuliers et particularistes, mais comme le tout de la société affirmant l'intérêt universel : de manière générale, la classe qui tend à imposer son hégémonie présente « ses intérêts comme l'intérêt commun de tous les membres de la société ; c'est-à-dire, pour parler idées, de prêter à ses pensées la forme de l'universalité, de les proclamer les seules raisonnables, les seules qui aient une valeur universelle » *(ibid.)*. Marx a probablement ici en vue le discours politique révolutionnaire qui, à l'instar de Sieyès, assimile les intérêts du tiers état à ceux de la « nation » : la loi commune que réclame le tiers est la loi universelle qui doit s'appliquer indistinctement à la totalité des associés reconnus comme des sujets de droits égaux. Au début des processus de construction de la nouvelle domination, au moment où l'intérêt particulier de la nouvelle classe qui vise l'hégémonie est encore lié aux intérêts des autres classes subalternes, le discours bourgeois sur l'universel normatif obtient une certaine assise sociale, dans la mesure même où il est porteur d'une série d'éléments formels (égalité juridique) qui sont constitutifs d'une universalité réelle. L'universalité de la loi révolutionnaire s'oppose aux particularismes de statut ou, dans les termes des révolutionnaires de 1789, aux « privilèges » des groupes hégémoniques qui jouissent du monopole des « places lucratives et honorifiques » (SIEYÈS, 1988, p. 35). Le tiers soutient que l'abolition des privilèges est l'intérêt de tous, y compris l'intérêt bien réfléchi des individus de la noblesse et du clergé, et c'est sur la base de cette universalité normative qu'il peut se constituer en Assemblée nationale, le 17 juin 1789. Or, à un certain moment du processus révolutionnaire, les revendications d'égalité et de justice émanant des classes subalternes mettent en question la signification proprement bourgeoise de l'universalité normative. Dans la France révolutionnaire, les défenseurs de « l'égalité réelle » s'opposent, au nom du principe d'égalité, à

ceux qui réduisent ce principe à « l'égalité conditionnelle », c'est-à-dire à la simple égalité des droits[33] ; en 1797, les revendications des premiers, qui concevaient l'égalité réelle en termes de « jouissance communale des fruits de la terre », sont violemment réprimées, et finissent par conduire Gracchus Babeuf à l'échafaud. En fait, les 578 députés du tiers, qui s'instituent en assemblée de la « nation », sont loin de représenter sociologiquement la nation : ils sont élus en vertu d'un système électoral qui ne favorise pas la représentation des plus démunis[34].

L'universalité normative – politique, juridique, morale – s'affirme ainsi comme le discours d'une fausse unité sociale, organisée selon les intérêts de la nouvelle classe hégémonique. La critique marxienne de la morale vise essentiellement cette forme idéologique de la morale, dont la prétention à l'unité et à l'universalité se révèle être un dispositif de domination au service d'intérêts particuliers et non pas de l'intérêt général. En d'autres termes, ce que Marx rejette n'est pas l'idée de l'universalité normative comme telle, mais plutôt la fausse universalité normative et la morale comme idéologie. La critique de Marx suppose l'exigence d'une autre universalité normative – capable de servir véritablement l'intérêt général –, et, par voie de conséquence, la possibilité d'élaborer une conception non idéologique du normatif et donc la possibilité d'établir un critère permettant de distinguer le vrai du faux en matière pratique. L'engagement théorique et pratique de Marx – qui fut l'un des fondateurs de l'Association internationale des travailleurs en 1864 – pour la transformation des sociétés et l'émancipation humaine ne repose pas sur « l'idéologie » au sens marxien du concept : dans toute son œuvre, Marx ne caractérise nulle part sa démarche théorico-pratique comme « idéologie », et l'expression « idéologie prolétarienne », très répandue chez les marxistes du XX^{e} siècle, n'apparaît pas dans les écrits de Marx lui-même. À distance de l'idéologie, qui appartient au registre de la mystification et de la domination, Marx présente sa pensée comme « science », c'est-à-dire comme production de

vérité susceptible de vérification objective et rationnelle. Ainsi, dans *L'idéologie allemande*, Marx distingue précisément sa démarche de celle des idéologues allemands en soulignant que le point de départ de sa critique n'est ni arbitraire, ni dogmatique : il part de « l'observation empirique » des sujets « tels qu'ils sont *en réalité*, c'est-à-dire tels qu'ils œuvrent, produisent matériellement, donc tels qu'ils s'activent dans des limites, des circonstances préalables et des conditions matérielles déterminées, indépendantes de leur volonté » (MARX, 2005, p. 307 – souligné dans le texte). Or, l'idée de « science » comporte ici une dimension éthico-politique de critique sociale et de détermination de possibles sociaux orientés vers l'épanouissement universel des sujets. Cette dimension éthico-politique de la pratique théorique, dont on peut trouver des traces dans *Le Capital* (1867-1894) et dans l'œuvre entière de Marx, sera systématisée au XX^e siècle par l'école de Francfort sur le mode de la théorie critique – en particulier par Theodor Adorno (2003 [a] et 2003 [b]) et Max Horkheimer (HORKHEIMER, ADORNO [2002]). Chez Marx lui-même, cependant, s'entremêlent deux significations différentes de la théorie de la société : la première, qui est proprement théorique, concerne la méthode « matérialiste » d'analyse de la réalité sociale ; la seconde, que nous pourrions caractériser à la fois comme scientiste et évolutionniste, touche à l'interprétation générale de l'histoire. Simone Weil a vu dans la première l'apport majeur de Marx à la tâche de transformer le monde : en affirmant que « les hommes font leur propre histoire, mais dans des conditions déterminées », Marx signale que rien ne peut être transformé sans connaître et transformer les « conditions matérielles qui déterminent nos possibilités d'action » (WEIL, 1980, p. 23). En revanche, S. Weil voit dans la deuxième signification la limitation sans doute la plus grande de Marx et de toute une partie de la tradition marxiste : ici, dit-elle, le matérialisme cesse d'être une méthode, pour se transformer en dogme purement spéculatif : en attribuant à la « matière » la fonction de « moteur de l'histoire », Marx s'accorde

« profondément avec le courant général de la pensée capitaliste ; transférer le principe du progrès de l'esprit aux choses, c'est donner une expression philosophique à ce “renversement du rapport entre le sujet et l'objet” dans lequel Marx voyait l'essence même du capitalisme » (*ibid.*, p. 21). Ce jugement de Simone Weil, qui voit une forme d'inconséquence dans la reprise non critique, par Marx, du matérialisme caractéristique de l'idéologie du capitalisme (scientisme, évolutionnisme social, mécanisme), trouve un écho dans l'affirmation sartrienne selon laquelle l'idée d'un socialisme matérialiste est contradictoire, dans la mesure où le « socialisme se propose pour but un humanisme que le matérialisme rend inconcevable » (SARTRE, 1949, p. 210). Le vrai matérialisme est une méthode, et non pas une vision du monde. Réélaborée par la théorie critique, jusqu'à nos jours, cette méthode se présente comme une démarche transdisciplinaire d'analyse et de critique du réel social et historique, visant à comprendre, à définir et à donner une forme articulée au désir d'émancipation et à ses imaginaires. Dans cette perspective, les discours et les pratiques d'émancipation ne relèvent pas de « l'idéologie » au sens strict, mais de la théorie.

CAPITALISME ET NIHILISME.

Dans la perspective de Marx, l'appropriation capitaliste de la production et du travail, qui transforme l'objet social en objet privé, n'est pas un phénomène dont la signification serait purement économique et sociale (exploitation économique, inégalité, chômage, pauvreté, exclusion). Le capitalisme est aussi un phénomène qui affecte la capacité humaine à dire du sens et de la valeur, c'est-à-dire notre capacité à produire du symbolique. L'effondrement du sens et de la valeur, que Nietzsche a reconnu et nommé à la fin du XIX^{e} siècle comme « nihilisme », n'est dès lors ni un simple choix subjectif ni une loi de l'être, mais le produit d'une configuration spécifique du monde, qui assigne à la nature le statut de matière première (simple objet

d'appropriation et de consommation) et à l'humain la condition de « ressource humaine » susceptible d'une appropriation marchande dans le cadre d'un marché généralisé. Les capacités de la subjectivité sont considérées idéologiquement comme une propriété individuelle et non pas comme des éléments constitutifs de la personnalité ; en tant que propriété, ces capacités peuvent être aliénées en échange d'un prix dans un marché d'achat et de vente de force de travail où des « individus » établissent entre eux des rapports de concurrence. À la différence des autres régimes historiques de domination, le capitalisme ne laisse subsister d'autre lien « entre l'homme et l'homme que l'intérêt tout nu, l'inexorable "paiement comptant" » : il a noyé le symbolique dans « l'eau glaciale du calcul égoïste, [et] dissous la dignité de la personne dans la valeur d'échange » (Marx, 2005, p. 401).

Cette intuition marxienne du lien entre le capitalisme et l'effondrement du sens et de la valeur non marchande est reprise au XX^e siècle par des théoriciens de l'école de Francfort. Dans ses réflexions sur la « vie mutilée », Adorno décrit les mutations que la société de consommation capitaliste a infligées à la question traditionnelle de la juste vie *(das richtige Leben),* qui se rattache à la problématique éthique de la vie bonne ou de la vie qui a du sens : dans les conditions de la modernité capitaliste de la deuxième moitié du XX^e siècle, la question de l'orientation de la vie et dans la vie tend à devenir une affaire purement « privée » qui « ne relève plus finalement que de la consommation » (Adorno, 2003 [b], p. 9) : la définition des styles de vie « est à la remorque des processus de la production matérielle », et perd toute autonomie par rapport à l'industrie de la publicité marchande. De manière plus systématique, et se référant au développement du capitalisme aux États-Unis dans les années 1960, Herbert Marcuse analyse les tendances qui conduisent à la production d'un « homme unidimensionnel » et d'une « société close » (Marcuse, 1968). Dans les manières de vivre que l'idéologie unidimensionnelle signifie

comme les plus rationnelles, le désir humain se trouve administré et orienté vers une finalité qui tend à apparaître comme absolue : la possession et la consommation de marchandises. La forme de vie engendrée par la configuration capitaliste du monde est la « réification totale dans le fétichisme de la marchandise » (*ibid*., p. 8). Dans le prolongement de Marx (MARX, 1971, p. 83-94), Marcuse pense la « réification » comme une distorsion profonde de la subjectivité qui, par le double effacement de la liberté et de la « transcendance » (l'horizon des possibles), voit sans cesse amoindrie sa capacité à se constituer comme singularité – sa capacité de personnalisation ou de subjectivation. La « réification totale » dans la marchandise est tout d'abord « non-liberté » : « Les gens se reconnaissent dans leurs marchandises, ils trouvent leur âme dans leur automobile, leur chaîne de haute fidélité […]. Le mécanisme même qui relie l'individu à sa société a changé et le contrôle social est au cœur des besoins nouveaux qu'il fait naître » (MARCUSE, 1968, p. 34). Ce ne sont pas les sujets qui disposent librement des objets dans le cadre d'un projet de vie, mais plutôt les objets qui modèlent la vie des sujets. En termes kantiens, on pourrait dire que la réification dans la marchandise est le règne de l'hétéronomie, à distance donc du monde moral qui se définit par l'autonomie : si les sujets « se retrouvent dans les objets qui modèlent leur vie, ce n'est pas parce qu'ils font la loi des choses, mais parce qu'ils l'acceptent – non comme une loi physique mais en tant que loi de leur société » (*ibid.*, p. 36).

Cet effacement de la liberté est dès lors corrélatif à l'effacement de la « transcendance ». Par ce terme, Marcuse entend la dimension du possible : les termes « transcendance » et « transcender » désignent des « tendances dans la théorie et la pratique qui, dans une société donnée, “dépassent” l'univers établi du discours et de l'action vers ses possibilités historiques réelles » (*ibid*., p. 17). « Transcender » ne signifie pas se porter vers un au-delà métaphysique, mais dégager par la théorie sociale les virtualités du présent qui sont niées ou obscurcies par l'idéologie du système de

domination. Transcender équivaut, en d'autres termes, à donner libre cours à la puissance du négatif, à la pensée capable de distance critique par rapport à la réalité donnée – capable d'accueillir ce qui n'est pas (MARCUSE, 1968, p. 35). La transcendance que l'idéologie tend à bloquer est la possibilité d'une transformation qualitative de la société, qui « établirait des institutions essentiellement différentes, une nouvelle orientation pour le processus productif, de nouveaux modes de vie » (*ibid*., p. 18). À la différence des changements quantitatifs qui restent à l'intérieur du système de domination sans modifier les formes de vie qui le sous-tendent, les transformations qualitatives concernent les manières de vivre, et donc la compréhension de ce qui a du sens et de la valeur dans la vie humaine.

ÊTRE ET AVOIR.

« La propriété privée nous a rendus si sots et si bornés qu'un objet est nôtre uniquement quand nous l'avons, quand il existe pour nous comme capital, ou quand il est immédiatement possédé, mangé, bu, porté sur notre corps, habité par nous, etc., bref quand il est utilisé par nous » (MARX, 2005, p. 152). À l'instar de son ami et collaborateur Moses Hess (1985, p. 196), auquel il se réfère explicitement, le jeune Marx développe une critique de l'Avoir entendu au sens de finalité exclusive et absolue de la vie humaine, pour proposer une morale orientée vers l'épanouissement des « capacités essentielles » de l'humain – une morale que nous pourrions désigner comme « morale de l'Être » ou, en termes plus classiques, comme éthique de la vie bonne.

Dans la perspective humaniste du jeune Marx, « l'Être » dont l'éthique s'occupe est l'humain ou, plus précisément, la subjectivité en tant qu'elle prend en charge la tâche de se réaliser socialement. De ce fait, la « morale de l'Être » n'oppose pas dichotomiquement l'Être à l'Avoir : dans la mesure où « la conscience ne peut jamais être autre chose que l'être conscient », et

que « l’Être des hommes est leur processus de vie réelle » (voir la section « Morale et idéologie » de cet article), la réalisation sociale du soi ou la constitution du soi comme singularité (« l’Être ») suppose la prise en charge sociale des conditions matérielles de la vie réelle (« l’Avoir »). Considérés unilatéralement, l’Être et l’Avoir ne relèvent pas de la morale, mais de l’idéologie : réduite au souci exclusif et autocentré d’un soi égoïste et abstrait, la « morale » de l’Être ne serait autre chose qu’une idéologie des nantis et des sujets compris comme atomes sociaux[35] ; tournée tout entière vers la possession comme finalité ultime de l’existence[36], la « morale » de l’Avoir se révèle de fait comme une antimorale où l’humain se perd dans son objet : dans l’appropriation capitaliste du monde, la subjectivité ne se rapporte plus à « l’objet pour l’amour de l’objet » (MARX, 2005, p. 152), mais pour sa valeur d’échange, à laquelle le sujet assimile ses capacités (réification de l’humain) : « Moins tu es, moins tu t’extériorises, plus tu possèdes, plus ta vie aliénée grandit […]. Tout ce que l’économiste [capitaliste] t’ôte de vie et d’humanité, il le remplace en argent et en richesse ; tout ce que tu ne peux pas faire, ton argent le peut : il peut manger, boire, aller au bal, au spectacle ; il peut s’approprier l’art, l’érudition, les monuments historiques, la force politique ; il peut voyager ; il peut acquérir tout cela pour toi […] ; il est la vraie puissance » (MARX, 2005, p. 165). Plus loin, dans le cadre d’une réflexion sur l’argent, où il se réfère à des descriptions de Shakespeare et de Goethe, Marx reprend sa critique de la chosification capitaliste : « Ce que je peux m’approprier grâce à l’argent […], je le suis moi-même, moi le possesseur de l’argent. Telle est la force de l’argent, telle est ma force. Mes qualités et la puissance de mon être sont les qualités et la puissance de l’argent […]. Ce que je suis, ce que je puis, n’est nullement déterminé par mon individualité. Je suis laid, mais je puis m’acheter la plus belle femme ; aussi ne suis-je pas laid, car l’effet de la laideur […] est annulé par l’argent » (*ibid.*, p. 190-191).

L’éthique marxienne de « l’Être » imagine « l’homme humain et son rapport au monde comme un rapport humain », dans lequel on ne peut échanger l’amour que contre l’amour, la confiance que contre la confiance : « Si tu veux jouir de l’art, tu devras avoir une culture artistique ; si tu veux avoir un ascendant sur autrui, tu devras être capable d’agir pour le bien des autres et exercer une influence stimulante. Chacun de tes rapports avec l’homme – et avec la nature – devra être une manifestation déterminée, conforme à l’objet de ta volonté, à ta vraie vie individuelle » (*ibid.*, p. 193-194). Rompant avec le confinement dans l’Avoir, les rapports avec autrui et avec la nature cessent d’être des rapports d’aliénation *(Entfremdung)* pour devenir proprement des rapports d’extériorisation *(Entäusserung)* des « capacités essentielles » *(Wesenskräfte)* de l’homme[37]. Ces dernières désignent notre pouvoir d’accéder au monde et de le transformer, c’est-à-dire de le signifier humainement ou encore d’en faire l’objet d’une appropriation humaine : Marx mentionne les sens de l’expérience sensible (la vue, l’ouïe, l’odorat, le goût, le toucher), ainsi que la pensée, la contemplation, le sentiment, la volonté, l’action et l’amour – la volonté et l’amour faisant partie de ce qu’il appelle les « sens pratiques », ce qui laisse penser que la pensée et la contemplation appartiennent au groupe de ce qu’il nomme, dans la même phrase, les sens « spirituels ». L’ensemble de ces sens – sensibles, spirituels et pratiques – constitue le « sens humain des sens » (MARX, 2005, p. 154) ou l’humanisation des sens. Par l’humanisation de l’ouïe, par exemple, la musique acquiert une signification pour la subjectivité, et cette acquisition est socialement conditionnée : c’est grâce à la « richesse de l’être humain », c’est-à-dire à « l’histoire universelle » *(ibid.)*, que l’oreille devient musicienne et l’œil sensible à la beauté des formes ou, en d’autres termes, que la capacité d’apprécier esthétiquement un objet devient une capacité essentielle de la subjectivité. Loin de signifier la perte de soi, l’extériorisation du soi dans la vie sociale et dans l’histoire est la condition de son accomplissement comme subjectivité : en donnant

une forme objective à ses « capacités essentielles » dans l'élément de l'extériorité, la subjectivité se réalise. Or, dans les conditions sociales propres au capitalisme, qui est le régime de l'appropriation privée de l'activité sociale, l'extériorisation signifie pour le plus grand nombre l'aliénation des « capacités essentielles » et donc la production d'une subjectivité aliénée. Dès lors, la condition nécessaire pour que l'être humain ne se perde pas dans son objet est que celui-ci devienne pour lui « objet humain ». Cela n'est possible que « lorsque l'objet, pour lui, devient un objet social, que s'il devient lui-même pour soi un être social » (*ibid.*, p. 153). Cette transformation de l'objet en objet social – ou, plus exactement, socialisé – déborde le cadre de « l'éthique » entendue au sens de démarche individuelle circonscrite au domaine privé, pour intégrer la dimension du politique : à l'instar du savoir pratique d'Aristote, la théorie marxienne de la normativité pratique dépasse la dichotomie individualiste entre l'éthique et le politique, car son objet n'est pas l'action abstraite mais la *praxis*. Redéfini par Marx comme agir historiquement et dialectiquement conditionné, le concept de *praxis* ouvre la possibilité d'une autre rationalité pratique, par-delà le cloisonnement des « sphères » pratiques isolées les unes par rapport aux autres (la « morale » séparée de l'« éthique », le « juste » du « bien », etc). La réalisation de la subjectivité concrète, s'extériorisant dans le monde par sa *praxis*, n'est donc pas une tâche purement privée : elle suppose la prise en charge, par une subjectivité politique, des conditions sociales, économiques et politiques de la réalisation de soi. Inversement, l'abolition de l'appropriation privée du monde et la socialisation des biens – la base matérielle de ce que Marx nomme le « communisme » – n'est pas une tâche purement « économique » : « Le communisme en tant que dépassement positif de la propriété privée, donc de l'auto-aliénation humaine […] est le retour total de l'homme à soi en tant qu'homme social, c'est-à-dire humain. » À distance de ce qui deviendra l'interprétation officielle du communisme par

les idéologues de la Troisième Internationale au XX^e^ siècle, le communisme auquel pense Marx au milieu du XIX^e^ siècle est un « humanisme achevé », pour autant qu'il est la « vraie solution du conflit de l'homme avec la nature, de l'homme avec l'homme, la vraie solution de la lutte entre l'existence et l'essence, entre l'objectification et l'affirmation de soi, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et l'espèce » (*ibid.*, p. 147). À distance aussi du matérialisme réel, qui ne relève pas seulement de l'ordre des représentations mais aussi et surtout des pratiques qui instituent l'Avoir cumulatif et la domination en tant que finalités absolues de l'existence humaine, la pensée de Marx apparaît comme une « utopie efficiente » (Karl Mannheim) ou comme un « messianisme non messianique » (Jacques Derrida) orienté vers l'épanouissement de la subjectivité dans les conditions de la démocratie socio-économique et politique (WEST, 1991).

ALFREDO GOMEZ-MULLER.

→ Aliénation. Dignité. Économie. Justice. Modernité/Postmodernité. Pauvreté. Philosophie morale. Révolte. Solidarité. Travail.

Bibliographie.

T. ADORNO, Dialectique négative (1966), trad. du groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot et Rivages, 2003 (a) ; Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée (1951), trad. de E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris, Payot, 2003 (b). – J. DERRIDA, Spectres de Marx, Paris, Galilée, 1993 ; Marx & Sons, Paris, PUF - Galilée, 2002. – D. DESANTI, Les Socialistes de l'utopie, Paris, Payot, 1970. – A. GOMEZ-MULLER, Éthique, coexistence et sens, Paris, DDB, coll. « Anthropologiques », 1999. – M. HESS, « Philosophie de l'action », dans G. BENSUSSAN, Moses Hess, la philosophie, le socialisme, Paris, PUF, 1985. –

M. Horkheimer et Th. Adorno, La Dialectique de la raison (1944), trad. de E. Kaufholz, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2002. – E. Levinas, Difficile liberté (1963), Paris, Albin Michel, 1976. – K. Mannheim, Idéologie et utopie (1929), trad. de J.-L. Évard, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2006. – H. Marcuse, L'Homme unidimensionnel. Essais sur l'idéologie de la société industrielle avancée (1964), trad. de M. Witig, Paris, Éd. de Minuit, 1968. – K. Marx, Philosophie, trad. de M. Rubel, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2005 ; Le Capital, Livre premier, t. I (trad. de J. Roy), Paris, Éditions sociales, 1971 ; Manuscrits de 1844, trad. de É. Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1972. – P. Ricœur, L'Idéologie et l'Utopie (1986), Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points essais », 1997. – J.-P. Sartre, « Matérialisme et Révolution », dans Situations III, Paris, Gallimard, 1949. – E. J. Sieyès, Qu'est-ce que le tiers état ? (1789), Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1988. – M. Vovelle, Nouvelle histoire de la France contemporaine, t. I : La Chute de la monarchie. 1787-1792, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points histoire », 1972. – S. Weil, Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale (1955), Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1980. – C. West, The Ethical Dimensions of Marxist Thought, New York, Monthly Review Press, 1991.

MASTURBATION

La masturbation est une recherche de plaisir sexuel jusqu'à l'orgasme. Elle procède, selon son étymologie, d'une excitation manuelle, souvent solitaire, mais pas nécessairement. Elle est parfois considérée comme synonyme de l'onanisme, du personnage biblique d'Onan qui s'est livré à un coït interrompu, en laissant volontairement *la semence se perdre à terre* (Gn 38, 8-10), se détournant de la loi divine du lévirat pour éviter la conception. Auto-érotisme et coït interrompu sont pourtant deux pratiques bien différentes, quand bien même elles ont pour point commun la volonté de ne pas aller jusqu'au bout d'un acte sexuel complet.

Ces pratiques relèvent d'une perspective paradoxale. On croit les dater de l'Antiquité et elles s'inscrivent dans la modernité. On les estime dépassées et la religion catholique, contrairement à la plupart des autres religions chrétiennes, en maintient l'interdit. On considère la masturbation comme une pratique neutre et l'assistance médicale à la procréation révèle que le recueil de sperme n'est pas si simple. Finalement, l'évaluation de ces pratiques au début du XXI^{e} siècle relève d'une donne bien complexe. Non élucidés, voire occultés, bien des questionnements peuvent, à telle occasion, resurgir sous forme de culpabilité portant la marque de la difficile relation à soi, à autrui, autant que la marque de l'histoire et l'influence des interdits formulés par les sociétés et-ou les religions.

L'ONANISME DE TOUS LES MALHEURS.

La masturbation n’a pas grandement préoccupé les esprits jusqu’au XVIIIe siècle. Dans l’Antiquité païenne et chrétienne, la masturbation existe, non désirable, mais sans plus. L’usage du mot est rare, coutumier des mythologies où l’on ne manque pas de récits évocateurs ! Il est d’ailleurs intéressant de noter que la semence masculine jetée à terre reste fertile[38], rêve masculin de concevoir un enfant en dehors de l’intervention de la femme, idéologie masculine qui s’imagine seule porteuse de vie humaine. Ainsi, la terre qui accueillit le sperme d’Onan tient peut-être moins du néant que de la terre-mère, de la déesse-mère, contre laquelle la Bible lutte et qui explique qu’en judaïsme l’onanisme soit proche de l’idolâtrie.

La perspective grecque influence pourtant, dans son ambiguïté même, l’appréhension moderne qui cherche des références dans le passé. La perte de la liqueur séminale affaiblit l’homme, écrit Hippocrate. Non, rétorque Galien, il y a, au contraire, danger à retenir le sperme ; et de souligner l’importance des relations sexuelles et de la masturbation pour la santé. Pourtant, jusqu’au XVIIe siècle, aucune école de santé ne semble avoir évoqué de risques liés à la masturbation (maladies, folies, voire mort !). Et la pratique est plutôt très répandue[39].

C’est avec les pénitentiels et dans le domaine religieux qu’elle entre en scène au milieu du Moyen Âge. Mais c’est avec la publication de l’*Onania*[40] (autour de 1712), puis de l’ouvrage de Tissot (1760)[41], que la société profane des Lumières confère à la masturbation onaniste « le hideux visage à la fois du péché, du vice et de l’autodestruction. La condamnation morale qui la frappe est aussi énergique, radicale, que la dénonciation de ses conséquences désastreuses pour le corps et l’esprit » (J. STENGERS, A. VAN NECK, *Histoire d’une grande peur…*, p. 14).

Comment expliquer ce succès quasi planétaire, émanant du monde profane, d’*Onania* puis de Tissot, en forme d’imprécation médicale et morale ? « Je me suis proposé d’écrire des maladies produites par la masturbation, écrit Tissot, et non point du crime de la masturbation : n’est-

ce pas d'ailleurs assez en prouver le crime que de démontrer qu'elle est un acte de suicide ? » (*L'Onanisme*, p. 17.) L'hypothèse de Thomas Laqueur (2005, p. 38) apporte des éléments de réponse quand il pose la masturbation comme la nouvelle forme de sexualité de la modernité et de la bourgeoisie des Lumières, au moment où l'on valorise l'autonomie et une place nouvelle pour l'exploration de soi. « Partout où se posa le problème du moi désirant moderne, on en vint à découvrir le problème et les attraits nouveaux de ce qui avait été largement tu » (LAQUEUR, 2005, p. 33). Si la masturbation suscita une hostilité sociétale générale, ce n'est certainement pas à cause du plaisir suscité, ni même de la perte séminale. Pour l'auteur, « trois choses semblent avoir représenté les horreurs foncières du sexe avec soi : il était secret dans un monde qui prisait la transparence ; il était enclin à l'excès comme ne l'était aucune autre forme de débauche : il était le crack de la sexualité ; enfin, il ne connaissait point de limites dans la réalité, parce qu'il était le fruit de l'imagination » (*ibid*., p. 36).

Un autre élément d'explication pourrait être la recherche du pouvoir sur les corps au moment où cette société commence à assumer ce que Michel Foucault appelle le biopouvoir, ce pouvoir de l'État sur les corps. « Avoir la main sur le sexe » c'est aussi l'avoir sur le(s) corps… Et quand l'autorité demeure masculine, les principes qui gouvernent l'éthique sexuelle s'avèrent très différents de ceux qui président à l'éthique sociale, quand bien même cette dernière sphère est complémentaire de la première.

La représentation et l'évaluation morale de la masturbation vont néanmoins se déplacer, selon trois étapes. D'abord, lors de la période rousseauiste du XVIII^e^ siècle, la masturbation en tant que sexualité du moi à l'interface de la société doit être contrôlée sous peine de déchéance physique et morale. Avec la révolution freudienne, elle n'est plus tant un lieu d'égarement qu'une étape à franchir de façon appropriée. Chacun doit « batailler dans les bas-fonds de l'autoérotisme pour en émerger avec une expression socialement utile du moi et de ses énergies nouvelles » (*ibid*.,

p. 37-38). Quant à la période récente, après 1950, l'onanisme se nourrit du féminisme, des « guerres du sexe », du mouvement gay mondial… La masturbation devient « une expression d'amour-propre, ou d'amour de soi, une forme d'autarcie personnelle qui permet à chacun de nous de nouer des liens avec d'autres sans nous perdre » (*ibid*., p. 38).

« UN ACTE INTRINSÈQUEMENT ET GRAVEMENT DÉSORDONNÉ ».

Le Magistère catholique suit en quelque sorte la société profane des Lumières avec un certain décalage. Mais alors que les Églises anglicanes et protestantes, un peu moins les orthodoxes, relativisent progressivement ces pratiques, le Magistère catholique perdure aujourd'hui encore dans sa condamnation, tout en atténuant sa sévérité dans un document récent sur l'éducation (on peut se reporter au second paragraphe du n° 2352 du *Catéchisme de l'Église catholique*).

Jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle, les pratiques de régulation des naissances – essentiellement le coït interrompu (ou encore, sur un autre plan, la continence) – sont définies autour d'un *modus vivendi* souple entre clercs et laïcs. Mais la crainte d'une dépopulation et le jugement des congrégations romaines, trouvant l'attitude des confesseurs trop laxiste, sonnent le rappel. Le *Dictionnaire de théologie catholique* (1913) évoque un « péché contre nature, un péché plus grave en soi que tous les autres péchés d'impureté. Ce qui contient la vertu de donner la vie est détruit au mépris de la vie de l'esprit et du corps dans des satisfactions plus que bestiales[42] ». Et de citer en renfort Thomas d'Aquin dénonçant le coït interrompu « opposé au bien de la nature, c'est-à-dire à la conservation de l'espèce ; c'est pourquoi, après le péché d'homicide, qui détruit la nature humaine déjà en acte, celui qui empêche la génération de la nature humaine nous paraît tenir la seconde place[43] ».

Dans cette conception (présente dans les textes conciliaires, patristiques) qui perdure dans les mentalités quasiment jusqu'au début du XX^{e} siècle, le sperme contient l'être humain en puissance. Le ventre féminin est pour l'essentiel un simple réceptacle destiné à le recueillir. La perte du sperme équivaut alors quasiment à un homicide ou à un avortement. A contrario, rien n'est dit de la masturbation de la femme, et pour cause…

Aujourd'hui ces croyances ne sont plus soutenables. Mais a-t-on, quand on invoque la tradition et le *sensus fidelium*, tiré les conséquences morales de la donne scientifique actuelle qui stipule que les gamètes ne sont pas des êtres humains en miniature et que les semences masculine et féminine sont également importantes pour le surgissement d'une vie nouvelle ?

Les Églises anglicanes et protestantes se démarquent assez rapidement d'une éthique sexuelle stricte : la 15^{e} résolution de Lambeth (voir SEVEGRAND, 1995, p. 57-58) en 1930 marque une rupture ; elle condamne certes encore « toute méthode anticonceptionnelle », mais admet que les circonstances peuvent influer sur l'application de la règle, que le Nouveau Testament n'apporte aucune consigne précise et que d'autres méthodes que la continence peuvent être employées « pour une raison moralement saine ». Elle consterne les responsables catholiques (Arthur Vermeersch en particulier) et contribue ainsi directement à l'apogée de la question onaniste dans les années 1930-1950.

Différents textes de la Fédération protestante de France ou de la Conférence des Églises européennes (CEC-KEK) attestent de leur acceptation progressive de la contraception[44] et du recul critique voire du désintérêt des protestants pour ce sujet. Seuls les orthodoxes considèrent encore la masturbation comme une « pratique erronée ou au moins malsaine », parce que, explique John Breck[45], elle est souvent accompagnée d'images pornographiques (images mentales sous forme de fantasmes ou images érotiques), qu'elle instrumentalise autrui, frustre « le but de la procréation », « manque de don mutuel et viole le commandement de mener

une vie chaste » (Breck, 2007, p. 124) ; ensuite « la masturbation devient facilement une habitude » et il faut toujours plus de stimulation pour arriver à l'excitation, tant et si bien que le sujet peut avoir besoin d'aide extérieure (à l'instar d'un malade, non par réprobation morale). « L'attitude pastorale envers une personne qui se sent poussée à se masturber sera empreinte de sollicitude envers la personne, d'esprit de pardon et de soutien, plutôt que de jugement ou de condamnation » (*ibid*., p. 125).

En catholicisme, résume Albert Plé (1979, p. 834-842), les arguments théologiques sont de deux natures : la masturbation est un « acte contre nature » et elle suscite un « plaisir désordonné ». Mais les croyants désertent ces repères dogmatiques qu'ils jugent impossibles à mettre en pratique[46], que ce soit ceux de Pie XI (*Casti connubii*, 1930), de Pie XII (*Discours aux sages-femmes*, 1951 ; *Discours au Front de la famille*, 1951) et surtout de Paul VI (*Humanae vitae*, 1968). Au moment du concile Vatican II, de nombreux théologiens et experts demandent comment l'Église peut, au nom de la seule loi naturelle, proposer des règles qui ne se rattachent pas à la Révélation et pourquoi l'Église serait meilleure interprète que le reste de l'humanité. Le Vatican se sent remis en cause et en 1975 réagit fortement à travers la déclaration *Persona humana*[47] de la Congrégation pour la doctrine de la foi ; il rappelle qu'en dépit « de la valeur de certains arguments d'ordre biologique ou philosophique, dont se sont servis parfois les théologiens », la masturbation reste « un acte intrinsèquement et gravement désordonné » (n° 9). « Le drame de l'Église, écrira René Simon, c'est de répéter sur un mode impératif des normes éthiques, concernant la sexualité, dans un contexte qui a modifié de façon assez radicale la conception que nous avons nous-mêmes de la sexualité[48]. »

En 1983, la Congrégation pour l'éducation catholique reconnaît néanmoins que « tout en tenant compte de la gravité objective de la masturbation, il faut avoir la prudence nécessaire dans l'évaluation de la responsabilité subjective de la personne ». Et d'évoquer une aide positive :

« Un éducateur et un conseiller perspicace doivent s'efforcer de comprendre les causes de la déviation, pour aider l'adolescent à dépasser l'immaturité que sous-tend cette habitude[49]… »

Avec l'assistance médicale à la procréation, la question revient à l'ordre du jour, du moins en catholicisme car, pour les autres confessions chrétiennes, il n'y a en général pas d'objection sérieuse : « étant donné que le but est d'obtenir de la semence uniquement à des fins de procréation, écrit par exemple John Breck, il semble ne pas y avoir d'objections sérieuses pour des raisons morales » (BRECK, 2007, p. 206). Pour *Donum vitae* (1987), en revanche : « La masturbation, par laquelle on se procure habituellement le sperme, est un autre signe de cette dissociation [du lien existant entre procréation et acte conjugal] : même quand il est posé en vue de la procréation, le geste demeure privé de sa signification unitive » (2, B, 6). Et de citer encore le numéro 9 du texte de 1975. Pourtant cette masturbation ne vise pas la satisfaction des sens, mais bien une fin procréatique : certes, répond Jacques Suaudeau[50], mais « elle ne supprime toutefois pas le problème de l'acte en lui-même, qui met en jeu la génitalité d'une façon qui ne respecte pas l'anthropologie de la sexualité ». L'Église conseille ainsi, continue-t-il, de pratiquer le recueil du sperme dans le cadre d'un acte conjugal grâce à une capsule stérile (ou un préservatif perforé comme font les juifs), éventuellement en ayant recours à un vibrateur ou par électro-éjaculation.

DES PRATIQUES ENGAGEANT AU SÉRIEUX.

Un discernement éthique doit tenir compte d'abord des situations complexes et diverses, non superposables, dont la typologie suivante, sans porter de jugement moral, décline la variété.

Dans le développement physiologique de l'enfant et de l'adolescent, la masturbation procède de la curiosité, d'un remède à la solitude et au stress,

du substitut fantasmatique engageant à rencontrer des personnes réelles. Et pour un jeune, le sentiment de soulagement de la pression désirante peut être vécu comme un apaisement par rapport à sa propre existence.

Parfois ce comportement est accompagné de sentiment intense de honte et de culpabilité : cela tient souvent de la désapprobation manifestée par le « système familial », « l'autorité » et-ou des difficultés des proches à assumer leur propre sexualité.

Une masturbation anormale doit faire évoquer un traumatisme, une maltraitance, un abus sexuel.

Dans un couple, la masturbation réciproque peut faire partie de ses jeux sexuels.

Entre frère et sœur, elle pose bien des questions. S'agit-il de jeu, d'initiation, d'inceste ? Quand un grand frère utilise et terrifie sa petite sœur, il s'agit clairement d'un comportement violent incestueux. Mais quand deux frères se masturbent mutuellement, qu'est-ce que cela signifie ? Le problème est rarement évoqué, qui peut pourtant aboutir à des troubles alimentaires par exemple, d'autant qu'il y a des dysfonctionnements familiaux par ailleurs[51].

Le plaisir sexuel grâce, entre autres, à la masturbation, peut encore être revendiqué par des personnes handicapées incapables d'y accéder par elles-mêmes et certains pays reconnaissent la fonction d'« assistants sexuels ».

Dans le cadre de l'assistance médicale à la procréation, la masturbation vise à collecter du sperme qui, après traitement, pourra servir à une insémination ultérieure. Avant un traitement stérilisant, telle une chimiothérapie, on préserve ainsi un certain capital de fertilité pour l'avenir.

Dans le cadre de troubles de la personnalité, la masturbation peut prendre la forme de pulsions, voire de compulsion. Mais elle peut aussi être indiquée dans certains cas, afin de contenir des pulsions – au sens où l'on évite alors un passage à l'acte grave sur autrui.

Enfin – est-ce le cas le plus fréquent ? – la masturbation vise le plaisir d'un homme ou d'une femme qui vit seul ou en couple, que ce soit de façon régulière ou ponctuelle, pour pallier l'absence d'un partenaire sexuel (voyage, prison, immigration). Une question clé sera alors de savoir jusqu'où, car si elle remplace systématiquement la relation à autrui, elle deviendrait pathologique.

Cette typologie évoque des situations, mais ne dit encore rien du vécu des personnes, de la raison qui les pousse à agir ainsi, de leur liberté intérieure, des pressions diverses de l'entourage, du contexte temporel… Et pour qu'il y ait péché grave, trois conditions sont requises : la gravité de la matière, sa pleine connaissance et le plein consentement à l'acte. Si, de fait, quelqu'un se masturbait pour manifester son opposition à Dieu, on entrerait dans le domaine du peccamineux sérieux.

Or la question essentielle de la connaissance, c'est-à-dire de l'acceptation en conscience de la gravité de la masturbation ou du coït interrompu, ne va pas (plus) du tout de soi, pour des raisons qui tiennent à la fois de la modernité actuelle et du Magistère lui-même.

La modernité a relativisé le fait de la masturbation, découvrant un geste polysémique, que même certains animaux font leur. Le recueil du sperme par masturbation en vue de l'assistance médicale à la procréation a interrogé profondément l'évidence de neutralité. Les psychologues du CECOS (Centre d'étude et de conservation des œufs et du sperme ; voir Clavert, Thiel [dir.], 2011) ont montré que le prélèvement par masturbation peut parfois être ressenti comme un acte « d'une extrême violence » et qui ne « demande qu'à être enfoui dans le subconscient », mais on ne le moralise pas, on le gère éthiquement. Quant à l'argument de la nature, il est inopérant pour l'homme du XXIe siècle qui sait qu'il peut et doit dominer la nature. Le coït interrompu est d'autant moins interrogé qu'il s'avère moins usité, remplacé par le préservatif ou d'autres modes

contraceptifs. La question éthique pourrait alors être économique : l’onanisme est la régulation des naissances (lourde d’échecs) du pauvre…

D’autres raisons tiennent du Magistère. Quand il verse dans l’excès de simplisme, sans tenir suffisamment compte de la complexité humaine et situationnelle, ne perd-il pas toute pertinence ? Il en va de même quand il qualifie pareillement d’« d’intrinsèquement mauvais » des actes aussi différents que l’avortement, la masturbation ou la contraception. Cela pourrait contribuer à relativiser l’IVG, mis au même rang que la masturbation… De plus, une qualification aussi grave et non comprise par les croyants ne pourrait que conduire soit à une relativisation totale, soit à une culpabilisation névrotique permanente (la peur finalement d’être « vraiment » un être sexué !), soit à des conduites schizophréniques. Plus généralement d’ailleurs, nul ne saurait avoir le regard tourné en permanence sur ces pratiques sexuelles. Ne serait-ce pas susciter des sujets en proie à des peurs permanentes, voire favoriser des passages à l’acte graves ?

L’effort doit donc porter, tant pour la société que pour les institutions chrétiennes, à trouver un juste milieu, respectueux de la complexité, misant avant tout sur l’humanisation des personnes, y compris, précisément, quand elles tentent de s’aimer. Le juste milieu n’est ni facile ni évident. Les travaux de la psychanalyse nous le rappellent : les pulsions ne se laissent pas contrôler aisément ; il ne suffit pas de vouloir, et la concession fait partie de la loi de gradualité[52]. D’où l’importance du discours culturel et religieux quand il sait miser sur la valeur de l’être humain et ses possibilités de croissance. L’enjeu de la vie sexuelle reste l’épanouissement de soi et de la relation avec autrui. L’on ne saurait ni culpabiliser ni exalter la masturbation ou l’onanisme en eux-mêmes. Ce ne sont pas des actes anodins. Ils engagent à leur manière la vie personnelle et relationnelle, la maturation et l’acceptation de soi jusque dans ses limites. Il importe toujours d’évaluer. Le christianisme, comme le rappelle Éric Fuchs, « a été très sensibilisé aux risques que la sexualité fait courir à la relation

interpersonnelle. Il serait bien sot ou naïf de le lui reprocher » (FUCHS, 1979, p. 172). Et de poursuivre : « On peut lui reprocher d'avoir échoué dans cette tentative d'interprétation morale, mais non d'avoir méconnu l'importance de la sexualité » (p. 174).

L'être humain n'est ni ange ni dieu. Sa vraie liberté est d'aimer, sans dénier ses limites.

MARIE-JO THIEL.

→ Concupiscence. Contraception. Fantasme. Jouissance. Plaisir. Pudeur. Sexualité.

Bibliographie.

A. CLAVERT, M.-J. THIEL (éd.), Semences de vie. Trente ans d'expérience en assistance médicale à la procréation, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, coll. « Chemins d'éthique », 2011. – É. FUCHS, Le Désir et la Tendresse, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 1, 1979. – Th. LAQUEUR, Le Sexe en solitaire. Contribution à l'histoire culturelle de la sexualité, trad. de P.-E. Dauzat, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2005 (titre original : Solitary Sex. A Cultural History of Masturbation, Urzone Inc, 2003). – A. PLÉ, art. « Masturbation », dans Catholicisme hier, aujourd'hui, demain, Paris, 1979, p. 834-842. – M. SEVEGRAND, Les Enfants du Bon Dieu. Les catholiques français et la procréation au XX^e siècle, Paris, Albin Michel, 1995. – X. THÉVENOT, « Situations sexuelles spécifiques », dans B. LAURET, Fr. REFOULÉ (dir.), Initiation à la pratique de la théologie, t. IV, Éthique, Paris, Éd. du Cerf, 1983, p. 443-485.

MENSONGE

Le commandement biblique.

Les deux versions du commandement vétérotestamentaire (Ex 20, 16 et Dt 5, 20) utilisent l'expression « faux témoignage » dans un sens technique et lié à la pratique judiciaire. L'interdit du Décalogue est donc à comprendre non pas en référence à chaque affirmation fausse, mais aux affirmations « qualifiées » qui peuvent se manifester dans le contexte d'un procès devant un juge.

Les écrits de l'Ancien Testament connaissent aussi une réprobation morale plus large liée à hypocrisie (le terme hébraïque *'anah*, traduit par *hupokrinomai* dans la Septante), au « cœur double ». Dans le Psaume 12, 2 on condamne ceux qui sont près de Dieu par les mots mais pas dans leur cœur (voir aussi Jr 12, 2).

Parmi les écrits du Nouveau Testament, l'évangile de Matthieu connaît un usage intensif du terme *hupokritai*, appliqué surtout aux pharisiens et au caractère « double » de leurs comportements (voir surtout Mt 23, 13-16 ainsi que Mt 15, 7 s.).

Les écrits johanniques, ainsi que les lettres de Paul, utilisent davantage la racine *pseudos* pour indiquer toute une série de personnes caractérisées par leur caractère mensonger (Jn 8, 41-47 ; 1 Jn 1, 10 et 5, 10) : ainsi y a-t-il des faux frères (2 Co 11, 26), des faux apôtres (2 Co 11, 13) et des faux prophètes (Lc 6, 26). Le chrétien ne doit pas mentir, car il a reçu une nouvelle vie en Christ manifestant ainsi la vérité de Dieu (Col 3, 9-10).

Les écrits bibliques indiquent clairement que l'existence du chrétien doit être marquée par la vérité, mais ils ne proposent pas une théorie éthique accomplie pour résoudre les conflits qui surgissent lorsque l'exigence de vérité entre en conflit avec des autres exigences morales autant urgentes. C'est au cours de l'histoire postbiblique que la réflexion éthico-théologique

a essayé de donner des réponses aux dilemmes qui se posent dans ce contexte spécifique.

Le mensonge dans l’histoire de la réflexion morale chrétienne.

Augustin et le caractère inconditionné du devoir de vérité.

La pensée d’Augustin joue un rôle de premier plan dans la problématique de l’interdit du mensonge. Cette importance est due à plusieurs facteurs, parmi lesquels il faut surtout en retenir deux : le premier est le lien qu’Augustin instaure entre ce problème moral et les différents moments du discours dogmatique ; le deuxième tient à l’influence de ses considérations autour du mensonge tant au Moyen Âge qu’à l’époque moderne. Sur la question qui nous occupe, Augustin s’est exprimé, de façon explicite et étendue, deux fois. En 395, dans le *De mendacio* et une seconde fois, en 420, dans le *Contra mendacium*. La problématique du mensonge a, en outre, été évoquée dans l’*Enchiridion* et, en partie redimensionnée, dans ses *Retractationes* (voir le passage I, 26). Dans les éléments centraux du « dossier », il y a aussi sa correspondance avec Jérôme[53], qui ne traite pas directement de la question, mais l’influence de manière décisive.

Le thème fondamental de la dispute entre les deux Pères de l’Église latine n’est pas directement celui de la licéité du mensonge. Le point de départ de la discussion tient à l’interprétation de Galates 2, 11-15 et à la vérité de l’Écriture. L’épisode évoqué par le passage de la lettre aux Galates n’avait pas particulièrement attiré l’attention des exégètes des premiers siècles, jusqu’au moment où Porphyre s’en inspira pour postuler un rapport d’inimitié et de jalousie de Paul envers Pierre. Origène réagit à cette interprétation, en estimant que Paul a seulement simulé un dialogue avec

Pierre. Jérôme, qui se rallie à cette interprétation, pense que Paul a imaginé ce dialogue en pensant bien faire. Pour légitimer le comportement de Paul, Jérôme introduit ainsi – en niant qu'il s'agirait d'un véritable mensonge – la catégorie de la *dispensatio* (on pourrait la comprendre comme « dispense-exception »). La réaction d'Augustin porte justement sur cette exégèse « compréhensive » de l'épisode en question. Elle ne s'arrête pas aux aspects philologiques du passage mais vise directement la problématique fondamentale. Selon Augustin, si l'on admet que l'Écriture parle de Paul en train de simuler, sans désapprouver directement sa conduite, l'on devrait même douter du fait que dans le message biblique il n'y aurait aucune erreur, ni théologique ni morale.

Indépendamment de l'interprétation que l'on donne à cette dispute, il faut retenir que les affirmations d'Augustin témoignent d'une *sensibilité particulière* pour la problématique du mensonge, parce qu'elle véhicule des thèmes qui sont absolument centraux pour comprendre le fait chrétien.

Si maintenant on aborde les positions plus systématiques d'Augustin, repérables surtout dans les deux essais susmentionnés, on peut noter que, dans ses affirmations, apparaît une certaine sensibilité pour les situations dans lesquelles la tentation du mensonge se fraie un chemin. Dans le *De mendacio*, Augustin distingue entre *huit différents types de mensonges*. Il y a d'abord le mensonge proféré « dans un contexte religieux *(in doctrina religionis)* ». Ensuite, le mensonge « qui ne fait de tort à personne *(ut et nulliprosit et obsit alicui)* », et celui qui est « utile à une personne et préjudiciable à une autre *(ita prodest alteri ut obsit alteri)* ». Puis viennent le mensonge particulièrement habile, *« quo merum mendacium est »* (qui est donc purement un mensonge), et le mensonge ludique, *« placendi cupiditate de suaviloquio »*. L'on trouve enfin trois types de *mendacium* qui ne font de tort à personne et qui manifestent une certaine utilité : le mensonge pour ne pas perdre de l'argent, pour sauver une vie et pour sauver l'honneur de quelqu'un. Cette classification nous intéresse davantage pour

ce qu'elle nous dit indirectement de la sensibilité d'Augustin face à des situations très différentes que pour sa qualité systématique. Son verdict reste sans appel : le mensonge est toujours condamnable, sans exception.

Il ne faut pourtant pas interpréter ce verdict comme étant seulement l'expression d'un rigorisme moral. Ses racines sont plus profondes et éminemment théologiques. En amont des affirmations explicites sur le mensonge se trouve la conviction que la Trinité est communauté parfaite d'amour et de vérité. Le chrétien qui ment ne s'inscrit pas dans cette communauté de vérité.

Le mensonge contredit ainsi dans les faits l'idée de l'homme comme *image de Dieu*. Le *langage*, qui est expression de la communication intra-trinitaire, fait aussi partie de ce rapport de ressemblance entre Dieu et l'homme. Le caractère communicatif du langage humain est, et donc doit être, le miroir de la vérité qui trouve sa source en Dieu.

Augustin ne condamne pas la duperie seulement parce qu'elle est un mal fait au prochain, il souligne avec emphase la négativité théologique d'un tel comportement. Chaque *verbum* (mot) n'est pas simplement *signum* (signe), mais il est simultanément expression du *Verbum divinum* (parole de Dieu). Le mensonge est donc premièrement un péché contre Dieu, avant même d'être un tort envers le prochain.

Y a-t-il encore de la place dans cette forme de *rigorisme théocentrique* pour des exceptions fondées ? La question a occupé les nombreux interprètes d'Augustin et n'a pas encore trouvé de réponse satisfaisante. Deux textes d'Augustin semblent laisser une place à des considérations plus nuancées. Dans l'un, Augustin concède que l'on ne doit pas assimiler toute dissimulation à un mensonge ; dans l'autre, il semble admettre la nécessité d'un certain « *faux parler* » lorsqu'il s'agit de protéger son honneur, et surtout sa chasteté.

On peut penser que la distinction augustinienne est presque sophistique. Mais, si on tient compte de ses visions théologiques de la communication

entre les hommes et du caractère de la parole, ses affirmations apparaîtront plus cohérentes. La solution – qui nous semble la plus irrationnelle – qu'Augustin donne au dilemme entre la nécessité de la tromperie et la sauvegarde de la chasteté s'explique en faisant référence à sa biographie. Dans le *De mendacio*, Augustin distingue entre les souffrances et les tourments que les chrétiens sont appelés à endurer sans faire recours au mensonge pour les éviter, et les situations qui doivent absolument être évitées, même s'il faut pour cela pécher. Le critère de distinction entre les situations réside dans la notion d'*immunditia* (impureté). Selon Augustin, les personnes qui ne peuvent éviter l'*immunditia* que par le mensonge ne pèchent pas.

Si dans le cas de l'*immunditia* Augustin est disposé à admettre une exception, dans tous les autres cas, sa position reste résolument rigoriste, même dans les situations où l'on peut penser que d'autres exceptions sont possibles.

Le fait de recourir au mensonge pour combattre efficacement l'hérésie pourrait nous en donner un exemple. Si, dans ces cas, Augustin semble anticiper l'idéologie du *« bras séculier »*, il n'accepte toutefois pas qu'on puisse simuler une foi que l'on ne professe pas réellement au nom de la lutte contre l'hérésie.

La seule concession d'Augustin est de reconnaître que la question est extrêmement complexe et qu'elle ne peut pas être résolue une fois pour toutes.

La réflexion morale du Moyen Âge.

La théologie du premier Moyen Âge, qui a repris les positions d'Augustin à la lettre sans prendre suffisamment en compte le contexte théologique et néoplatonicien dans lequel elles s'inscrivaient, n'a pas saisi la complexité théologique et éthico-normative de cette question. Les thèses

d'Augustin se sont transformées en recettes normatives sans aucun fondement christologique ni trinitaire, perdant ainsi une grande partie de leur valeur.

Pour mieux inscrire la position d'Augustin dans le contexte général de la théologie patristique latine et avant de passer aux développements qui auront lieu au Moyen Âge, il est nécessaire de montrer ici la composante « orientale » de notre sujet, composante dont Cassien est le médiateur en Occident. Le moine de la France méridionale, qui trouve son inspiration chez les théologiens grecs, en particulier Clément d'Alexandrie, qui lui-même reprend Platon, formule la possibilité d'un « usage modéré » du mensonge, compris comme un *pharmakon* (médicament).

Autrement dit, dans les cas de vraie nécessité, une utilisation modérée du mensonge peut être bénéfique ; une utilisation systématique est, par contre, toujours négative. L'interprétation de ces textes, qui présentent d'ailleurs une claire ressemblance avec les témoignages de certains Pères grecs, se révèle pratiquement impossible. En effet, nous ne savons, avec certitude, ni si Cassien avait un accès direct aux écrits d'Augustin, ni s'il faut penser à des interpolations successives d'autres moines dans ses textes, ni quelles étaient les situations concrètes qui ont poussé Cassien à imaginer le mensonge comme *pharmakon*.

Cette tradition plus tolérante envers le mensonge nécessaire était connue par les théologiens du Moyen Âge, mais l'autorité d'Augustin était si forte qu'elle a été pratiquement oubliée.

Les textes théologiques du Moyen Âge, qui précèdent la grande synthèse du XIII^e siècle, se caractérisent par l'attention qu'ils portent aussi bien au phénomène de la communication verbale en général, que sur les *vices* ou *vertus*, qui peuvent trouver leur expression dans la langue parlée ou écrite. Le mensonge est perçu comme une expression particulière à l'intérieur d'une utilisation différenciée de la parole.

Dans leurs systématisation et interprétation parallèles, les vices et les vertus deviennent une espèce de « précis de la vie quotidienne » ; ils permettent ainsi, pendant le Moyen Âge, de donner un certain ordre au prêche et à la catéchèse, tout en aidant à l'interprétation des phénomènes liés à la communication linguistique entre les êtres humains. Les systèmes des vices et des vertus contiennent *in nuce* une anthropologie et une philosophie sociales. Les considérations théologiques sont exprimées dans des *genres littéraires* très différents, qui ont cependant en commun la caractéristique de vouloir systématiser la matière abordée. Les schèmes liés aux systèmes des vertus et des vices peuvent nous apparaître particulièrement ingénus ou artificiellement « construits ». Pourtant, ils manifestent indirectement la volonté de sonder les différentes formes de la conduite humaine et, tout particulièrement, les modalités de la communication linguistique.

Les XI^{e} et XII^{e} siècles nous livrent des œuvres rédigées en vue de la *prédication* et de la *pratique pénitentielle*, mettant l'accent sur les péchés qui peuvent être commis à travers la parole et le silence. Des auteurs comme Jacques de Vitry, Alain de Lille et Petrus Cantor sont persuadés que le monde est rempli de *peccata linguae* (péchés de la langue), et que ces péchés doivent être décrits et rassemblés dans un système ordonné, afin de pouvoir les combattre efficacement. En reprenant une interprétation allégorique du Décalogue à partir des dix plaies d'Égypte – interprétation déjà employée par Augustin –, Jacques de Vitry voit dans chaque animal du « récit des plaies » la métaphore vivante des vices liés à une utilisation adéquate de la langue dans des professions déterminées. Il cite ainsi, avec emphase et sur un ton de condamnation, le *mendax loquacitas* (verbosité mensongère), les *carmina vana* (poésies vaines), la *cantilena mulierum* (verbosité des femmes) et la *vanagloria clericorum* (vanité des clercs). D'autres professions ont elles aussi leurs vices, c'est le cas des *advocati latrantes* (avocats qui aboient). Ces sermons dressent un tableau sombre,

dans lequel la tromperie semble être à l'origine d'une utilisation diversifiée de la communication verbale entre les êtres humains. Les formes de communication les plus nobles, comme le prêche et l'utilisation de la parole dans les tribunaux, seraient, elles aussi, toujours selon cette littérature, continuellement dénaturées pour des raisons vénielles.

Alain de Lille combat lui aussi l'*incauta garrulitas* (la verbosité imprudente) des prêcheurs et des clercs. La systématisation qu'il propose, eu égard à la littérature de son temps, est particulièrement élaborée. Dans sa *Summa de arte praedicatoria*, il dédie un chapitre entier au vice de la *verbositas* qui est directement rattachée au mensonge, et un autre chapitre au phénomène de la *detractio,* c'est-à-dire de la médisance comme forme particulière du mensonge. Ce qui caractérise l'œuvre d'Alain, c'est la recherche d'une unité entre la rhétorique morale et le désir de systématiser la matière traitée. Chaque forme de vice est examinée selon sa possible cause, ses conséquences et la métaphore qui en exprime le mieux la malice. La réflexion d'Alain s'insère dans le discours sur la tempérance, mais elle ne manifeste pas encore un besoin plus poussé de systématisation du thème vers le cadre plus général d'une éthique théologique bien ordonnée. Dans l'œuvre *Verbum abbreviatum* de Petrus Cantor, il y a aussi une tentative d'ordonner la matière. Cependant elle reste relativement extrinsèque à un discours général sur la morale. Dans la première partie, Cantor développe une typologie des devoirs du théologien en relation avec les différentes formes que prend son exercice. La *lectio* doit ainsi toujours s'exercer entre la *brevitas* (brièveté) et la *prolixitas* (prolixité), tandis que la *quaestio* doit faire face à des problèmes plus importants. Ici le théologien peut succomber aux *questiones stultae et temerariae* ou au *clamor*. Dans la *disputatio,* le théologien peut tomber dans les prétendus *contentiones* (polémiques) ou s'ouvrir au vice de la *celeritas dicendi* (vitesse de parole). Dans la *praedicatio,* il doit surtout éviter l'*ornatus verborum* (discours particulièrement précieux). Toutes ces caractérisations ne doivent pas être

vues comme une contribution au débat normatif sur le mensonge. Au contraire, elles doivent être comprises comme une tentative de *rapprochement phénoménologique* aux multiples fonctions du langage et de la communication humaine, cela dans l'intention de mettre en lumière la polymorphie de cette communication et des formes complexes de tromperie et de simulation qui se cachent en elle. Petrus Cantor distingue donc avec fermeté *vérité* et *véracité* – qui sont des termes proches, mais pas nécessairement identiques.

Parmi les théologiens du XII^e siècle, il faut encore citer Hugues de Saint-Victor. Avant même que la traduction en latin des œuvres d'Aristote n'ait rejoint la culture théologique dominante, la doctrine sur les circonstances de l'acte moral trouve, dans ses écrits, un premier développement. L'intention d'Hugues est d'élaborer une sorte de *disciplina in locutione* (discipline dans l'exercice de la parole), qui puisse satisfaire différentes fonctions du langage, sans pour autant tomber dans le péché. Dans l'œuvre *De institutione novitiorum*, rédigée pour les jeunes de la communauté de Saint-Victor, il propose un ensemble très développé de critères, qui nous éclaire sur la mentalité du Moyen Âge face à la communication entre les hommes en général et à leur collocation dans la société en particulier. Bien que cette recherche de systématisation des différentes modalités de la communication linguistique ne réponde pas originellement à des intentions casuistiques, elle sera reprise quelques siècles plus tard avec d'autres intentions. Hugues formule clairement cinq dimensions de la locution dont les novices doivent tenir compte s'ils veulent évaluer leurs activités communicatives : « *In locutione quinque res sunt observandae : hoc est quid dicatur, cui dicatur, ubi dicatur, quando dicatur, quomodo dicatur*[54]. »

À première vue, il semble qu'Hugues ait voulu énumérer tout ce qui est important en la matière. On s'aperçoit en réalité qu'il manque ici ce qui est essentiel – le *quis* –, c'est-à-dire le sujet qui parle et communique. Hugues de Saint-Victor écrit pour des novices. Le devoir relié à un tel mode de vie

lui semble donc évident. La *qualitas personarum* (qualité des personnes) est, toujours selon lui, essentielle pour juger des devoirs liés à cette condition sociale. Il n'est pas nécessaire que tous utilisent de la même façon la *disciplina in locutione* (discipline dans l'exercice de la parole). Certaines personnes doivent parler, d'autres se taire, et d'autres encore dissimuler, le cas échéant. L'attention pour les circonstances dans lesquelles chaque communication entre les hommes s'effectue n'a pas encore ici une fonction d'*excuse*, comme elle l'aura à l'époque moderne, mais elle a une *fonction ordonnatrice* résolue. Celui qui, dans ses actions, appliquera les schèmes qu'on vient d'évoquer, sera en mesure, non seulement d'éviter le *peccatum linguae*, mais aussi de « structurer la réalité communicative ». La réflexion d'Hugues de Saint-Victor représente ainsi, du moins au XIIe siècle, une étape décisive dans l'approfondissement de notre problématique.

Du point de vue qualitatif, pendant le XIIIe siècle, la réflexion philosophique et théologique fait, en général et non seulement quant au thème du mensonge, un bond en avant. Pierre Lombard, dont les *Sententiae* exerceront une longue influence, reprenant une distinction déjà présente chez Jérôme, propose une classification des péchés en *cogitatu*, *verbo* et *opere* (pensées, paroles et actions). Cette distinction est ensuite appliquée à l'analyse des différents préceptes du Décalogue. La parole n'est pas vue seulement comme un élément externe au péché, mais comme sa possible cause ou forme. Cette valorisation a des répercussions sur l'examen des modalités nécessaires à une véritable pénitence des péchés. La pénitence se structure en trois moments parallèles aux moments négatifs du péché commis : sont ainsi nécessaires la *compunctio cordis* (la componction du cœur), la *confessio oris* (l'aveu par la parole) et la *satisfactio operis* (la réparation par des œuvres). En outre, Pierre Lombard prépare la systématisation de Thomas d'Aquin, en transmettant la compréhension d'Augustin sur la fonction du langage. Si la vision de la langue des hommes

comme miroir de la communication intra-trinitaire est en partie oubliée, la fonction sociale, qui en dérive, est toujours présente.

Nous pouvons déceler le même type de sensibilité chez l’auteur de la *Summa fratris Alexandri*, habituellement attribuée à Alexandre de Halès. Le *peccatum oris* (le péché par la bouche) devient ici thème spécifique. La parole n’est pas toujours mauvaise et le silence n’est pas toujours vertueux. La vertu et le vice peuvent se manifester aussi bien dans l’une que dans l’autre. Pour cette raison, Alexandre voit dans la *taciturnitas* (le fait de se taire) un silence coupable. On peut déceler en lui la tendance à développer abstraitement le thème du mensonge ; tendance qui prélude à la manière avec laquelle ce thème sera repris par la scolastique classique du XIIIe siècle.

On retrouve un premier effet de cette approche dans l’utilisation de la division tripartite des péchés chez Bonaventure. Pour ce dernier, les péchés expriment des *potentiae* (des puissances ou capacités) caractéristiques. Dans les péchés de pensée, c’est la *potentia affectiva* ; dans les péchés de parole, la *potentia interpretativa* et dans les péchés liés aux actions, la *potentia operativa*[55]. Par ailleurs, à partir du XIIIe siècle, on remarque une reprise plus théorique du rigorisme augustinien, dont Bonaventure en est un témoin.

Avec saint Thomas d’Aquin, on se retrouve face à la tentative d’une synthèse qui veut embrasser tout ce qui a été recueilli à la suite de saint Augustin pendant les siècles de la première scolastique. Cette synthèse n’est pas seulement une compilation, au contraire, elle manifeste une volonté propre de systématiser et d’approfondir ces thématiques. Nous pouvons d’abord remarquer la tendance à interpréter le langage humain *exclusivement* comme un moyen de transmission d’informations. Le mensonge devient un acte non seulement immoral, mais aussi essentiellement *non naturel*. Les affirmations d’Augustin sont reprises presque à la lettre, mais elles s’inscrivent ici dans le contexte d’une

ontologie de la communication verbale (voir *Somme théologique*, IIa-IIae, Q. 110, a. 3 in c.).

Un rapport d'harmonie préétablie existe entre le *signum* (signifiant) de la parole et le *signatum* (signifié), qui, dans l'homme, est contrôlé par l'activité rationnelle et non pas par l'instinct. Thomas ne pense pas à la possibilité d'un rapport beaucoup plus ambivalent entre *signum* et *signatum*, parce qu'il est persuadé du caractère naturel, et non purement conventionnel, du langage. Le jugement très sévère sur le mensonge est toutefois tempéré par l'affirmation qu'on ment seulement lorsqu'on a une *volonté subjective de tromper*. Une deuxième explication de la sévérité de saint Thomas en la matière tient au fait que l'on aborde ce sujet en relation avec la problématique du serment et du péché dont il fait l'objet, c'est-à-dire le parjure. Puisque le parjure est aussi un acte contre la vertu de religion, il ne peut jamais être « léger ». De temps à autre, Thomas d'Aquin semble montrer, toujours comparativement à la lecture d'Augustin, une plus grande compréhension à l'égard des situations dans lesquelles une véracité explicite pourrait occasionner de graves dommages pour soi et pour autrui. Même si ces situations extrêmes ne suffisent pas à rendre légitime le mensonge, elles peuvent justifier l'utilisation de la dissimulation.

Ces allusions, même sommaires, montrent la contribution que la théologie du Moyen Âge a donnée à la problématique morale du mensonge. Dans les limites d'une société « fermée » et d'une civilisation préindustrielle, elle a surtout développé une phénoménologie des différentes fonctions du langage humain. La sensibilité pour les différentes formes de tromperie qui existent entre les hommes s'est accrue, même si on ne peut pas pour autant parler de mensonge au sens strict. En outre, elle a, en partie, remplacé la vision néoplatonicienne de la parole avec une vision plus réaliste et « horizontale », qui a été rendue possible par la réception de la théorie aristotélicienne de la connaissance.

Cet équilibre ne dure pas longtemps ; plusieurs facteurs, qui étaient déjà à l'œuvre au Moyen Âge de façon souterraine, poussent à l'éclosion d'autres besoins et d'autres discours moraux. La communication en société se fait toujours plus complexe et conflictuelle, nécessitant ainsi des discours éthiques plus adéquats.

Simulation et dissimulation aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles.

Même si le début de l'époque moderne se différencie réellement des situations typiques du Moyen Âge, il est encore marqué par une problématique qui a déjà été traitée *in extenso* par Augustin. Il s'agit du mensonge nécessaire pour défendre sa propre foi mise en danger par des facteurs extérieurs. Le drame de la rupture confessionnelle du XVIe siècle a eu pour conséquence d'exposer de nombreux chrétiens, sur chaque rive possible, à des persécutions physiques et mentales. La tentation ou la nécessité de simuler des convictions que l'on n'a pas se fit toujours plus pressante, exigeant ainsi un effort théorique de légitimation, tout au moins partiel.

Un autre élément typique de l'époque moderne réside dans l'apparition d'une nouvelle réflexion sur l'action politique, qui requiert la capacité d'utiliser *stratégiquement* le langage humain. Cette utilisation stratégique peut conduire à différentes formes de simulation, légitimée par la figure de la prétendue *raison d'État*.

Dans la première moitié du XVIe siècle, les différents groupes que l'on rassemble sous le nom « anabaptistes » auront tout particulièrement à souffrir d'une triple persécution. Contre ces derniers se rangent aussi bien les catholiques que les partisans de la Réforme (tant luthérienne que « réformée »). À la persécution théologique s'ajoute la persécution politique. Une tentative de justification d'une pratique de *simulation de sentiments religieux* non intimement voulus se fait ainsi jour à l'intérieur

d'une production théologique plutôt fragmentaire. Certains théologiens, qui œuvrent dans le domaine des différentes communautés de l'aile « radicale » de la Réforme, cherchent à conjurer la pureté de la foi, qui n'est pas liée à des conditions matérielles, avec les exigences d'une société conflictuelle dans laquelle il faut bien survivre. Des thèmes typiques de la littérature chrétienne des premières générations, portant sur la nécessité du martyre ou sur la légitimité de la fuite, sont ici repris. Nous retrouvons un premier témoignage de ces états d'âme dans les *adnotationes* de Brunfels. En reprenant aussi bien les thèmes typiques de l'interprétation du passage de la lettre aux Galates que les exégèses les plus courantes sur Matthieu 7, 6, Brunfels essaie de légitimer le fait qu'il n'est pas nécessaire de communiquer la pureté de la vérité aux « mécréants », parce que cet acte serait comparable à celui, mentionné dans l'Évangile, de « donner des perles aux cochons ».

Dans son ouvrage *Pandectae*, édité à Strasbourg en 1527, Brunfels parle plus explicitement de la légitimité de la simulation pour défendre ses propres convictions et de la légitimité de l'imprécation contre les persécuteurs. On peut se soumettre aux persécuteurs, car cet acte est absolument extérieur et Dieu protège ses justes.

Ces positions sont davantage à interpréter comme des réflexions à caractère éthico-normatif que comme des affirmations théologiques qui renvoient à une vision radicale de l'ecclésiologie et de l'eschatologie. La vraie Église est celle des rares appelés. Le retour du Christ est imminent. La simulation n'est donc pas l'expression d'un laxisme, mais l'expression d'une attitude religieuse qui réserve la « vérité » aux rares appelés et exclut, par le truchement d'une tromperie ponctuelle, ce que l'on doit toujours appeler la *massa damnationis* (masse de damnés).

Pendant la première moitié du XVI^e^ siècle, à côté de cette attitude théologique radicale, on retrouve aussi des discussions plus acharnées, qui sont toujours centrées sur le célèbre passage de la lettre aux Galates. C'est

surtout le cas pour Érasme qui est peut-être le seul à se distancier des exégèses classiques d'Augustin et de Thomas en soutenant la thèse selon laquelle Pierre et Paul ont sciemment simulé lors de leur rencontre d'Antioche. L'humaniste réputé ne se contente pas seulement d'une analyse exégétique du passage en question, il en tire aussi une conclusion normative en affirmant que le prudent doit être capable de « gérer économiquement » la vérité[56].

Érasme considère que la simulation est une réalité « neutre », un prétendu *adiaphoron* sur lequel il faut porter un jugement différencié, selon les situations dans lesquelles on se trouve. C'est justement le cas de figure de la rencontre des deux apôtres à Antioche. Les grands Réformateurs du XVI^e^ siècle auront une réaction plutôt embarrassée face au défi lancé par les positions dites « nicodémiques ». La peur de légitimer indirectement des groupes extrémistes rend les Réformateurs particulièrement prudents dans l'acceptation de la simulation pour des raisons religieuses ; d'autre part, ils ne veulent pas reproduire à l'identique le rigorisme augustinien.

Ainsi Zwingli, dans son commentaire des évangiles, n'admet pas la licéité d'une comparaison entre les disciples qui continuent à fréquenter la synagogue après la résurrection du Christ et les Réformateurs qui vont encore à la messe. Il semble uniquement admettre quelques exceptions dans le commentaire de la péricope où Nicodème rencontre Jésus : « *et hodie sunt nicodemi* (aussi aujourd'hui il y a des Nicodèmes) ».

Calvin est le Réformateur qui s'est le plus préoccupé de cette problématique. Profitant du fait qu'il est chronologiquement éloigné de la phase la plus intense de la Réforme (Calvin appartient à la « deuxième génération »), il est en mesure d'élaborer une doctrine plus achevée. Il écrit ainsi un traité et une lettre sur l'argument[57]. À proprement parler, il ne s'agit pas d'un véritable développement de la question de la légitimité du mensonge pour des raisons religieuses. Calvin essaie d'abord de spécifier les différents types de groupes et ensuite de les caractériser du point de vue

moral. Il pose clairement la distinction entre, d’une part les *nicodémites* et, de l’autre, les *libertins* et les *« athées luciens »*. Pour avoir la vie sauve, les premiers continuent à fréquenter la messe catholique tandis que les seconds, n’étant pas si simples d’âme que les premiers, recourent à la simulation afin de se confirmer dans leur orgueil : « *ad auditorum voluntatem et arbitrium sese transformant* (ils se transforment selon la volonté et l’arbitre de ceux qui les écoutent) ». Les athées « de la lumière », enfin, sont des *Dei contemptores* (des négateurs de Dieu), qui suivent une conception du monde bassement rationaliste, sans avoir le courage de l’avouer publiquement. Ils ne sont pas les victimes du sentiment d’insécurité générale, au contraire, ils le produisent. Nous pouvons aujourd’hui les appeler « fabricants de brouillard ». Cette remarque polémique de Calvin montre qu’à côté des disputes – typiquement internes au débat théologique – sur la vraie défense de la foi, un débat séculier sur la *liberté de religion* se met lentement, mais inexorablement, en place.

La liberté de religion n’est rien d’autre qu’une facette d’un ensemble d’attitudes que l’intellectuel doit manifester dans les rapports qu’il a avec le « prince ». Celui-ci se présente de plus en plus comme seigneur absolu, tout en ayant besoin des « conseils » des intellectuels qui l’entourent. Un type de communication entre les différents acteurs de la scène publique s’instaure lentement. On pourrait le définir comme *discours à but stratégique*. Pour cette raison, pour ceux qui y sont impliqués, il ne peut pas être réduit au simple couple d’attributs « vrai ou faux ».

On peut déjà déceler les premiers signes de cette nouvelle sensibilité – qui s’étendra à toute la littérature européenne – au cours du XVI^e^ siècle, dans Machiavel et Guicciardini. À partir de la seconde moitié du XVI^e^ siècle se propage un riche ensemble de traités, rédigés aussi bien par des intellectuels « du monde » que par des représentants du clergé, dans lesquels on suggère, plus ou moins ouvertement, une utilisation stratégique du mensonge. Face à la propagation de cette littérature, les théologiens moralistes de profession

adoptent une attitude d’abord critique. Au fil du temps, ils finissent cependant par en approuver certains aspects.

La capacité de distinguer entre *être* et *paraître* est déjà présente chez Machiavel comme qualité principale du prince. Guicciardini reprend ce thème et, influencé par l’œuvre de Tacite, il considère que l’on peut aussi déceler cette dialectique entre le souverain et le sujet. Ces deux acteurs partagent la volonté de survie, qui est garantie seulement si l’on contrôle attentivement ses propres manifestations[58].

La *prudence* renvoie désormais à la capacité de saisir les mécanismes de la *nécessité* dont est pétrie la vie sociale et politique. Si le prince en est pourvu, il fera progresser sensiblement son *état*, autrement dit l’institutionnalisation de son pouvoir dans la principauté. Pour le théoricien politique florentin, la vertu signifie davantage capacité stratégique que conviction morale intériorisée et exercée. De temps en temps, la *prudence*, si elle est bien exercée, permet au prince de suivre les règles morales en lui faisant ainsi gagner un certain prestige ; elle peut toutefois le pousser à renoncer à ces règles lorsqu’elles s’opposent au maintien de son pouvoir ou de son « état ». Le prince prudent peut laisser entendre qu’il est avare ou qu’il a d’autres vices si cela est utile ou nécessaire pour poursuivre cette fin. C’est dans ce contexte que le mensonge apparaît dans l’œuvre de Machiavel. Il fait partie de l’exercice pondéré de la *prudence*. À propos de la métaphore du renard, qui connote souvent l’activité du prince, Machiavel affirme *« qu’il faut savoir bien déguiser cet esprit de renard, il faut être propre à feindre et à dissimuler »*. Par la suite, le thème du mensonge politique, que l’on a ici simplement esquissé chez Machiavel, deviendra l’objet de recherches spécifiques, où les différentes formes et circonstances du parler mensonger seront approfondies et commentées avec précision.

En Italie, la littérature baroque d’essais est dominée par la figure de Torquato Accetto et son *Honnête dissimulation*, un petit chef-d’œuvre du genre. Dès le début de son ouvrage, Accetto affirme clairement son but. Il

entend légitimer moralement la pratique de la dissimulation en la libérant des interprétations et des fausses acceptions de son temps. La doctrine de la dissimulation – dans l'hypothèse où il s'agit bien d'une doctrine – avait été formulée uniquement en relation aux princes, qui en avaient besoin dans l'exercice de leur pouvoir. Selon Accetto, il s'agit maintenant de permettre un exercice prudent de la dissimulation aussi à ceux qui souffrent sous le joug des souverains absolus. L'auteur songe tout particulièrement aux intellectuels qui doivent s'exercer dans l'*art de la patience* à cause de la censure dont ils font l'objet. En parodiant Matthieu 10, 16, ils doivent, eux aussi, apprendre que « *cum vulpibus vulpinandum est* (avec les renards il faut savoir renarder) ».

Accetto ne vise pas directement l'absolutisme politique de son temps. D'ailleurs, nous ne connaissons pas ses opinions en matière d'éthique et de politique à cause de la censure qui a certainement accompagné la rédaction de son œuvre. En tout cas, son propos est plutôt psychologisant. N'importe qui, *qu'il commande ou qu'il obéisse*, a besoin de garder un espace privé de discrétion, qui ne doit pas être envahi par des nécessités publiques. Cet espace ne peut pas être protégé sans la maîtrise des techniques de la dissimulation. L'apprentissage de ces techniques n'est pas, selon Accetto, le signe d'un mépris pour la vérité. Au contraire, il est l'expression indirecte de l'amour que l'on ressent pour elle. Dans son œuvre, on ne retrouve aucune incitation à la rébellion, mais seulement une sympathie voilée pour ces vertus passives qui caractérisent les persécutés. Pour cette raison, l'ouvrage se différencie de ces textes – typiques de la littérature orientée vers la « raison d'État » – qui soutiennent ouvertement une utilisation stratégique du mensonge dans les activités politiques. Il s'agit plutôt d'un guide qui console celui qui est obligé de s'inventer des techniques de dissimulation. Il y a chez Accetto une acceptation du mensonge qui est soutenue par la conviction que, lorsque les temps seront meilleurs, la vérité apparaîtra au grand jour. Pour cette raison, la vraie dissimulation est

éminemment passive. Elle permet ainsi au dissimulateur de ne pas s'exposer au moindre reproche de la part d'une instance politique ou morale.

La propagande en faveur du mensonge qu'on retrouve dans cette littérature baroque repose sur des présupposés anthropologiques pessimistes. L'être humain n'est pas capable de se confronter clairement à la vérité, puisqu'elle est trop dure. En outre, la vérité est source de conflits et de haine. Pour cette raison, il faut savoir s'y prendre avec circonspection. La simulation et la dissimulation peuvent donc devenir les outils incontournables d'une vie en commun pacifique.

Autour du thème du mensonge, on retrouve aussi l'incitation à louer les puissants, même si cela est feint, pour protéger sa propre existence. La *captatio benevolentiae* (la flatterie) devient ainsi l'attitude fondamentale du citoyen et de l'intellectuel qui veut persuader. Comment la louange continue de la beauté du mensonge s'explique-t-elle dans ce contexte ? L'esthétisation du mensonge semble répondre davantage aux références préchrétiennes dont une partie de la tradition chrétienne se nourrit qu'à un besoin indirect de légitimation morale d'un comportement que cette tradition a toujours désapprouvé. La fausseté dans le langage n'est que le miroir fidèle de la fausseté du monde, aussi bien naturel qu'humain.

Cette littérature politique expose les auteurs à des dangers tant politiques que religieux. Certains théologiens ont toutefois tenté de parcourir cette voie pour légitimer, au moins partiellement, la simulation et la dissimulation, ainsi que des formes de droits de résistance. Pensons à l'importante contribution donnée par le jésuite Juan de Mariana et par d'autres théologiens qu'on qualifie de « laxistes ».

Dans la production baroque en langue française, on met en relief d'autres aspects de cet univers de fausseté et d'apparences. Toujours à l'intérieur d'un ensemble d'essais moralisants, on essaie ici de mettre en garde contre une utilisation immodérée et incontrôlée aussi bien de la langue que de la conversation. Il ne s'agit pas d'enseigner l'art de la fiction,

mais celui du silence, qui ne se compromet pas et évite les situations dangereuses. Pour Dinouart, le silence a pour but de faire parler l'ennemi, afin de lui arracher des informations stratégiquement et tactiquement utiles pour exercer le pouvoir ou se défendre. Ainsi, que l'œuvre la plus connue dans ce domaine soit un faux ne doit pas nous surprendre. Le fait que, dans la première moitié du XVIIIe siècle, ces conseils soient encore donnés est un signal que les thèmes indirectement machiavéliques subsistent toujours au milieu du siècle des Lumières.

Toujours à l'époque baroque, le thème du mensonge fait l'objet d'une attention particulière dans les essais centrés sur le droit à la guerre et le droit international. À vrai dire, la réflexion du Moyen Âge concernant la guerre juste avait déjà thématisé la légitimité de la tromperie comme instrument de guerre. Elle avait ainsi formulé des solutions possibles, dans lesquelles cependant on essayait de cacher les éléments de la tromperie avec des formules qui garantissaient la sauvegarde de la vérité. En son temps, Thomas d'Aquin avait déjà distingué différents genres de tromperies. Il avait condamné le mensonge direct, mais non pas le fait de cacher ses propres intentions à l'ennemi.

Le thème sera repris, par Gentili et Grotius notamment, dans les nouveaux classiques de la pensée internationaliste. En faisant rentrer les décisions concernant la guerre dans des considérations sur le « bon » et l'« utile » en tant que tels, Gentili mène la réflexion à des niveaux élevés d'abstraction. Selon le jurisconsulte italo-anglais, la politique comme science pratique se nourrit constamment de considérations entre le juste et le bon[59].

Grotius adopte des positions analogues, même si elles sont plus tempérées quant au motif utilitariste et à la vision absolutiste du pouvoir du prince. Il dépasse la vision qui avait dominé la doctrine de la guerre juste, ne distinguant pas du point de vue éthico-normatif entre la tromperie qui agit par le biais des mots et celle qui agit à travers la stratégie militaire.

Dans son *De jure belli ac pacis,* Grotius fait encore l'effort, au milieu du XVIIe siècle, de synthétiser le dossier théologique sur le mensonge dans la guerre juste. À cette époque, les compétences des jurisconsultes et des théologiens étaient encore très proches. Dans l'histoire de la réception des positions d'Augustin, Grotius a une place importante puisqu'il a dépassé, peut-être en premier, la théorie augustinienne de la langue comme réalité naturelle en soulignant son caractère « artificiel » et conventionnel[60].

La littérature des manuels de théologie morale catholique – à partir des sommes de signe antonien, en passant par les *Institutiones theologiae moralis*, jusqu'aux manuels tardifs du XVIIIe siècle, avec Alphonse de Liguori, et du XIXe siècle – aborde évidemment ce problème, en restant cependant liée aux exigences de l'enseignement dans les séminaires d'abord, et au « rafraîchissement de la mémoire des confesseurs » ensuite.

Les manuels « traditionnels » se caractérisent par une approche typiquement « pratique ». Il s'agit d'instruire les confesseurs pour leur permettre de répondre de manière adéquate aux questions et aux doutes moraux des pénitents de tous les niveaux sociaux. Les situations qui peuvent être subsumées sous la *restrictio mentalis* (restriction mentale) et l'*amphibologie* (parler ambivalent) trouvent ainsi une caractérisation, qui veut échapper aux possibles reproches de *laxisme* et de rigorisme injustifiés.

En ce qui concerne la production des manuels de théologie morale entre le XVIe et le XVIIIe siècle, il faut distinguer deux phases chronologiques, qui confèrent aux mêmes productions et affirmations une importance radicalement différente.

Dans une première phase, qui va jusqu'aux XVIIe et XVIIIe siècles, les thèmes liés au mensonge par nécessité sont repris avec une grande vraisemblance et puisent encore dans la réalité quotidienne des pénitents. L'institution de la confession est encore extrêmement importante, non seulement pour les paysans et les artisans des villes, mais aussi et surtout pour l'élite politique de foi catholique. Le ministère du « confesseur du

souverain » garde une grande importance, parce qu’il est confronté à des cas où le mensonge a des répercussions sociales et politiques énormes. Dans cette phase de la réflexion théologique et morale, la perception de la malice intrinsèque au mensonge est encore présente, même si certaines formulations peuvent nous faire croire que le laxisme domine l’ensemble de la production des manuels.

L’intérêt pour une « théorie du mensonge » et pour les dessous politiques liés au thème du rapport de fidélité et de sincérité qui lie le souverain aux sujets est encore présent jusqu’au début du XVII I^e^ siècle.

Dans la phase suivante, qui commence déjà au XVIII^e^ siècle et qui se poursuit dans les manuels les plus traditionnels jusqu’au XX^e^ siècle, l’intérêt théorique décroît. De la réflexion extrêmement élaborée de jadis, il ne restera que des vestiges.

Nous pouvons nous en rendre compte en examinant la façon dont ces manuels abordent la question de la *restrictio mentalis*. Celle-ci porte sur la compréhension – en partie ou totalement différente – que l’on a des termes employés tels qu’ils sont pensés et tels que l’on pense qu’ils peuvent être compris par l’interlocuteur. Par le biais de ce procédé, des tromperies peuvent en résulter, qui sont voulues sans qu’elles soient *directement causées*. Si la tromperie est plus ou moins totale, on parlera de *restrictio late mentalis* (restriction mentale « large »), ou de *restrictio pure mentalis* (restriction mentale « stricte »). Une tromperie de ce genre se caractérise par le fait qu’elle ne peut être comprise par personne *(« quae nullo modo ab aliis percipi potest »)*. Dans ce cas, on ne pourra pas parler de mensonge au sens strict, puisque la tromperie n’est pas due *seulement* au locuteur mais aussi à l’auditeur incapable de percevoir les caractères sémantiques des termes employés.

La faiblesse de ces positions tient plus à la volonté de nier le fait que l’on ment qu’à l’acceptation voilée de considérations théologiques, qui présupposent que le mensonge est toujours un *malum in se* (mal en soi).

Puisque l’intention de tromper est aussi présente dans la restriction mentale, le problème normatif se déplace vers la *justa causa* (juste cause). Cet aspect, plus que tout autre, fait apparaître au grand jour la faiblesse argumentative des manuels de la scolastique tardive. De nombreux manuels font appel au critère de la présence ou de l’absence d’un *droit à la vérité* de l’auditeur. Le jugement que l’on porte sur ce prétendu droit à la vérité dépend de la vision que ces manuels ont des rapports sociaux en général. Presque tous semblent véhiculer une image de la société où ce *droit à la vérité* appartient, en principe, à celui qui détient une autorité légitime. Les prétendus *arcana imperii* (mystères du pouvoir absolu), c’est-à-dire l’existence de sphères de secret pour ceux qui détiennent le pouvoir politique, ne sont pas mis en cause. On manifeste ainsi une plus grande compréhension pour les mensonges des puissants que pour les mensonges de ceux qui n’ont pas de pouvoir.

Toutefois, avec le temps, la casuistique devient une fin en soi, une espèce de *divertissement* intellectuel.

Si la théorie éthique en a sûrement profité – comme en témoigne indirectement la philosophie morale analytique contemporaine dans son intérêt pour les manuels catholiques –, la capacité directive de la théologie morale en a, en revanche, souffert. Il n’est pas aisé de situer chronologiquement ce mouvement de décadence, qui caractérise la production de manuels de ces derniers siècles. Ce que le théologien moraliste contemporain doit comprendre est que, avec le temps, les *institutiones theologiae moralis* ont perdu leur référent social.

Vers un bilan.

Nous proposons maintenant une première considération sur le rapport existant entre la réflexion éthico-philosophique et éthico-théologique au sujet du mensonge. La réflexion théologique, grâce notamment à l’apport

d'Augustin, n'a pas seulement approfondi avec génie la problématique en question, elle a aussi nourri indirectement la discussion philosophique.

Le rapport ancillaire entre les deux disciplines, qui se maintient pendant tout le Moyen Âge, sera mutuellement enrichissant. Au début des Temps modernes, les deux disciplines se séparent ; la théologie morale, cependant, gardera vif l'attachement qu'elle a pour les défis que les temps lui lancent, même en perdant son unité interne à cause de la rupture confessionnelle. Jusqu'aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, la littérature des manuels est aussi bien un miroir fidèle de la société dans laquelle elle s'inscrit qu'un encouragement pour la réflexion normative, puisqu'elle vit encore étroitement les conflits liés au mensonge. Ce n'est donc pas un hasard si les exigences de la *raison d'État* touchent aussi les pontifes et les cardinaux de l'Église romaine. Si les moralistes ne doivent pas légitimer les exigences des nombreux « hommes du monde », parmi lesquels il faut parfois compter aussi ses propres ministres, ils doivent au moins savoir les comprendre. La philosophie morale de cette époque ne représente pas un défi majeur pour la théologie morale, puisqu'elle partage encore avec celle-ci les options normatives et les positions théoriques. Il en va autrement pour certaines disciplines philosophiques qui défient déjà la théologie – pensons, par exemple, à la cosmologie.

À partir du XVIII^e^ siècle, le lien de la théologie avec la philosophie morale se rompt. La réflexion des Lumières prend de court la théologie, la théologie morale en particulier. Le défi le plus important lui vient de la pensée kantienne, mais qui, sur la question du mensonge, soutient des positions extrêmement rigoristes qui rappellent celles d'Augustin.

Toutefois, le vrai problème ne se situe pas au niveau de ce rigorisme mais plutôt au niveau de la morale fondamentale, dans la nécessité de voir le phénomène moral comme manifestation de l'autonomie de la volonté.

Quelques théologiens moralistes seulement, surtout allemands, relèvent ce défi, mais avec le temps, la théologie morale s'éloigne inexorablement

de la philosophie morale. Cette tendance explique la nécessité, ressentie à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, de nourrir philosophiquement la production éthico-théologique.

Le pape Léon XIII parvient à la conclusion qu'un tel *ressourcement* est possible uniquement par la reprise de la pensée thomasienne par le mouvement néoscolastique. Le besoin de réflexion qui caractérise notre époque est tellement important que la question de savoir si cette réhabilitation a été positive ou négative n'a pas beaucoup d'importance. La théologie morale contemporaine doit elle aussi assumer ce besoin, à travers un effort de compréhension et d'acculturation.

QUELQUES REMARQUES SYSTÉMATIQUES.

L'effort le plus important, pour nous limiter au thème en question, portera sur la capacité de donner une dignité théorique à l'expérience de l'utilisation stratégique de la parole et de la communication interpersonnelle. Bien évidemment, cette reconnaissance ne devra pas légitimer le mensonge. Au contraire, elle devra saisir ses mécanismes et ses modalités afin que le précepte de transparence et de sincérité soit réfléchi et articulé, et ne soit pas simplement moralisateur.

Une dernière remarque concerne la *prétendue continuité* dans l'affirmation de la malice intrinsèque du mensonge. L'analyse historique que nous avons ici présentée met en lumière l'existence d'un lien à la fois continu et discontinu entre l'exigence de sincérité et les difficultés de la vie pratique, qui ne permet de jugements apodictiques ni sur la continuité des doctrines théologico-morales, ni sur les pratiques.

La réflexion contemporaine autour du mensonge souligne surtout la spécificité des situations dans lesquelles s'exerce le devoir de véracité. Ce dernier assume des visages différents selon les contextes, car les biens qu'il faut promouvoir parallèlement à l'exigence de véracité peuvent être plus ou

moins importants. Dans quelques cas, par exemple dans le domaine de l'activité militaire ou policière, il en va de la protection d'une vie humaine, dans d'autres les conflits peuvent paraître moins tragiques, ce qui rend l'exigence de sincérité plus évidente.

Cela dit, il faut, quand même, garder présente une *distinction définitoire* de la vérité et du mensonge, qui ne sont pas des réalités *ad libitum*, tout en sachant que le flux de la *vie vécue* et de ses conflits ne se laisse pas enfermer dans des définitions aprioriques.

Si l'on abandonne maintenant le domaine strict de la théologie morale pour passer à celui de la théologie tout court, on remarque que la vraie continuité du fait chrétien tient à ce que la vérité parfaite ainsi que sa « splendeur » ne réside pas dans une notion platonicienne, mais dans une Personne vivante. Les exigences morales et les conflits qui s'y rattachent découlent de la foi au Christ, mais ne peuvent qu'être un reflet imparfait de cette même foi.

ALBERTO BONDOLFI.

→ Bible. Bien et mal. Conscience. Culpabilité. Éthique. Kantisme. Péché/Pardon. Péché structurel. Psychanalyse. Raison. Systèmes et méthodes d'argumentation éthique. Valeurs. Vérité et éthique.

Bibliographie.

Sources.

T. ACCETTO, De l'honnête dissimulation, Paris, Verdier, 1990. – ALAIN DE LILLE, Summa de arte praedicatoria, PL 210, col. 109-228. – ALFONSO DE LIGUORI, Theologia moralis, Rome, Ex. Tip. Vaticana, 1905. – AUGUSTINUS, De mendacio, CSEL 41, p. 411-466 ; Sermo de decem plagis Ægyptorum et decem praeceptis legis, CChr 41, p. 79-99 ; Contra

mendacium, CSEL 41, p. 467-528 ; Enchiridion, CChr 46, p. 49-114 ; Retractationes, CChr 57, p. 87-88. – FR. BACON, Essay of Simulation and Dissimulation, dans Essays, éd. F. G. SELBY, Londres, 1895. – BONAVENTURA, In IIum Sent, dist. XXXV, dub. I, éd. Quaracchi. – J. CALVIN, Petit traicté monstrant que c'est que doit faire un homme fidèle cognoissant la vérité de l'Évangile, quand il est entre les papistes, 1543, et s'ensuite l'autre epistre, dans Opera VI, p. 541-578 et 579-588 ; Excuse à Messieurs les Nicodémites, sur la complaincte qu'ilz font de sa trop grand'rigueur, dans Opera VI, p. 593-614. – DINOUART, L'Art de se taire, principalement en matière de religion, Paris, Simon Bénard, 1771 (nouvelle éd. Grenoble, Jérôme Millon, 1988). – A. GENTILI, De abusu mendacii, Hanoviae, Antonium, 1599. – H. GROTIUS, De jure belli ac pacis, Paris, 1625. – HIERONYMUS, Litterae, PL 33, col. 251 s. ; In Ezechiel, XIII, XLIII, CChr 75, p. 642. – N. MACHIAVELLI, Il principe, Florence, Sansoni ; trad. fr. : Le Prince, Paris, Ivrea, 2001. – THOMAS D'AQUIN, In IIum Sent., d. XLII, Q. II, a. 2 ; Summa theologiæ, Ia-IIae, Q. 72, a. 7. – L. THOMASSIN, Traité de la vérité et du mensonge, dans Traités historiques et dogmatiques, Paris, Muguet, 1691. – H. ZWINGLI, In evangelicam historiam de domino nostro Jesu Christo, per Matthaeum, Marcum, Lucam et Johannem conscriptam, epistolasque aliquot Pauli, annotationes, éd. Leo Jud, Zurich, 1539.

Monographies.

M. Bettetini, Petite histoire du mensonge, Paris, Hachette coll. « Hachette littératures », 2003. – F. Boituzat, Un droit de mentir ? Constant ou Kant, Paris, PUF, 1993. – C. Casagrande, S. Vecchio, Les Péchés de la langue, Paris, Éd. du Cerf, 1991. – P. Chrétien, art. « Témoignage (faux) », Dictionnaire de théologie catholique, t. XV, p. 82-98. – G. Courtois, « Mensonge et parjure selon saint Thomas d'Aquin », Rue Descartes 8-9, 1993, p. 85-97. – L. Godefroy, art. « Mensonge », Dictionnaire de théologie catholique, t. X^1*, p. 555-569. – A. Koyré, « The Political Function of the Modern Lie », Contemporary Jewish Record, 1945, p. 290-300. – M. Kruse, « Justification et critique du concept de la dissimulation dans l'œuvre des moralistes du XVIIe siècle », dans M. Tietz et V. Kapp (dir.), La Pensée religieuse dans la littérature et la civilisation du XVIIe siècle en France, Paris - Seattle - Tübingen, 1984, p. 147-168. – É. Labrousse, « Plaidoyer pour le nicodémisme », Revue d'histoire ecclésiastique 82, 1987, p. 259-270. – P. Lenain, Le Mensonge politique, Paris, Economica, 1988. – I. Rosier, « Les développements médiévaux de la théorie augustinienne du mensonge », Hermès 15, 1995, p. 91-103. – G. Sfez, « La vérité suivante. Machiavel », Rue Descartes 8-9, 1993, p. 99-123. – M. Sinapi, « La question du mensonge officieux dans la correspondance Jérôme-Augustin », Rue Descartes 8-9, 1993, p. 63-83. – L. Vereecke, Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso dei Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787, Rome, Paoline, 1990. – R. Villari, Elogio della dissimulazione, Bari, Laterza, 1987.*

– M. Vincent-Cassy, « Recherche sur le mensonge au Moyen Âge », dans 102e Congrès national des sociétés savantes, Limoges, 1977, Philologie et histoire II, p. 165-173.

MEURTRE

Tuer intentionnellement un être humain a été toujours considéré comme un acte moralement répréhensible, même si la réflexion éthique a formulé, dès ses débuts, des exceptions plus ou moins étendues à cet interdit. Les traditions judéo-chrétiennes confirment une telle attitude de fond, tout en y apportant des éléments spécifiques.

Le terme même « meurtre » désigne déjà, à lui seul, non pas simplement le fait de mettre fin à une vie humaine, mais un acte qualifié, qui est digne de réprobation et de sanction publique.

L'interdit dans le Décalogue.

On retrouve une telle approche au phénomène du meurtre dans les écrits de la Bible hébraïque. Les deux versions du Décalogue (Ex 20, 2-17 et Dt 5, 6-21) emploient le verbe *ratsah*, qui est utilisé pour désigner une mise à mort injustifiée sur le plan moral et non pas pour désigner les mises à mort en temps de guerre ou la sanction capitale (voir art. « Peine de mort », p. 1496-1507). La traduction littérale du commandement devrait donc être *« tu n'assassineras pas »* au lieu de *« tu ne tueras pas »*.

Cette traduction a l'avantage de ne pas projeter sur le texte biblique une sorte de doctrine de la sacralité ou même de l'intangibilité de la vie humaine qui était partiellement étrangère au contexte des deux versions du Décalogue. La traduction de la Vulgate par le verbe *occidere*, qui désigne toute forme de mise à mort, a certainement influencé la réception de ce

commandement du Décalogue au sein du christianisme occidental et cela dans le sens de « toute mise à mort ».

Le sens et la portée de ce commandement deviennent encore plus clairs si l'on évoque aussi le passage du livre de l'Exode, qui montre qu'à ce stade de la rédaction on est déjà conscient de la distinction à faire entre homicide intentionnel et homicide par négligence.

De nombreux passages des livres de la Bible hébraïque confirment le fait qu'il faut interpréter l'interdit respectivement du cinquième ou du sixième commandement comme s'appliquant à la mise à mort intentionnelle d'une personne de la part d'un acteur qui le fait à titre privé et dans des circonstances qui ne peuvent aucunement justifier un tel acte.

L'exercice d'une violence même mortelle en cas de guerre, l'exécution de la peine capitale ainsi que l'occision par nécessité (« légitime défense ») sont évoquées dans les écrits de l'Ancien Testament, mais sans leur appliquer directement l'interdit du commandement cité.

Tout le Décalogue et donc aussi l'interdiction d'assassinat est à voir surtout dans le contexte de l'alliance qui lie Israël à son Dieu et qui guide toute son histoire.

Le Nouveau Testament.

Dans les écrits du Nouveau Testament le commandement *Tu ne tueras pas* est repris dans les deux versions du Sermon sur la montagne et élargi dans sa signification la plus profonde. Dans la version matthéenne (5, 21-22 et 44-48), Jésus subsume sous l'interdit du meurtre aussi toute pensée intime d'hostilité et d'inimitié que chaque être humain peut avoir envers son prochain. Dans la version de Luc (6, 27-29), le même interdit est reformulé de façon positive, comme commandement de l'amour du prochain qui s'étend aussi aux ennemis.

On peut se demander si les écrits du Nouveau Testament ont développé une éthique concrète de l’interdit de tuer : cela ne paraît pas le cas, même s’il faut souligner le fait que toutes les différentes traditions qui forment l’ensemble des écrits du Nouveau Testament proclament la nécessité pour tout disciple de Jésus de pratiquer une non-violence radicale qui exclut toute forme de meurtre.

Le droit.

Les différents systèmes juridiques qui se sont développés tout au long de l’histoire ont interdit le meurtre en spécifiant, selon des modalités différentes dans l’espace et dans le temps, les exceptions possibles et leur justification spécifique.

On retrouve, autant dans les codifications du passé que dans celles des États démocratiques contemporains, des qualifications qui permettent de *justifier* ou bien d’*excuser* des mises à mort particulières qui ne peuvent pas être désapprouvées avec la même intensité que des actes d’occision qui n’ont aucune justification sur le plan moral. Ces cas particuliers sont classifiés selon des typologies différentes et propres à chaque culture juridique nationale. On évoque ici les formes principales qu’on peut retrouver pratiquement dans chaque Code pénal moderne.

Le meurtre par nécessité.

Il y a meurtre par nécessité lorsqu’on ne peut préserver sa propre vie qu’en détruisant celle de la personne qui nous attaque directement. On définit *l’état de nécessité* comme la situation dans laquelle on n’est pas en mesure d’agir autrement. On peut discuter des situations dans lesquelles on peut tuer directement et intentionnellement une ou plusieurs personnes pour en sauver d’autres (exemple récent : faire exploser un avion avec ses

passagers car il se dirige droit sur un palais, suite à une attaque terroriste à bord). On retrouve ici, dans un contexte tragique, une application de la doctrine de l'*acte à double effet* (voir art. « Double effet », p. 632-640).

Le meurtre par négligence.

Il se réalise lorsque la mort n'a pas été objet d'intention, mais est le résultat d'une action ou d'une omission faite sans l'attention et le soin nécessaires.

Le meurtre par passion.

Ici on tue une personne sous l'influence d'un sentiment très intense, comme la jalousie, ou bien parce qu'on pense avoir été fortement offensé.

Le meurtre d'honneur.

Cette modalité, dans laquelle on tue une personne pour sauver l'honneur de la victime, remonte à une organisation sociétale pré-étatique et n'est plus acceptée, et à juste raison, par les sociétés démocratiques et par les États de droit. La haine ne présidait et ne préside pas à cet acte. Ce dernier est dicté par une prétendue nécessité de *« venger »* le tort subi, par le biais d'un acte violent qui est censé rétablir l'équilibre qui a été touché par un délit précédent.

Le meurtre avec préméditation.

Le fait d'avoir planifié froidement le fait de tuer sa victime constitue un élément aggravant.

Cette typologie, évidemment incomplète, montre que la réflexion éthique n’a pas assimilé chaque mise à mort au meurtre, mais qu’elle a différencié afin de tempérer aussi la réaction sociale à cet acte par le biais du droit pénal et de son système de sanctions.

Les systèmes juridiques contemporains ont essayé, par le terme « assassinat », de délimiter les cas de meurtre qui ont été commis alors que l’agresseur était mû par un sentiment de haine déclarée envers sa victime.

Quelques problèmes ouverts.

La réflexion éthique contemporaine, autant en philosophie qu’en théologie, se pose une série de questions ouvertes touchant à différentes pratiques liées à des mises à mort.

L’éthique théologique cherche un équilibre entre une position pacifiste radicale qui exclut toute mise à mort d’une personne humaine, en excluant peut-être comme seule exception possible une défense personnelle en cas de stricte nécessité et les exigences de sécurité d’une société qui se pense menacée. L’histoire des théologies chrétiennes nous montre une pluralité de réponses qui ne peut pas trouver un dénominateur commun, sauf dans l’impératif du Décalogue, précisé par la formule scolastique : « toute destruction directe et intentionnelle d’une vie humaine innocente est toujours moralement interdite ». Mais ces précisions et ces adjectifs correspondent-ils à l’esprit du message qui nous vient du Nouveau Testament ? La question reste controversée aussi dans l’éthique théologique contemporaine.

L’éthique philosophique, ainsi que la philosophie du droit et la philosophie politique, accompagnent la discussion contemporaine qui se penche sur des modalités violentes de lutte contre le « terrorisme » et qui prévoit aussi la mise à mort directe de personnes soupçonnées d’être dangereuses pour la vie en société, sans passer par les modalités classiques

du droit pénal. Ce dernier prévoit, même dans les cas les plus graves, une arrestation, un procès équitable suivi d'une peine prévue dans un texte de loi. On se demande quand et pour quelles raisons on peut renoncer à ce standard qui est une caractéristique essentielle de tout État de droit démocratique.

Toujours dans ce contexte on doit évoquer les discussions autour de la pertinence morale de l'exercice de la torture (voir art. « Torture », p. 1993-2004) afin de « sauver » d'autres vies humaines, et de la peine de mort, comme sanction nécessaire dans des cas pareils. Le terme « meurtre » n'est évidemment jamais évoqué dans le contexte de ces discussions, mais quelques militants de la cause pacifiste n'hésitent pas à qualifier ces pratiques justement de « meurtre d'État ».

Le droit pénal international commence à qualifier ces pratiques comme des délits spécifiques et à les sanctionner, dans le cadre de tribunaux internationaux qui ont reçu un mandat de la part de la communauté internationale. Cette réglementation qualifie la mise à mort de non-combattants dans une opération qui ne peut pas être qualifiée comme un « acte de guerre » comme des meurtres, et ainsi cette catégorie ne concerne plus seulement des individus criminels qui agissent dans le cadre de la criminalité commune, mais aussi des personnes qui agissent sur mandat d'un État.

Les figures du meurtre changent ainsi tout au long de l'histoire humaine, mais le jugement moral qu'il faut porter sur elles doit rester constant.

ALBERTO BONDOLFI.

→ Bible. Droit. Guerre/Paix. Loi. Loi naturelle. Mal intrinsèque. Non-violence. Peine de mort. Vie/Mort. Violence.

Bibliographie.

Source.

F. De Vitoria, Relection on Homicide, éd. J. P. Doyle, Milwaukee, Marquette University Press, 1997.

Monographies.

A. Cavarero, A. Scola, Non uccidere, Bologne, Il Mulino, 2011. – I. Kizilhan, « Ehrenmorde ». Der unmögliche Versuch einer Erklärung, Berlin, Regener Verlag, 2006. – J. McMahan, The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life, Oxford, Oxford University Press, 2002. – B. Michel, Figures et métamorphoses du meurtre, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1991. – J. Schäloike, « Der Wert des Lebens und die Ethik des Tötens », Zeitschrift für philosophische Forschung 64, 2010-3, p. 357-377. – W. Wolbert, Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot, Fribourg (Suisse) - Fribourg-en-Brisgau, Academic Press - Herder, 2008.

MIGRATION

Introduction.

Avant d’aborder sous l’angle de l’éthique les questions touchant les migrations, rappelons que ce n’est pas d’abord d’un tel point de vue que le chrétien les considère : du fait que les migrants sont – ou restent perçus comme – des « étrangers », toute attitude envers eux évoque la relation avec

Celui qui s’est identifié à l’étranger (Mt 25, 35). Certes, la réflexion proprement éthique retrouve sa pertinence quand il s’agit de dégager des orientations pour l’action collective. Mais un chrétien ne peut mener une telle réflexion sans être conscient qu’il n’a pas seulement, en ce domaine, des principes éthiques à défendre, mais son identité même de croyant et la vérité de sa relation à l’autre. C’est pourquoi les responsables des Églises, lorsqu’ils élèvent la voix pour défendre les droits des migrants, commencent par rappeler que ces questions ont à leurs yeux des enjeux théologiques et spirituels : « Il y a des pages de la Bible que l’on ne peut arracher », disait en mai 2006 le vice-président de la Conférence des évêques de France, Mgr Pontier, pour justifier son opposition – et celle de bon nombre de ses confrères – à plusieurs des dispositions du projet de loi alors en discussion[61].

Cependant, si la foi est ici en jeu, ce n’est pas seulement à cause d’un verset de l’Évangile mais parce que toute l’histoire biblique invite le croyant à découvrir, dans sa propre condition d’étranger, un des fondements d’une éthique de l’accueil et de l’hospitalité : si le peuple d’Israël doit accueillir et respecter l’étranger, c’est parce qu’il a lui-même *résidé comme étranger au pays d’Égypte* (Ex 22, 20). Quand il entend aujourd’hui l’invitation à aimer l’étranger *comme [soi]-même* (Lv 19, 34), le croyant relit une histoire où il se perçoit « soi-même comme un migrant », un peu comme Ricœur proposant à chacun de peser ses choix éthiques en se considérant « soi-même comme un autre ».

Dans la primitive Église, l’invitation paulinienne à ne pas tenir compte, pour constituer le corps du Christ, des origines nationales de chacun (Ga 3, 28 et Col 3, 11) n’est pas entendue sans de fortes réticences ; du moins s’impose-t-elle dans la doctrine : dans l’Église, il n’y a pas d’étrangers. Si les caractéristiques nationales gardent leur pertinence dans la vie politique et sociale (Paul lui-même invoquera ses privilèges de « citoyen romain »), les fidèles du Christ ne peuvent trouver une identité dans aucune patrie. Au

IIe siècle, l'*Épître à Diognète* exprime l'attitude des chrétiens qui, tout en vivant en bons citoyens d'une patrie particulière, se savent partout étrangers : « Ils résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés. Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens, et supportent toutes les charges comme des étrangers. Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère. »

Rappeler ce thème de la condition pérégrinante de tout fidèle du Christ, est-ce s'écarter de la question des attitudes à adopter envers les migrants ? Jean-Paul II n'hésitera pas à établir ce lien : « Le phénomène de la mobilité humaine évoque l'image même de l'Église, peuple en pèlerinage sur la terre, mais toujours orienté vers la Patrie céleste » (Message pour la Journée mondiale des migrants, 1998).

En simplifiant beaucoup, on peut donc résumer en trois brèves formules les convictions théologiques qui constituent le socle sur lequel s'élabore la réflexion éthique des chrétiens à propos des relations avec tout étranger, proche ou lointain : 1) l'accueil de l'étranger est une des figures de l'accueil du Christ ; 2) dans l'Église, il n'y a pas d'étrangers ; 3) le peuple de Dieu est lui-même en migration, donc partout étranger.

Même fondée sur ce socle théologique, la réflexion éthique chrétienne sur les migrations aboutit souvent à des conclusions partagées par beaucoup de non-chrétiens. Elle se déploie en effet dans un contexte commun à tous ceux qui réfléchissent à des thèmes comme l'altérité, l'hospitalité, la différence, l'identité, la communauté, sur lesquels les contributions des anthropologues et des philosophes sont essentielles. On peut citer, à titre d'exemple, la belle réflexion de Paul Ricœur aux Semaines sociales de France de 1997 : il y affirme, en se référant à Kant, un « droit à l'hospitalité », qu'il estime « à la racine morale de l'acte d'habiter ensemble[62] » (1998, p. 102).

Les principales questions qui sollicitent une réflexion éthique se classent en deux grandes catégories, selon qu'elles portent sur les « flux »

ou sur les « stocks » de migrants. Il y a d’une part tout ce qui concerne le fait migratoire comme tel, d’autre part tout ce qui concerne les relations qui s’établissent dans la durée entre les migrants – ainsi que leurs descendants, qui ne sont donc pas des « migrants » – et la société dans laquelle ils sont implantés, voire enracinés. On peut dire aussi : politiques d’accueil d’une part, d’intégration (ou de « vivre-ensemble ») d’autre part.

QUI ACCUEILLIR ?

Émigration et immigration : deux droits distincts.

La Déclaration universelle des droits de l’homme de 1948, en son article 13, fonde un droit à l’émigration : « Toute personne a le droit de quitter tout pays, y compris le sien, et de revenir dans son pays. » Depuis 1989, ce droit n’est plus violé que par un fort petit nombre de gouvernements. Les chrétiens, qui n’avaient cessé de protester, avec bien d’autres, contre sa violation constante par les régimes du bloc de l’Est, ne peuvent que se féliciter de cette évolution : toute atteinte à la liberté de mouvement constitue une atteinte à la dignité humaine.

S’il existe donc un consensus sur le droit à l’émigration et sur ses fondements juridiques et éthiques, il n’en va pas de même du « droit à l’immigration » : juridiquement, il n’existe pas. La Déclaration de 1948, qui affirme le droit à l’émigration, ne fait nulle mention de son corollaire logique, qui serait un droit à l’immigration. Dénoncée par beaucoup, cette incohérence l’est aussi par les Églises ; ainsi, dans son message de 1996 pour la Journée mondiale des migrants, Jean-Paul II s’interroge « sur la valeur du droit à l’émigration en l’absence d’un droit correspondant à l’immigration ».

Cette incohérence traduit la tension qui structure tout le champ de la réflexion éthique et politique sur ce sujet : oui à la liberté de mouvement, au nom de la défense des libertés individuelles ; non à la liberté d'installation, au nom du droit des États à contrôler leur territoire. Surgit alors le paradoxe : tout homme a le droit de quitter son pays, mais aucun État n'a le devoir de l'accueillir. Plus exactement, ce devoir n'existe juridiquement que dans un cas bien défini : l'accueil du « réfugié ».

Le droit d'asile.

Pour le droit comme pour l'éthique, le devoir d'accueillir tout réfugié (au sens défini par la Convention de Genève de 1951) est inconditionnel. Mais on constate que les États du monde développé exercent ce devoir de manière de plus en plus restrictive. Dans le souci, en soi légitime, d'éviter que des migrants ne répondant pas aux critères de Genève ne s'installent sur leurs territoires en invoquant ce droit d'asile, beaucoup d'États ont pris des mesures si restrictives que la qualité de « réfugié » est désormais refusée à bon nombre de véritables demandeurs d'asile. Cette tendance suscite la protestation des Églises, soit sur le plan national[63], soit sur le plan européen, le plus souvent de manière œcuménique. Voici par exemple l'une des dix recommandations soumises en octobre 2004 au Conseil européen par six organisations chrétiennes[64] : « Dans la tentative d'accélération de la procédure d'asile, certaines procédures violent les règles de droit, en particulier le concept de “pays tiers sûr”. Les réfugiés devraient se voir garantir un statut protégé pendant leur procédure de demande d'asile et avoir accès au marché du travail[65]. » Nombreuses sont les organisations chrétiennes qui, à l'instar en France de la Cimade et du Secours catholique, défendent le droit d'asile menacé et apportent aux demandeurs d'asile une assistance matérielle et des conseils juridiques.

Un autre motif de protestation concerne les mesures prises récemment pour empêcher que les demandeurs d’asile ne parviennent à franchir les frontières de l’Union européenne pour y déposer leur demande. La multiplication de véritables « camps » aux frontières de l’Europe est souvent dénoncée de manière œcuménique. Ainsi la Conférence des Églises européennes (CEC), joignant sa voix à celles des mouvements de défense des droits de l’homme, s’indignait-elle en mai 2004, dans sa déclaration de Liebfrauenberg[66] : « Les Églises sont résolument opposées au projet de l’Union européenne visant à transférer à des pays plus pauvres la responsabilité d’accueillir des réfugiés. »

Le droit d’accès aux « ressources vitales ».

Il est un autre cas d’exil quasi forcé, qui n’a pas de reconnaissance juridique, mais que la réflexion éthique peut déduire d’une conviction que partagent tous les héritiers de la tradition biblique et que la doctrine sociale catholique nomme « destination universelle des biens[67] ».

Le concile Vatican II la formule ainsi : « Dieu a destiné la terre et tout ce qu’elle contient à l’usage de tous les hommes et de tous les peuples, de sorte que les biens de la Création doivent équitablement affluer entre les mains de tous » (*Gaudium et spes*, 69). Invoquant les Pères de l’Église et Thomas d’Aquin, le Concile affirme que tout homme a le droit de se procurer – si nécessaire en le prenant aux riches – ce qui lui est indispensable pour vivre : « Quant à celui qui se trouve dans l’extrême nécessité, il a le droit de se procurer l’indispensable à partir des richesses d’autrui » *(ibid.)*. Peut-on appliquer ce raisonnement à la question du « devoir d’accueil », en jugeant que toute personne qui ne trouve pas chez elle ces « biens de la Création » en quantité suffisante pour vivre a le droit d’aller les chercher ailleurs ? Bien que Vatican II n’en dise rien, cette conclusion est clairement énoncée, trente ans plus tard, dans l’article 2241

du *Catéchisme de l'Église catholique* : « Les nations mieux pourvues sont tenues d'accueillir autant que faire se peut l'étranger en quête de sécurité et des ressources vitales qu'il ne peut trouver dans son pays d'origine. » La formule « autant que faire se peut » ne saurait être invoquée pour exonérer une « nation mieux pourvue » d'un tel devoir d'accueil, car elle n'exclut que les cas où l'accueil est impossible, et non pas ceux où il est seulement jugé peu opportun ou difficile. Comme le dit Mgr Luis Morales Reyes, président de la Conférence épiscopale du Mexique, « les États et leurs lois légitimes de protection des frontières seront toujours un droit postérieur et secondaire par rapport au droit des personnes et des familles à la subsistance » (Message du 15 novembre 2002, cité dans B. Fontaine [dir.], 2006, p. 19).

Cet article du *Catéchisme* réunit en une seule formulation les deux situations que l'on vient d'évoquer : celle du demandeur d'asile (« en quête de sécurité ») et celle du migrant (en quête de « ressources vitales »). Bien que distinctes du point de vue juridique, ces deux situations sont ainsi affirmées équivalentes du point de vue éthique : dès lors qu'il s'agit de survie, que la menace soit due à la violence ou à une autre raison (une famine par exemple), le devoir d'accueil est le même.

Cette équivalence éthique devrait-elle se traduire dans le droit ? La question est controversée. Les défenseurs du droit d'asile stricto sensu craignent qu'une éventuelle inclusion d'autres critères que ceux de Genève (comme l'impossibilité d'avoir accès aux « ressources vitales ») n'affaiblisse un droit d'asile déjà trop menacé dans la pratique. D'autres y sont favorables, comme la Conférence épiscopale d'Allemagne : « Le nombre de personnes qui ne cadrent pas avec les dispositions des conventions internationales pour la protection des réfugiés ne cesse d'augmenter. Il est on ne peut plus urgent de tenir compte du changement des causes de fuite […]. La protection des réfugiés, normalisée selon le droit international, nécessite un élargissement. À côté de la persécution

politique, dont traite le droit d’asile, il existe de très nombreuses causes de départ, qui doivent elles aussi être prises au sérieux[68]. »

Déplacés environnementaux.

Parmi ces nouvelles causes d’exil, il en est une qui fait l’objet d’inquiétantes évaluations prospectives : le changement climatique. Le nombre de ceux qu’on appelle déjà « migrants climatiques » ou « réfugiés environnementaux » va croître considérablement, même s’il est probable que la plupart d’entre eux se déplaceront à l’intérieur de leur pays ou migreront vers un pays proche. On peut poser à leur sujet une nouvelle question éthique : s’il est établi que les dérèglements du climat qui les contraignent à quitter leur terre sont dus pour une large part aux modes de consommation d’énergie des pays riches au cours du XXe siècle, cela ne crée-t-il pas, pour ceux dont le haut niveau de vie est un résultat de ces consommations d’hier, un devoir moral de « réparer » les torts ainsi causés sur la longue durée, soit en ouvrant très largement leurs portes à ces nouveaux « réfugiés », soit en assumant une part des coûts qu’entraînera l’adaptation à leurs nouvelles conditions de vie des populations restant sur place ?

Les frontières : ouverture ou régulation ?

Une fois rappelé le caractère inconditionnel du devoir d’accueillir les personnes pour qui la migration est un enjeu vital, reste la question concernant tous les autres migrants, de loin les plus nombreux : à quels critères éthiques le chrétien peut-il se référer pour arbitrer entre le principe de liberté de circulation d’une part et le droit revendiqué par les États de maîtriser les entrées sur leur territoire d’autre part ? Selon que l’on

privilégie l'un ou l'autre, on s'oriente vers des choix politiques divergents, qui s'appuient sur des argumentaires éthiques différents.

L'insistance sur la totale liberté de circulation et d'installation durable (seul ce deuxième point fait vraiment difficulté) a longtemps caractérisé les seuls courants politiques radicaux et, chez les chrétiens, des courants se définissant comme « prophétiques ». Ce n'est plus le cas aujourd'hui : depuis quelques années, des associations connues pour leur sérieux et même, plus récemment, des organismes des Nations unies publient des études et des rapports préconisant une ouverture très large, voire totale, des frontières[69]. L'éthique que l'on peut percevoir sous l'argumentation justifiant cette position relève d'une sorte d'utilitarisme pragmatique : constatant d'une part que les mesures de contrôle des frontières sont à la fois inefficaces et très coûteuses et d'autre part que l'ouverture des frontières aurait pour tous les pays, y compris les pays d'accueil, des bénéfices économiques certains, on estime injustifiable toute restriction à une liberté fondamentale, la liberté de mouvement.

Mais c'est aussi au registre de l'utilitarisme pragmatique que fait appel la position inverse, qui privilégie le droit des États à contrôler leurs frontières : accueillir ceux dont on a besoin, mais pas ceux qu'on estime être une charge. C'est la politique préconisée, en France, par les forces politiques qui ont mis en avant depuis 2006 une opposition entre immigration « choisie » – à encourager – et immigration « subie » – à restreindre. Des chrétiens ont réagi contre l'application d'un tel vocabulaire à des personnes humaines, tout en appréciant que soit enfin reconnu officiellement le caractère mythique et contre-productif de l'objectif « immigration zéro ».

Dans cette querelle des deux utilitarismes – qui s'opposent parce que l'un prend en compte l'intérêt global des nations du monde, l'autre celui d'un peuple précis –, la réflexion éthique chrétienne n'offre guère de critères permettant de trancher, puisqu'elle ne se réfère pas aux « intérêts »

mais au « bien commun ». Pour elle, seule la considération du « bien commun » peut autoriser un État à faire des exceptions au principe de liberté de circulation : « Les autorités publiques nieraient injustement un droit de la personne humaine si elles s'opposaient à l'émigration ou à l'immigration […] à moins que cela soit exigé par des motifs graves et objectivement fondés, relevant du bien commun », écrivait Paul VI en 1969[70], formule que signeraient sans peine les moralistes chrétiens d'autres confessions.

Cette référence au « bien commun[71] » permet-elle de trancher le débat ? Tout dépend du statut que l'on accorde à la notion de « bien commun universel », apparue plus récemment, dans le contexte de la mondialisation. Tant que reste utopique l'avènement d'une « autorité publique de compétence universelle » (appelée de ses vœux par Jean XXIII dans *Pacem in terris*), beaucoup jugent qu'on ne peut faire passer le « bien commun » d'une communauté politique existante derrière celui d'une « humanité sans frontières », qui est encore loin de disposer des institutions politiques correspondant à sa réalité économique, culturelle, humaine en gestation. Mais il est intéressant de noter que les propositions les plus innovantes en matière de régulation des migrations vont dans le sens d'un appel à une « gouvernance mondiale » du phénomène, qui reste à instaurer[72].

Pour l'heure, le consensus majoritaire, parmi les moralistes chrétiens, reconnaît à chaque État, comme garant du « bien commun », le droit de déterminer les « motifs graves et objectivement fondés » qui peuvent seuls légitimer des exceptions au principe de liberté de circulation. Mais la référence à la notion de bien commun, et non à celle d'intérêt national, suffit à indiquer que de tels motifs ne sauraient se situer dans le registre des intérêts catégoriels, moins encore dans celui des idéologies, nationalistes, populistes, identitaires ou autres.

Les responsables des Églises d'Europe, tout en incluant dans chacune de leurs déclarations une formule qui reconnaît aux États le droit de

contrôler leurs frontières, ne cessent depuis une quinzaine d’années de leur reprocher d’étendre abusivement le champ de ces « motifs graves » pour mener des politiques de plus en plus restrictives ou sélectives. Outre la défense du droit d’asile (déjà évoquée plus haut), un autre point fait l’objet de leur vigilance : le droit de vivre en famille.

Le droit de vivre en famille.

Chaque fois que de nouvelles dispositions légales visent à restreindre les conditions ouvrant à l’exercice de ce droit, des voix autorisées, tant catholiques que protestantes, expriment leur préoccupation. Ce fut notamment un des points abordés dans la lettre adressée, le 25 avril 2006, au Premier ministre par les responsables des Églises catholique, protestantes et orthodoxe de France : « Nous attachons une attention toute particulière au respect du droit à la vie privée et familiale. Guidées principalement par le souci d’éviter les fraudes, les mesures contenues dans le projet de loi auraient pour conséquences, si elles sont adoptées, de fragiliser ou de retarder le regroupement de familles étrangères ou de couples mixtes, et de laisser des familles entières dans une longue incertitude quant à leur possibilité de s’établir durablement en France[73]. »

Un même consensus œcuménique s’est manifesté pour dénoncer, l’année suivante, le projet de recourir aux tests ADN pour vérifier la filiation des enfants dont l’état civil semblerait incertain : une telle mesure aurait traduit une définition étroite de la famille, ramenée à la filiation biologique, étrangère à la conception chrétienne[74].

Migrations et développement.

Les mouvements chrétiens et les responsables d’Églises rappellent fréquemment que le soutien des pays riches au développement des pays les

plus pauvres est un grave impératif moral. Mais il leur arrive assez souvent de présenter ce développement comme la solution au problème que constituerait la pression migratoire sur les frontières des pays développés. Certes, si l'on considère le long terme, l'argument est juste : les flux migratoires entre pays jouissant de hauts niveaux de développement économique ne suscitent guère d'inquiétude (même s'ils sont loin d'être faibles, quantitativement). Mais, dans le court et le moyen terme, l'argument est contredit par les faits : l'amorce de développement d'un pays pauvre, loin de réduire les flux migratoires venant de ce pays, les fait croître. En effet, ce n'est pas « la misère du monde » qui parvient jusqu'à nos frontières, car la très grande majorité de ceux qui la connaissent vraiment n'ont même pas les moyens de se déplacer et quand ils y parviennent, c'est pour se déplacer sur de courtes distances, vers une région proche (ils sont alors catégorisés comme « déplacés », non comme « migrants ») ou un pays limitrophe. Ceux qui parviennent jusqu'aux portes des pays riches, au terme d'une aventure migratoire sur de grandes distances, sont ceux qui commencent à sortir de la grande pauvreté, et qui disposent donc de quelques ressources, de relations, d'un minimum de formation. Si nos concitoyens ont le sentiment que ce sont les plus pauvres qui migrent, alors que toutes les enquêtes montrent le contraire, c'est parce que, une fois arrivés dans les pays de destination, ils y vivent dans des conditions misérables : soit parce qu'au cours de leur voyage ils ont été dépouillés de tout, soit parce qu'ils doivent vivre dans ces pays avec très peu de ressources pendant au moins quelques années, surtout s'ils restent ou deviennent « irréguliers ».

Ce n'est pas le « sous-développement », mais le « différentiel de développement » entre régions du monde qui est la principale cause des migrations Sud-Nord. Encore faut-il, pour que la formule soit valide, entendre « développement » en un sens large : il ne s'agit pas seulement de niveau de vie, mais de bien des aspects politiques, culturels et sociaux. Une

femme menacée d’excision ou de mariage forcé dans une société traditionnelle, un démocrate chinois, un « intouchable » indien ou un Africain diplômé n’appartenant pas à l’ethnie au pouvoir ont, pour tenter l’aventure migratoire, des motivations plus fortes qu’un être démuni de tout dans la brousse subsaharienne.

Exode des cerveaux.

Prendre en compte la très grande diversification des profils de migrants, c’est se confronter à d’autres problèmes éthiques. Le souci de ne pas léser les pays d’origine amène à s’interroger sur l’« exode des cerveaux », d’autant que la question se pose de manière plus insistante désormais : le niveau moyen de qualification des migrants arrivant aujourd’hui dans un pays de l’OCDE est à peu près égal à celui des habitants des pays où ils arrivent. Le jugement éthique sur cette question appelle des nuances. On peut certes juger critiquables les pratiques des pays riches visant à recruter les élites dont ils ont besoin, sans égard pour la perte ainsi occasionnée dans les pays pauvres. Mais il faut noter que l’exil d’un diplômé ne constitue une perte pour le pays d’origine que s’il est définitif ; il peut au contraire être considéré comme un gain si des dispositions sont prises, de part et d’autre, pour que le diplômé puisse revenir au bout de quelques années, enrichi de toute l’expérience acquise, d’une meilleure insertion dans des réseaux relationnels mondiaux, etc.[75]. Il serait en tout cas injuste de culpabiliser les personnes qualifiées qui veulent s’expatrier parce que les conditions politiques ou économiques de leur pays leur interdisent tout espoir de se rendre utiles sur place. Et il convient de ne pas oublier l’apport financier considérable que représentent les envois des migrants vers leur pays.

Vivre ensemble.

Venons-en aux relations entre la société d'accueil et les populations que les vagues migratoires successives ont installées durablement sur le même territoire. L'éthique chrétienne refuse les deux positions extrêmes que l'on caractérise comme « assimilationnistes » (« ils doivent devenir comme nous ») et « communautaristes » (« qu'ils restent entre eux »). C'est le mot « intégration[76] » qui, malgré ses ambiguïtés, est généralement retenu pour décrire l'attitude à promouvoir, celle où le vivre-ensemble résulte d'un processus d'ajustement mutuel : la société d'accueil est invitée à respecter toutes les « différences » compatibles avec l'État de droit, les droits de l'homme, la démocratie et à considérer ces différences comme un enrichissement plutôt que comme des « problèmes » ; les populations accueillies sont invitées à respecter les lois du pays, à acquérir sa langue, à tenir compte des coutumes sociales. Comme le dit Olivier Abel, « ce qui est demandé à l'accueilli, c'est une certaine réciprocité, non de prestations, mais de disposition… Il a l'obligation éthique de ne pas considérer la société qui l'accueille comme un pur espace d'intérêts économiques à utiliser au maximum, mais aussi comme un espace social, politique, culturel, auquel il se dispose à participer[77] ».

L'intégration est un processus qui prend forcément du temps, et qui souvent ne se réalise vraiment qu'à la deuxième génération. Or, en France, l'usage de ce mot prête à confusion, depuis qu'il est utilisé par certains courants politiques pour désigner non plus le processus par lequel les migrants et la société d'accueil s'ajustent peu à peu, mais un ensemble de conditions – précisées dans un « contrat d'intégration » – que les migrants doivent remplir, avant même de quitter leur pays, pour obtenir le droit de venir.

Toutes les différences ne sont pas acceptables pour permettre le vivre-ensemble. De fortes différences d'appréciation éthique peuvent se manifester sur tel ou tel point particulier : si la polygamie, par exemple, n'est considérée par personne comme une différence dont nos sociétés

pourraient s’accommoder, d’autres cas sont plus controversés ; sur la question du « voile islamique », par exemple, les Églises ne se sont pas inscrites dans le consensus majoritaire en faveur de son exclusion des écoles publiques. De même, le droit des croyants autres que chrétiens à manifester leur foi dans l’espace public (prière des musulmans dans la rue, construction de mosquées visibles, etc.) suscite mainte opposition, y compris parmi des chrétiens pratiquants, même quand les évêques s’y disent favorables, dans le respect de la vraie laïcité. La notion d’« accommodement raisonnable », venue du Québec, pourrait-elle aider à penser ces questions ? La question demeure : à qui revient le droit de décider que tel « accommodement » est raisonnable et que tel autre ne l’est pas ?

Bien des obstacles à une harmonieuse intégration tiennent aux conditions sociales (habitat, travail, scolarisation) dans lesquelles vivent les migrants et leurs descendants, mais plus encore aux attitudes de discrimination en fonction de la couleur de la peau ou du nom de famille. Ce sont des points qu’abordent régulièrement les mouvements chrétiens et les porte-parole des Églises, afin de souligner la responsabilité, en ces domaines, non seulement des pouvoirs publics, mais de tous les citoyens[78]. On trouve dans les textes officiels des Églises de nombreuses condamnations des idéologies et attitudes racistes ou xénophobes.

Les sans-papiers.

Un des points sur lesquels les chrétiens se sont opposés le plus nettement aux récentes politiques publiques concerne l’attitude envers les migrants en situation irrégulière, communément appelés « sans-papiers ». Si la première exigence morale est d’aider ces personnes à obtenir la régularisation de leur situation – tâche d’ailleurs assumée avec persévérance par de nombreux chrétiens depuis de longues années –, les porte-parole des

Églises estiment que cette régularisation devrait être plus largement accordée. Ils expriment leur désaccord lorsque ces possibilités de régularisation, déjà peu nombreuses, sont davantage restreintes. On lit ainsi, dans la lettre – déjà citée – adressée en mai 2006 au Premier ministre par les responsables des trois Églises chrétiennes de France : « Peut-on uniquement leur proposer de repartir dans leur pays d'origine, de gré ou de force ? Cela nous paraît tout à la fois irréaliste d'un point de vue pratique et problématique sur le plan humain. Nous regrettons donc que le projet de loi ne contienne que des mesures qui auront pour effet de restreindre encore les possibilités de régularisation de ces étrangers. »

Autre situation jugée éthiquement inadmissible : celle des personnes qui sont maintenues indéfiniment dans la situation paradoxale de n'être ni expulsables (soit parce qu'elles ne sont pas reconnues par leur pays d'origine, soit parce que la violence y règne), ni régularisées (faute de volonté politique de l'État où elles vivent).

Régularisables ou non, expulsables ou non, les personnes « en situation irrégulière » doivent être respectées dans leur dignité et se voir reconnaître les droits fondamentaux : éducation des enfants, accès aux soins. Lorsque ce n'est pas le cas, les chrétiens se joignent aux protestations des mouvements de défense des droits de l'homme. Dans leurs Églises, ils sont invités à les accueillir comme des frères. Le message de Jean-Paul II en 1996 est particulièrement vigoureux sur ce point : « L'Église est le lieu où les immigrés en situation illégale eux aussi sont reconnus et accueillis comme des frères. Les différents diocèses ont le devoir de se mobiliser pour que ces personnes, contraintes à vivre en dehors de la protection de la société civile, trouvent un sentiment de fraternité dans la communauté chrétienne…. "Qu'as-tu fait de ton frère ?" (cf. Jn 4, 9). La réponse ne doit pas être donnée dans les limites imposées par la loi, mais dans l'optique de la solidarité. »

Ces derniers propos laissent clairement entendre que le chrétien peut, dans certains cas, sortir des « limites imposées par la loi » afin de faire prévaloir les exigences de la solidarité ; ainsi est envisagée, comme moralement légitime, voire obligatoire, une action de « désobéissance civile » : car, si le respect de la loi constitue pour le chrétien une exigence morale, ce respect ne saurait être absolutisé, notamment quand des dispositions du droit positif s'opposent à une exigence éthique forte. En juin 2004, un document de l'épiscopat français a explicitement appliqué au cas des migrations l'article 2242 du *Catéchisme de l'Église catholique* qui résume ce devoir d'« obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (COMITÉ ÉPISCOPAL DES MIGRATIONS ET DES GENS DU VOYAGE, 2004, fiche D4).

Reconduire, mais dans quelles conditions ?

Comme les Églises reconnaissent aux pouvoirs publics le droit de contrôler les frontières, elles ne s'opposent pas par principe à ce que des étrangers en situation irrégulière soient reconduits à la frontière, pourvu qu'il soit établi que ces personnes ne remplissent aucun des critères qui justifieraient une régularisation (création de liens familiaux, durée de séjour supérieure à quelques années, situation de guerre dans le pays d'origine, etc.) et qu'elles ont pu faire valoir leurs droits de recours contre une telle décision. Mais elles se montrent vigilantes sur les conditions dans lesquelles ces personnes sont détenues, puis « reconduites »[79]. La décision de l'Union européenne d'admettre qu'un étranger en situation irrégulière puisse être détenu jusqu'à dix-huit mois a fait l'objet de fermes protestations conjointes des Églises d'Europe[80]. En France, la dénonciation des conditions de détention dans les centres de rétention administrative (CRA) a pris des formes innovantes, à l'initiative de chrétiens (notamment la famille franciscaine), avec la multiplication depuis 2007 des « cercles de silence » ; cette forme de protestation, à la fois non violente et spirituelle, semble

mobiliser bien des personnes qui se tiendraient à l'écart d'une militance plus traditionnelle[81].

Fondée sur un socle de convictions théologiques et spirituelles, la réflexion éthique chrétienne sur la migration s'actualise, en fonction des situations particulières, en gestes quotidiens de solidarité et de fraternité, mais aussi parfois en protestations publiques contre l'inacceptable. Ces protestations, si solidement ancrées soient-elles dans la foi, ont une indéniable dimension politique : par-delà des gestes et des déclarations qui dépendent de l'actualité, le chrétien, comme tout homme de bonne volonté, s'interroge sur la migration comme « fait social global » inscrit dans la mondialisation. L'universalisme de sa foi, qui n'a rien à voir avec une quelconque uniformisation – puisque, comme le montre le récit de la Pentecôte, les différences sont respectées au cœur même d'une expérience de communion – l'aide à dépasser les stériles débats opposant les tenants des souverainetés nationales aux avocats d'une globalisation uniformisante, et à cheminer vers un monde où les frontières existeraient toujours, mais comme « des ponts, pas des murs[82] ».

CHRISTIAN MELLON.

→ Bien/Biens. Bien commun. Dignité. Droits de l'homme. Éthique politique. Famille. Racisme.

Bibliographie.

ACAT-FRANCE, FÉDÉRATION PROTESTANTE DE FRANCE, JUSTICE ET PAIX-FRANCE, L'Interculturel, un défi pour notre société, dossier, mars 2007. – B. BADIÉ, R. BRAUMAN, E. DECAUX, G. DEVIN et C. WIHTOL DE WENDEN, Pour un autre regard sur les migrations. Construire une gouvernance mondiale, Paris, La Découverte, 2008. – N. BEDFORD, « La subjectivité

théologique en mouvement. Vers une écologie théologique féministe de la migration », Revue d'éthique et de théologie morale 257, 2009, p. 21-54. – E. Bianchi, J'étais étranger et vous m'avez accueilli, Paris, Lessius, 2008. – Comité épiscopal des migrations et des gens du voyage, Quand l'étranger frappe à nos portes, dossier de Documents-Épiscopat 7-8, juin 2004. – Concilium 248 (Migrants et réfugiés. Un défi éthique), septembre 1993. – B. Fontaine (dir.), Les Églises, les migrants et les réfugiés. 35 textes pour comprendre, Paris, Éd. de l'Atelier, 2006. – D. Müller, « Patrie des voyageurs, pour une éthique des migrations », dans Ph. Bordeyne (dir.), Bible et morale, Paris, Éd. du Cerf, 2003 (article repris de Concilium 248). – A. Pecoud et *P. de Guchteneire (dir.), Migrations sans frontières. Essais sur la libre circulation des personnes, Paris, Unesco, 2009. – PROJET (Ces migrants qui font aussi la France), novembre 2010. – P. Ricœur, « Étranger, moi-même », dans Semaines sociales de France, L'Immigration, défis et richesses, Paris, Bayard, 1998, p. 93-110. – Semaines sociales de France, Migrants, un avenir à construire ensemble, Paris, Bayard, 2011. – P. Trudeau, Bible et migrations. Figures d'hier, réalités d'aujourd'hui, Paris, Karthala, 2009. – C. Wihtol De Wenden, Faut-il ouvrir les frontières ?, Paris, Presses de Sciences-po, 1999 ; La Globalisation humaine, Paris, PUF, 2009.*

MODERNITÉ/POSTMODERNITÉ

LA NOTION DE MODERNITÉ.

Du point de vue historique, le terme « modernité » désigne un processus culturel qui prend forme initialement en Europe, à partir des XV^{e} et XVI^{e} siècles, et qui transforme graduellement et de manière substantielle les sphères de la socialité, du normatif (moral, politique, juridique), du rapport à la matérialité (économie, technique), de la connaissance (science) et du symbolique (production poétique, utopique, esthétique et religieuse de sens et de valeur). Au niveau du normatif, qui est en interaction avec les autres sphères, l'idée de modernité est traversée de significations multiples, parfois contradictoires, en fonction des jeux de pouvoir qui peuvent la déterminer : dans son usage critique, elle se rattache à des discours et des pratiques affirmant l'exigence d'un dépassement de certaines conditions particulières de domination, voire d'une sortie de l'état de domination comme tel ; dans son usage spécifiquement idéologique, l'idée de modernité peut être, au contraire, un dispositif visant à justifier ou à dissimuler des formes de domination spécifiques (colonialisme et impérialisme européens, capitalisme, libéralisme individualiste, rationalisme, scientisme, etc.). La signification proprement critique de l'idée de modernité, qui structure la matrice du concept moderne d'émancipation, s'articule autour de deux concepts fondamentaux et corrélatifs : l'*autonomie* (la « liberté ») et l'*égalité*.

Le principe d'autonomie.

La modernité morale et politique est corrélative à l'émergence d'un nouveau modèle de subjectivité, qui se comprend comme une liberté. L'apparition de ce modèle de subjectivité, dont on pourrait trouver des racines lointaines dans la philosophie grecque, dans certains aspects de la pensée chrétienne et dans l'institution médiévale des franchises, se rattache plus immédiatement à deux phénomènes historiques majeurs : la révolution scientifique et les guerres de Religion. Dans la perspective de la révolution scientifique, l'idée de liberté est associée à l'affirmation de l'autonomie de la raison, laquelle signifie concrètement, dans le contexte des XVI^e et XVII^e siècles, l'autonomie de la pensée par rapport aux discours théologico-religieux sur la vérité et aux pouvoirs qui leur assignent un caractère institutionnel, définitif et absolu. En inaugurant une nouvelle méthode de connaissance, basée sur l'observation des donnés positives et la construction et vérification d'hypothèses explicatives, la démarche de savants comme Copernic (1473-1543) et Galilée (1564-1642) – tous deux condamnés par l'Église, avec beaucoup d'autres – contribue à mettre en crise le modèle traditionnel de vérité qui entendait rendre compte de la totalité du réel, aussi bien moral que physique, en s'appuyant sur une certaine lecture des Écritures. Face à ce que le XVIII^e siècle appellera plus tard le « dogmatisme », les savants du XVII^e siècle affirment déjà l'exigence d'une méthode critique, intégrant la libre mise en question des discours établis sur la vérité et reposant sur la détermination des capacités de la raison : il n'est rien « de plus utile que de rechercher ce que c'est que la connaissance humaine, et jusqu'où elle s'étend » (Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle VIII).

De la sphère de la connaissance, où elle s'impose comme un principe, l'autonomie du sujet rationnel à l'égard de l'institution de la vérité produite par les pouvoirs ecclésiastiques s'étend progressivement à d'autres

domaines de l’activité sociale, à la faveur notamment des guerres de Religion. Ces guerres civiles, où le religieux constitue un facteur déterminant mais non exclusif du conflit, représentent, dans l’histoire européenne, un phénomène d’une envergure exceptionnelle, du double point de vue du temps et de l’espace : elles débutent dans la première moitié du XVI^e siècle, et se prolongent en un sens dans le sanglant conflit qui a opposé catholiques et protestants en Irlande du Nord jusqu’au tout début du présent siècle ; elles s’étendent pratiquement à toute l’Europe, à l’exception notamment des pays catholiques du Sud et de la Grèce orthodoxe soumise à l’Empire ottoman. Signifiant dans les faits de la vie sociale l’éclatement du christianisme en tant que référent théologico-religieux unitaire de l’activité sociale et politique, les guerres de Religion posent de fait le problème de la refondation du normatif : dans la mesure où il n’y a plus un référent théologico-religieux qui s’impose comme référent partagé, mais une diversité de référents théologico-religieux concurrents et rivaux, la fondation de la paix civile ne pourra se faire que sur la base d’un principe non théologique ou non religieux. L’essentiel de la philosophie politique et morale des XVII^e et XVIII^e siècles, de Hobbes jusqu’à Kant, va prendre en charge ce problème, et, dans son développement, va proposer une refondation qui entend neutraliser la foi pour ne s’appuyer que sur la raison : le pacte ou le contrat public, la loi de la raison pure, etc.

En opposition à la tradition et à l’Ancien Régime, la modernité institue la raison, la connaissance, le politique et le moral comme des sphères autonomes par rapport au théologico-religieux. La constitution d’une subjectivité autonome, c’est-à-dire capable de soumettre à l’épreuve critique les discours, les pratiques et les institutions établies, et donc a priori capable de participer à la commune reconstruction du social, du normatif, de la connaissance et du symbolique, est certainement l’une des conquêtes majeures de la modernité. Au fil du temps, l’autonomie s’institue comme valeur et devient le sens des pratiques subjectives et collectives

d’émancipation : s’émanciper, c’est se libérer de la tutelle de normes, de croyances et d’institutions imposées de l’extérieur et se reproduisant selon des logiques de pouvoir qui visent à figer les rapports sociaux et les rapports à la vérité dans des déterminations absolues et intemporelles. Sur le plan éthique, l’autonomie exprime l’exigence et l’idéal d’une subjectivité mûre capable de participer à la construction de la normativité morale, et donc capable aussi d’une appropriation critique de cette normativité ; sur le plan social et politique, elle indique le projet de construction de formes d’autogouvernement et de citoyenneté active, tel que Rousseau l’avait déjà entrevu dans sa critique de la représentation : « Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires ; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le peuple en personne n’a pas ratifiée est nulle ; ce n’est point une loi » (ROUSSEAU, 1966, p. 134).

L’histoire de la modernité montre, néanmoins, que l’autonomie est une conquête qui est toujours à renouveler, et dont la réalité est toujours en jeu. De nouvelles logiques de domination, présentes dans le processus même de la modernité, ont pu se servir du discours de l’autonomie pour asseoir de nouvelles formes d’hétéronomie. Ainsi, dans la modernité libérale individualiste, l’autonomie du sujet tend à être assimilée à l’autarcie du sujet, c’est-à-dire à un sujet atomisé qui se comprend comme pure souveraineté, socialement délié et éthiquement irresponsable[83]. La subjectivité sociale et critique se perd au profit d’un sujet abstrait, qui oppose l’intérêt particulier à l’intérêt général ou, plus précisément, qui configure le domaine public selon l’intérêt privé : c’est le sujet propriétaire, qui conçoit la propriété privée comme un droit absolu, sans se soucier du fait que le plus grand nombre n’a pas accès à la propriété ; c’est le sujet d’une économie régie par la recherche de rentabilité et de profit particulier, quelles qu’en soient les conséquences sociales ou écologiques. Ainsi, dès le XIXe siècle, l’exigence moderne d’autonomie se renouvelle par la critique

socialiste du capitalisme et de la conception libérale individualiste des droits et du sujet pratique. Dans leur version libérale, les droits de l’homme, écrit Marx (1818-1883) en 1844, ne sont rien d’autre que les droits « de l’homme égoïste, de l’homme séparé de l’homme et de la chose publique » ; la liberté de cet homme qui se comprend comme « monade isolée et refermée sur elle-même […] se fonde non pas sur ce qui relie l’homme à l’homme mais au contraire sur la séparation de l’homme d’avec l’homme » ; elle « laisse chaque homme trouver dans les autres hommes non pas la réalisation mais au contraire la limite de sa liberté » (Marx, 2006, p. 55-56). S’affirmant comme « droit de l’individu restreint », cette conception autarcique de la liberté trouve une application pratique dans l’inconditionnalité du droit à la propriété privée, c’est-à-dire du « droit de jouir de sa fortune et d’en disposer à son gré, sans tenir compte d’autrui, indépendamment de la société, c’est le droit à l’égoïsme » *(ibid.)*.

Relisant Marx d’une manière renouvelée et critique, la théorie critique de l’école de Francfort a également mis en lumière d’autres logiques modernes de destruction de l’autonomie des subjectivités et des collectivités, aussi bien dans le capitalisme occidental que dans le « socialisme » bureaucratique du xx^e^ siècle (modèle Union soviétique). Ainsi, Herbert Marcuse (1898-1979), l’un des principaux représentants de ce courant théorique, a analysé les processus de « réification » de la subjectivité dans le cadre des sociétés industrielles des années 1960 : produisant des formes de vie dans lesquelles la signification des idées, des aspirations et des finalités du sujet se trouve prédéterminée par les impératifs liés à la circulation des marchandises, ces sociétés tendent de fait à annuler l’autonomie en même temps qu’elles exaltent idéologiquement la liberté des sujets. La rationalité technologique tend elle-même à prendre une forme idéologique, dans la mesure où la production des biens et des services devient inséparable de la production de subjectivité : les produits « impliquent des attitudes et des habitudes imposées », ils « endoctrinent et

conditionnent », ils « façonnent une fausse conscience insensible à ce qu'elle a de faux » ; à l'échelle de masse, « les valeurs de la publicité créent une manière de vivre » qui s'impose comme un idéal de masse : « ainsi prennent forme la pensée et le comportement unidimensionnels » (Marcuse, 1968, p. 37), c'est-à-dire une pensée et un comportement fermés à toute transcendance ou à tout horizon de possibles par-delà l'appropriation et la consommation.

Le principe d'égalité.

Indissociable de l'autonomie, l'égalité constitue l'autre principe de base de la modernité morale et politique. Dans sa dimension critique, le principe d'égalité apparaît d'abord comme une critique des discriminations et des privilèges liés à l'ordonnancement hiérarchique de l'Ancien Régime, et, de manière plus générale, de la tradition comme forme de pouvoir moral, politique et juridique. C'est en supposant le principe d'égalité que Rousseau (1712-1778) revendique en 1744 le droit d'être simplement payé pour son travail, et, après que ce droit lui fut refusé par l'influence d'un aristocrate, qu'il écrit : « La justice et l'inutilité de mes plaintes me laissèrent dans l'âme un germe d'indignation contre nos sottes institutions civiles, où le vrai bien public et la véritable justice sont toujours sacrifiés [à un ordre hiérarchique] qui ne fait qu'ajouter la sanction de l'autorité publique à l'oppression du faible et à l'iniquité du fort » (Rousseau, 1972, p. 11-12). Ce germe produira son fruit une vingtaine d'années plus tard, dans le *Contrat social* (1762), où Rousseau élabore les fondements théoriques d'un ordre politique et juridique où les humains « deviennent tous égaux par convention et de droit » (Rousseau, 1966, p. 59) – l'ordre de l'égalité citoyenne que construira la Révolution française de 1789.

Rousseau prolonge et développe l'idée moderne d'égalité, dont on peut trouver l'une des premières expressions chez Hobbes (1588-1679), au siècle

précédent : « La nature a fait les hommes si égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit, que […], tout bien considéré, la différence d'un homme à un autre n'est pas si considérable qu'un homme puisse de ce chef réclamer pour lui-même un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui » (*Le Léviathan*, chap. XIII). Formulée théoriquement dans l'Europe du XVII^e^ siècle, l'égalité n'est pas pour autant une invention européenne ni moderne : ainsi, dès le XV^e^ siècle au moins, des formes d'égalité sociale étaient déjà pratiquées dans la société aztèque, où tout homme pouvait devenir par ses mérites personnels un noble *(pilli)* ; à l'opposé des régimes de noblesse fermés, pratiqués en Europe à la même époque, l'organisation sociale et politique des Mexicas permettait l'ascension sociale, de telle manière que les gens du commun, fils d'agriculteurs ou d'artisans, pouvaient accéder à l'éducation et aux ordres guerriers les plus prestigieux ; l'élection était un mode de désignation courant et le roi lui-même (le *tlatoani*) était élu : « La société aztèque est, à son origine, avant tout égalitaire » (TALADOIRE, FAUGÈRE-KALFON, 1995, p. 74). Le régime des *castas* instauré par la colonisation européenne représente, de ce point de vue, une forme de régression sociale et politique, à laquelle les discours modernes sur les Lumières et la Civilisation ont pu donner une justification idéologique, qui a nourri des pratiques colonialistes et néocolonialistes (SALA-MOLINS, 2008).

Dans la modernité morale et politique, cette ambiguïté qui frappe la signification de l'émancipation est également manifeste, dès la fin du XVIII^e^ siècle, dans l'opposition entre deux conceptions de l'égalité, portées par deux grands courants éthiques et politiques. Le premier de ces courants, qui trouve une expression dans l'affirmation de l'égalité des droits proclamée par la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen (1789), tend à comprendre l'égalité en termes d'égalité juridique ou d'égalité de tous devant la loi ; le second courant, dont le *Manifeste des Égaux* (1797) est sans doute la première expression publique, associe

l'égalité de statut juridique (égalité de condition ou « conditionnelle ») à l'égalité au niveau de la justice distributive : « Il nous faut non pas seulement cette égalité transcrite dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, nous la voulons au milieu de nous, sous le toit de nos maisons » (voir DESANTI, 1970, p. 42-43). Pour les Égaux, *l'égalité conditionnelle* doit être associée à *l'égalité réelle*, qui touche aux conditions matérielles de la vie réelle des personnes concrètes, lesquelles ne se définissent pas simplement par la liberté abstraite mais aussi par le besoin de vivre « sous un toit ». Dans la perspective de ce second courant, qui lors de la révolution industrielle donnera lieu aux diverses expressions du socialisme moderne (fouriérisme, saint-simonisme, coopérativisme, socialisme chrétien, marxisme, anarchisme), la liberté ne doit pas être opposée à l'égalité, qui ne doit pas se réduire à l'égalité juridique. L'opposition dichotomique entre la liberté et l'égalité, d'une part, et entre l'égalité juridique et l'égalité socio-économique, d'une autre, institue dans la modernité de nouvelles formes de domination idéologique, qui sont en même temps l'expression de rapports de domination aux niveaux social, économique, politique et culturel. Pensée initialement comme projet d'émancipation, la modernité a généré aussi bien des formes d'émancipation que des formes inédites de servitude, qui mettent diversement en échec les principes d'autonomie et d'égalité mais qui peuvent susciter en même temps de nouvelles formes de résistance et de nouvelles pratiques d'émancipation. La modernité est un projet « inachevé » (HABERMAS, 1988, p. IX), et peut-être ne peut-il exister que sur le mode de l'inachèvement.

LA « POSTMODERNITÉ ».

La notion de postmodernité récupère et exacerbe les tensions qui traversent l'idée de modernité. De quoi la postmodernité est-elle l'après, et

que signifie cet après ? Dans l'absence d'un véritable concept de postmodernité, nous pouvons nous référer, pour asseoir notre réflexion, à la perspective générale ouverte par Jean-François Lyotard dans son livre *La Condition postmoderne* : l'après en question ne serait autre que l'après des grands récits d'émancipation, c'est-à-dire des récits « métaphysiques » (religieux, philosophiques, politiques, etc.) de légitimation et d'unification des pratiques collectives et subjectives visant la transformation du donné historique. Ce jugement sur la mort des grands récits, auxquels se réduirait l'exigence moderne d'émancipation, se réfère à un certain nombre de données de l'histoire du XX^{e} siècle, que Lyotard ne soumet pas à une véritable analyse historique : l'univers concentrationnaire nazi aurait mis fin à l'histoire, le libéralisme à la lutte des classes et le communisme à toute pratique d'émancipation. Or, par-delà les insuffisances méthodologiques et conceptuelles qui rendent ce jugement général sur la modernité assez problématique, l'approche de Lyotard esquisse la critique d'un certain universalisme qui, dans la pensée dite poststructuraliste (Derrida, Foucault, Deleuze) et le multiculturalisme contemporain, trouve une pertinence éthique et politique et peut être comprise comme une réélaboration spécifique de l'exigence moderne d'émancipation.

Cette critique concerne, tout d'abord, le contenu de violence et de domination dont peut être porteuse une certaine conception moderne de l'universalité normative. Après Marx, Freud, Adorno et Lévi-Strauss, la postmodernité entend dévoiler les particularismes que cachent certains discours universalistes sur la justice, le bien, la démocratie, la sexualité, la culture et l'humain en général. Se référant au prétendu « droit d'ingérence » que peuvent s'arroger des puissances occidentales qui s'auto-attribuent le statut de dépositaires du bien universel, en fonction des circonstances et de leurs intérêts stratégiques particuliers, Judith Butler évoque la critique de l'universel par Adorno : « L'universel […] apparaît comme quelque chose de violent et d'étranger et n'a aucune réalité substantielle pour les êtres

humains » (Adorno, 2001, p. 19, cité dans Butler, 2007, p. 5). Il s'agit ici d'une universalité par uniformisation qui, dans la mesure où elle prétend résoudre en elle toute altérité, est une universalité totalitaire. De ce point de vue, la politique des « micrologies » de Lyotard (Lyotard, 1986, p. 115-150), la philosophie de la différ*a*nce de Derrida (Derrida, 1979), l'éthique levinassienne du « Visage » ou de l'altérité (Levinas, 1980), la déconstruction des identités de « genre » par Butler (Butler, 2005 [b]) et les diverses formes du multiculturalisme contemporain, qui, à partir de perspectives diverses, critiquent les modes de domination inhérents à cette universalité totalitaire, apparaissent comme des pensées et des pratiques qui peuvent se rattacher au projet moderne d'émancipation. Il n'y a pas de rupture ou de frontière clairement définie entre modernité et postmodernité, et, à cet égard, il serait sans doute plus juste de comprendre ces pensées et ces pratiques comme des formes spécifiques de la modernité contemporaine, plutôt que comme postmodernes. Leur réserve à l'égard des discours établis sur l'universel normatif n'implique d'ailleurs pas nécessairement le rejet pur et simple de l'universalité. Ce n'est pas l'universalité comme telle qui est en question, mais « un fonctionnement de l'universalité qui ne parvient pas à être sensible à la particularité culturelle, ni à se ré-élaborer elle-même en réponse aux conditions sociales et culturelles qu'elle inclut dans son champ d'application » (Butler, 2007, p. 6). Des auteurs comme Butler indiquent la tâche d'une réélaboration de l'universel non plus comme universalité mais comme *universalisation*, c'est-à-dire comme processus commun et dialogique de (re)construction de l'universel avec les autres, et, en premier lieu, avec ceux que l'universel exclut afin d'être universel, et qui dans leurs pratiques d'émancipation revendiquent précisément l'universel : « Le processus de l'universel, en tant qu'il est mis en crise par ce qui est dehors de lui-même, est un processus ouvert, indéterminé. L'universel en ce sens n'est pas violent ou totalisant ; c'est un processus ouvert, et la tâche de la politique est de maintenir cette

ouverture, de s'assurer que l'universel reste un site de contestation en crise incessante, d'empêcher sa clôture » (BUTLER, 2005 [a], p. 117).

ALFREDO GOMEZ-MULLER.

→ Autonomie. Démocratie. Droits de l'homme. Éthique. Liberté. Philosophie et théologie. Philosophie morale. Pluralisme. Sécularisation. Sujet et personne.

Bibliographie.

T. W. ADORNO, Problems of Moral Philosophy, Palo Alto, Stanford University Press, 2001. – J. BUTLER, Le Récit de soi, trad. de B. Amboise et V. Aucouturier, Paris, PUF, 2007 ; Humain, inhumain. Le travail critique des normes, trad. de J. Vidal et C. Vivier, Paris, Éd. Amsterdam, 2005 (a) ; Trouble dans le genre (1990), trad. de C. Kraus, Paris, La Découverte, 2005 (b). – J. DERRIDA, L'Écriture et la Différence, Paris, Galilée, 1979. – D. DESANTI, Les Socialistes de l'utopie, Paris, Payot, 1970. – R. DESC ARTES, Règles pour la direction de l'esprit (1628-1629), trad. de J. Brunschwig, Paris, Librairie générale française, coll. « Classiques de poche », 2002. – A. GOMEZ-MULLER, Sartre. De la nausée à l'engagement, Paris, Éd. du Félin, coll. « La marche du temps », 2004. – J. HABERMAS, Le Discours philosophique de la modernité, trad. de Chr. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1988. – HOBBES, Le Léviathan (1651), trad. de F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971. – E. LEVINAS, Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, La Haye, Martinus Nijhoff, 1980. – J.-Fr. LYOTARD, La Condition

postmoderne, Paris, Éd. de Minuit, 1979 ; Le Postmoderne expliqué aux enfants, Paris, Galilée, 1986. – H. MARCUSE, L'Homme unidimensionnel. Essais sur l'idéologie de la société industrielle avancée (1964), trad. de M. Witig, Paris, Éd. de Minuit, 1968. – K. MARX, Sur la question juive (1843), trad. de J.-F. Poirier, Paris, La Fabrique, 2006. – J.-J. ROUSSEAU, Du contrat social (1762), Paris, GF-Flammarion, 1966 ; Les Confessions (1782), Paris, Librairie générale française, 1972. – L. SALA-MOLINS, Les Misères des Lumières. Sous la raison l'outrage, Paris, Homnisphères, coll. « Savoirs autonomes », 2008. – É. TALADOIRE et Br. FAUGÈRE-KALFON, Archéologie et arts précolombiens. La Mésoamérique, Paris, École du Louvre - Réunion des Musées nationaux - La Documentation française, 1995.

MONDIALISATION

La mondialisation évolue à travers le temps. Dans la province espagnole de Valladolid est signé le 7 juin 1494 le traité de Tordesillas. L'Espagne et le Portugal s'y partagent le monde avec la bénédiction du pape afin de l'inventorier, de le connaître, de le civiliser, de le christianiser. Mais ce monde est le Nouveau Monde, celui de l'Amérique. L'Europe est exclue du partage : y subsiste le conflit de la papauté et de l'Empire, tandis qu'émergent les nouveaux États nations, la France et la Grande-Bretagne, ainsi que de multiples principautés qui, pour beaucoup d'entre elles, formeront au XIXe siècle l'Italie et l'Allemagne.

Du XVIe au XXe siècle, l'impérialisme colonial européen (espagnol, portugais, britannique, hollandais, français) fut davantage l'expression de

rivalités entre États européens que le stade suprême du capitalisme. Sans doute les facteurs économiques eurent-ils une grande importance. Dans son grand ouvrage, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, Fernand Braudel a noté le parallélisme des fluctuations des prix entre les différents marchés du monde d'Europe en Asie, dès le XV^{e} siècle : « Ces prix qui fluctuent à peu près ensemble sont le meilleur témoignage sur la cohérence d'une économie-monde pénétrée par l'échange monétaire qui se développe sous le signe déjà organisateur du capitalisme. » La mondialisation économique est donc précoce.

Derrière la mondialisation telle que nous la percevons en ce début de XXI^{e} siècle, se cache une tension entre deux explications différentes, l'une économique, l'autre politique.

La mondialisation telle qu'on la perçoit.

Aujourd'hui les manifestations les plus sensibles de la mondialisation sont données par la mondialisation des signes. Avec l'expansion formidable de l'usage de la voiture individuelle, nous pouvons varier dans le temps d'une seule journée nos activités et nos rencontres. Les déplacements intracontinentaux sont accélérés par les trains à grande vitesse et avec le transport aérien, avions et hélicoptères atteignent en moins de vingt-quatre heures presque tous les points de notre planète. Avec la télévision et la radio, des images et des sons du monde entier percutent notre univers intime, celui de la salle de séjour et de la chambre à coucher. Cette réception n'est pas seulement passive : nous pouvons aussi entrer en interaction avec les autres grâce au téléphone et à l'ordinateur. C'est tout le rythme de nos journées et la nature de nos exercices professionnels qui en sont affectés. Tout possesseur d'un téléphone portable peut être joint où qu'il soit. La proximité ne dépend plus de la distance géographique, mais de l'interconnaissance que permettent la compréhension de la langue de l'autre

et la proximité sociale et culturelle. Les signes monétaires qui sont dans nos poches portent des représentations qui se réfèrent à des pays étrangers et le panier de la ménagère est rempli de produits du monde entier. L'électronique pénètre de plus en plus les objets qui sont produits dans de nombreux pays selon une division du travail d'une grande flexibilité grâce à la production modulaire et au transport par conteneurs. La mode, l'art, les idées, la littérature, les informations politiques, les religions circulent intensément et ont des effets différenciés selon l'efficacité des réseaux de communication et des expressions sociales le plus souvent gouvernées par l'émotion.

Cette mondialisation des signes, qui agrandit notre présence au monde, manifeste à la fois la force des interdépendances et celle des fractures : accessibilité facile aux voyages, à l'information et aux savoirs pour ceux qui en ont les moyens intellectuels et financiers, sentiment d'assignation à résidence dans une attitude passive de récepteur des bonnes et des mauvaises nouvelles du monde pour ceux qui se sentent privés de tous moyens d'action, tandis que les habitants privilégiés vivant dans des métropoles mondialisées, où s'étalent les malaises sociaux et les troubles de populations misérables, se réfugient dans des résidences séparées et sécurisées.

Mais les perceptions de la mondialisation se modifient avec la prégnance croissante des soucis écologiques liés aux questions démographiques, à l'urbanisation, au réchauffement climatique et aux problèmes énergétiques. L'hypothèse d'un réchauffement de la planète de 4 % en 2050 sous l'impact de l'exploitation intensive des énergies fossiles, annoncée dès 1903 par un savant suédois, progresse dans l'opinion depuis les années 1990 et nourrit un sentiment de fragilité de notre planète qui inspire les comportements individuels et les politiques publiques[84].

L'EXPLICATION DE LA MONDIALISATION : PAR L'ÉCONOMIE OU PAR LA POLITIQUE ?

Dans un ouvrage de 1902, l'anglais John Hobson établit une relation entre l'impérialisme et l'économie, et en 1916, peu avant la révolution bolchevique, Lénine écrit *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme*. Pourtant, voici quelques éléments d'un débat qui se conclut par la prééminence à la fois factuelle et normative du facteur politique.

Évoquer la causalité économique n'est pas exempt d'ambiguïté. La dimension économique existe en effet dans toute société sous forme de production et de consommation et même sous forme d'échanges, même si ces derniers ne se sont développés que peu à peu, mais, comme l'écrit Polanyi : « Réduire la sphère de l'économie à des phénomènes exclusivement marchands revient à éliminer de la scène la plus grande part de l'histoire humaine ; par contre étendre la définition du concept de marché jusqu'à lui faire englober tous les phénomènes économiques a pour conséquence d'attribuer artificiellement à tout ce qui relève de l'économique les caractéristiques particulières des phénomènes de marché. Inévitablement, la pensée y perd de sa clarté » (POLA NYI, 1983). En effet, dans la vie économique, il n'y a pas que le contrat marchand. La notion d'échange est plus large et s'étend à tout le champ de la réciprocité dans les relations humaines. Existe également toute une économie des phénomènes de redistribution dans le cadre des communautés et dans celui des États. Faire de l'économie de marché le seul régulateur des sociétés est dramatiquement réducteur.

Un savoir sur l'économie qui se réduirait à un marché « désencastré » de la société et qui prétendrait interpréter la régulation de la société par le jeu de son étroite rationalité résultant de la confrontation de l'offre et de la demande de biens ainsi que de services coextensifs aux relations humaines et dessinant l'horizon d'une fin de l'histoire est dépourvu de sens. Mais il est évident que l'économie est un des moteurs de la mondialisation.

L’internationalisation de l’économie et de la société s’effectue à travers les accroissements du commerce extérieur des pays et les mouvements de population entre pays. L’évolution en est ancienne : les colonisations depuis le XVIe siècle, le mercantilisme du XVIIe siècle, les tentatives de domination de l’économie du monde par les Pays-Bas au tournant des XVIIe et XVIIIe siècles, puis par les Britanniques dont la maîtrise s’affirme au XIXe siècle et durera jusqu’à la Première Guerre mondiale, lorsque les États-Unis, bénéficiaires des grandes migrations européennes des XIXe et XXe siècles, deviendront à leur tour les maîtres du monde, pour céder la place à un monde multipolaire.

La mondialisation de l’économie n’est pas seulement celle de l’extension des échanges à l’ensemble de la planète avec la disparition des économies administrées du type soviétique et leur ralliement à l’économie de marché. C’est la multiplication de firmes globales qui pensent leur système de production à l’échelle de la planète. Près de la moitié des échanges mondiaux se fait entre les cent plus grandes multinationales. Ces firmes ont la caractéristique d’être présentes dans un grand nombre de pays différents. Elles tirent leur profit de la combinaison efficace de leurs facteurs de production, puisqu’elles prélèvent leurs matières premières et leurs sources d’énergie sur les meilleurs marchés à l’échelle mondiale, de même qu’elles peuvent choisir l’emploi de leur main-d’œuvre en fonction du meilleur rapport qualité-coût parmi un ensemble de pays où les inégalités de salaire demeurent élevées. De plus, elles peuvent arbitrer entre les législations fiscales les plus avantageuses pour faire apparaître les bénéfices là où ils sont le plus faiblement taxés par le jeu de la facturation de leurs échanges internes, et elles accèdent à des moyens de financement hautement diversifiés.

Ce fonctionnement des multinationales illustre deux traits frappants de la mondialisation actuelle. D’une part, si elle paraît dominée par l’économie, puisque le champ d’action des grandes firmes s’exerce sur

l'ensemble du monde, elle joue en réalité des différences existant entre les États. La faiblesse ou l'inadéquation du politique fait l'universalisme de l'économie, ce qui est inacceptable pour qui ne se résigne pas à la fatalité du tout économique. D'autre part, les inégalités de développement aggravent les différences et maintiennent l'insuffisance d'une gouvernance politique mondiale pour harmoniser des règles du jeu qui chercheraient à prendre en compte le bien commun de l'ensemble des habitants de la planète. De plus, si les multinationales sont mondiales par leur espace d'intervention, elles sont locales par leur rattachement à un État particulier. Les multinationales ont beau mobiliser des états-majors plurinationaux, faire travailler des équipes appartenant à des pays très divers, elles ont bel et bien une nationalité, comme le prouvent les classements internationaux d'entreprises que nous proposent les grandes publications d'information sur la vie des affaires. Cette mondialisation de l'économie n'a rien à voir avec l'universalisme et relève des particularismes politiques.

La démonstration de la supériorité de la régulation politique sur celle de l'économique a été apportée sur le plan historique par Suzanne Berger dans son ouvrage intitulé *Notre première mondialisation*, celle qui s'est déroulée en Occident de 1870-1914 : « L'internationalisation de l'économie y atteignit, dans le domaine du commerce et de la mobilité des capitaux, un niveau qu'elle ne retrouvera qu'au milieu des années 1980 », écrit-elle. On pourrait sans doute la qualifier plutôt de seconde mondialisation, si on considère le XVI^{e} siècle des grandes découvertes maritimes comme la première, mais cette dénomination de Suzanne Berger se comprend dans la mesure où s'y retrouvent les principales caractéristiques de la mondialisation d'aujourd'hui. Les innovations techniques permettaient de réduire les coûts des transports et des communications grâce à l'invention du télégraphe et du téléphone ainsi qu'au développement des transports maritimes et aux débuts de l'automobile et de l'avion. De plus, les innovations institutionnelles comme le traité de libre-échange entre la

France et l’Angleterre en 1860 ont libéré une partie du commerce international ; le système de l’étalon-or a donné une sécurité monétaire favorable aux stratégies d’affaires ; la création de formes juridiques, comme la société anonyme, a facilité la collecte des capitaux en vue du développement des entreprises et des banques.

Il y a néanmoins d’importantes différences entre les deux formes de mondialisation. Pendant la première, les mouvements de population furent en proportion aussi importants que ceux d’aujourd’hui. Des foules européennes de l’ordre de 30 millions de personnes allèrent chercher une vie meilleure en Amérique, à une époque où l’on voyageait presque partout sans visa ni passeport. Par contre, le capital est aujourd’hui beaucoup plus concentré et la production plus mondialisée.

Le facteur financier joue un rôle important dans les deux mondialisations : mêmes phénomènes d’entraînement moutonnier, prévisions irréalistes et euphorie boursière. Mais il existe aussi des différences. Pendant les trois décennies de la fin du XIX^{e} siècle, la France a connu la stagnation et même par la suite sa croissance fut plus faible qu’en Angleterre et en Allemagne. Sous prétexte de faible croissance, de moindres opportunités de placement, de baisse démographique, les investissements s’orientaient vers l’étranger. L’épargnant français n’investissait ni en métropole ni dans les colonies et les banques orientaient leur argent vers des lieux supposés plus rentables, des pays lointains comme l’Argentine et la Russie. Tandis que les banques allemandes investissaient dans les entreprises de leur propre pays, y compris dans les PME, le Crédit lyonnais faisait 30 % de ses profits avec la Russie.

Le facteur politique rend la mondialisation réversible. De la fin de la Première Guerre mondiale à la chute du mur de Berlin, les nations se sont repliées sur elles-mêmes pour se protéger à partir de 1929 de la grande crise économique, puis pour se combattre. Après la catastrophe de la Seconde Guerre mondiale, la reconstruction et la modernisation de leur économie,

les barrières commerciales et monétaires ne se sont abaissées que progressivement. L’illusion économique était grande. Dans un discours à la Chambre des députés en 1911, Jean Jaurès concluait : « Le réseau des intérêts économiques et financiers oblige tous les peuples à se ménager les uns les autres, à éviter les grandes catastrophes de la guerre. » Avec les guerres, la montée aux extrêmes fait perdre toute proportionnalité entre les moyens et les fins, comme l’explique René Girard dans son essai intitulé *Achever Clausewitz*. La causalité économique est un moteur puissant, mais ne résiste pas à l’intervention du facteur politique avec toute sa force contingente et irrationnelle. Le message est éclairant pour des acteurs qui, tout conscients qu’ils soient de ne pas posséder la maîtrise de l’histoire, savent que leur liberté est néanmoins engagée, car ils disposent d’importantes marges de manœuvre. L’objectif de lutte contre les limites écologiques de notre planète devrait se substituer de plus en plus aux guerres entre États à prétention d’empires.

Enjeux éthiques de la mondialisation.

Si le problème de la mondialisation est d’abord de nature politique, les enjeux éthiques résident dans l’organisation politique du monde, comme l’ont bien compris les nombreuses organisations non gouvernementales de solidarité. Il reste beaucoup à faire pour l’établissement d’une véritable justice internationale chargée de réprimer les violations des droits humains. Un gouvernement économique du monde s’impose également pour réguler une économie dont l’activité dominante est largement mondialisée. La question de la réforme de l’ONU est posée depuis longtemps, mais la discussion est ouverte sur l’avenir de l’État nation[85].

Dans la mondialisation, les personnes sont engagées aussi à un niveau profond et plus personnel. On peut reprendre ici la démarche proposée par Paul Ricœur à la suite des conflits entre nations européennes : l’invitation à

une démarche de traduction indispensable pour comprendre la culture de l'autre, ouvrant à un échange des mémoires où sont évoquées les souffrances du passé avec ses blessures infligées, afin d'aboutir à une attitude de pardon qui guérit la relation à l'autre. Dans une situation mondialisée, où le facteur humain est à la fois la principale menace d'autodestruction et la chance de sauvegarde de l'avenir, une telle démarche indique un chemin.

HUGUES PUEL.

→ Commerce. Échanges/Commerce. Économie. Justice. Relations internationales.

Bibliographie.

ASSISES CHRÉTIENNES DE LA MONDIALISATION, Dialogues pour une terre habitable, Paris, Bayard, 2006. – S. BERGER, Notre première mondialisation. Leçon d'un échec oublié, Paris, Éd. du Seuil, 2003. – F. BRAUDEL, Civilisation matérielle, économie et capitalisme, t. III, Le Temps du monde, Paris, Armand Colin, 1979. – M. FERRO (dir.), Le Livre noir du colonialisme, XVIe-XXIe siècle. De l'extermination à la repentance, Paris, Robert Laffont, 2003. – R. GIRARD, Achever Clausewitz, Paris, Carnets nord, 2007. – JUSTICE ET PAIX-FRANCE, Maîtriser la mondialisation, Paris, Éd. du Centurion, Éd. du Cerf, Fleurus-Mame, 1999. – Fr. HEISBOURG, L'Épaisseur du monde, Paris, Stock, 2007. – H. LAURENS, L'Empire et ses ennemis. La question impériale dans l'histoire, Paris, Éd. du Seuil, 2009. – K. POLANYI, La Grande Transformation, Paris, Gallimard, 1983. – P. RICŒUR, « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », dans

P. KOSLOWSKI (dir.), Imaginer l'Europe. Le marché intérieur et européen, tâche culturelle et économique, Paris, Éd. du Cerf, 1992. – J. SCHUMPETER, Impérialisme et classes sociales, Paris Flammarion, 1984.

MONOGAMIE

La monogamie est une des caractéristiques « essentielles » (can. 1055) du mariage chrétien. Rappelons que le terme signifie « une seule noce », et non « une seule femme » : son contraire est la polygamie, qui se décline en polyandrie (plusieurs hommes) et polygynie (plusieurs femmes). La polygamie était le choix de la majorité des civilisations premières, la polygynie étant largement dominante par rapport à la polyandrie, rarissime, mais existante.

Toutefois, l'institution de la monogamie n'est pas le propre du judéo-christianisme. Certaines cultures ont été monogames avant le peuple juif : à Rome, en Grèce, au Japon, en Chine taoïste.

La polygamie fut longtemps pratiquée en Israël et attestée dans la Bible : Abraham eut un enfant de sa servante (Gn 16) et, si Isaac est monogame (Gn 24), Jacob est bigame (Gn 29), Ésaü a trois femmes (Gn 36), David neuf et des concubines (1 S 19 et 25 ; 2 S 3 ; 11 ; 16), Salomon tout un harem (1 R 11).

Mais l'horizon monogame fut très tôt présent dans la conscience et dans les textes bibliques, avec plusieurs siècles d'avance sur les mœurs. Dès le deuxième récit de la Genèse, nous voyons apparaître le couple originel, *Yish* et *Isha*, dont l'union est scellée par la parole : *l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme et ils deviendront chair une* (Gn 2, 24). La traduction grecque de la Septante souligne : *oi duoi* : *tous deux deviendront*… Ce verset fut reçu comme tel par le judaïsme alexandrin, qui

critiqua ouvertement la polygamie. Pierre Grelot souligne le caractère *prophétique*, et non seulement archéologique, de ce texte. Le couple Yish et Isha, qui deviendra au chapitre 3 Adam et Ève, est présenté comme la forme première du couple issu de la création. L'origine de la polygamie est référée à la lignée maudite des Caïnites, introduite dans l'histoire de Lamek (Gn 4, 19).

C'est avec le courant prophétique et à partir du v^e siècle que sont attestés les progrès de l'idéal monogame. Ainsi, au livre de Malachie : *YHWH est témoin entre toi et la femme de ta jeunesse, envers qui tu te montras perfide, bien qu'elle fût ta compagne et la femme de ton alliance. N'a-t-il pas fait un seul être, qui a chair et souffle de vie ? Et cet être unique, que cherche-t-il ? Une postérité donnée par Dieu ! Respect donc à votre vie, et envers la femme de ta jeunesse ne sois point perfide !* (2, 14-15.)

Dans le Cantique des cantiques est célébrée l'unicité de l'aimée-épouse : *Unique est ma colombe, unique est ma parfaite* (6, 9).

Selon Albert Gelin, l'avancée de la monogamie a été parallèle à celle du respect et de la promotion de la femme. Celle-ci, au départ, compte parmi les biens possédés (Ex 20, 17). Puis elle devient de plus en plus sujet de droit : la Shunamite administre ses biens (2 R 4, 7), de même que la femme forte (Pr 31, 16) ou l'épouse de Tobit (Tb 2, 11-12).

Il fallut du temps pour que cette prise de conscience entre dans les mœurs. « C'est que les expériences privilégiées et les intuitions profondes ne suffisent pas à créer un “climat monogamique”. Il fallait que le temps ait travaillé pour lui ; que les mœurs, par un processus très lent, l'aient préparé ; qu'en particulier les prophètes aient bien dégagé la valeur de chaque individu et que soient acquis les résultats de leur prédication. C'est tout cela qui se joue quand on parle de promotion de la femme » (GELIN, 1945).

Au IIe siècle, la polygamie semble presque éteinte. Cependant le roi Hérode est polygame, pratique courante chez les puissants et les riches. Dans le Talmud, aux IIe et IIIe siècles de notre ère, on fait encore état de ce débat dans les polémiques casuistiques. Dans le Nouveau Testament, la monogamie semble aller de soi et il est possible de considérer l'affirmation de l'indissolubilité comme une radicalisation de la monogamie. *Ainsi, ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Eh bien ! Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas* (Mt 19, 6). L'indissolubilité est une monogamie absolue, à travers le temps.

À travers l'histoire chrétienne, la monogamie sera longue à s'instaurer, même en Europe. Charlemagne aura onze épouses ou concubines, Louis le Pieux, son fils, se mariera trois fois. Au XIe siècle, Robert le Pieux aura trois épouses. On connaît les difficultés que rencontrera l'Église à faire appliquer la loi de l'indissolubilité : ainsi des démêlés d'Hincmar de Reims avec Lothaire II.

Si la polygamie était majoritaire dans le monde il y a vingt siècles, elle est aujourd'hui devenue minoritaire parmi les cultures, la monogamie étendant toujours son empire, même dans certains pays musulmans. Dans nombre de pays toutefois, le principe de la monogamie se heurte de plein fouet à la pratique de la polygamie, posant des questions pastorales difficiles.

La polygamie se réfère à une éthique foncièrement différente, centrée sur le groupe davantage que sur les personnes. Dans une telle perspective, elle a quatre fonctions : 1) l'élargissement du champ des alliances (la polygamie augmente le nombre de relations sociales d'une famille) ; 2) la multiplication de la fécondité (pour cette famille) ; 3) un remède à la stérilité, par l'éducation commune des enfants ; 4) une coopération entre les femmes, qui peuvent se répartir les nombreuses tâches domestiques.

Toutefois, elle est loin d'être toujours vécue de façon heureuse. La principale carence est l'*inégalité* dans la relation hommes-femmes.

L’unicité n’est pas réciproque. Dans le cas le plus répandu, celui de la polygynie, si un homme peut avoir plusieurs épouses, chaque femme, elle, n’a qu’un mari ! La relation entre les hommes et les femmes est ouvertement apparentée à une relation de possession. Posséder plusieurs femmes, a fortiori un grand nombre, est un signe de richesse. La femme, comme dans la plupart des cultures archaïques, fait partie des biens. La relation n’est pas réciproque.

Sur cette dissymétrie fondamentale viennent se greffer deux autres formes d’inégalité : entre hommes et entre femmes. Entre hommes tout d’abord : pour que certains soient polygames, arithmétiquement il faut que certains soient privés d’épouses. Ils seront célibataires, domestiques… La polygamie est une prérogative de riches. Les sociétés polygames sont foncièrement inégalitaires.

Entre les femmes aussi règne le plus souvent une inégalité qui est source de grandes souffrances. Il est rare que toutes les femmes soient aimées et honorées de la même manière. Une hiérarchie s’établit entre elles. On devine les jalousies, les rivalités, les humiliations.

À ces difficultés s’ajoute le fait d’une dénaturation de la polygamie dans la rencontre avec la modernité. Le système holiste décrit plus haut valait en civilisation rurale et agricole. Avec l’occidentalisation se développe l’urbanisation, qui concerne une part de plus en plus grande des populations. Le système s’individualise, l’équilibrage par la vie communautaire diminue, les injustices s’accroissent.

La question la plus délicate est celle du baptême des polygames. Jusqu’à une période récente, l’exigence pour être baptisé était de renvoyer toutes les épouses, sauf une. Pour cela, parfois, on attendait le lit de mort. On devine toutes les souffrances impliquées. Le synode romain pour les Églises d’Afrique, en 1994, invitait à « traiter avec respect, justice et compassion tous ceux qui sont engagés dans des unions polygames », tout en maintenant le lien entre baptême et monogamie. Dans les différentes

Églises, des solutions pastorales s'élaborent. Une pratique modérée aujourd'hui consiste à garder dans la maisonnée les différentes femmes, tout en n'ayant des relations proprement conjugales qu'avec une seule.

L'enjeu fondamental de la monogamie est éthique et spirituel. L'éthique en question est celle de l'unicité. On peut retenir trois raisons (autres que celles qui précèdent) de mettre en avant cette dernière.

1) L'unicité est une caractéristique essentielle de la personne. « Personne » signifie « unique », ce qui veut dire « irremplaçable ». Il est donc légitime que chaque personne aspire à être reconnue comme telle. Il est certes différentes manières de reconnaître l'unicité de l'autre : dans l'amitié, dans l'amour fraternel, par la charité. La conjugalité est une manière spécifique de découvrir, d'honorer et d'accueillir l'unicité : en m'engageant avec lui, avec elle dans un lien lui-même unique et irremplaçable. Ce ne sont pas seulement les qualités, attributs ou attitudes de l'autre qui sont uniques, mais le lien lui-même, l'histoire tissée. Par ce lien, au fil du temps, la vérité de l'autre et de chacun, comme personne, pourra se révéler, s'éprouver, s'incarner.

2) La deuxième raison est en continuité avec la précédente : ainsi se vit une aventure spirituelle sans équivalent. La meilleure manière d'expérimenter qu'il y a dans l'autre un infini est d'éprouver sa présence, son mystère, comme inépuisable. Une relation dans laquelle il serait possible de changer de partenaire, de passer de l'une à l'autre, prenant en chacun ou chacune ce qui est gratifiant, en le délaissant dès qu'il l'est moins, n'offrirait pas une chance comparable de dépassement des limites, des déceptions, des égoïsmes. Elle n'appellerait pas à un tel travail sur soi. Selon Christiane Singer, « le mariage est la seule relation qui mette véritablement au travail ». Une telle affirmation présuppose la monogamie.

3) La troisième raison est la cohérence entre l'exigence monogame et l'affirmation monothéiste. Il y a dans le judaïsme et le christianisme une mystique de l'unicité, qui se traduit en éthique. *Écoute, Israël, YHWH notre*

*Dieu est l'*unique *YHWH* (Dt 6, 4). À cette mystique correspond une mystique de l'Alliance, qui se traduit également en éthique. Dieu est unique parce qu'il est Saint, Séparé, Tout-Autre. Avec lui nous sommes appelés à entrer dans une relation d'alliance qui est une école de fidélité, de persévérance et de renoncement. Elle exige d'émonder ce qui serait contraire à la priorité accordée à l'Unique. Dans l'alliance conjugale, les mêmes appels sont entendus. La fidélité à l'épouse est une école d'unification, qui passe par des renoncements. Le mystère d'unicité qui est perçu en elle est un reflet de celui de l'unicité divine. La reconnaissance de cette unicité est une condition de l'unité. Il est différentes manières d'être « un », mais il est une manière de l'être qui passe par l'expérience concrète de l'unicité : celle de la conjugalité monogame, la plus incarnée et la plus totale. Elle s'exprime par une exclusivité qui ne porte pas, Dieu merci, sur la totalité de l'existence mais sur ce qui engage le plus radicalement l'être, à commencer par l'intimité charnelle.

Ainsi la monogamie, si elle est une institution sociale plus ancienne et plus large que le christianisme, est-elle porteuse de valeurs éthiques et spirituelles très proches du cœur du mystère chrétien.

XAVIER LACROIX.

→ Famille. Fidélité. Loi naturelle. Mariage. Procréation.

Bibliographie.

J. GAUDEMET, Le Mariage en Occident, Paris, Éd. du Cerf, 1987. – A. GELIN, « Le passage de la polygamie à la monogamie », dans Mélanges Podechard, Lyon, Faculté de théologie de Lyon, 1945. – P. GRELOT, Le Couple humain dans l'Écriture, Paris, Éd. du Cerf, 1969. – X. LACROIX, Le Mariage tout simplement (1994), Paris, Éd. de l'Atelier, éd. complétée, 2006. – M. LEGRAIN, Mariage chrétien, modèle

unique ? Questions venues d'Afrique, Paris, Éd. du Châlet, 1978. – A. RADCLIFFE-BROWN, Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique, Paris, 1953.

MONOTHÉISMES

> *Amen je vous dis : les profiteurs et les putains iront avant vous au royaume de Dieu.*
>
> Mt 21, 3.

Il y a deux gestes éthiques : prendre ou céder la place, ennemi ou hôte, *hostes* ou *hospites*, hostile ou hospitalier…

L'expérience de l'autre en tant qu'autre est l'apport en creux des monothéismes aux éthiques, en particulier à l'éthique de l'émancipation : celle du Dieu biblique qui crée et agit en se retirant, en faisant de la place au monde. Réfléchir à cet exil qui mène au lieu de l'autre réveille des distinctions négligées. La venue de l'autre survient en tant qu'événement imprévisible, incalculable, sans compte à rendre. Et l'intériorité qui découvre l'autre en soi-même, l'étranger du dehors dans le for interne, se soucie moins de la soumission à la loi et au jugement ou de leur transgression que de l'ouverture à la brèche prophétique qui vivifie la relation : elle rend responsable de l'interprétation de la loi et responsable dans l'absence de la loi.

POURQUOI TROIS MONOTHÉISMES ?

Le mythe est un récit qui engendre une loi. Histoire cultuelle des origines et de la fin des temps, il raconte ce qui a précédé l'histoire vécue par les hommes et qui lui confère la forme d'une destinée. Il remplit en toute société une double fonction : structurer la connaissance et organiser

l'espace social. « Le mythe est l'histoire de la Loi sacrée qui produit un monde habitable à partir du moment où elle s'est inscrite dans les rites, coutumes, institutions ou techniques traditionnelles, enserrant toute vie sociale et individuelle comme un damier où chaque pièce est définie par sa position relative à l'ensemble[86]. » La Bible au XVIe siècle « apparaît bien à l'Europe chrétienne comme le récit des origines et de la fin, inséparable des rites que sa lecture organise et des emplacements sociaux qu'elle autorise[87] ». Les sociétés musulmanes considèrent de même le Coran et les écritures islamiques primitives.

Faut-il séparer judaïsme, christianisme et islam comme trois religions ou mythes distincts qui s'opposent dans l'histoire, ou convient-il de penser leur parenté ? De bonnes volontés les associent iréniquement sous l'invocation du père commun Abraham ; d'autres, sensibles à la filiation juive du christianisme, isolent l'islam au motif qu'il récuse la vérité des deux autres ; les plus nombreux s'en tiennent à une forte indépendance des trois traditions, conquise sous la férocité de l'histoire. Chacun use de textes et de pratiques pour légitimer son approche.

Trois monothéismes en Méditerranée pour un seul Dieu, c'est Babel au royaume de l'unique. Mais pourquoi trois ? À cette étrange question la réponse de fait semble suffire. Le conflit des monothéismes est leur situation durable tant que nous les abordons selon l'ordre chronologique où chaque nouvelle forme assure qu'elle accomplit et dépasse les formes antérieures qui résistent en s'affirmant plus fondatrices. Or nous avons abandonné la querelle des origines propre au XIXe siècle à laquelle nous substituons l'enquête patiente sur la pluralité des commencements et la coexistence de formes religieuses qui se déplacent par tuilage et rejetons dans une simultanéité complexe. Dans la séquence abstraite des monothéismes, le judaïsme soutient que l'originel fonde l'originalité ou l'élection tandis que l'islam scelle l'accomplissement. Le christianisme se dit héritier du judaïsme et méconnaît l'islam dont il ne comprend pas la

présence, fût-ce comme un « judaïsme rebouilli », pour reprendre le mot de Mazarin qui voyait dans le jansénisme un « calvinisme rebouilli ». Cette dissymétrie qui sépare le sous-ensemble judéo-chrétien de l'islam, cet oublié erratique, commande notre héritage historique et l'actualité de son conflit en Méditerranée, en Europe et dans le monde. Ce conflit se complique par le durcissement des formes intégristes autorisées ou dissidentes en chacun des monothéismes.

Le comparatisme, une révolution copernicienne.

Les sciences des religions rejoignent depuis un siècle l'anthropologie en considérant les religions comme les langues : il y a un seul langage, mais une irréductible pluralité de langues. Traitant à égalité grandes ou petites traditions, actuelles ou passées, proches ou lointaines, sans admettre de langue unique au-dessus des langues véhiculaires, elles ne posent pas de religion unique surplombant l'irréductible variété des faits religieux. L'événement négligé du XXe siècle est cette absence de centre ou de fond : « Aucun groupe particulier n'est plus habilité à fournir en réponses les questions radicales de l'homme[88]. »

Pour comprendre cette diversité des parlers religieux, nous optons, comme avec les langues, pour la traduction avec sa créativité et ses limites. Ce geste se nomme « comparaison », « méthode expérimentale dans les sciences humaines[89] » qui convient sur le difficile terrain du monothéisme méditerranéen. L'activité scientifique de comparaison ne hiérarchise pas selon un ordre de valeurs mais prend ensemble ses objets de la façon la plus neutre et tente de comprendre les rapports distinctifs qui les unissent en les différenciant. Il ne s'agit pas de rechercher des emprunts ou des influences réciproques, même s'ils existent à l'occasion, mais de mettre en évidence leur organisation commune relativement stable, l'invariance d'une structure quand certains éléments se modifient, traitant ici les monothéismes comme

une transformation structurale du monothéisme. Retenir les définitions que les confessions présentent d'elles-mêmes serait confondre l'étude de l'objet avec l'objet de l'étude. L'objet d'une science se construit expérimentalement en identifiant les « bons comparables[90] », et les représentations indigènes véhiculées par les confessions ne peuvent suffire.

Le savant, le clerc, et l'oubli du prophète.

Une tripartition de figures qui s'inspire de Max Weber (*Sociologie des religions*, Gallimard, 1996) pour décrire les réactions intellectuelles à une crise religieuse distingue trois attitudes idéal-typiques : le prophète, le clerc et le savant. Le prophète aurait une vision eschatologique, le prêtre une position mythico-cyclique et le savant, une posture distante-explicative. Les premiers adoptent une solution utopique, les seconds une position cyclique-restauratrice et les troisièmes une démarche analytique : installons-nous dans la crise, valorisons-la[91]. Or les religions, en particulier les trois monothéismes, mutent en réaction à des crises, comme de nos jours le regain du religieux se produit en réponse à un tournant de civilisation.

Ce modèle permet de construire un objet critique, le faire religieux, en tension entre le fait prophétique et le fait religieux. Opposer le clerc au savant, c'est ignorer que le débat aujourd'hui se tient au point précis où les sciences des religions opèrent leur mutation comme science. Sans plus se soucier de la nature ou de l'origine de la religion, ces sciences privilégient la triple enquête sur le lieu où se forme du religieux, comment il s'exerce, et pourquoi il y en a partout. Elles n'opposent plus la neutralité scientifique à l'engagement confessionnel mais examinent la tension interne et fonctionnelle entre la rupture fondatrice et refondatrice de la prophétie ou de l'oracle, et l'institution régulatrice et réinstituante du religieux. À l'intérieur des traditions monothéistes et religieuses en général, entendons par fait religieux les formes historiques instituées, sédimentant l'effraction

novatrice et déviante ou fait prophétique qui brèche (*pereç*, dit l'hébreu) les traditions reçues et inaugure un nouvel élan. Les monothéismes en particulier commencent et recommencent sans cesse à partir de l'altérité radicale d'une faille et d'une échappée.

Trois subversions prophétiques : Moïse, Jésus, Mohammed.

Avant d'opérer une mise entre parenthèses de leur succession historique au profit d'une analogie structurale, il convient d'ouvrir par la brèche inaugurale simplifiée des trois grands faits subversifs qui ont traversé le Proche-Orient, entraînant cette production remarquable de récits transmis, puisque dans le monde sémitique, conceptualiser c'est souvent raconter des histoires[92].

Du néolithique au moyen bronze, de – 9000 à – 1400, le Proche-Orient connaît une période d'équilibre écologique avec une architecture sacrée très dépouillée et peu ou pas de représentation du divin. Fait très remarquable, ce divin reçoit un même nom dans l'ensemble des langues sémitiques : *ilù*, *el*, *(al)-lâh*. Il ne s'agit pas de monothéisme, terme technique qui désigne un ensemble de concepts relatifs à l'exclusivité et à la vérité divine, bien postérieur à la constitution du royaume d'Israël, mais d'une perception accordée sur ce qui gouverne le monde, avec quoi les assemblées d'anciens cherchent un *modus vivendi*.

Dans la seconde moitié du deuxième millénaire se développe une situation nouvelle, féodale et coloniale, qui oblige le Proche-Orient à se trouver un nouvel équilibre. La Syro-Palestine est soumise à une classe guerrière et administrative non sémitique et transethnique, indo-européenne ou égyptienne d'origine, qui use de chars de combat, quadrille le sol de forteresses, exige taxes et corvées, impose le servage au paysan cananéen. Le pouvoir de la cité fortifiée se dresse contre celui des assemblées

d'anciens. La nouvelle architecture du temple-palais se développe, réunissant la symbolique du roi et du divin dans un modèle d'aristocratie palatiale.

Sans pouvoir affirmer une influence directe ou exclusive de l'univers indo-européen, désormais au Proche-Orient les dieux sont trois, quels que soient leurs noms. Le disque ailé, le roi et l'arbre de vie les symbolisent le plus souvent. Leurs fonctions sont hiérarchiquement ordonnées : la première gère la Souveraineté sous ses deux aspects cosmique et humain, la Militance comme seconde fonction fait la guerre à tout ce qui menace l'ordre moral ou national, la troisième fonction, le plus souvent féminine, préside l'Économie et la fertilité humaine, animale, végétale. On connaît l'idéologie tripartie mise en évidence par Georges Dumézil pour le domaine indo-européen. Noms et figures des dieux changent selon les milieux cultuels : El, Ba'al, Ashérah feront l'affaire, comme ailleurs Rê, Horus ou Hathor, pour maintenir un ordre sociopolitique concret, une idéologie, où le roi, ses prêtres et ses soldats sont les médiateurs indispensables entre les hommes, la nature et les dieux. Par exemple, entre le XVIIIe et le XVIe siècle av. J. C., des Hurrites indo-aryens descendent sur la Haute Mésopotamie fonder le royaume de Mitanni qui dominera par principautés les Hittites et les Sémites de Canaan, lesquels sont cependant des protectorats avancés de Pharaon. Or les dieux de Mitanni sont trois : Mitra-Varuna en couple, Indra, et les jumeaux Nasatya, et l'influence mitanienne est claire en Syrie jusqu'au XIIIe siècle avant notre ère.

Moïse.

La légende de la figure scripturaire de Moïse telle que le Pentateuque l'écrit fut sans doute composée aux VIIe-VIe siècles av. J.-C. sous très forte influence assyrienne. Le récit de sa naissance prend modèle sur celui de Sargon, le roi fondateur de l'Assyrie devenu l'ancêtre mythique[93]. La

tradition de son rôle dans un exode libérateur précède cette rédaction et vient du Nord, le royaume d’Israël annexé par la Syrie en 720 avant notre ère, mais c’est ce modèle fondateur qui intéresse. Moïse porte dans son nom égyptien l’effraction et la rupture qu’il énonce. *Mosé* comme *mès* dans *Toth-mès*, ou *mes-sou* dans *Ra-mes-sou* sont des formes de *mes-y* qui signifie « engendrer ». *Thout-mosis* (forme grecque) est un pharaon né de Thôt comme *Râ-msès* est né de Râ. Mosé est « né de personne », sans filiation divine. Il affronte tout le système religieux qui légitime le droit divin de l’oppresseur. Il convoque, au nom de la seule souveraineté du vieux dieu sémitique El qu’il nomme *Yahw*, un mélange de laissés-pour-compte ou de peuples, dont l’allégeance à ce seul dieu (vraisemblablement divinité transjordanienne de l’orage et de la guerre), signifiée dans l’obéissance à une loi reçue de lui, garantira l’existence.

Le passage de cette légende, de ce récit orphelin nommé Moïse, au phénomène historique de la subversion et de l’infiltration qui ont eu raison des petits rois cananéens, est complexe et encore hypothétique : peut-être une nouvelle vague de peuplement associée à une révolution sociale des couches inférieures de la population qui ruinent les villes royales (et non pas une traversée géographique de la mer Rouge qui est une « mer des Joncs » dans le texte). En se confédérant, ces insurgés, ces Moïses, mettent en commun leurs traditions et se définissent comme descendant des mêmes ancêtres décrits dans une tension entre l’autochtonie de Jacob l’indigène et l’allochtonie d’Abraham l’étranger.

La brèche.

La nature des phénomènes nommés Moïse importe moins ici que l’opération du récit où se résume la brèche prophétique en six gestes principaux : 1) au nom du dieu ancien, cet El nommé Yahw ; 2) une parole libératrice est adressée ; 3) à un ramassis de peuples, une population

transethnique et déclassée ; 4) l'invitant à sortir de l'idéologie par l'exode (l'émigration géographique est la métaphore de cette sortie du religieux) ; 5) vers une utopie, une Terre promise ; 6) édifiant une solidarité nouvelle, bousculant Souveraineté, Militance et Production.

On attendait une révolution mosaïque, sans autre roi que Dieu, sans médiateur, un étrange peuple transethnique sans État, ni patrie, ni sol, mais avec sa charte d'obligations que signifiait la Loi. Et c'est l'échec : en lieu de Terre promise sont advenus deux petits royaumes en guerre, puis à terme la Synagogue. Car bientôt les monarchies judéennes et éphramites utilisent le nom du Dieu unique pour le faire fonctionner comme El, Ba'al, Ashérah, légitimant le palais et le temple, le clergé et l'impôt, la corvée et l'oppression. Ils dressent en Yhwh la figure redoutable d'un dieu ethnique tout occupé de sa propagande à coups de succès militaires. La rupture prophétique d'avec la hiérarchie des trois fonctions retourne, avec l'idéologie israélite, à l'injustice, à l'inégalité et à l'oppression desquelles l'allégeance en Yahw avait eu pour but de s'arracher. Du moins est-ce ainsi que le comprennent les prophètes pendant et après la brève histoire binationale d'un demi-millénaire, quand ils dénoncent cette déviance et ce retour à l'idéologie.

JÉSUS.

La rupture chrétienne n'est-elle pas homologue ? Le Baptiste, Jésus et ses disciples convoquent, au nom du seul règne qui n'est pas de ce monde, au nom du Père, un nouveau peuple transethnique afin qu'il accepte la loi du Royaume, libéré de César, du Sanhédrin, du sabbat, de la culpabilité, de l'incapacité d'aimer et donc de la mort. Ce peuple dont la charte est le Sermon sur la montagne qui n'est pas une loi, n'a ni roi, ni prêtres, ni guerriers mais des témoins seulement. Il dénonce l'oppression politique, les violences de mort et l'accumulation des richesses. Il invite à sortir par la

conversion *(metanoia)*, le baptême et la résurrection *(anastasis)* vers le Royaume des cieux. Et c'est l'échec : on attendait le Royaume et on a obtenu l'Église, les Églises, un appareil qui légitime un pouvoir impérial avant même de le revendiquer pour elles, caricature de la puissance des Évangiles. Et dans la religion au moins populaire le trifonctionnalisme chrétien est clair. Le Père devient le grand dieu terrible, le Fils saint Georges ou saint Michel, une force militante, et Marie est affublée des vestiges de la vieille Ashérah. La contestation prophétique des réformateurs grands ou petits a tenté, comme autrefois chez les judéens, de dégager la brèche prophétique de l'idéologie religieuse qui légitime les fétiches politiques, les enjeux guerriers et l'accumulation des marchandises, mais en vain.

MOHAMMED.

La rupture mohamédienne s'inscrit dans cette séquence. Dans la péninsule arabe du VII^e^ siècle, le pouvoir des cheikhs sur les tribus et les clans, légitimé par la tradition et les dieux du groupe, se dégrade. Byzance et la Perse sassanide sont affaiblies par leur conflit et s'opposent à l'accès aux richesses qu'organise le commerce arabe. Alors, de nouveau au nom du Dieu ancien al-Lâh, une parole, al-Qorân, est adressée à une diversité de laissés-pour-compte d'Arabie et de peuples transethniques, les invitant à se soumettre au seul Dieu unique, et à gagner leur liberté face aux autres pouvoirs des structures tribales, des empires et de toutes les puissances que le païen associe à Dieu. Il les invite à sortir par l'hégire vers une utopie sans médiateur, sans clergé et sans classes. Et c'est l'échec : on espérait l'Oumma égalitaire et on a obtenu le califat. Dès la mort du prophète et même dès son hégire à Médine, la communauté orpheline se déchire en dissidences *(fitna)* en quête du guide bien inspiré dont elle manque jusqu'à ce jour. Certes, bien des réformateurs se sont levés en islam, dont toute

l'histoire est en un sens hantée par le maintien de l'ouverture prophétique dans l'attente d'un messie *(mahdi)*.

Donc trois brèches prophétiques, trois effractions du religieux différentes mais homologues, sont mises en échec par trois fois en Méditerranée par la réorganisation d'une idéologie religieuse qui résiste en produisant du monothéisme. Comment comprendre cette tension ?

UNE TRIPLE INTERSECTION SÉMITO-INDO-EUROPÉENNE.

La mise par écrit de ces traditions par des écoles de scribes toujours en retard sur l'événement inaugurateur s'effectue trois fois à l'intersection des aires culturelles sémitiques et indo-européennes, sous domination politique forte de cette dernière.

Le Tanakh, la Bible juive (Torah, Nebîim, Ketubim, Loi-Prophètes-Écrits), est collationné et mis par écrit autour des VI^e^ et V^e^ siècles av. J.-C. et au-delà, pendant et surtout après l'Exil, au temps où Babylone devient la Perse achéménide. Les évangiles et les écrits chrétiens sont collationnés et mis par écrit à la fin du I^er^ siècle, au début du second et au-delà, sous domination hellénistique et romaine, en grec, ce que figure le trait d'union qui connecte Josué (en hébreu : « Dieu sauve ») à Christos (en grec : « l'oint ») dans « Jésus-Christ ». L'islam met par écrit ses traditions pendant plus d'un siècle après la mort de Mohammed et au-delà, dans un vif débat entre deux écoles de scribes au moins, celle de Damas-Jérusalem marquée par Byzance, et celle de Basrâ-Kûfa, marquée du royaume chrétien de Hîra (voir PRÉMARE, 2002), mais davantage de la Perse sassanide dont les zoroastriens résistent par shiites interposés. Une culture et en particulier une religion se définit par ses frontières et ses intersections beaucoup plus que par son centre supposé et il convient d'explorer dans les textes cette triple intersection négligée.

TROIS FONCTIONS HIÉRARCHISÉES.

Dumézil a montré la constante qui sous-tend la pensée religieuse du système des représentations indo-européennes. Une idéologie tripartie sur une longue durée court de trois mille ans avant notre ère jusqu'au Moyen Âge, aux Lumières – voire jusqu'à notre présent, et pour de vastes espaces : de l'Indus à l'Islande et de la Méditerranée à la Scandinavie. Elle met en œuvre trois fonctions hiérarchisées : 1) Souveraineté (Jupiter), 2) Militance (Mars), 3) Multiplicité (Quirinus). « La société, mais aussi le monde pris dans sa totalité, ne peuvent vivre, durer et se reproduire que par la collaboration harmonieuse de trois fonctions hiérarchisées. En tête, la puissance souveraine qui se manifeste sous ses deux aspects, l'un magique l'autre juridique. Ensuite la force physique, principalement celle du guerrier. Enfin la fécondité des humains, des animaux et des champs, avec le cortège des notions qui s'y rattachent : santé, beauté, jeunesse, volupté[94]. »

Les noms et le nombre de ces figures varient d'un corpus à l'autre, d'une fonction à l'autre ou à l'intérieur d'une même fonction, mais leurs rapports mutuels sont constants. Cette invariance formelle, structure ou système, s'exprime dans l'organisation théologique des panthéons, les épisodes narratifs des mythes, les aventures des épopées et des légendes, jusqu'aux romans et contes tardifs. Les dieux de l'Inde védique deviennent des frères pour l'épopée familiale du *Mahâbhârata* ; le zoroastrisme les transforme en entités plutôt abstraites, estompées derrière Ahura Mazdâ, le Seigneur sage prééminent ; Rome retient au premier plan Jupiter-Mars et Quirinus, etc. Cette variété de langues, de genres littéraires, de textes et de bibliothèques est traitée par Dumézil comme un ensemble de bons comparables. Il est rigoureusement aussi légitime de prendre comme un ensemble de bons comparables les traditions scripturaires des monothéismes sémitiques, en dépit de la variété des corpus, des langues, ou des époques.

La collaboration des fonctions.

La dynamique des niveaux consiste à associer-opposer les fonctions, ou des aspects des fonctions. Un dieu se définit non par ce qu’il est, ses attributs ou ses qualificatifs, mais par ce qu’il fait de manière différente des autres dieux.

La première fonction de Souveraineté est orientée à la fois vers le sacré et le politique. Elle associe une figure créatrice et juge de l’ordre cosmique (Varuna : Parole vraie, en Inde) à une figure contractuelle responsable de l’ordre humain (Mitra : Contrat, en Inde). Cette dualité de figures équipollentes, ni contradictoires ni complémentaires, comme jour et nuit ou encore redoutable et bienfaisant, collabore à l’entretien de la création et se réfracte en des dieux souverains mineurs.

Le Guerrier de seconde fonction (Indra, en Inde) initie son parcours en combat physique et le termine en procès juridique. Démesuré ou rusé, il violente, tue et blasphème, mais sa fureur devient bénéfique. Il utilise une aide de troisième fonction, souvent une figure féminine, pour obtenir un avantage de première fonction, de type légal ou magique. Espéré comme sauveur, renié comme malfaiteur, son acte se retourne en forfait, avant de devenir l’initiateur des jeunes générations.

Ce niveau des dieux supérieurs (Souveraineté et Militance) domine le troisième niveau inférieur de Fécondité (la Dame et les Jumeaux), leur enjeu caché, qui aspire à une promotion et une pleine reconnaissance. La Dame, trivalente, liée à chaque niveau (par exemple épouse-mère-sœur) synthétise les trois fonctions, tandis que les Jumeaux les décomposent entre un Aîné (cavalier, par exemple) et un Cadet (berger, par exemple) qui veut s’élever (en devin, par exemple). Plus composite que les deux autres, la troisième fonction représente le Multiple (fécondité, économie, grains, peuple…) en quête d’unité.

Le destin des trois fonctions est de s’associer en un tout harmonieux, représentant une société et un panthéon complets mais à travers une guerre

de synécisme ou d’association, en trois temps conflictuels dont le deuxième se subdivise lui-même en deux épisodes, une scène de séduction par la beauté ou les richesses, suivie d’une grande magie ou résolution soudaine, sous-vignette locale, qui résume le conflit des fonctions. La grammaire indo-européenne n’entraîne pas que l’ensemble de la construction idéologique soit présente, mais elle l’évoque en condensé sur un morceau d’épisode pour un lecteur averti. Dans le puzzle de miettes des traditions religieuses, une partie peut valoir pour le tout, chaque fonction traite du tout du système de son point de vue, comme le feront des récits monothéistes.

Le drame des fonctions.

Ce structuralisme génétique n’est pas une hiérarchie statique mais un drame en série. Le troisième niveau gère le Multiple en quête d’unité, sous-ensemble qui reproduit l’ensemble. « Comment faire l’unité d’une multiplicité ? » devient dans les légendes : « Comment s’unir aux dieux supérieurs ? » Partant du Jumeau cadet berger déclassé, les légendes trouvent l’appui d’une Dame trifonctionnelle pour gravir les fonctions et constituer un peuple unifié.

Au second niveau, un jeune Guerrier sauveur, maître de violences et de mort, agit en lieu du peuple ou de la Ville dont il est le héros. Il arpente l’espace en un triple exploit fonctionnel (viol, meurtre et blasphème) par lequel il sauve une situation qui sans lui dépérirait (Horace, par exemple). Mais l’excès de sa force, son *hubris*, transforme ses actes en fautes graves qui lui valent châtiment. Devenu dangereux par ses victoires, il est arrêté, passe en jugement, est condamné à mort, puis sa peine est commuée. Parfois il ressuscite ou plutôt renaît, comme Indra en Inde et sa force civilisée devient une réserve protectrice pour les combats à venir, éducatrice des jeunes générations.

Au premier niveau, deux figures équipollentes de la loi, l'une cosmique et l'autre proche des hommes, s'illustrent dans le passage du dieu qui châtie ou du roi des guerres éclairs et punitives au dieu qui concilie ou au roi juste et sage qui garantit l'heureux fonctionnement des institutions. Orientées vers une fin des temps, ces mythologies assistent au crépuscule des grands dieux et au glissement du plan du divin vers celui de l'humain et de son histoire politique. Ce sont les relations stables entre ces trois niveaux qui forment structure, rendant compte non pas de la sociologie ordinaire des sociétés concernées mais de la représentation qu'elles se font de leur destin, que Dumézil nomme « idéologie », c'est-à-dire système d'idées, sur le modèle du mot « théologie ».

L'ARCHIPEL DU MONOTHÉISME.

Si le regard s'élargit à l'ensemble de la Méditerranée, tout se passe comme si les monothéismes se dis-tri-buaient sur les fonctions héritées des Indo-Européens (LAMBERT, 1995). Certes, chacun affirme l'unité d'un Dieu exclusif, mais comme s'il amalgamait les trois fonctions fécondité-guerre-loi en privilégiant chaque fois l'une d'entre elles, reléguant les autres figures à une place subalterne. Tandis que le monothéisme perse de la réforme de Zoroastre est inclusif et tolère absolument derrière le seigneur sage Ahura Mazdâ six entités spirituelles, l'effort des monothéismes sémitiques est d'exclure les non-dieux, de construire un dieu « vrai », et de se montrer tributaires de l'exigence grecque de vérité[95].

GENÈSE D'UN PEUPLE.

Le judaïsme s'écrit comme un monothéisme qui opère plutôt à partir de la troisième fonction de Multiplicité, réalisant l'unité d'un peuple. La Bible enceinte de ce peuple dont elle accouche dans le triple emboîtement de la

Loi, des Prophètes, et des Écrits, scande en particulier dans le Pentateuque cet enfantement à travers une succession de sous-modèles Dame-Jumeaux. Une figure romanesque de la Dame apparaît avec la disparition de la parèdre, l'ashérah de Yhwh à l'époque perse : Ève Caïn-Abel ; Sarah Ismaël-Isaac ; Rebecca Ésaü-Jacob ; Rachel Joseph-Benjamin, etc., jusqu'aux figures de Suzanne (le lys)-les deux Anciens, ou Esther (le myrte) Aman-Mardochée, récits qui énoncent des origines perses.

Selon la logique rédactionnelle finale (et non selon l'historiographie anthropologique ou l'exégèse historico-critique), Torah, Nebîim, Ketubim remontent les trois fonctions qu'elles historicisent, en suivant l'affaire du Peuple (III^{e} fonction), celle de la Ville-Territoire (II^{e} fonction), puis celle du Livre (I^{re} fonction). Le peuple transite des Hébreux-multiple (III), à Israël-combattant (II), puis au judaïsme-loi (I) tandis que le dieu passe de El (III), à Yhwh (II), pour devenir Innommable (I).

Torah (le Pentateuque) travaille en troisième fonction à la sociogonie, l'émergence du peuple hébreu. Abraham-Isaac-Jacob figurent moins trois personnages que trois aspects de la troisième fonction dominés par Abraham le père du Multiple, figure que ramasse celle de Joseph l'unique, passant du berger exclu au vizir.

Nebîim (les Prophètes ou les récits royaux) travaille en deuxième fonction autour de la monarchie et du territoire, sa contestation et sa division, nouvelle traduction des *ibrîm* (les passants[96]), en *isra-el* (le combattant de El) (II), selon la chronologie rédactionnelle. Après la mort de Salomon, la légende entre dans une chronologie relative à la suite d'une triple figure qui, à la manière des rois de Rome, construit une historiographie fabuleuse : Saül-David-Salomon forment trois aspects de la deuxième fonction dominés par la figure du guerrier David.

Ketubim (les Écrits), bibliothèque de textes fort différents, peut désigner selon la métaphore inscrite dans leur titre commun l'ultime rédaction du livre, couches rédactionnelles deutéronomistes et sacerdotales réconciliées,

qui travaille en première fonction sur l’ensemble en la réfléchissant par écrit, en écho à la Loi. Un clergé et des savants construisent désormais du Livre, qui prendra au IIe siècle une forme canonique fondant une souveraineté comme sacerdoce (I) royal (II) d’un peuple (III) unifiant les fonctions. Cette intention de la forme achevée organise de façon cohérente les couches rédactionnelles en les unifiant dans un complexe monothéiste et en donnant rétrospectivement par l’écriture une allure de *travelling* historique à la traversée des fonctions.

L’EFFRACTION.

Mais un système n’est pas une simple classification, c’est un jeu de tensions fortes construit sur une expulsion (voir GIRARD, 1978, par exemple). Sur les trois niveaux du Tanakh traverse et fait brèche une commune contestation qui permet au système à la fois de tenir joint et de s’ouvrir. Dans la Torah, face à la geste patriarcale, l’exode de Moïse tente d’unifier un peuple non pas à l’image des autres peuples par une hiérarchie sociale, un territoire et des richesses, mais sans dieux supérieurs, comme une anticipation de Kant : « Personne n’a originairement le droit de se trouver à un endroit de la terre plutôt qu’à un autre. » Et ce peuple murmure contre Moïse.

Dans les Nebîim, les prophètes remplissent ce rôle contre la concentration royale des pouvoirs. Tandis que l’insurrection hébraïque nombreuse s’exprime dans la figure unique de Moïse, la contestation de la monarchie unique s’exprime par la parole nombreuse des prophètes. À l’unité de lieu s’oppose la fragmentation des oracles.

Ketubim semble manquer de contestataire désigné puisque le pouvoir sacerdotal et savant qui réfléchit sur la tradition la détourne à son profit, mais il la montre scripturairement continue, de la Genèse aux Chroniques. C’est en ne la nommant pas qu’il la dissémine, la réactivant dans le texte en

la désignant à l'horizon de l'histoire à l'image exacte de ce Dieu, jadis El, naguère Yhwh, désormais Innommable. La contestation désigne une place vide, creuse l'attente d'un absent, *celui qui vient, celui qui doit venir* dont parlent Malachie, Isaïe, Ézéchiel, Zacharie, les Psaumes ou Daniel : un messie. En dépit des différentes interprétations de ce futur ouvert, toute l'organisation du Tanakh est tendue par l'attente d'une contestation nécessaire de la Loi et du pouvoir sacerdotal.

TROIS EXPLOITS DU GUERRIER.

En sortant du monothéisme de troisième fonction, le récit évangélique le clôt et l'ouvre. Jésus vient « à son heure » dit Jean, qui l'identifie comme « celui qui vient », messie méconnaissable, attendu non en roi, restaurateur politique du système des pouvoirs, mais en successeur de Moïse et des Prophètes, en « rupteur » de la Loi. L'action se concentre sur une figure héroïque unique et non plus sur un collectif multiple, qui agit, traverse un espace comme une fulgurance brève. En lieu et place d'une légende séculaire et tumultueuse, trois années tragiques d'un homme jeune.

Mais ce guerrier est non violent, ce qui est cohérent dans ce système sémito-indo-européen où il est contestataire du sacrifice[97]. Il retourne la figure du guerrier en inversant ses actes, tandis qu'un déferlement de violences illustrera l'idéologie Militante à laquelle s'apparente le christianisme. David est un bon modèle de guerrier aux trois péchés et le Christ est attendu comme fils de David selon les scribes. Les récits chrétiens déroulent en trois parties fonctionnelles, Miracles (III), Passion (II), Résurrection (I), une geste du guerrier sauveur. Guerrier paradoxal, sauf par le blasphème qu'il commet, refusant d'unifier sa communauté sur l'exclusion. Sur le plan des Miracles, Jésus déploie un héroïsme de la tendresse en lieu des vols, meurtres et viols du guerrier. Sur le plan de la Passion, son procès fonctionnel est triple devant le prêtre (I), le prince (II)

et le peuple (III) ; il ne tue pas mais se laisse tuer par une unanimité victimaire sans reste, dont le reniement de Pierre *(ibid.)*. Mais sur le plan de la Résurrection, les auteurs lui font revendiquer d'être le blasphème vivant. Cette faute de première fonction (*hapax* dans le système des monothéismes et motif de la mise à mort), la divinité affirmée du Fils ou sa résurrection accomplie, clôt le second monothéisme en l'ouvrant : ce qui, de son point de vue, accomplit le judaïsme, mais du point de vue du système marque un défaut et un excès, ouvrant une place pour un prophète qui, dans la succession de Moïse, des prophètes et de Jésus, ne serait qu'un homme.

Le double droit.

C'est en ce point précis que prend corps la prédication de Mohammed. Le Coran, dans sa version de la Vulgate 61, 6, fait de Mohammed le prophète annoncé par Jésus : « Jésus fils de Marie dit : Ô fils d'Israël je suis l'apôtre d'Allah envoyé vers vous, déclarant véridique ce qui de la Tora est antérieur à moi et annonçant un apôtre qui viendra après moi, dont le nom sera Ahmad. » D'où sa cohérence envers le noyau chrétien quand il refuse simultanément la mort de Jésus qui, n'en faisant qu'un homme, comblerait la place que Mohammed va remplir, et la résurrection qui l'exalterait au-dessus des hommes comme le prétendent les chrétiens : « Si de cet Envoyé nous avions fait un ange, nous aurions travesti la vérité au moyen de ce dont ils la travestissent » (Coran 6, 9).

Mohammed proclame l'unicité divine comme une restauration qui efface le blasphème chrétien, rappelle la foi d'Abraham et combat le polythéisme local. L'islam s'écrit comme un monothéisme privilégiant plutôt la première fonction de Souveraineté, dans ses deux aspects de loi céleste (al-Qorân), en tension avec la loi humaine et politique (Hadith et Sunna), une Souveraineté céleste à laquelle répond un monoprophétisme terrestre, ce que devrait éclairer en toute rigueur le voisinage avec le

dualisme du mazdéisme et le zoroastrisme, et en particulier le double droit perse. Autant qu'on puisse la discerner, la prédication dite mekkoise serait plutôt « varunienne » ou cosmique-apocalyptique, portée par un porte-parole du divin *(nabi)* et la prédication dite médinoise serait plutôt « mitrienne » ou législative-contractuelle, plus proche de la communauté, conduite par un envoyé *(rasûl)*, chef de guerre et bientôt d'État.

L'islam s'accomplit par le Livre incréé qui le clôt en s'ouvrant. Le système religieux est achevé car l'opérateur d'extériorité, l'effraction prophétique, a été absorbé dans la figure de première fonction d'un prophète historique, muni d'un Livre, qui gagne enfin en devenant le Guide bien inspiré de sa communauté. Le débat ne porte plus que sur le commentaire *(tafsîr)* d'une Écriture s'affirmant elle aussi exclusive. En saturant le système des monothéismes, l'islam dit logiquement qu'il les réécrit tous, absorbant toute la contestation prophétique, portée réflexivement dans la première fonction sous la forme de la loi *(shari'a)* : clôture à son tour logiquement insatisfaisante qui boucle la fin au point précis du commencement, la loi mosaïque.

UN DIEU DISTRIBUÉ.

Les trois monothéismes forment donc système en dépit de leur compétition ou plutôt à cause d'elle, s'articulant les uns aux autres selon la dominante fonctionnelle qui colore chacun de leur sous-ensemble. Ils remontent hiérarchiquement les fonctions dans l'ordre III-II-I, Multiple-Militance-Souveraineté, celles que l'épopée iranienne ou que Rome ont distribuées (ce terme insistant sur trois tribus est de Dumézil) en une suite de rois qui les descendent hiérarchiquement dans l'ordre I-II-III à travers leurs héros fonctionnels. « Comme l'a fait aussi très tôt l'épopée iranienne, Rome a distribué dans le temps ses héros fonctionnels en une suite de rois dont chacun, par son caractère, par ses fondations, par toute sa vie, exprime

et ajoute à l’œuvre commune une des fonctions, ou un aspect d’une des fonctions nécessaires au bon état de la société. »

Ils forment par le jeu de leurs différences mutuelles un système saturé de telle sorte que le monothéisme est achevé : il n’y a pas de quatrième monothéisme de ce type en Méditerranée. Non pas au sens historique car on a pu en voir d’autres formes différentes alentour, et il peut s’en former d’autres. Mais, par un axiome de clôture, on est en présence d’un système saturé qui ne trouve pas de quatrième application, même si c’est indémontrable a priori. De ce point de vue, le ou les monothéismes, montage religieux commun étagé sur les trois fonctions, poursuivent le polythéisme ou le religieux par d’autres moyens. Ils produisent de la fondation et de l’origine, du groupe et de la cohésion, de la loi et du calendrier, du clergé et du rite, bref : de la coutume, dirait Montaigne. Ils poursuivent la fabrique du religieux avec du Un et non avec du Multiple, diffractant celui-ci dans l’évidence de leur conflit, et cultivant celui-là dans l’apparence de leur isolat respectif, parce que plus économique, plus efficace, plus moderne. L’analyse de récits dans les trois traditions le confirme.

JUSTICE ET AMOUR, UNE OU TROIS ÉTHIQUES.

Si la variation réglée des monothéismes forme système au moyen de leurs différences fonctionnelles, ils se distinguent vraiment par leur homologie prophétique. Principalement éthique dans le judaïsme, orienté par une promesse à visée universelle, le prophétisme est plutôt théologique dans le christianisme où il glisse dans la figure de l’Homme-Dieu qui sauve l’humanité entière, et devient clairement juridico-politique confronté à l’histoire en islam, où il veut réaliser la cité idéale et accomplir un salut *(salam)* pour la suite des temps.

Chaque monothéisme s’écrit à deux voix et la basse puissante et continue des traditions établies ne doit pas obnubiler la petite musique de nuit qui s’élève, insistante et renouvelée, comme une brise légère. Chaque monothéisme se détourne de son organisation idéologique et coutumière qu’il rature par une brèche prophétique homologue ; il rompt avec l’institution généalogique par l’irruption d’un oracle de dissidence et d’ouverture assez différent dans les trois cas. Le prophète rompt la séquence généalogique : Moïse né du fleuve, Jésus né de la Vierge, Mohammed orphelin. La prophétie inaugure une effraction que figurent trois traversées : Exode, traversée du désordre liquide et désertique, Metanoia-Anastasis, traversée de la mort préparée par le parcours têtu du Jourdain à Jérusalem, et Hégire, traversée de l’oasis à la ville, de la tradition héritée à la modernité politique.

Au moment où les monothéismes affirment l’unicité stricte d’un vrai dieu exclusif de tous les faux, ils mêlent deux discours dans une forte tension. L’un, sur un tempo continu, reproduit et transmet du religieux antécédent et voisin, selon sa grammaire et ses codes monopolythéistes ; tout en le modernisant ou le traduisant, il continue et archive une rente à partir du livre clos. L’autre discours, sur un tempo discontinu, sort clairement du religieux et proclame un ailleurs utopique, une autre solidarité, un autre type de cohésion, une fabulation en retrait qu’il nomme divin. Il ouvre un non-livre, une quête : un rouleau judéen qui se mange comme chez Ézéchiel, une écriture chrétienne sur le sable, agraphique comme chez Jean, une incantation coranique lacunaire de versets estompés. Toujours en fragments, versets (*logia*, *hadith*), le discours prophétique brise avec le livre par un lancer de miettes éparses. La Bible et les écrits juifs, les bibliothèques chrétiennes et musulmanes sont la scansion, variable selon les époques de ces deux discours, ces deux pratiques internes en tension entre elles.

Par exemple, ce passage postexilique de la compilation prophétique nommé Jérémie 9, 22-23, sans rapport avec le reste de cette série d'oracles, l'énonce explicitement : « Que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse [1re fonction] / Que le brave ne se glorifie pas de sa bravoure [2e fonction] / Et que le riche ne se glorifie pas de sa richesse [3e fonction] / Mais que celui qui se glorifie se glorifie en ceci : Être raisonnable et me connaître, car je suis Yhwh qui fait grâce, / Jugement et justice sur la terre, / C'est en ces choses que je me complais. » Justice et miséricorde, équité et amour, sont les impératifs complémentaires du prophétisme, qui se détourne sans combat des trois fonctions comme par exemple dans les trois tentations de Jésus au désert (Mt 4 ; Mc 1 ; Lc 4).

Originalité du christianisme.

L'originalité du christianisme réside en sa position structurale, tragique et logique. Les évangiles parcourent en trois étapes la geste du guerrier sauveur : Miracles bénéfiques, Passion salvatrice, Résurrection inattendue. Les miracles inversent le péché du guerrier relativement à la troisième fonction. La Résurrection accomplit le péché du guerrier relativement à la première fonction. Au cœur, relativement à la seconde fonction, la Passion opère un passage dans le contraire. Ce héros qui n'a jamais donné la mort inverse la figure du guerrier de la façon la plus formelle : il l'accomplit en subissant la condamnation de toute figure de ce type. L'écriture primitive de la Passion, qui était celle d'une liturgie, transmet l'inversion de la figure du guerrier indo-européen. C'est pourquoi, dans le christianisme, l'opposition idéologie-prophétisme est concentrée dans le passage homme-dieu.

La guerre est l'affaire centrale des traditions indo-européennes. C'est par elle, et donc par l'action du guerrier de seconde fonction, que passent les conflits et qu'ils se résolvent. Le texte chrétien qui opère sur ce niveau présente un registre de forte violence qu'il retourne et concentre contre le

héros. Certes, on peut décrire l'expansion du christianisme comme un combat sacré par les armes et un oubli formel de la non-violence de son fondateur, si ce n'est dans la vie spirituelle, combat de l'effort. Mais son texte est moins combattant que sa théologie de l'incarnation divine, ce coup de force de l'annonciation, de la nativité, de la mort, et cette ultime victoire contre la mort elle-même qui est son noyau, transgression et affrontement si formidables que Dieu s'y donna trois jours…

Les textes judéen et musulman usent volontiers du thème littéraire de la guerre du dieu, et à l'occasion, de violence sacrée, car c'est moins le religieux qui fait la guerre que la guerre qui fait le religieux. Le texte chrétien use plutôt de son merveilleux pour déconstruire le mythique de la fonction guerrière pourvoyeuse de mort, au point que son scandale est moins le paradoxe du guerrier non violent (car le guerrier indo-européen introduit l'humanité en un sens par ses transgressions), que celui de l'abaissement de la figure divine en un homme et un exclu condamné à mort. Déjà le dieu biblique, celui de Job, n'est plus impassible et accompagne la souffrance des hommes. L'homme-dieu chrétien l'accomplit dans la mort, jusqu'à la négation de la mort.

L'ÉCHAPPÉE DU RELIGIEUX.

Au cœur du système des monothéismes, le christianisme énonce l'opération propre ou la vérité du système. Il dit non seulement ce que vise le second monothéisme, mais ce que vise tout monothéisme. Le religieux n'est pas seulement cette source émotionnelle qui se désenchante au cours de l'histoire moderne au profit de la sécularisation rationnelle de la modernité, comme l'avançait Max Weber. Il renaît au moyen de son moteur différentiel, là où le prophétisme s'évertue d'échapper au religieux, sans que cette source épuise l'autre. Le passage du religieux par sa mort (comme idéologie monothéiste) à sa renaissance (comme oracle libérateur) est

l’opération propre du prophétisme. À travers le *kérygme* du christianisme, cette proclamation de la victoire sur la mort, cette capacité vive à mourir comme religion instituée, et à renaître comme brèche vivante, rupture et effraction, cette puissance à ne jamais se clore que chaque religion illustre diversement dans la transgression des codes reçus en héritage, se formule en acte, ce que l’écriture de chaque monothéisme formule en tensions multiples.

Déjà, sur chacun des monothéismes court une commune contestation qui permet au système de se clore et de ne pas se clore, de tenir joint en s’ouvrant : cette contestation prophétique sur les trois niveaux se réfléchit dans l’effraction du système entier. Original sans être originel, annonciateur de la fin sans être dernier, le christianisme ne dépasse pas les autres monothéismes. Il énonce leur opération vitale hors de laquelle les menace la mort fossile aux vestiges des religions disparues, comparable au suicide cellulaire. Que visent conquêtes ou missions quand le dépassement d’une idéologie religieuse dans l’épiphanie de son prophétisme est une forme de son accomplissement ? Le christianisme formule la brèche des brèches prophétiques, comme l’illustre le pardon, irruption d’un vrai don gratuit parmi les échanges obligés du donner-recevoir ordinaire.

DEUX SOURCES DE LA POLARITÉ RELIGIEUSE.

Une religion est « une institution à double foyer » où rites et oracles se répondent : « D’une part elle institue le culte que l’homme rend à un dieu, d’autre part elle révèle les signes par lesquels un dieu fait connaître à l’homme ses volontés[98]. » Cette tension entre la généalogie et l’oracle, ce double régime, constitue la fabrique du religieux[99]. D’un côté mémoire à conserver et histoire à transmettre par *zakar*, anamnèse ou *dhikr* (*zakar* [hébreu] et *dhikr* [arabe] ont la même racine *ZKR*), donc « scrupule dans l’administration du culte » (Cicéron), elle résiste à son milieu comme tout

vivant, par un opérateur d'extériorité qui perfore le mur (*pereç* en hébreu, *anastasis* en grec, *al-fath* en arabe), ouvrant un *eschaton*, un inattendu, quelque chose d'inouï : un événement.

Universellement, tout sacré sauvage est supporté par une administration du sacré : « Sans doute l'*yawo* (la possédée) a choisi la meilleure part, mais que pourrait-elle si l'*ékédy* (la servante des dieux) ne s'occupait du ménage pendant le temps de la rencontre divine[100] ? » La référence à Luc 10, 38-42 est claire : *Marthe, tu te soucies et t'agites pour beaucoup de choses, pourtant il en faut peu, une seule même. C'est Marie qui a choisi la meilleure part : elle ne lui sera pas enlevée.* Dans sa forme calviniste, l'oracle est cette grâce opérante du salut en Jésus-Christ annoncée par le ministère de la Parole, tandis que l'institution s'établit sur le consistoire des Anciens. Pardonnés par un Dieu juste et miséricordieux, les croyants se savent déjà sauvés mais mesurent dans l'histoire à quel point ils ne sont pas encore libérés : tel se tisse le différentiel réformé[101]. Or on peut dater de la fin du VIII^e^ siècle avant notre ère une attestation réfléchie de cette tension chez Osée 12, 13-14 : *Jacob s'enfuit aux plaines d'Aram, et Israël servit pour une femme. Pour une femme il garda des troupeaux. Mais c'est par un prophète que Yhwh a fait monter Israël d'Égypte, et c'est par un prophète qu'il a été gardé.* Au modèle généalogique selon Jacob, Osée oppose le modèle prophétique selon Moïse, qui fonde l'identité d'Israël sur la seule vocation du peuple au désert. Mais derrière l'hésitation sur le choix de l'ancêtre ou la tension maintenue en Israël entre la généalogie d'Abraham et la vocation de Moïse (voir PURY, RÖMER, MACCHI [dir.], 1996), il s'agit en vérité des conditions de production du religieux.

LA SORTIE DE L'ÉTHIQUE.

La fabrique du religieux s'inscrit dans « la fonction symbolique, puissance de signes, matrice des signes permettant à l'humain tout à la fois

de se défier des signes hérités et d'inventer les signes inouïs de son salut pour le monde à venir[102] ». Le faire religieux et ses fuites créatrices œuvrent ainsi comme un laboratoire d'invention des sociétés depuis l'hominisation, expérimentation de l'inattendu et conservatoire des traditions, qui se réactive en temps de fractures et de crises. Se souvenant de la grande passe de l'hominisation, le religieux en garde scrupuleusement la mutation ouverte : « C'est Moi, n'ayez pas peur ! » dit aux pêcheurs l'Apparition marchant sur le chaos aquatique de l'histoire (Mt 14 ; Mc 6 ; Jn 6). L'Homme passé n'a pas à craindre Celui qui vient, renaissant de l'hominidé. Les deux foyers du faire religieux demeurent en tension sans s'annuler et l'oracle déconstruit sans relâche ce que tisse la généalogie, un peu comme le Dieu biface simultanément présent et caché de Pascal.

Cette tension institution-prophétisme se transpose dans la tension morale-éthique, où la morale désigne le comportement conforme à une loi et l'éthique son dépassement dans une invention ouverte. Par trois fois les monothéismes scandent cette différence transposée. Moïse tient la loi mais Moïse en brise les tables, Abraham va sacrifier l'enfant mais Isaac échappe, la lutte de Jacob, généalogiste héritier, avec l'Homme rupteur de la nuit est interminable. Le Sermon sur la montagne implose les codes de l'Ancienne Alliance : « Moïse vous a dit, moi je vous dis… » L'islam alterne la double contrainte de la loi céleste coranique et de la loi humaine califale par l'invention de ses mystiques : « Nulle contrainte en religion » (Coran 2, 257). Le miracle de l'événement brise par effraction la régularité de la loi.

Est-ce à dire qu'on pourrait imaginer au-delà de ces trois morales spécifiques une éthique universelle qui serait recevable de toutes les traditions religieuses ? Si on la rêve comme une morale commune, elle ne pourrait conquérir son universalité que d'un compromis entre institution et prophétisme parmi les civilisations, où elle abandonnerait l'intransigeance novatrice au profit d'un conformisme de mœurs locales adapté aux puissances établies. Si on la conçoit vraiment comme éthique, elle marque

la nécessité de la limite et de la sortie des morales. Le principe clanique juif oppose aux imperfections de la création la puissance d'une généalogie féconde. La germanité chrétienne substitue au corps du sauveur le corps collectif des disciples tissé de fraternité. Le droit politique de la cité parfaite s'impose à l'autorité locale de tous les clans. L'éthique énonce dans son effraction la fonction de la limite, celle qui rend sujet par son pouvoir séparateur. Ce n'est pas tant comme décision arbitraire que joue l'interdit, mais comme vérité dans le rapport à la loi qui vient à la parole.

Interroger cette limite, c'est comprendre pourquoi des lois : pour fonder le commun qui oblige, pour faire cause commune avec l'humanité. Notre question globale devient aujourd'hui : en quoi notre exigence du commun passe-t-elle infiniment l'homme[103] ?

Parce qu'elle se moque de toute morale instituée et même de toute éthique des valeurs, la prophétie ouvre ses lignes de fuite de justice et d'amour, de miséricorde et d'hospitalité, d'équité et de pardon par-delà le bien et le mal. Dans la profusion imprévue et sans territoires assignés d'une Pentecôte continuée, elle se hâte sous peine de pécher contre l'Esprit, en libre saillie des textes qui disent ce qu'ils veulent comme ils le veulent à qui ils le veulent. L'éthique, ou plutôt la décision responsable que l'on prend dans l'incertitude, pour faire cause commune avec l'humanité, commence comme la parole quand le sens n'est pas donné. On ne peut tricher avec cet imprévisible, car avec le Voleur, le plus imprévisible est le plus sûr.

JEAN LAMBERT.

→ Alliance. Bible. Culture. Foi. Institution. Judaïsme. Loi. Prophétisme. Récit. Religion et éthique.

Bibliographie.

J. ASSMANN, Le Prix du monothéisme, Paris, Aubier, 2007. – H. BERGSON, Les Deux Sources de la morale et de la

religion, Paris, Vrin, 1932. – A. Charfi, La Pensée islamique. Rupture et fidélité, Paris, Albin Michel, 2008. – G. Dumézil, Mythes et dieux des Indo-Européens, Paris, Flammarion, 1992. – P. Geoltrain, Aux origines du christianisme, Paris, Gallimard, 2000. – R. Girard, Des choses cachées depuis la fondation du monde, Paris, Grasset, 1978. – A. Lacocque et P. Ricœur, Penser la Bible, Paris, Éd. du Seuil, 1998. – J. Lambert, Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Patrimoines », 1995. – E. Ortigues, Le Monothéisme, Paris, Hatier, 1999. – A.-L. de Prémare, Les Fondations de l'islam, Paris, Éd. du Seuil, 2002. – A. de Pury, Th. Römer, J.-D. Macchi (dir.), Israël construit son histoire, Genève, Labor et Fides, 1996. – Fr. Smyth - Florentin, « Le monothéisme biblique », dans Le Grand Atlas des religions, Paris, Encyclopedia universalis, 1988.

MOYENS DE COMMUNICATION

Les nouvelles technologies induisent chez les jeunes de nouveaux comportements. Certains d'entre eux relèvent de la crainte devant l'avenir, mais d'autres constituent autant de tentatives de s'adapter le mieux possible à ce qu'ils imaginent de cet avenir. Et même lorsque ces tentatives échouent, il est essentiel de les apprécier dans leur intention adaptative autant que dans leurs effets parfois destructeurs.

Ces comportements dessinent peu à peu une nouvelle culture qui n'est plus celle du livre, mais celle des écrans. Les bouleversements qui en résultent concernent quatre domaines : la relation avec soi et sa propre image, le rapport aux autres, la façon d'envisager les images et enfin les formes de la connaissance. Les adultes en sont souvent déroutés. Pourtant, ces derniers gardent un rôle essentiel à jouer.

Le miroir des métamorphoses.

Le stade des écrans.

Tout enfant n'a plus seulement affaire, aujourd'hui, à une image de lui-même, mais à deux : celle que continuent à lui renvoyer tous les miroirs qui l'entourent – qui est inversée ; et celle que lui renvoient les photographies et les films faits par ses parents et visionnés sur la télévision et l'ordinateur familial – qui sont, elles, « redressées ». À tel point que le traditionnel « stade du miroir » décrit par Jacques Lacan pourrait bientôt être remplacé

par un « stade des écrans », les miroirs plans n’étant que l’une parmi d’autres des diverses variétés d’écrans. Mais, pour l’enfant qui grandit dans un tel environnement, tout est bouleversé. En grandissant avec deux images inverses de lui-même, il pense facilement qu’il pourrait en avoir beaucoup plus. Et quand les représentations de soi se multiplient, l’identité ne s’attache plus à aucune. Sous l’effet de la généralisation de la photographie familiale et des nouvelles technologies, les jeunes rattachent ainsi beaucoup moins leur intimité et leur identité à la représentation visuelle d’eux-mêmes. Cela a deux grandes conséquences : ils jouent avec les images qui les représentent, et ils proposent volontiers des images fantaisistes d’eux-mêmes sur Internet afin d’en tester la validité auprès des autres internautes.

L’effet de cette révolution est déjà bien visible au Japon. Les traditionnelles cabines de Photomaton ont cédé la place à des dispositifs comportant trois pièces : la première pour se maquiller et se déguiser, la seconde pour se photographier, et la troisième pour transformer son image à l’aide de trucages numériques. L’image, au final, est celle qu’on a choisi de fabriquer de soi. L’apparence n’est plus un repère identitaire, mais plutôt une sorte de balise sur un territoire qui en comporte plusieurs.

Jouer avec son image : les avatars et les blogs.

Ce jeu avec les images de soi, apparu bien avant Internet, trouve sur la toile aujourd’hui deux applications de choix : les jeux en réseau et les blogs.

Dans les jeux en réseau, comme *World of Warcraft*, chaque joueur se choisit plusieurs avatars. Plus encore que le fait de choisir une créature qui lui ressemble, ces jeux permettent le va-et-vient entre plusieurs d’entre elles. Car telle est bien la caractéristique principale de ces nouveaux espaces virtuels : la possibilité d’y faire valoir plusieurs identités. Dans *Second Life*, le joueur peut même changer d’apparence à volonté à tout moment. L’identité sous laquelle un joueur de jeu vidéo en réseau intervient

– et qu’on appelle un avatar – n’est ainsi jamais exclusive d’autres. Chacune appelle des souvenirs, des projets et des fantasmes différents. Aucune n’est fausse, mais aucune n’est absolument vraie non plus. Aucune n’incarne le joueur dans sa totalité, mais chacune figure une partie de ce qu’il est vraiment[104].

C’est la même chose avec les blogs. Les jeunes ne s’en créent pas un seul, mais plusieurs en parallèle. L’adolescent qui se sent plusieurs facettes reste obligé de tenter de les concilier dans la réalité, mais pas dans les mondes virtuels. C’est pourquoi, lorsqu’un adulte voit un enfant jouer à un jeu vidéo avec un certain avatar (par exemple un chevalier ou un sorcier, mais tout aussi bien un soldat allemand ou américain), il peut lui demander s’il a d’autres personnages pour entrer dans le même jeu et comment il choisit de jouer avec l’un plutôt qu’avec l’autre. Et c’est la même chose avec les blogs. Cette attitude correspond non seulement aux flottements des identifications à l’adolescence, mais aussi à la logique des nouvelles technologies numériques.

Le désir d’extimité.

Ce désir est distinct de l’exhibitionnisme. L’exhibitionniste prend toujours soin de ne montrer de lui que ce qu’il sait pouvoir séduire ou fasciner. Il est une sorte d’acteur cabotin et répétitif. Au contraire, celui qui met en jeu son désir d’extimité prend le risque de montrer une partie de son intimité dont la valeur publique n’a pas encore été approuvée. Il prend un risque.

Être remarqué plutôt qu’aimé.

Les jeunes ne demandent plus seulement aux écrans ce qu’ils doivent penser du monde, mais aussi ce qu’ils doivent penser d’eux-mêmes. Ils

pianotent sur leurs claviers à la recherche d'interlocuteurs qui leur disent qui ils sont. La question « Qui suis-je ? » est celle qu'ils se posent avant « Est-ce qu'on m'aime ? ». J'ai désigné ce désir sous le terme « extimité » (TISSERON, 2003). Il est inséparable de l'intimité dont il constitue en quelque sorte l'autre facette.

Ce désir d'extimité n'a pas attendu les nouvelles technologies pour exister, même s'il est poussé en avant par leur explosion. Mais il a longtemps été masqué par les conventions familiales : l'expression de l'intimité de chacun était réservée aux conversations d'alcôves ou aux pratiques de boudoir, et la famille considérée comme un lieu de secrets à préserver.

C'est paradoxalement la reconnaissance d'un droit à l'intimité qui a encouragé ce désir tout autant que la multiplication des écrans. Car l'intimité de chacun, aussi bien psychique que physique, lui devient vite ennuyeuse s'il est le seul à en profiter. L'intérêt que je me porte ne se nourrit que de celui que les autres me manifestent. Ma nudité face au miroir, pour ne prendre que cet exemple, m'apparaît sous un jour radicalement différent à partir du moment où un regard désirant, ou simplement curieux, se porte sur elle. Le droit à l'intimité, en reconnaissant à chacun un espace où il est protégé de l'intrusion des regards d'autrui, lui permet de rechercher le regard privilégié par lequel il se sentira enfin exister. Bref, sans la possibilité d'une intimité reconnue, le désir d'extimité ne viendrait pas à la conscience, tandis que sans le sel de l'extimité, l'intimité serait rapidement synonyme d'ennui.

Avancer masqué : l'anonymat, un nouveau marivaudage.

Les internautes s'aventurent dans les *chats* et les forums protégés par une fausse identité, ou interviennent dans des jeux vidéo en réseau sous la forme d'un « avatar ». La protection de l'anonymat, jointe à la possibilité

d'interrompre à tout moment la relation sans devoir s'en justifier, donne parfois à ces nouvelles formes de communication une intensité qu'elles sont loin d'atteindre dans la vie réelle.

On aurait tort, pourtant, de crier trop vite à l'impudeur. Les mêmes qui sont prêts à dévoiler leurs états d'âme à des inconnus répugnent à montrer leur visage à leurs proches. Les adolescents sont prêts à prétexter mille et une raisons pour ne pas brancher la *webcam* dont sont munis la plupart des ordinateurs, même lorsqu'ils entrent en communication avec des familiers. Les plus grands invoquent volontiers qu'elle est cassée, tandis que les plus jeunes se retranchent derrière une interdiction parentale, au besoin inventée !

Dans une société où tout invite à une sexualité précoce, il s'agit là d'une manière d'explorer d'autres voies. Il est vrai que la même attitude aurait pu passer il y a vingt ans pour le signe d'une inhibition prolongée et d'un refus maladif au passage à l'acte amoureux. Mais les temps ont changé. Parfois, les parents qui ont vécu une autre époque et d'autres aventures ne le comprennent pas. Ainsi de ce père – lui-même amateur de femmes – qui s'inquiétait de ce que son fils préfère, parfois, passer une soirée à communiquer par MSN avec sa copine qui habitait à côté plutôt que de la retrouver. « C'est ce que nous, nous aurions fait à son âge, n'est-ce pas ? » ajoutait-il d'un air entendu à mon égard… Certes, mais ce qui était, il y a trente ans, une façon de vivre son adolescence en rupture avec les mœurs de ses parents serait au contraire aujourd'hui une manière d'y rester collé !

Le lointain devient proche et le proche devient lointain.

Le problème est qu'à jouer à investir ses émotions sous le couvert de la distance, l'habitude se prend de les réserver à ceux qui sont loin. Ainsi les utilisateurs d'Internet à haut débit passent-ils plus de temps à communiquer avec leur famille éloignée, notamment lorsqu'elle habite dans une autre

ville ou un autre pays, qu'avec leur conjoint(e) ou leurs enfants proches. Les conversations à la table familiale, notamment, semblent réduites, et les sorties en famille moins nombreuses (Enquête Bentchmark, 2005). À la limite, ces personnes sont prêtes à se sentir émotionnellement d'autant plus disponibles que leur interlocuteur est plus éloigné. L'intensité de l'engagement, là aussi, est à la mesure du désengagement toujours possible…

S'engager, se désengager : la primauté de l'action.

Les propositions qui nous sont faites s'accompagnent de plus en plus de la nécessité de rendre une réponse urgente. À tel point que c'est aujourd'hui une attitude socialement plus adaptée de dire oui à toutes les propositions et de s'engager dans toutes, quitte à se désengager plus tard, plutôt que de prendre le temps de réfléchir à chacune. Car cette seconde attitude pourrait facilement être interprétée comme une forme de doute équivalent à un refus potentiel.

Il est difficile de dire si les technologies numériques ne font qu'accompagner cette transformation et dans quelle mesure elles sont à son origine. Il est certain que les technologies numériques façonnent nos habitudes de penser et de réagir d'une façon qui va totalement dans ce sens. De nombreuses propositions sociales obéissent aujourd'hui à la règle de la nécessité d'une action rapide. Le risque est que si on prend le temps de bien y réfléchir, l'opportunité aura disparu.

En fait, vouloir désigner l'une de ces attitudes comme enfantine et l'autre comme adulte n'a tout simplement plus de sens. Nous ne sommes plus invités à raisonner de la même manière dans un monde différent et ce qui était hier la norme serait aujourd'hui une attitude inadaptée et handicapante.

SPECTATEUR ET ACTEUR DES NOUVELLES IMAGES.

Une évolution de plus en plus précoce vers l'extrême.

Dès qu'on aborde la question des images violentes, on pense à leurs effets en termes de violence des comportements[105]. Il n'est pas question de nier cet aspect. Mais les mêmes images violentes peuvent aussi, selon la personnalité et l'environnement de chacun, avoir des conséquences bien différentes[106].

Tout d'abord, certains jeunes ont un monde intérieur si terrifiant qu'ils sont soulagés par ces images. S'il s'agit de fiction, ils s'aperçoivent que d'autres qu'eux peuvent les imaginer, et s'il s'agit d'actualités, ils découvrent que certains adultes peuvent accomplir les actes correspondants dans la réalité. Pour ces spectateurs-là – et notamment les enfants –, les images violentes ont une véritable fonction calmante. Le problème est qu'elles contribuent malheureusement aussi à banaliser la violence et à favoriser le recours à elle dans des situations quotidiennes.

La seconde catégorie de jeunes spectateurs est constituée par ceux qu'on peut définir comme craintifs et insécurisés, là encore pour des raisons qui ont tout à voir avec leur histoire et leur personnalité, et peu de rapport avec les images qu'ils partagent avec leurs camarades. Ces enfants-là sont volontiers défaitistes. Il existe pour eux aussi un risque de la banalisation de la violence, mais qui fonctionne en sens contraire. Ici, la banalisation engage ces enfants vers une confirmation de leurs angoisses et de leur défaitisme. Ils deviennent encore plus défaitistes, résignés aux risques d'agression qui les menacent et persuadés du caractère inéluctable d'une évolution catastrophique du monde. À la limite, ils ne voient leur salut que dans une autorité forte, susceptible de les protéger. Autant dire qu'ils courent un grand risque de devenir plus tard des adultes non seulement

défaitistes sur l’environnement d’images et sur le monde, mais également sur le caractère inéluctable d’une évolution totalitaire.

Enfin, un troisième groupe de spectateurs est constitué par ceux qui développent ainsi au contact des images violentes des réflexes constructifs et réparateurs. Ce sont ceux qui disent, après avoir vu des images violentes : « Si ça m’arrivait, j’irais chercher mes parents pour essayer de nous réconcilier », « Je me protégerais le mieux que je pourrais », « J’irais demander de l’aide à mon grand frère », « J’essaierais de comprendre ce qu’ils me veulent », « J’essaierais de m’expliquer »… Ces jeunes sont nombreux. La preuve en est que les moins de vingt-cinq ans sont massivement représentés dans tous les mouvements en faveur du commerce équitable, ou d’une planète plus juste et plus propre.

Ainsi, au contact des images violentes de la télévision et du cinéma, ceux qui ont plutôt une mentalité de chasseurs développent des comportements prédateurs accentués, ceux qui ont une mentalité de chassés deviennent de plus en plus inquiets, et ceux qui sont portés à la compassion développent le désir de s’engager dans des activités diplomatiques ou réparatrices afin de réduire la violence.

Nous voyons que rien ne permet de dire que « les jeunes seraient de plus en plus violents », mais nous avons au contraire de bonnes raisons de penser que ceux qui ont des tendances réparatrices et créatrices sont de plus en plus incités précocement à agir.

Pourtant, comme toujours lorsqu’il s’agit des comportements d’un enfant, ceux-ci ont besoin d’être encouragés par les adultes. Pour faire en sorte que le paysage audiovisuel mobilise des attitudes d’entraide chez le plus grand nombre, il faut encourager cette attitude le plus tôt possible chez les jeunes qui nous sont proches. Pour cela, il est essentiel de valoriser ce qu’on pourrait appeler les « aspects positifs » des catastrophes, qu’elles soient guerrières ou naturelles. Valoriser l’entraide, la protection des victimes, mettre l’accent sur les entreprises réparatrices, et permettre aux

enfants de s’y engager. La réalité est souvent inhumaine, mais il est toujours possible d’y réagir de façon humaine. Tel est le message que devraient avoir à cœur de transmettre les pédagogues et les éducateurs.

Fabriquer ses propres images : « happy slapping » et « machinima ».

Les médias, en 2006, se sont fait beaucoup l’écho du *happy slapping*. Ce mot – littéralement « la gifle joyeuse » – désigne le fait d’agresser un camarade, un enseignant ou un inconnu pour filmer la scène. Le but est en effet de pouvoir ensuite en montrer les images dans son collège, sa cité, voire sur Internet. Le *happy slapping* n’est donc pas une agression filmée, mais une agression perpétrée avec intention de la filmer pour la montrer ensuite à d’autres. C’est, bien entendu, une stratégie destinée à « en imposer ». Mais cette stratégie révèle vite son point faible. Elle suppose que ceux à qui les agresseurs montrent les images y croient comme si elles étaient un reflet de la réalité. Bref, les jeunes qui filment des agressions réelles pour en mettre les images sur Internet – ou simplement les diffuser dans leur établissement scolaire – n’ont pas compris que toute image est aujourd’hui une construction et que les représentations les plus impressionnantes de la violence ne sont pas celles qui correspondent à une violence agie, mais à une bonne mise en scène.

Pour certains d’entre eux, les choses sont même encore plus graves. Leur monde intérieur est tellement perturbé qu’ils ne peuvent même pas avoir de représentations de leur propre violence. À défaut de s’en donner une image mentale, ils peuvent être tentés d’agir avec cette violence dans la réalité tout en la filmant ou en la faisant filmer de manière à en avoir une image.

Heureusement, la majorité des jeunes, aujourd’hui, ne confondent pas la réalité et ses images. Ils s’intéressent aux trucages et se demandent

comment les images ont été fabriquées. Un nombre important d'entre eux produit d'ailleurs ce qu'on appelle des « machinima ». Il s'agit de courts métrages fabriqués à partir de séquences de jeux vidéo – notamment le jeu *Movies* –, d'images prises avec leur téléphone mobile et de textes composés par eux[107].

D'ailleurs, de façon générale, la plupart des jeunes ne se posent plus guère aujourd'hui la question qui préoccupait si fort leurs aînés : les images sont-elles vraies ou fausses ? Ils l'ont remplacée par une nouvelle interrogation qui a l'avantage de correspondre aussi bien aux documentaires qu'aux fictions : ils se demandent dans tous les cas comment elles ont été fabriquées. D'où leur intérêt pour les *making of*, ces programmes qui accompagnent aujourd'hui la plupart des films sortis en DVD et qui expliquent les trucages et les effets spéciaux. Ce questionnement est en outre encouragé chez eux par le fait qu'ils deviennent eux-mêmes des producteurs d'images, notamment de celles qu'ils mettent sur leurs blogs. Ce n'est pas un hasard si une récente publicité à destination des adolescents vendait un appareil téléphonique muni d'une caméra avec le slogan : « Faites-vous vos films. » Les visuels qui accompagnaient cette campagne montraient d'ailleurs des cadrages donnant aux photographies prises des significations sans commune mesure avec la réalité située devant l'objectif. Aucune image n'est absolument vraie, aucune n'est absolument fausse, toutes sont « cadrées », autrement dit mises en scène.

Les nouveaux rituels d'images.

Le passage à l'adolescence n'est plus symbolisé aujourd'hui par aucune cérémonie ni aucun rituel. Si les filles continuent de bénéficier de celui que constitue l'apparition de leurs règles, l'absence de rite de passage de l'enfance à l'âge adulte se fait cruellement sentir chez les garçons. Les rituels religieux (comme la première communion et la communion

solennelle) ont disparu, tout comme le conseil de révision – avec la visite collective au bordel qui lui succédait –, les épreuves diverses organisées dans les campagnes à l'occasion des fêtes de la Saint-Jean ou du solstice – comme la montée au mât –, les bizutages collégiens et universitaires, et bien entendu le service militaire. Or le passage de l'enfance à l'adolescence, puis à l'âge adulte, est un moment difficile et important pour les jeunes et ce moment, ils éprouvent le besoin de le symboliser. C'est pourquoi, à défaut d'autre rite, ils le font à travers des rituels d'images.

Les jeux vidéo, qu'ils soient pratiqués solitairement ou en réseau, en constituent un. Le joueur est toujours engagé dans une procédure de reconnaissance, d'autant plus qu'il est parfois difficile d'être accepté par ses pairs si on n'a pas atteint un niveau suffisant dans certains jeux cultes. Non que tous les groupes de jeunes imposent à leurs membres de telles performances. Mais il suffit que quelques membres admirés du groupe réussissent certains jeux pour que les autres veuillent les réussir aussi pour rivaliser avec eux.

UNE CONNAISSANCE INDUCTIVE, ET NON PLUS HYPOTHÉTICO-DÉDUCTIVE.

Nombreux sont ceux, aujourd'hui, qui regrettent la tendance des jeunes à « faire plusieurs choses à la fois » et à « connaître tout un peu ». Mais d'autres bouleversements autrement plus importants questionnent aujourd'hui le pédagogue et l'éducateur.

Si nos enfants sont passés aujourd'hui experts dans la gestion des nouvelles technologies, c'est parce qu'ils ont renoncé à une approche hypothético-déductive des problèmes qu'elles posent et qu'ils abordent en privilégiant le tâtonnement et les essais-erreurs. Comme ces manipulations finissent en général par aboutir, les parents sont éblouis et pensent que l'enfant « savait ce qu'il faisait ». En réalité bien souvent, ce n'était pas le

cas, et les parents ont assisté sans le savoir à une démarche intuitive dans laquelle le jeune a finalement découvert ce qu'il fallait faire… en le faisant. Mais à procéder ainsi, il est en général incapable de l'expliquer et parfois même de le refaire… Dans les mondes virtuels, l'hypothèse n'a pas de place. Chacun est invité à tâtonner et à essayer toutes les possibilités qui s'offrent à lui. Le raisonnement n'est plus hypothético-déductif, mais constamment intuitif. Il ne s'agit plus de comprendre une réalité complexe, mais d'agir sur elle. Et dans cette logique, l'erreur fait partie du processus normal d'apprentissage, alors qu'elle continue à être partout pénalisée à l'école. Cette différence pose aux pédagogues un défi qui pourrait bientôt être résolu par l'introduction de *serious games*, autrement dit de jeux vidéo conçus dans un but d'apprentissage.

Quel monde pour demain ?

Nous voyons que les bouleversements actuels affectent, au-delà de la sphère relationnelle, l'identité et le sens du réel. Du côté des aspects positifs, on peut citer la capacité de se percevoir comme citoyen du monde plutôt que d'un pays, la maîtrise des stratégies permettant de trouver, où que ce soit, la personne susceptible de donner les informations qu'on cherche, le sens du travail en équipe et de la gestion des ressources pour ceux qui jouent en réseau et enfin la capacité de sélectionner des informations dont on a besoin parmi la masse de toutes celles qui sont disponibles sur le Net.

Mais des questions graves subsistent, notamment par le fait que, sur le Web, chacun est amené à décider du statut de ce qu'il rencontre : présence ou absence de ses interlocuteurs, véracité des identités et authenticité des propos. Le téléphone affinitaire qui ne proposera bientôt à chacun que ce qu'il aime, comportera le risque d'encourager la cécité à tout ce qui dérange. Il n'y aura même plus à choisir : la machine le fera pour nous et le monde se réduira peu à peu à ce qui nous fait plaisir. La fréquentation des

espaces virtuels ne fabrique pas cette attitude, mais elle invite à en généraliser l'usage.

Pourtant, ce monde qui nous donne l'impression de nous échapper sans cesse ne se construit pas sans nous. Des moyens de le faire évoluer favorablement existent. Certains relèvent de la famille, d'autres des collectivités publiques.

Le rôle de la famille

La vie des adolescents se place aujourd'hui sous deux régimes bien distincts (voir SINGLY, 2007). D'un côté, ils peuvent choisir leurs vêtements, leurs musiques, les radios qu'ils écoutent, les sports et les jeux auxquels ils s'adonnent. Les parents leur abandonnent d'autant plus facilement ces choix qu'ils pensent que leurs enfants y développent leurs goûts et leur personnalité, mais d'une façon qui n'engage pas leur avenir. En revanche, les mêmes tentent d'exercer un contrôle absolu sur la scolarité. Beaucoup de parents pensent en effet que les choix scolaires de leur enfant relèvent de décisions qui leur reviennent. Cette tendance est d'autant plus forte en France que le diplôme fige la définition de soi quasiment pour la vie, à la différence de ce qui se passe dans d'autres pays comme l'Allemagne.

Ainsi s'explique que beaucoup de parents ne voient pas l'utilité de s'intéresser aux loisirs de leurs enfants, pour autant que ceux-ci n'empiètent pas sur le temps consacré à la réussite scolaire. Ainsi, beaucoup d'enfants qui s'adonnent aux jeux vidéo le font de manière coupable. Qu'ils jouent une heure ou cinq, c'est toujours avec l'impression de « perdre leur temps ». Et effectivement, avec un tel état d'esprit, ils le perdent vraiment car ils sont incapables d'imaginer que la compétence qu'ils y acquièrent puisse leur être utile de quelque façon. Ils grandissent avec des parents qui ont décidé que les « jeux » et la « réussite professionnelle » n'avaient aucun lien entre eux, et ils intériorisent ce clivage comme une évidence. Ils ne sont

donc évidemment pas attentifs aux opportunités professionnelles que leur familiarité des TIC pourrait leur ouvrir.

De quelque côté qu'on se tourne, ce clivage s'impose donc comme préjudiciable. En faisant leur chasse gardée des choix scolaires de leurs enfants, et en considérant les espaces virtuels comme de simples terrains de jeux sans conséquence, les parents commettent deux erreurs : ils déresponsabilisent leurs rejetons dans le choix de leurs objectifs professionnels et ils les empêchent de répondre à des opportunités qu'ils seraient seuls à pouvoir repérer du fait de la nouvelle culture dans laquelle ils baignent.

Mais comment mettre fin à ce clivage ? Bien sûr, les parents doivent apprendre à laisser à leurs enfants plus de liberté dans le choix de leurs orientations scolaires et professionnelles. Mais il est tout aussi important qu'ils prennent au sérieux les activités de loisirs des nouvelles générations comme un creuset possible pour de futurs intérêts professionnels. Et ils doivent être encouragés dans cette évolution par des actions collectives.

Le rôle des collectivités publiques

Elles sont appelées à jouer deux rôles importants.

D'abord, elles doivent créer les conditions d'un dialogue intergénérationnel autour des écrans. Cela peut se faire par la création de maisons des images, ou, plus simplement, en organisant des événements qui favorisent la création, montrent aux parents les productions de leurs enfants et encouragent la communication intergénérationnelle. Cela pourrait prendre la forme d'une Journée – ou d'une Semaine – des quatre écrans[108], associant des productions qui engagent les écrans des téléphones mobiles, de télévision, d'ordinateur et de cinéma.

Le second rôle des collectivités locales est de développer des dispositifs qui placent le corps, la parole et l'empathie au centre. On assiste en effet

aujourd’hui, de la part d’enfants jeunes, à des attitudes d’intolérance à la frustration, d’impulsivité, voire de violence, qui étaient pratiquement inconnues il y a encore dix ans. Le rapport d’expertise de l’Inserm (Institut national de la santé et de la recherche médicale) préconisant le dépistage des « troubles des conduites » chez les jeunes enfants a eu l’intérêt d’attirer l’attention sur ces questions, mais aussi l’inconvénient de proposer comme prévention une médicalisation précoce des jeunes concernés (PASDE0DECONDUITE, 2006). En revanche, si les méthodes d’intervention proposées par le rapport de l’Inserm ont été justement condamnées, les formes de souffrance psychique des jeunes enfants qu’il a mises en avant existent réellement, et nul ne peut les nier. Bref, il est urgent de proposer, face au « Plan A » de l’Inserm, une sorte de « Plan B ».

On pourrait ainsi reprendre le problème.

Il n’est bien sûr pas question de rapporter des phénomènes aussi complexes à une seule cause[109]. Mais comment nier que le paysage audiovisuel ne contribue lui aussi à cette situation ? Les séries télévisées et le cinéma nous montrent en effet une violence de plus en plus crue[110], et les séries pour enfants ont un rythme de plus en plus rapide qui déroute leurs repères. Désorientés, ils ont tendance à s’identifier toujours aux mêmes personnages des situations télévisuelles qu’ils rencontrent. Du coup, ils renforcent leur vision figée du monde et celle-ci oriente à son tour leur perception des images de manière unilatérale, dans un cercle vicieux sans fin.

Pourtant, il a été montré que les enfants, même très jeunes, ont la capacité de prendre du recul par rapport au stress des images en utilisant différents moyens (voir TISSERON, 2002). Certains parlent de ce qu’ils ont vu et ressenti, d’autres se lancent dans la fabrication de leurs propres images, et d’autres encore imitent « pour de faux », dans divers jeux improvisés, ce qui les a bouleversés. Les attitudes, les gestes et les mimiques sont pour les enfants des manières de gérer les émotions et les

états du corps mobilisés par les images, au même titre que le langage parlé et les scénarios intérieurs. C’est pourquoi il est essentiel de ne pas empêcher ces manifestations, et même de les favoriser.

Le « Jeu des trois figures »

Dans le but de prévenir les effets délétères des écrans, nous avons mis au point, puis expérimenté avec succès[111], une activité susceptible d’être pratiquée par les enseignants des classes maternelles après une formation de trois journées réparties sur l’année. Nous avons appelé ce protocole le *Jeu des trois figures* par allusion aux trois personnages présents dans la plupart des histoires regardées et racontées par les enfants : l’agresseur, la victime et le redresseur de torts.

Ce jeu est destiné à développer leur capacité d’empathie. Cette aptitude qui nous permet de nous mettre, au moins partiellement, à la place de l’autre, joue en effet un rôle essentiel dans la vie sociale comme prévention des attitudes violentes. Cet objectif se situe dans le cadre des préconisations de lutte contre les violences à l’école développées par le ministère de l’Éducation nationale.

Ce jeu remplit en effet cinq des six objectifs que les programmes français fixent à l’école maternelle : s’approprier le langage, apprendre les règles de la socialisation et du bien vivre ensemble, agir et s’exprimer avec son corps, mettre en œuvre l’imagination et valoriser la référence à l’écrit. Sa pratique montre en outre qu’il facilite l’apprentissage de la langue française chez les élèves non francophones.

En plus, il assure trois fonctions qu’aucune activité ne remplit aujourd’hui en classe maternelle : il constitue une forme de prééducation aux images en permettant aux enfants de prendre plus de recul par rapport à celles qu’ils voient, notamment à la télévision ; il apprend le « faire semblant » et incite les enfants à « imiter pour de faux » dans leurs jeux

plutôt que « pour de vrai » ; enfin – et c'est la raison principale pour laquelle nous encourageons sa mise en place – il invite les enfants à s'imaginer dans chacune des postures d'une situation agressive et réduit la tentation de la violence en encourageant la capacité d'empathie.

Le *Jeu des trois figures* encourage les enfants à résoudre leurs conflits de façon non violente, et tente de greffer cette capacité chez ceux qui en sont dépourvus. Et cela sans stigmatiser aucun enfant. Les résultats dans les académies où il a été mis en place (notamment le Val-d'Oise) sont très prometteurs.

Autant d'arguments qui justifient de l'intégrer au plus vite dans le temps scolaire. D'autant plus que les membres des Rased (Réseaux d'aides spécialisées aux élèves en difficulté) et les psychologues scolaires pourraient être de précieux soutiens pour la formation, la mise en place et le suivi de cette pratique.

Les activités qui engagent le corps et « l'imitation pour de faux » sont le meilleur antidote à une société du tout virtuel, une sorte d'écologie de l'esprit malmené par les mirages des écrans.

SERGE TISSERON. sergetisseron.com

→ Commerce. Communication. Démocratie. Échanges/Commerce. Liberté. Mensonge. Pouvoir. Sécularisation. Technique. Vérité et éthique.

Bibliographie.

J. G. JOHNSON et al., 2002, « Television Viewing and Aggressive Behavior during Adolescence and Adulthood (Consommation télévisuelle et comportement agressif à l'adolescence et à l'âge adulte) », Science 295, n° 5564, 2002, p. 2469-2471. – Ph. MEIRIEU, La Prévention de la violence à l'école maternelle, http://www.capcanal.com/capcanal/sections/fr/videos/cap_in

fos_primaire/maternelle/violence_maternelle (26 min). – PASDE0DECONDUITE, Pas de 0 de conduite pour les enfants de 3 ans, Paris, Érès, 2006. – D. QUESSADA, La Société de consommation de soi, Paris, Éd. Verticales, 1999. – Fr. DE SINGLY, Les Adonaissants, Paris, Armand Colin, 2007. – S. TISSERON, Enfants sous influence. Les écrans rendent-ils les jeunes violents ?, Paris, Armand Colin, 2000, rééd. 10/18, 2002 ; L'Intimité surexposée, Paris, Ramsay, 2001, rééd. Hachette, 2003 ; L'Empathie, au cœur du jeu social, Paris, Albin Michel, 2010 ; Le « Jeu des trois figures » en classes maternelles, Paris, Fabert, 2011 (téléchargeable sur http://www.yapaka.be) ; vidéo http://www.yapaka.be/professionnels/video/faire-des-jeux-de-role-des-lecole-maternelle (6 min 15).

MYSTIQUE(S)

DE QUOI EST-IL QUESTION ?

La mystique est facilement l'objet d'une fascination obscure ou au contraire d'une répulsion spontanée. Mais de quoi parle-t-on, quand on parle de mystique ? Une telle interrogation est indispensable si l'on veut éviter d'inextricables malentendus. Rappelons alors, pour commencer, la définition classique du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande : « Croyance à la possibilité d'une union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être, union constituant à la fois un mode d'existence et un mode de connaissance étrangers et supérieurs à l'existence et à la connaissance normales. » La notion centrale

est celle d'union. L'union de deux réalités qui semblent incommensurables : d'une part, le principe même de l'être, donc ce qui est à la racine de tout et ce sans quoi il n'y aurait pas d'être, mais principe qui, par définition, ne peut faire partie de l'être ; d'autre part, l'esprit humain qui relève pleinement de ce que le principe a fait advenir. Comment ce qui est advenu pourrait-il *s'unir* à ce par quoi quelque chose advient ? La difficulté apparaît d'emblée insurmontable et elle inscrit la mystique dans le registre de l'improbable, voire de la gageure ou de la chimère. Sans doute est-ce la raison pour laquelle Lalande parle de « croyance » quand il veut définir l'expérience mystique. D'un autre côté, il est difficile de penser que nous ne pourrions avoir aucun rapport avec le principe de toute réalité, et il n'est pas étonnant que l'homme soit taraudé par le désir d'avoir affaire avec son origine radicale. Aussi, avant de refermer précipitamment le dossier de la mystique en la renvoyant aux rêveries des illuminés, demandons-nous si ce n'est pas notre raison qui tranche trop vite, demandons-nous si la réalité n'excède pas ce que nous pouvons en comprendre et en saisir par la seule intelligence qui détermine le champ de l'objectivité en fonction du jeu de ses catégories et de ses principes de constitution.

D'ailleurs, si l'on en croit la définition précitée, la mystique est une expérience qui ouvre à une existence et une connaissance qui ne relèvent pas du « normal », entendu ici comme ce que les puissances humaines naturelles permettent de constituer et d'envisager. Alors nous n'avons plus à nous étonner que la mystique soit présentée comme une « croyance » : elle suppose en effet d'admettre que quelque chose survient à l'homme qui l'élève au-dessus de lui-même. Ce que, dans le christianisme, on nomme « grâce » qui vient au pécheur. Notons ici que nous allons considérer exclusivement, le lecteur de ce dictionnaire n'en sera pas surpris, la forme chrétienne de l'expérience mystique (irréductible aux autres formes de mystique). Or au cœur du mysticisme chrétien, il y a l'idée de Dieu qui vient à l'homme et peut le mettre au bénéfice d'une « grâce opérante »

inaugurant une transformation qui élève ceux qui la reçoivent et y consentent au-dessus de leurs possibilités naturelles de connaissance et d'existence.

Il faut souligner par ailleurs que tout se passe dans l'intériorité. L'expérience mystique suppose de tourner le regard *vers le dedans*. C'est ainsi que tout commence pour Madame Guyon, jeune femme qui désespère d'une vie de foi vide et mécanique. Un religieux qu'elle rencontre lui dit : « Madame, vous cherchez au dehors ce que vous avez au dedans. Accoutumez-vous à chercher Dieu dans votre cœur et vous l'y trouverez » (*Vie par elle-même*, I, 8, 6). Cette suggestion suffit à provoquer un véritable retournement, une conversion analogue à celle qui accompagne la découverte d'Augustin : « Où donc t'ai-je trouvé, pour te connaître, si ce n'est *en toi*, au-dessus de moi ? […] Tu étais *au-dedans de moi*, et j'étais, moi, en dehors de moi-même ! » (*Confessions*, X, 26-27). Augustin souligne le paradoxe d'un Dieu créateur infini qui serait pourtant au-dedans de moi, créature finie et qui semble, par comparaison, un néant. La présence de Dieu ne peut être qu'intérieure à l'homme, tout en le débordant infiniment. L'impossible devient réalité : ce qui m'est incommensurable peut et doit cependant se rencontrer *en moi*, et par là même me conduire *au-delà* de moi.

On comprendra sans peine qu'une telle présence et que de tels effets, qui choquent la raison, dépendent nécessairement de l'initiative divine. C'est par pure grâce que Dieu vient à l'homme et en l'homme. Si l'humanité ne peut accéder par elle-même et par son effort propre à ce qui la dépasse infiniment, en revanche Dieu peut condescendre à s'abaisser jusqu'à l'homme. Est-ce à dire que l'homme n'a rien à faire et que tout, dans la mystique, n'est que mystère ? L'homme doit-il attendre que Dieu survienne et réalise tout par sa « grâce opérante », surclassant les grâces communes et la « grâce prévenante » (John Wesley) ? Une réponse positive serait absurde puisqu'elle nierait l'évidence du mouvement interne par

lequel l'humain répond à l'appel qu'il entend retentir en lui. On peut accorder que la présence de Dieu est toujours antécédente, mais elle conduit l'homme à agir d'une certaine manière, et cette action est toujours sienne. En d'autres termes, ce que les mystiques éprouvent comme une manifestation de Dieu en eux les dispose immédiatement à l'adoption d'une certaine attitude psychique et cognitive et à la réalisation de certains actes.

La pratique mystique.

Disons-le tout de suite, l'attitude mentale adoptée sera celle de la prière ou de l'oraison. Il y a entre mystique et prière, en régime chrétien, un lien indéfectible[112]. On pourrait justement rétorquer que ce lien n'est pas propre à la mystique, mais à toute vie de foi. Cependant la prière du mystique prend une forme particulière. Plutôt que d'être prière vocale de demande déterminée, c'est-à-dire exprimée tendanciellement de façon jaculatoire en fonction de nos besoins et de nos attentes, dont on espère que Dieu les satisfera, elle est le plus souvent prière silencieuse, pure disposition à l'écoute de ce qui est pressenti comme divine présence. « L'oraison de simplicité » se fait bientôt « oraison de simple présence », disponibilité qui implique abandon, confiance, ouverture silencieuse, et qui marque son progrès lorsque l'état de disponibilité est atteint sans effort et devient donc attention pure à ce à quoi on ne fait d'habitude pas attention, car la prière vocale ordinaire, quand elle n'est pas une répétition mécanique de formules apprises par cœur[113], est le plus souvent une requête adressée à Dieu, voire, même humblement formulé, un cahier de doléances, plutôt qu'une écoute de Dieu. L'homme tend à occuper toute la place, même dans la prière ! Si bien qu'au lieu de découvrir Dieu, il parle à un interlocuteur forgé par son imagination religieuse spontanée, souvent à peine corrigée par les enseignements catéchétiques. Le mystique, quant à lui, s'efface et désire se laisser investir par Dieu qu'il découvre. Ce qui implique bien sûr des

techniques corporelles que les écoles de spiritualité mettent au point et transmettent. L'apprentissage n'est d'ailleurs pas évident. Il suppose que l'on consente à écarter les représentations usuelles et héritées que l'on a de Dieu. L'expérience mystique semble montrer que telle est la condition pour entrer dans la « foi savoureuse ».

« Foi savoureuse » : comment comprendre cette expression classique de la tradition mystique ? Comme le sentiment de plénitude à travers lequel le spirituel éprouve la présence d'un Dieu qui est sans formes déterminées et sans images, et qui le comble d'une suavité inexprimable. Tous sont formels à ce sujet, les mystiques intégrés dans les traditions des Églises chrétiennes ou les mystiques plus « sauvages », telle Simone Weil : « Le Christ lui-même est descendu et m'a prise […]. Dans cette soudaine emprise du Christ sur moi, ni les sens ni l'imagination n'ont eu aucune part ; j'ai seulement senti à travers la souffrance la présence d'un amour analogue à celui qu'on lit dans le sourire d'un visage aimé » (« Autobiographie spirituelle » dans *Attente de Dieu*). Cette présence de Dieu peut aussi être éprouvée comme une ouverture de l'espace. C'est alors une plongée dans l'illimité et le sans bornes, une absorption que Thérèse d'Avila décrit avec l'image classique de la goutte d'eau qui se perd dans la mer (*Le Château intérieur*, VII, 2) et que, hors du christianisme, Romain Rolland dénomme « sentiment océanique ». Cette expérience est exprimée dans une saveur ineffable, et c'est à ce niveau de développement que se produisent parfois les phénomènes extraordinaires de la vie mystique, tout spécialement les visions et l'extase que l'on considère souvent[114], à tort, comme le « point culminant » et l'accomplissement. Si c'est à tort, c'est d'abord parce que tous les mystiques ne passent pas par les visions et les extases. Les visions sont d'ailleurs considérées le plus souvent – spécialement dans les traditions rhénanes et carmélitaines – par les mystiques eux-mêmes comme un degré inférieur de l'expérience, dans la mesure où elles impliquent encore pleinement les puissances de l'imagination. En outre, nombreux sont

les mystiques qui mettent sévèrement en garde contre les phénomènes extraordinaires, dans la mesure où ils risquent d'être l'expression de la complaisance à soi bien plus que de l'amour de Dieu. C'est pourquoi, disent-ils en langage théologique, le démon peut se cacher dans les visions. L'expérience mystique, en effet, n'en reste pas à ce stade qui est un premier moment. Ce premier moment s'exprime à travers une vie que l'on peut qualifier à la fois d'ascétique et de priante. Il correspond à la dénomination classique de la *via purgativa* et de la *via illuminativa*.

Généralement, on ajoute la vie d'union et « l'état théopathique » qui serait l'aboutissement de la vie mystique et son point culminant. Mais la tradition moderne, celle dans laquelle s'est épanouie la mystique au sens substantif et où sont apparus ceux que l'on s'est mis à dénommer « les mystiques »[115], est une tradition qui a mis l'accent sur une étape doctrinalement minorée mais psychologiquement majeure qui est la traversée de la « nuit obscure » (Jean de la Croix). Sans doute est-ce le plus instructif dans la mystique (voir Bergson, 2008), dans la mesure où cette étape met en évidence la radicalité de l'expérience et en fait comprendre la rareté.

Anéantir l'amour de soi ?

Ce dont les mystiques semblent en effet faire l'épreuve, c'est de la nécessité d'une transformation radicale de soi. Rien d'emphatique ici ; au contraire, on pourrait nous taxer d'euphémisme, car il ne s'agit pas seulement de transformation de soi, mais aussi d'anéantissement de l'amour de soi. L'ouvrage de Dieu, écrit Jean-Joseph Surin, est de « détruire, de ravager, d'abolir et puis de refaire, de rétablir, de ressusciter […]. S'il ôte tout, c'est pour se communiquer lui-même sans bornes » (lettre de 1636 à Françoise Milon). Ce qui est ôté est bien un tout, puisqu'il s'agit de rien moins que le soi naturellement aimé de lui-même. L'expérience mystique

accomplie est ainsi foncièrement contre nature (la nature ici en toile de fond est bien sûr, théologiquement, la nature infralapsaire), raison pour laquelle elle est rare. Elle est contre nature puisque, comme l'a dit Rousseau aussi bien qu'Aristote, la donnée naturelle immédiate est l'amour de soi-même. Écoutons le Stagirite : « Un homme est à lui-même son meilleur ami, et par suite il doit s'aimer lui-même par-dessus tout » (*Éthique à Nicomaque*, IX, 8, 1168b 8-11 ; trad. Tricot). C'est pourquoi la Bible recommande, comme expression de la vertu théologale de charité, d'aimer son prochain comme soi-même (Lv 19, 18 ; Mt 19, 43 ; Mc 12, 31 ; Lc 10, 27). Elle s'appuie sur la nature pour s'élever au-dessus. Dans l'expérience mystique, il n'est pas question d'ennoblir le sentiment naturel en le tournant vers les autres, mais de l'anéantir. Il faut reconnaître aussi que la visée n'est plus la même : il ne s'agit pas cette fois de vivre une union avec le prochain, mais avec l'Autre, l'incommensurable. Or nul ne peut reconnaître en Dieu un autre lui-même. L'amour mystique tranche avec la *philia* humaine. Il y a d'ailleurs quelque chose de monstrueux dans l'expérience mystique, et qui le demeure si le maelström que Dieu fait traverser à ceux qui l'aiment d'un amour oblatif n'est pas perçu comme ayant pour fin l'accomplissement d'une union pourtant impossible. Dieu est terrible à ceux qu'il aime et qui l'aiment sans restriction, et l'ascétisme souvent décrit des premiers moments de l'expérience paraîtra une promenade de santé si l'on considère la traversée des « dernières épreuves » (FÉNELON, *Explication des maximes des saints*).

Effectivement le spirituel engagé résolument sur le chemin mystique renonce à tout ce qui attache naturellement à la vie, et qui est non seulement la position sociale mais aussi et surtout le regard que les autres lui portent. Il ne craint pas – et même désire – anéantir l'image que les autres ont de lui, parce qu'il sait que l'amour-propre (en lequel vire si facilement l'amour de soi) se cache dans les choses considérées comme les plus honorables. Le sens de l'honneur, fondé sur l'image que nous avons de nous-mêmes à partir du regard des autres, est étroitement associé à l'orgueil, et peut virer

facilement en vanité. Même le respect de soi dépend pour partie de la relation à autrui et du regard social. Notre insertion dans le jeu entre-tissé des regards qui soutient le lien social est une des choses auxquelles nous tenons le plus, car elle a à voir avec ce qui nous attache à la vie. Aussi constitue-t-elle le plus grand obstacle à la vie mystique. Mais il est indispensable de le surmonter dans la mesure où l'amour de soi inocule insensiblement un poison dans la relation à Dieu : au bout d'un temps, le spirituel doute s'il aime Dieu pour lui-même ou pour les joies indicibles dont il le gratifie. Songeons qu'on ne sait jamais, quand on aime, pourquoi on aime exactement. Ou plutôt on sait bien que notre personne est gratifiée dans l'amour, si bien qu'on ignore toujours si on aime la personne pour elle-même, parce que c'est elle, ou parce qu'à travers elle et les sentiments qui circulent d'elle à nous, nous avons le sentiment d'être reconnus. Et à la vérité les deux sont mêlés. Or précisément le mystique poursuit un amour qui n'est pas du même ordre, un amour dans lequel il n'y aurait plus d'attente de gratification du soi, ce qui a été nommé, autour de la querelle du quiétisme[116], un *pur amour*. Imaginez un amour où l'aimant ne demande rien à l'aimé pour lui-même, pas même une marque, la plus petite soit-elle, d'amour (une gratification, une caresse, une faveur, une déclaration, une attitude, même un contact). On objectera qu'il est paradoxal que la mystique soit définie comme une recherche d'union avec Dieu, et que nous disions à présent que l'amour mystique, dans sa dimension oblative, ne demande même plus le contact ! Mais c'est précisément parce que la purification radicale de l'amour est plutôt la fin d'un processus, au cours duquel la rencontre a déjà eu lieu. Cette rencontre, elle a bouleversé et comblé la personne mystique, mais elle a été également ressentie comme un péril, le péril de ramener Dieu à soi-même et de le manquer au moment crucial où il devait pleinement se donner, c'est-à-dire investir jusqu'à notre vouloir dans ce qu'il a de plus intime. L'angoisse de faire encore écran à Dieu conduit malgré lui le mystique vers ce qu'il nomme la sécheresse ou la

nuit, c’est-à-dire toute une période de son expérience où il vit l’épreuve du délaissement. Il interprète ce délaissement comme une marque de son imperfection : si Dieu, si l’aimé s’est absenté, c’est précisément parce que l’amour de soi-même conduisait l’amant à ne pas tant aimer l’aimé que la gratification qu’il en recevait. Les dons de l’amour le conduisaient à s’aimer davantage lui-même, à préférer implicitement ces dons de l’amour à l’amour lui-même, et finalement à aimer sous condition.

L’ultime épreuve du mystique, le dernier travail sur soi, consistera alors à aimer sans vouloir rien, sans espérer rien… à aimer tout simplement parce que l’Autre est aimable et est infiniment digne d’amour. Du seul acte d’aimer, il tirera sa joie. Telle est l’idée qui se dégage de l’expérience, expérience qui travaille à la ruine de ce qui est le plus naturel : l’attente d’une gratification de soi, liée au fait que nous nous aimons nous-mêmes. Lorsque la complaisance innée à soi est complètement abolie, alors il est possible de vivre sans réserve l’union à Dieu. Selon l’expression paulinienne, l’homme est devenu *adjutores Dei.* Bien sûr il est toujours là, mais ce n’est plus lui qui vit, c’est Dieu ou le Christ qui vit en lui (Ga 2, 20a). Il ne fait plus obstacle à Dieu (parce qu’il ne ramène plus rien à lui) mais il laisse l’amour de Dieu s’exprimer à travers lui, à travers sa personnalité originale de créature entièrement renouvelée. Il vit simplement d’une vie déifiée, qui est en quelque sorte une avance d’hoirie.

Dimension éthique de l’expérience.

C’est en ce point que nous pouvons poser la question du caractère éthique de l’expérience mystique, en commençant par en douter. Pour beaucoup, l’expérience mystique est une expérience singulière, l’affaire d’un individu qui s’aventure sur une *terra incognita*, en d’autres termes un territoire peut-être fascinant mais surtout inquiétant et étrange, où presque personne ne se risquera à le suivre. D’ailleurs, comme le soulignait Plotin,

« les hommes divins et bienheureux » s'affranchissent des choses d'ici-bas, s'y déplaisent, et ont pour maxime : « Fuir seul vers lui seul » (*Ennéades*, VI, 9 *in fine*). Thérèse d'Avila n'a-t-elle pas surenchéri en déclarant qu'elle eût voulu qu'il n'y ait que Dieu et elle au monde ?

Vue sous cet angle, l'expérience mystique est anti-éthique. Ou alors elle est l'exemple même d'une éthique purement individuelle, l'éthique d'un sujet qui travaille et se laisse travailler de l'intérieur pour devenir progressivement un familier de Dieu. Mais une éthique rigoureusement individuelle, ne concernant qu'un individu devant Dieu, est-elle encore une éthique ? Non, tant nous sentons qu'il n'y a d'éthique que dans la relation entre plusieurs êtres humains.

Ce manque éthique est d'ailleurs le ressort de la critique philosophique de Franz Rosenzweig ou d'Emmanuel Levinas à l'égard de la mystique. Dans son article « Philosophie et mystique[117] », Jean Greisch rappelait qu'aux yeux de Rosenzweig, « le mystique oublie que la création elle-même est déjà l'œuvre de l'amour de Dieu. C'est pourquoi son rapport au monde est profondément non éthique. Et il faut la figure du saint pour délivrer des impasses de la simple ferveur mystique. Le seul principe capable d'empêcher la dissolution mystique dans l'océan de l'amour divin est la fermeté du commandement qui exige l'amour du prochain ». Le même Jean Greisch souligne que pour Levinas, dont la critique est encore plus radicale, la mystique tenterait de se dérober à l'exigence éthique en cherchant la participation à Dieu. Car dans sa démarche, non seulement elle manque la transcendance divine et s'enlise dans la violence du sacré, mais en plus elle ignore la dimension éthique, surgissant dans le face-à-face et l'interpellation du visage qui est aussi la matrice de toute transcendance. On peut donc redouter ou condamner la mystique non seulement pour des raisons théoriques (en pensant s'unir à Dieu et ainsi apprivoiser la transcendance, le mystique fait de Dieu une idole et trahit ce qu'il prétend aimer directement), mais aussi pour des raisons pratiques.

Toutefois, ce déni du caractère éthique de la mystique chrétienne résiste-t-il à un examen attentif ? Considérons les choses d'un double point de vue. D'une part celui des textes en lesquels cette mystique s'enracine. Les textes fondamentaux sont réunis sous le nom de Nouveau Testament. À l'examen, les choses sont claires : si toute mystique chrétienne n'est pas nécessairement christocentrique – et ce sera d'ailleurs pour certains mystiques une source de difficultés avec les autorités ecclésiastiques et théologiques –, la plus éloignée du christocentrisme ne s'en rapporte pas moins à la parole du Christ telle qu'elle est exprimée dans les évangiles et qu'elle ne peut ignorer. Ce qui est central, dans cette parole, est le commandement nouveau : *Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés* (Jn 13, 34). Si le Christ, présenté comme le Fils de Dieu, ne fait qu'un avec son Père, par conséquent fait pleinement sa volonté, et que l'essentiel de son activité parmi les hommes est de témoigner par des actes du pardon et de l'amour de Dieu, c'est que « Dieu est amour ». Ce qui veut dire pour le mystique, spécialement celui qui s'attache à « l'imitation de Jésus-Christ », qu'il s'agit de faire rayonner l'amour de Dieu parmi ses frères. Ou si l'on préfère, l'amour de Dieu compris comme génitif objectif conduit forcément le mystique à exprimer à travers sa personne l'amour de Dieu compris comme génitif subjectif. Le mystique chrétien, de par son expérience même, ne peut être que renvoyé vers les autres. Aimer Dieu, c'est aimer d'un amour actif toute la création[118]. La destination éthique est alors évidente.

Certes nous n'ignorons pas que certaines traditions mystiques chrétiennes, par exemple celle des Pères du désert, ont pu favoriser outrancièrement le refus du contact avec autrui. On peut ainsi lire dans la *Vitas Patrum* (5, 11, 5 ; *PL* 73, col. 934A) : « À moins de dire en son cœur “Moi seul et Dieu sommes au monde”, l'homme ne trouvera pas le repos. » Et nous rappelions à l'instant le propos de Thérèse d'Avila. Mais précisons tout de suite deux choses. D'abord, si la mystique implique bien une

dimension de retrait, puisque « tout esprit qui s'engage sur la voie mystique, hors de la cité, sent plus ou moins confusément qu'il laisse derrière lui les hommes et les dieux » (BERGSON, 2008), il s'agit seulement du temps de maturation de l'expérience, de l'engagement sur la voie qui exige une solitude de plus ou moins longue durée. Dieu se trouve « dans le secret » plutôt que dans les grands rassemblements collectifs pourvoyeurs de frissons et de transes relevant davantage du « feu sacré » ou des puissances chtoniennes que de la présence divine. Mais la solitude n'est qu'un moment de la vie mystique. Ce moment a pu constituer parfois un point de fixation et d'arrêt pour des raisons historiques et sociales : des autorités de nature politique ont pu avoir un intérêt à tenir indéfiniment enfermés et enclos des hommes et surtout des femmes qui se vouaient à Dieu (on songe par exemple à la fin de non-recevoir opposée à François de Sales à l'égard de la vocation initialement ouverte des Visitandines). Par ailleurs, il est des circonstances historiques où rien d'autre ne semble possible que la prise de distance avec la réalité sociale qui apparaît momentanément et parfois durablement devenue un « hôpital de fous ». Enfin, on rencontre des individus qui tendent par tempérament à s'écarter du monde et croient l'homme dans un tel état qu'il ne peut être sauvé qu'en renonçant radicalement à la compagnie de ses semblables.

Toutefois ce manque de confiance est démenti par de nombreux mystiques, qui s'avèrent être essentiellement des personnes d'action. Cet accent sur l'action a été mis par toute une lignée d'interprétation psychologique et philosophique du mysticisme, dont les grands noms sont William James, Henri Delacroix, Evelyn Underhill et Henri Bergson. Mais on pourrait aussi bien donner la parole aux mystiques eux-mêmes. Nous évoquions Thérèse d'Avila en parlant du retrait. C'est aussi bien elle qui, à la fin du *Château intérieur,* met en garde ses sœurs carmélites, « de crainte que l'une de vous ne vienne à s'imaginer que le dessein de Dieu soit uniquement de lui faire goûter ses délices. Ce serait une grande erreur [...].

Je le répète, il ne suffit pas que vous preniez pour base la prière et la contemplation. Si vous ne travaillez à acquérir les vertus, si vous ne vous exercez à les pratiquer, vous demeurerez toujours des naines dans la vie spirituelle ». L'amour de Dieu devient ainsi conformité divine, une sorte de théomorphie de l'amour mystique. On en trouve la formule sous la plume de Catherine de Sienne : « De même que Dieu t'a aimé par grâce, ainsi veut-il que – ne pouvant lui rendre à lui-même cet amour – tu le rendes à ton prochain, l'aimant par grâce, et non comme un dû. »

L'amour de Dieu est fondamentalement *relation* de la charité. Aussi n'est-il pas surprenant qu'il conduise à une critique radicale de la *philautie*, et institue la plus haute forme de présence de Dieu parmi les hommes : l'amour gracieux, le don gratuit. S'il y avait suffisamment de personnes complètement animées de l'amour de Dieu qui s'épanouit en mystique, tout serait changé puisque ce serait tout simplement la *fraternité* qui donnerait le ton des relations humaines, qui serait le mode habituel de relation. Évidemment, il n'en est rien. Cependant pour les chrétiens, le Christ a parfaitement réalisé par sa vie ce don de l'amour parfait. Il reste alors pour eux le modèle inimitable qu'il faut pourtant imiter. Mais toute la difficulté est là, et c'est d'ailleurs un mystère de constater que l'appel central (non pas l'annonce centrale qui est celle du royaume et du pardon des péchés en Christ) des évangiles, qui est la perfection de l'amour, est hors de la portée de la plupart. *Vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait* (Mt 5, 48). Tel est l'appel lancé aux disciples. Mais c'est précisément l'appel que le « jeune homme riche » (Mt 19, 16-30 ; Mc 10, 17-31 ; Lc 18.18-30), et bien d'autres avec lui qui voudraient également devenir disciples, ne peuvent relever. Parce qu'il suppose un risque et un courage que peu sont capables de supporter.

Une éthique de l'amour.

Cela ne jette-t-il pas un doute sur la relation entre mystique et éthique ? L’amour mystique n’est-il pas au-delà de l’éthique ? Beaucoup seront tentés de le dire. Ou alors de reléguer la mystique vers les éthiques de type aristocratique, réservées à une élite. Il faut leur concéder qu’avec une éthique de l’amour, comme est celle issue de la mystique, nous sommes en présence d’une éthique de la démesure, ou de l’absence de mesure. Une éthique désarticulée de la justice. L’invitation à tendre la joue gauche quand on frappe la joue droite ne revient-elle pas à nier l’exigence de justice ? Oui, décidément l’amour n’est pas raisonnable. C’est aussi pourquoi toute éthique de l’amour rendra nécessairement un son étrange et vaguement inquiétant. Mais en réalité aucun de ses effets ne sera *dé*raisonnable. Ce sont plutôt les limites ordinaires de l’éthique raisonnable qui conduisent, sous le prétexte toujours légitimé du réalisme et de la préservation sociale, à autoriser ou à cautionner parfois des choses horribles et immorales. Il relève en effet d’une éthique « raisonnable » qu’un seul homme meure pour que toute une communauté soit sauvée. Car la raison invite toujours à préférer le moindre mal, et le tragique des choses humaines conduit régulièrement à ne laisser le choix qu’entre deux maux. Mais dans une éthique de l’amour, tous mourraient pour que celui qui est désigné pour la mort ne meure pas, mettant à mal la doctrine du bouc émissaire voulue par la morale sociale. De temps en temps, une telle éthique, ou quelque chose qui en approche, se manifeste parmi les hommes ; et le miracle – c’est-à-dire ici tout simplement le renversement des attentes « raisonnées » – est que précisément le seul fait de s’exposer collectivement à la mort permet que tous conservent la vie. Au firmament de l’éthique, une étoile singulière brilla au Danemark à la fin de l’été 1943[119].

Mais pour revenir à la mysticité, il conviendrait de nous demander si l’expérience mystique ne nous fait pas remonter en réalité, sans que nous nous en apercevions, à la source de l’éthique. Expliquons-nous d’un mot. Si nous accordons que l’éthique n’a rien à voir avec l’ordre et la discipline

sociale qui constituent une morale communément et comme naturellement partagée, si nous admettons en outre que la source de l'éthique est l'amour, alors il faudrait envisager l'hypothèse selon laquelle c'est l'expérience mystique qui fait entrer dans la civilisation la perspective proprement éthique. Certes, l'expérience mystique elle-même ne relève pas de la prescription éthique, et cela pour une raison simple : elle implique un sacrifice radical de soi que l'éthique elle-même ne peut pas demander. Dans les termes d'une distinction théologique, nous dirons que la mystique relève du conseil (« si tu veux être parfait, alors… ») et non pas du précepte (obéissance aux commandements). Toutefois, les plus grands mystiques ont été créateurs de perspectives et d'exigences éthiques qui constituent pour nous tous un horizon irrécusable. Ils nous invitent, malgré les limitations de notre moi, à nous adresser autrement à « l'autre homme » et à tenter de surmonter le mouvement par lequel autrui ne doit être que l'instrument de la satisfaction de notre moi ou de l'utilité de notre groupe. Ils nous touchent, lorsqu'ils parviennent à se faire entendre de nous ; en tout cas ils touchent par leur accent inimitable certains d'entre nous, et c'est par eux qu'entrent dans le monde les exigences de la fraternité, là où selon l'humain laissé à lui-même, il n'y a que la loi de la cohésion des groupes et des luttes d'intérêts.

GHISLAIN WATERLOT.

→ Acédie. Amour. Ascèse. Déification. Évangile. Grâce. Jouissance. Pureté. Spiritualité(s). Volonté.

Bibliographie.

M. BERGAMO, La Science des saints. Le discours mystique au XVII^e siècle en France, Grenoble, Jérôme Millon, 1992. – H. BERGSON, Les Deux Sources de la morale et de la religion, Paris, PUF, 1932, 2008 (éd. critique). – Ch.-A. BERNARD, Le

Dieu des mystiques, 3 vol., Paris, Éd. du Cerf, 1994, 1998, 2000. – H. BREMOND, Histoire littéraire du sentiment religieux (1916-1933) ; nouvelle éd. augmentée, Grenoble, Jérôme Millon, 2006. – S. BRETON, Philosophie et mystique. Existence et surexistence, Grenoble, Jérôme Millon, 1996. – Ph. CAPELLE (dir.), Expérience philosophique et expérience mystique, Paris, Éd. du Cerf, 2005. – M. DE CERTEAU, La Fable mystique, Paris, Gallimard, 1982. – M. CORNUZ, Le Ciel est en toi. Introduction à la mystique chrétienne, Genève, Labor et Fides, 2001. – M. HULIN, La Mystique sauvage, Paris, PUF, 1993. – M. IDEL, B. MCGINN (dir.), L'Union mystique dans le judaïsme, le christianisme et l'islam, Bruxelles, Lessius, 2011. – A. VERGOTE, Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique, Paris, Éd. du Seuil, 1978.

---

1. Voir ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTÉ et INTERNATIONAL SOCIETY FOR PREVENTION OF CHILD ABUSE AND NEGLECT, *Guide sur la prévention de la maltraitance des enfants. Intervenir et produire des données*, OMS, 2006.

2. Le Comité des ministres du Conseil de l'Europe a adopté cette résolution lors de la 913e réunion des délégués des ministres.

3. Sur *La Maltraitance envers les personnes handicapées*, voir également le Rapport de la Commission d'enquête n° 339. La maltraitance des personnes âgées y est incluse.

4. En ce qui concerne le mineur, voir par exemple « Construire une Europe pour et avec les enfants », un programme du Conseil de l'Europe pour la promotion des droits de l'enfant et la protection de l'enfance contre la violence sur www.coe.int/children. Mais l'on trouve aussi des commissions, textes et sites identiques pour les autres situations (femmes, personnes âgées…).

5. J. LEBAS, « Des chiffres et quelques repères », dans M. GABEL (dir.), *Maltraitance*, *Revue ADSP*, 31, juin 2000, p. 21.

6. M.-Th. CASMAN, V. LENOIR (dir. scientifique B. BAWIN LEGROS), *Vieillir en maison de repos. Quiétude ou inquiétude*, rapport commandité par la ministre de l'Emploi et du Travail et de la

Politique d'égalité des chances, Miet Smet, 1998. Présentation par M.-Th. CASMAN, « Les maltraitances familiales et institutionnelles à l'égard des personnes âgées », http://www.eurowrc.org/01.eurowrc/06.eurowrc_fr/belgique/cfep/06.theme-cfep.htm.

7. Le 20 novembre 1989 ; ratifiée par la France en 1990.

8. Voir M.-M. ROBIN, *L'École du soupçon. Les dérives de la lutte contre la pédophilie*, Paris, La Découverte, 2006, p. 83 s.

9. Voir aussi notre article « Pédophilie » de ce dictionnaire, p. 1487-1496.

10. M. MERAI, *Grands-parents, charmeurs d'enfants. Étude des mécanismes transgénérationnels de la maltraitance*, Paris, L'Harmattan, 2002.

11. Voir l'article « Vieillesse » de ce dictionnaire, p. 2108-2118.

12. Voir D. ROULET SCHWAB, E. CHRISTEN-GUEISSAZ, « Prévention de la maltraitance des personnes âgées. Recherche-action réalisée dans quelques établissements médico-sociaux », *Éthique et santé*, 2006, 3, p. 151-155.

13. Voir aussi M. CRÉOFF, « Les maltraitances institutionnelles », dans M. GABEL (dir.), *Maltraitance*, p. 52-56.

14. Voir http://www.childabusecommission.ie/ et http://www.childabusecommission.com/rpt/pdfs/.

15. Citée par D. PENUEL-MONNERON, *Les Réseaux des parvis*, septembre 2009, p. 30.

16. Chr. DEJOURS, « Souffrir au travail », entretien, *Le Monde*, 22 juillet 2007. Voir également M. PEZÉ, « Au chevet du travail », *Le Monde*, 16 septembre 2008.

17. A. J. VETLESEN, *Perception, Empathy and Judgment*, Pennsylvania State University Press, 1994.

18. Chr. KREITLOW, « Le harcèlement moral au travail d'un point de vue éthique », *Éthique et santé*, 2008, 5, p. 129-138, ici p. 129.

19. LUTHERISCHER WELTBUND, « Kirchen sagen “Nein” zur Gewalt gegen Frauen. Aktionsplan für die Kirchen », 2001, http://www.lutheranworld.org/LWF_Documents/Lwfviolence-DE.pdf, Vorwort, p. 5.

20. Voir par exemple www.limerickdiocese.org/child.htm pour le diocèse de Limerick qui propose également dans toutes ses églises une double feuille explicative, de format A4, intitulée *Safeguarding Children Information.* On y précise les engagements du diocèse, les dispositifs pratiques, la conduite à tenir devant une suspicion de maltraitance et une prière.

21. Voir dans ce dictionnaire notre article « Pédophilie » qui étaye davantage ce besoin de réforme intra-institutionnelle (p. 1487-1496).

22. Dans M. GABEL (dir.), *Maltraitance*, p. 60. Sur la résilience, voir aussi Boris Cyrulnik, qui a écrit de nombreux ouvrages sur ce sujet.

23. I. Théry, audition devant la Mission d'information sur l'enfant et la famille, Paris, La Documentation française, 2006, t. I, p. 34.

24. A. Nizard, dans *Population et société*, 334, avril 1998 ; L. Toulemon, *Population*, 49-6, 1994.

25. Jean Chrysostome, *Homélie XX sur l'épître aux Éphésiens*, cité par Fr. Quéré-Jaulmes, *Le Mariage dans l'Église ancienne*, Paris, Éd. du Cerf, 1988, p. 98.

26. Grégoire de Nazianze, « Discours sur Mt 19 », cité par G. Mathon, *Le Mariage des chrétiens*, t. I, Paris, Desclée, 1993, p. 96.

27. Voir l'article « Monogamie » de ce dictionnaire, p. 1335-1338.

28. « Le divorce n'efface pas complètement le lien matrimonial qui avait été créé par le mariage » (G. Raymond, « Les effets du divorce en droit français », dans Lacroix [dir.], 2001, p. 66-86).

29. Chr. Singer, *Éloge du mariage, de l'engagement et autres folies*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 30.

30. Jean de la Croix : « Appuyée dans aucun Appui / Sans lumière et dans les Ténèbres / Je vais me consumant d'amour », *Glose a lo divino*, dans *Œuvres complètes*, Paris, DDB, 1967, p. 933.

31. H. Urs von Balthasar, *Christlicher Stand*, J. Einsiedeln, 1977, cité par M. Ouellet, « La célébration du sacrement du mariage dans la mission de l'Église », *La Documentation catholique*, février 2002.

32. « La classe qui dispose des moyens de production matérielle dispose en même temps, de ce fait, des moyens de la production intellectuelle, si bien qu'en général, elle exerce son pouvoir sur les idées de ceux à qui ces moyens font défaut » (Marx, 2005).

33. « Taisez-vous misérables ! L'égalité de fait n'est qu'une chimère ; contentez-vous de l'égalité conditionnelle : vous êtes tous égaux devant la loi. Canaille, que te faut-il de plus ? Ce qu'il nous faut de plus ? Législateurs, gouvernants, riches propriétaires, écoutez à votre tour […] » (*Manifeste des Égaux* [1797], cité dans Desanti [1970], p. 42).

34. L'historien Michel Vovelle note que ce système électoral donne lieu à une « pyramide hiérarchisée » et sélective, basée surtout sur le degré de richesse : on n'y trouve ni artisans ni paysans, mais une majorité d'individus appartenant à la bourgeoisie : d'après les classifications de Vovelle, une majorité fait partie de la « bourgeoisie des services », qui est suivie quantitativement par la bourgeoisie de robe (dont 200 avocats), la « bourgeoisie productrice » (une centaine de commerçants, gens d'industrie et des finances), une cinquantaine de propriétaires rentiers et quelques bourgeois intellectuels. Portées par les notables, les revendications exprimées par les plus pauvres, ruraux ou urbains, dans les cahiers de doléances, furent l'objet d'un « gauchissement » intéressé : « Tout cela ne pouvait aller sans tensions, et les doubles cahiers nés d'une scission dans l'assemblée électorale en témoignent » (Vovelle [1972], p. 116).

35. Transposée à la problématique religieuse du salut, la critique de cette idéologie est au centre de la pensée d'Emmanuel Levinas, qui reprend cette formulation de Léon Brunschvicg : « La préoccupation de notre salut est encore un reste d'amour-propre, une trace de l'égocentrisme naturel

à quoi doit nous arracher le progrès de la vie religieuse. Tant que vous ne penserez qu'à votre salut, vous tournerez le dos à Dieu » (LEVINAS, 1976, p. 71).

36. Le bonheur *(felicity)* n'est autre chose qu'une « continuelle marche en avant du désir, d'un objet à un autre, la saisie du premier n'étant encore que la route qui mène au second » (HOBBES, *Léviathan*, 1651, chap. XI). Sur le rapport entre l'Avoir et le Pouvoir chez Hobbes, nous renvoyons à notre ouvrage *Éthique, coexistence et sens* (1999), p. 87.

37. M. Rubel (MARX, 2005) traduit *Wesenskräfte* par « maîtrise », p. 153-154 ; É. Bottigelli (MARX, 1972), pour sa part, propose l'expression « forces essentielles », p. 92-93.

38. C'est l'histoire d'Athéna et Aphrodite. La semence ramassée avec une laine et jetée à terre devient même un roi, le fondateur d'Athènes.

39. Voir J. STENGERS, A. VAN NECK, *Histoire d'une grande peur, la masturbation*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 1998, p. 47.

40. Sur cet opuscule voir *ibid.* ; LAQUEUR, 2005.

41. S.-A. TISSOT, *L'Onanisme*, préface de Chr. Calame, Paris, Éd. de la Différence, coll. « Essais », 1991.

42. J. FONSSAGRIVES, art. « Époux (devoir des) », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, Paris, Letouzey et Ané, 1913, p. 381.

43. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, livre III, chap. 122, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 679.

44. Voir l'article « Contraception » de ce dictionnaire, p. 456-463.

45. J. BRECK, *Le Don sacré de la vie. Les chrétiens orthodoxes et la bioéthique*, trad. de F. Lhoest, Paris, Éd. du Cerf, 2007, p. 123 (éd. originale *The Sacred Gift of Life. Christianity and Bioethics*, Crestwood - New York, St Vladimir's Seminary Press, 1998).

46. M. Sevegrand illustre cela par de nombreux documents : publications sur la résistance des confesseurs, étude démographique de M. Garden et H. Le Bras, rapport Dantec et autres… (1995, p. 109 s.).

47. *AAS* 68, 1976, p. 77-96 ; *La Documentation catholique* 73, 1976, p. 108-114.

48. Interview dans *Le Nouvel Observateur* du 9 février 1976, p. 35. Quelques jours auparavant *Le Monde* (25 janvier 1976) publiait une déclaration signée par quarante-six théologiens.

49. CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, *Orientations éducatives sur l'amour humain*, 1er novembre 1983, Les grands textes de la Documentation catholique 49, p. 14-15.

50. J. SUAUDEAU, « La conservation du sperme chez les patients souffrant de cancer. Réflexion éthique », dans CLAVERT, THIEL (éd.), 2011, p. 132-133.

51. Ph. VAN MEERBEECK, *L'Infamille ou la perversion du lien*, Bruxelles, De Boeck Université, 2003, p. 112.

52. Voir l'article « Conscience » de ce dictionnaire, p. 437-456.

53. Voir pour Augustin les *Epistulae* 28, 40, 67, 71, 75, 82, 112, dans *CSEL* 33 et 58. Pour Jérôme voir les *Epistulae* 61, 67, 73 Maurina *(« Quamvis existimem »)*, 105, 112, 116, dans *CSEL* 54-55.

54. Voir HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De institutione novitiorum*, 943 : « Dans l'exercice de la parole il faut observer cinq conditions : ce que l'on dit, à qui on le dit, où on le dit, quand on le dit et comment on le dit. »

55. BONAVENTURE, *In Llum Sent.*, dist. XXXV, dub.1, Éd. Quaracchi, p. 836.

56. ÉRASME, *Opus epistolarum*, P. S. Allen *et al.* (éd.), Oxford, 1906-1958, vol. IV, lettre 1202, p. 56-57.

57. CALVIN, *Opera VI*, p. 541-578, p. 579-588 et p. 593-614.

58. F. GUICCIARDINI, *Opere*, V. de Caprariis (éd.), Milan - Naples, Ricciard, 1953, p. 103.

59. A. GENTILI, *De abusu mendacii*, Hanovre, 1599.

60. GROTIUS, *De jure belli ac pacis*, L. III, 1, 8.

61. *La Croix*, 2 mai 2006.

62. Voir J. DERRIDA, A. DUFOURMANTELLE, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.

63. COMITÉ ÉPISCOPAL DES MIGRATIONS et COMMISSION SOCIALE DE L'ÉPISCOPAT JUSTICE ET PAIX-FRANCE, *Asile en France. L'état d'urgence*, Paris, Bayard - Éd. du Centurion - Éd. du Cerf, 2002.

64. Caritas Europe, la Commission des Églises auprès des migrants en Europe (CCME), la COMECE, la Commission internationale catholique pour les migrations, le Service jésuite des réfugiés (JRS) et le Quaker Council for European Affairs.

65. http://www.comece.org/comece.taf?_function=justice&_sub=_migration&id=6&language=fr.

66. http://www.cec-kek.org/English/LiebErkfrz.pdf.

67. Jean-Paul II y voit un des fondements du droit à l'émigration (Message pour la Journée mondiale des migrants, 2004).

68. *La Documentation catholique*, 7 mai 1995, p. 453.

69. C'est le cas, pour la seule année 2009, du rapport annuel du PNUD (*Rapport mondial sur le développement humain 2009. Lever les barrières : mobilité et développement humains*, Paris, La Découverte) et d'un ouvrage collectif publié par l'Unesco sous le titre éloquent *Migrations sans frontières. Essais sur la libre circulation des personnes*. Voir aussi le rapport cité p. 1319, n. 3.

70. PAUL VI, *Pastoralis migratorum cura*, *La Documentation catholique*, 1970, n° 1555, p. 58-72.

71. Voir l'article « Bien commun » de ce dictionnaire, p. 300-308.

72. Significatif de cette tendance est le sous-titre donné au rapport présenté par cinq experts au ministère des Affaires étrangères et européennes (voir BADIÉ, BRAUMAN, DECAUX, DEVIN et WIHTOL DE WENDEN, 2008). Voir aussi B. BADIÉ, « Migrants dans la mondialisation », *Projet* 311, juillet 2009, p. 23-31.

73. *La Documentation catholique*, 21 mai 2006, p. 480. Voir aussi le communiqué publié le 21 mai 2007 par les Églises luthérienne et réformée de France, dénonçant « les difficultés croissantes auxquelles doivent faire face les familles étrangères et franco-étrangères » (www.protestants.org/index.php?id=2747, consulté en mars 2012).

74. Voir D. MÜLLER, « Les politiciens politisent la science », *Revue d'éthique et de théologie morale* 248, mars 2008, p. 101-103 ; J. MARTIN, « Tests génétiques pour candidats à l'immigration ? », *Revue d'éthique et de théologie morale* 248, mars 2008, p. 104-105.

75. Selon le PNUD, « les conséquences de la migration des compétences sont moins néfastes pour les communautés d'origine que ce que l'on croit souvent » (Rapport 2009, p. 85).

76. « On doit exclure aussi bien les modèles fondés sur l'assimilation, qui tendent à faire de celui qui est différent une copie de soi-même, que les modèles de marginalisation des immigrés, comportant des attitudes qui peuvent aller jusqu'au choix de l'apartheid. La voie à parcourir est celle de l'intégration authentique » (JEAN-PAUL II, Message de 2005).

77. O. ABEL, « Morale républicaine et morale chrétienne : éthique de l'ouverture et de la clôture », http://www.defap.fr/IMG/pdf/Morale_republicaine_et_morale_chretienne_O._Abel_11.3.06.pdf.

78. « Ne sombrons pas dans l'angélisme en disant que l'arrivée de personnes de cultures différentes sur notre territoire ne pose pas de problèmes, mais ne faisons pas non plus de ces personnes les boucs émissaires de tous nos maux sociaux », déclare le 14 décembre 2005 Luc Olekhnovitch, président de la Commission d'éthique de la Fédération des Églises évangéliques baptistes et de l'Union des Églises évangéliques libres.

79. « Une personne qui ne réunit pas les conditions d'accueil sur notre territoire ne cesse pas pour autant d'être une personne humaine, un homme, une femme, un enfant, que l'on doit respecter et traiter avec dignité. Une personne ne peut pas être détenue dans des conditions inhumaines » (cardinal VINGT-TROIS, *Discours d'ouverture de l'Assemblée plénière*, 1er avril 2008, *La Documentation catholique*, 4 mai 2008, p. 435).

80. Dans un communiqué du 17 novembre 2007, la CEC estime qu'une telle durée de détention, pour des personnes « qui n'ont été reconnues coupables d'aucun crime par une juridiction » représente « une norme absolument inacceptable pour l'Union européenne ».

81. Voir l'exposé des sources spirituelles de cette initiative : http://www.ceras-projet.com/index.php?id=3502.

82. Nom d'une ONG internationale de défense des droits des migrants. Voir son site : www.despontspasdesmurs.org.

83. Nous avons analysé les conditions historiques et biographiques de la subjectivité autarcique dans GOMEZ-MULLER, 2004.

84. Voir l'article « Écologie » de ce dictionnaire, p. 672-681.

85. Voir l'article « Nation » de ce dictionnaire, p. 1373-1381.

86. E. ORTIGUES, « Mythe, image, symbole », *Encyclopédie française*, Paris, 1936.

87. Fr. LAPLANCHE, *La Bible en France. Entre mythe et critique, XVI^{e}-XIX^{e} siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.

88. M. DE CERTEAU, *La Faiblesse de croire*, Paris, Éd. du Seuil, 1987.

89. G. DUMÉZIL, *Loki*, Paris, Flammarion, 1986.

90. M. DÉTIENNE, *Comparer l'incomparable*, Paris, Éd. du Seuil, 2000.

91. Thomas Römer dans « L'école deutéronomiste et la Bible hébraïque » observe ces trois courants dans le judaïsme confronté à la destruction du Temple et à l'exil babylonien. L'attitude prophétique serait celle du Deutéro-Isaïe, celle du prêtre s'illustrerait dans le document P pour lequel l'exil ne perturbe pas la stabilité du monde. Et le savant serait à l'œuvre dans l'école deutéronomiste, ces hauts fonctionnaires et enseignants qui élaborent une historiographie judéenne : acceptons la disparition de la monarchie en lui substituant une histoire écrite. C'est ainsi que les deutéronomistes inventent la Bible et le judaïsme en fabriquant le mythe israélite (voir T. RÖMER [dir.], *The Future of the Deuteronomist History*, Louvain, Leuven Univ. Press, Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium, t. CXLVII, 2000).

92. J'emprunte pour partie les grandes lignes d'une conférence de Françoise SMYTH-FLORENTIN, *Moïse, Jésus, Mohamed : même révolution ?*, Sète, 1982. Les données archéologiques ont évolué, l'histoire des sources aussi ; les modèles restent opératoires.

93. *La Légende de Sargon* (deux tablettes néo-assyriennes du VIII^{e}-VII^{e} s. av. J. C.) raconte sa naissance de fils d'un inconnu et d'une prêtresse, qui l'abandonne dans un couffin d'osier calfaté au fil de l'Euphrate. Recueilli par un puisatier, il sera aimé de la déesse Ishtar (voir J. G. WESTENHOLG, *Legends of the Kings of Akkada*, Winona Lake, 1977). Cette légende aquatique est présente au bord du Gange dans le *Mahâbhârata* pour Karna, l'aîné méconnu des frères Pândava, né de Kuntî et du dieu Soleil, abandonné dans « une molle corbeille bien close », recueilli par un cocher et nourri par sa femme (voir G. DUMÉZIL, *Mythe et épopée*, I, Paris, Gallimard, 1968).

94. Cl. LÉVIS-STRAUSS, *Discours de réception de M. Georges Dumézil à l'Académie française et réponse de M. Claude Lévy-Strauss*, Paris, Gallimard, NRF, 1979, p. 55.

95. Déjà la tentative d'Akhénaton, inédite et sans suite pour l'Égypte, montrait un lien *à la* vérité.

96. Selon la chronologie rédactionnelle car la récupération de ce terme est très tardive et paradoxale, le terme ayant valeur négative au Proche-Orient ancien, selon l'étymologie transparente et peut-être fausse *'apiru.*

97. Voir R. GIRARD, *Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.

98. E. ORTIGUES, *La Révélation et le Droit*, Paris, Beauchesne, 2007.

99. J. LAMBERT, art. « Religieux (fabrique du) », *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010.

100. R. BASTIDE, *Le Sacré sauvage*, Paris, Stock, 1975.

101. B. ROUSSEL dans J. CALVIN, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2009.

102. G. DELEUZE, *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964.

103. J.-L. NANCY, *Vérité de la démocratie*, Paris, Galilée, 2008.

104. Un autre signe de cette rupture se trouve dans le discours tenu aujourd'hui par des jeunes nés de parents immigrés. Alors que leurs parents se sentaient souvent écartelés entre deux cultures et deux appartenances, au point de vivre cette situation dans la honte et le silence, eux revendiquent ce clivage comme constitutif de *leurs identités*, et non plus de *leur identité*. Ils se disent « multi-identitaires » (voir *D'une place à l'autre*, vidéo sur le thème de l'identité et de l'appartenance réalisée par un groupe de jeunes dans le cadre des activités de la Maison de jeunes *Le 88* à Marolles, avril 2004).

105. C'est à cet aspect des choses que sont consacrés la plupart des travaux américains, notamment l'étude menée en 2002 à la Columbia University par Johnson et ses collègues, qui montre que les enfants qui regardent beaucoup la télévision – c'est-à-dire plus de quatre heures par jour à l'âge de cinq ans – présentent cinq fois plus de chances d'adopter des comportements violents à l'adolescence – pour les garçons – ou à leur majorité – pour les filles (JOHNSON *et al.*, 2002).

106. Selon ma propre étude menée entre 1997 et 2000 pour le compte des ministères de la Famille, de la Culture et de l'Éducation nationale (TISSERON, 2002).

107. Le plus célèbre de ces petits films est aujourd'hui celui qu'a réalisé un jeune Anglais sous le titre *Démocratie française*.

108. Dont j'ai proposé la création en 2004, à la suite d'un groupe de travail réuni à mon initiative, dans le cadre de l'Académie des sciences morales et politiques.

109. Plusieurs ont d'ailleurs été invoquées, comme la détérioration du marché de l'emploi qui provoque 40 % de chômage dans certaines cités, la difficulté où sont de nombreux parents pour construire un cadre éducatif cohérent, ou encore un apprentissage de la langue insuffisant qui incite à recourir aux coups pour « s'exprimer ».

110. Pour n'en citer qu'une, *24 h chrono* dans laquelle le héros torture sans état d'âme des suspects qui ne sont pas toujours coupables.

111. En 2007 et 2008, grâce à la Fondation de France (résultats complets de la recherche sur http://www.yapaka.be, également publiés dans *Devenir 22*, 1, 2010).

112. Voir C.-A. KELLER et D. MÜLLER, art. « Spiritualité », *Encyclopédie du protestantisme*, Genève, Labor et Fides, 1995 ; PUF, 2006.

113. Certes il existe aussi, dans la tradition orientale de l'hésychasme, une pratique de la répétition mécanique aux effets mystiques, dans la mesure où la répétition finit par conduire l'orant au mono-idéisme caractéristique de celui qui délibérément s'abîme en Dieu pour se laisser investir par lui. Mais il faut noter que cette répétition mécanique est accompagnée d'une attention absolue aux paroles prononcées, ce qui n'est bien sûr pas le cas de la répétition mécanique ordinaire.

114. Par exemple É. BOUTROUX, « La psychologie du mysticisme » (1902), dans *La Nature et l'Esprit*, Paris, Vrin, 1926, p. 173-190.

115. Jusqu'alors, la mystique, comme l'a montré M. de Certeau (1982), était un adjectif désignant essentiellement l'accomplissement de la théologie (théologie mystique), l'effectuation partielle et l'épreuve de la doctrine au cœur de l'âme de certaines personnes déterminées que l'on ne nommait pas « mystiques », parce qu'on n'éprouvait pas le besoin de les mettre à part.

116. Le quiétisme, auquel est particulièrement attaché le nom de l'Espagnol Miguel Molinos (1628-1696), a été condamné par le pape Innocent XI en 1687. Fénelon et Madame Guyon (1648-1717) seront considérés comme quiétistes et Bossuet luttera contre eux avec acharnement, jusqu'à obtenir l'enfermement de Madame Guyon à la Bastille (où elle demeurera sept ans) et la condamnation par Rome (1699) de *L'Explication des maximes des saints* de Fénelon. Le quiétisme a pour principe le repos de l'âme « plongée en Dieu et transformée en Lui, et la totale passivité où elle devrait se maintenir pour laisser agir Dieu en elle » (J. LE BRUN, art. « Quiétisme en France », *Dictionnaire de spiritualité*, t. XII, deuxième partie, Paris, Beauchesne, 1986, p. 2805-2842).

117. J. GREISCH, « Philosophie et mystique », *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 1 : *L'Univers philosophique*, Paris, PUF, 1990.

118. On songera bien sûr au *Cantique des créatures* de François d'Assise.

119. Lorsque les nazis décidèrent de l'arrestation et de la déportation des Juifs danois, la majorité de la population danoise et leur roi aidèrent leurs compatriotes menacés à trouver refuge en Suède. Si le port de l'étoile jaune par le roi est une légende, cette exceptionnelle fraternité sous la menace fut une réalité et elle a sauvé la quasi-totalité des Juifs danois.

N

NATION

INTRODUCTION.

Le mot « nation » vient du latin *natio* qui signifie « naissance ». Dans l’Empire romain, il désignait un groupe humain de la même origine. Chez Cicéron, précisément, il concerne une peuplade, un peuple ou la partie d’un peuple. Le terme « nation » a été fréquemment utilisé dans la littérature historique, politique et journalistique. Il a recouvert un certain nombre d’ambiguïtés et d’équivoques. Les considérations d’ordre moral, les polémiques et le souci de justifier ou de condamner semblent s’obstiner à en altérer l’utilisation (GIRARDET, 1996, p. 9). Reconnu comme un phénomène majeur de l’histoire européenne du XIXe siècle et de la première moitié du XXe siècle, mais aussi comme un facteur essentiel de l’évolution de nos sociétés modernes, la nation continue d’être difficile à définir. Parfois insaisissable et multiforme, elle est plus souvent exaltée ou déplorée qu’analysée en profondeur. Ces quelques réflexions nous conduisent à nous poser la question suivante : comment les nations se sont-elles forgées et imposées au cours des siècles ? Nous examinerons successivement comment les nations ont connu une première ébauche à l’époque médiévale, de quelle manière elles se sont peu à peu imposées aux XVIe et XVIIe siècles, le rôle décisif de l’Indépendance américaine et de la Révolution française dans leur mise en place au XVIIIe siècle, l’opposition au XIXe siècle entre les

modèles français et allemand quant à l'idée de nation, enfin ses fortes évolutions au cours du XXe siècle.

Une ébauche de l'idée de nation au Moyen Âge.

À l'époque médiévale, il n'est pas possible de parler de « nation » au sens moderne du terme (Hermet, 1996, p. 40) En effet, les royaumes du Moyen Âge ont, en grande partie, ignoré le concept de « frontière territoriale » qui a servi de base aux nationalismes à partir du XIXe siècle. L'idée de frontière, telle que nous la concevons aujourd'hui, n'a commencé à apparaître qu'au XVIIe siècle, en particulier à l'occasion du traité de Westphalie en 1648. Les nations médiévales ne doivent pas s'envisager sur le plan politique mais bien davantage sur le mode de l'anthropologie. À l'époque médiévale, à propos des Espagnols, on peut parler d'une nation en formation qui s'est construite contre un ennemi : les musulmans. Au Moyen Âge, la lutte contre l'adversaire a contribué à faire émerger des sentiments nationalistes dans plusieurs pays d'Europe. Tel fut le cas de la France contre les Anglais lors de la guerre de Cent Ans. À l'époque médiévale, le mot « nation » désigne des populations étrangères. Ainsi parle-t-on des marchands de la nation allemande à Anvers ou des étudiants de la nation anglaise à la Sorbonne. Toujours au Moyen Âge, à l'Université de Paris, le terme « nation » était utilisé pour classer les membres qui la composaient suivant leur origine. On en distinguait ainsi quatre : France, Picardie, Normandie, Germanie.

L'affirmation des nations aux XVIe et XVIIe siècles.

Le protestantisme au XVIe siècle.

Le protestantisme, au XVIe siècle, a eu aussi des conséquences directes sur la création des nations. En effet, dans les pays réformés, il a donné naissance à des Églises nationales, bien différentes de l'Église catholique, celle-ci se voulant avant tout tournée vers l'universalité. Ce phénomène a été particulièrement marquant dans les territoires germaniques, en Angleterre et en Scandinavie. La Réforme s'est présentée comme une théologie dissidente. Elle est née en 1517 avec l'affichage des quatre-vingt-quinze thèses de Martin Luther sur le château de Wittenberg, en Saxe, et avec la publication par Jean Calvin de *L'Institution de la religion chrétienne* en 1536. La réforme protestante a également contribué à la naissance des nations en établissant le principe *Cujus regio, ejus religio*. Il signifie que, là où une autorité souveraine se prononce en faveur de la Réforme, ses sujets n'ont d'autre choix que de s'y rallier, tandis que, symétriquement, les sujets des princes fidèles au catholicisme devront professer cette confession ou la rejoindre s'ils l'avaient abandonnée. La règle *Cujus regio, ejus religio* s'est imposée après qu'un grand nombre de princes germaniques eurent adhéré à la *Confession d'Augsbourg*, alors que Luther avait pris leur parti contre les paysans allemands en révolte. Ainsi a-t-on vu se mettre en place une frontière religieuse bien délimitée qui a servi de cadre à de futurs États nations. Toujours au XVIe siècle, le développement de l'imprimerie, sur laquelle le protestantisme s'est fortement appuyé pour répandre sa doctrine, a beaucoup fait pour promouvoir les langues nationales. Dans cette optique, elle a aidé à la naissance des nations au sens moderne du terme.

La création des nations au XVIIe siècle.

La naissance des nations est directement liée à des événements politiques majeurs, parfois sanglants. On trouve les premières traces du nationalisme moderne dans la révolution anglaise du milieu du XVIIe siècle. À cette époque, c'est en Angleterre que l'idée s'est le plus affirmée en

Europe. En effet, commencée par la décapitation du roi Charles Ier en 1648, et achevée dans l'exaltation patriotique des années 1689-1709, la « Glorieuse révolution » anglaise a contribué à la montée d'un nationalisme que ni la monarchie ni l'anglicanisme n'avaient réussi à développer de manière aussi nette. En Angleterre, la présence d'une élite unifiée et consciente de son identité commune face à la royauté explique aussi son attachement à la nation anglaise. Des traités comme ceux de Westphalie (1648) et des Pyrénées (1659) ont fait émerger les grandes nations européennes. Le Collège des Quatre-Nations, qui correspond aujourd'hui à l'actuel palais de l'Institut, a ainsi été nommé en hommage aux « nations » rattachées au royaume de France par ces traités : l'Alsace, l'Artois, Pignerol, le Roussillon.

Le rôle décisif de l'Indépendance américaine et de la Révolution française dans la structuration des nations à la fin du XVIIIe siècle.

L'Indépendance américaine.

La guerre d'Indépendance américaine, qui s'est déroulée de 1775 à 1783, a fait progresser à la fois l'idée de la démocratie et celle de nation. Toutefois, aux États-Unis, on lui a parfois préféré d'autres termes ou expressions comme « peuple », « union », « confédération », « terre commune », « public », « bien public », « communauté ».

La philosophie des Lumières et la Révolution française à l'origine de l'État nation.

Au cours du XVIII^{e} siècle, le terme « nation » prend une connotation politique évidente. Des historiens, au service du roi de France, commencent à rapporter les hauts faits de la « nation française ». C’est le cas d’Henri de Boulainvilliers qui développe une histoire de la noblesse en affirmant qu’elle descend des Francs, peuple qui avait conquis la Gaule. À ses yeux, l’aristocratie incarne la nation. C’est le début de l’opposition entre la conception aristocratique de la nation que l’on appellerait aujourd’hui ethnique, liée au droit du sang, et celle des philosophes des Lumières qui s’est construite autour de l’idée d’assimilation. À ce titre, Jean-Jacques Rousseau met en avant l’unité du peuple que ses membres sont appelés à signer à travers un contrat.

C’est en France que l’État nation est né à la fin du XVIII^{e} siècle, au moment de la Révolution. Il a été porteur à la fois de valeurs universalistes et de traits particuliers qui ont déterminé « l’exception française ». L’État nation, ainsi conçu, se présente comme un édifice puissamment et rationnellement structuré. Politiquement, il a transcendé les différences sociologiques, ethniques, religieuses, au nom de valeurs et de projets communs. Cela s’est traduit, en pratique, par une volonté d’intégration des individus à la « communauté des citoyens[1] » qui repose sur l’organisation, à l’échelle du territoire national, d’instances de socialisation comme l’école républicaine et l’armée. Tout cela a été complété sur le plan juridique par l’accès à la nationalité française. L’ensemble a permis et accéléré la formation d’une identité nationale, cimentée par une langue et des valeurs communes.

En France, le schéma d’intégration s’est effectué sur le mode de l’assimilation des individus pris isolément et non des communautés ethniques prises de manière collective. L’idée de nation se renouvelle considérablement au cours de la Révolution française et Sieyès y a grandement contribué. Avec lui, elle fait figure de cadre institutionnel et juridique. Elle n’est qu’un « corps d’associés vivant sous des lois

communes et représentés par la même législature[2] ». Né à Draguignan en 1748, il intègre le séminaire de Saint-Sulpice à Paris et est ordonné prêtre en 1774. En 1788, il devient célèbre grâce à son *Essai sur les privilèges*. Mais c'est sa brochure de 1789, *Qu'est-ce que le tiers état ?*, qui le rend populaire. Il s'agit d'un texte majeur de la Révolution française. Sieyès y prend ainsi une part active du début jusqu'à la fin, en participant directement au coup d'État du 18 brumaire. En 1789, élu du tiers état aux états généraux, il joue un rôle de premier plan dans les rangs du parti patriote et propose le 17 juin de la même année la transformation de la chambre du tiers en assemblée nationale. Ainsi a-t-il eu une influence déterminante dans la conception française de la nation. Le 20 juin 1789, il rédige le Serment du jeu de paume, dans lequel les députés du tiers état affirment qu'ils ne se sépareront pas sans avoir donné à la France une constitution. En 1791, au moment de la Constitution civile du clergé, il quitte la prêtrise. Pendant la Restauration, de 1815 à 1830, il est exilé à Bruxelles pour avoir voté la mort du roi en 1793. Il meurt en 1830, à quatre-vingt-huit ans, fidèle à ses idées premières qui étaient de voir la France dominée par la bourgeoisie et régie par une constitution. Au cours de la Révolution française, le critère de la langue est en fait devenu essentiel pour donner l'accès à la nationalité française. Ainsi, pour la plupart des membres du parti des Jacobins, un Français qui ne parlait pas la langue française était immédiatement suspecté d'être traître à la patrie. À titre d'exemple, les habitants du Haut- et du Bas-Rhin, qui ne maîtrisaient pas le français, étaient bien souvent assimilés à des Prussiens ou à des Autrichiens.

L'opposition des modèles français et allemand au XIXe siècle.

Le modèle français.

La fin du XIXe et le début du XXe siècle ont vu les nationalismes allemand et français s’opposer frontalement. Dans le cas français, la nation repose sur « le principe d’un libre choix collectif, de la volonté clairement exprimée de participer au destin d’un même groupe humain, de se soumettre aux mêmes lois et de reconnaître la légitimité d’un même État » (R. GIRARDET, 1996, p. 15). La conception française de la nation a trouvé dans Ernest Renan l’un de ses représentants les plus illustres. Il a rejeté catégoriquement le nationalisme germanique régi par les liens du sang et la langue commune. Au contraire, il lui a préféré le modèle d’une nation élective, née du rassemblement volontaire de ses membres. Ernest Renan (1823-1892) a développé sa réflexion sur la nation en réaction à la guerre franco-prussienne et à sa conséquence la plus visible : le rattachement de l’Alsace-Lorraine à l’Allemagne. Pour cette dernière, cet acte marque l’achèvement de l’unité de son peuple. Selon le penseur français, il représente un crime contre la volonté d’un autre peuple. Rien ne le prédisposait à se lancer dans ce vif débat philosophique et politique. Spécialiste des langues sémitiques, devenu une sorte de leader d’opinion sous le Second Empire, il est longtemps resté très critique concernant la Révolution.

Peu convaincu par l’idéal d’égalité et celui de la démocratie, cet agnostique, ancré dans le positivisme, se veut, jusqu’en 1870, fidèle à la nation forgée par la légitimité dynastique plutôt qu’à celle fondée en 1789 sur la souveraineté populaire. Converti à un républicanisme de raison, Renan a cherché à définir la nation en s’inspirant de la conception libérale transmise par les penseurs anglais mais en y ajoutant un élément déterminant : la mémoire collective. Il expose sa théorie à l’occasion d’une conférence prononcée à la Sorbonne le 11 mars 1882, sous le titre : *Qu’est-ce qu’une nation ?* Il débute son discours en affirmant qu’elle est une âme, un principe spirituel. Précisant ce qu’il appelle « la nation élective », il affirme : « Une nation est donc une grande solidarité, constituée par le

sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore. Elle suppose un passé ; elle se résume pourtant dans le présent par un fait intangible : le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune. L'existence d'une nation est (pardonnez-moi cette métaphore) un plébiscite de tous les jours[3]. »

À partir de 1889, la conscription en France a joué un rôle essentiel dans la formation de l'identité nationale. Jusque-là, les soldats étaient craints et méprisés par les populations villageoises. Les vétérans étaient affublés de sobriquets comme « carabins », « matamores », « traîneurs de sabres », « dragons », « moustaches ». Après la défaite de la France face à la Prusse en 1870, le service militaire a été davantage accepté et il a servi de lieu d'alphabétisation et d'apprentissage du français pour des soldats qui, parfois, ne comprenaient que l'occitan ou le breton. En dehors de l'armée, le système scolaire, mis en place par la IIIe République, a renforcé chez les Français un intérêt pour leur nation. Il vise à imposer aux élèves un cadre mental complet et totalement inédit pour eux, centré sur la relation qu'ils peuvent et doivent avoir avec l'État. Ce cadre est celui de la langue nationale, standardisée, telle qu'elle se reformule à partir de la fin du XVIIIe siècle sous l'influence du « langage imprimé ». Cette politique a des antécédents lointains. Ainsi, l'édit de Villers-Cotterêts en 1559 et les dernières mesures prises en faveur de la langue française dans la Flandre picarde ou néerlandophone en 1684, ainsi que dans le Roussillon catalophone en 1700 et 1753, allaient déjà dans ce sens.

À partir de 1791, en France toujours, après une courte période de tolérance à l'égard des parlers nationaux, l'objectif n'est plus seulement de faire du français la langue officielle. En effet, il s'agit d'ériger son usage comme critère essentiel d'appartenance à la nation : gage d'un civisme authentique. Le but de ces diverses mesures est de jeter l'opprobre sur tous ceux qui continuent de pratiquer d'autres parlers désormais qualifiés de patois. Ceux-ci ne sont pas perçus comme de bons citoyens. Ils font l'objet

de méfiance et ils sont soupçonnés de rébellion passive contre l’ordre politique nouveau établi par les révolutionnaires. Ils sont facilement accusés de connivences avec les deux anciens ordres qu’étaient le clergé et la noblesse qui demeurent bilingues dans les provinces où les parlers non français restent majoritaires. Au fond, peu importait que nombre de ruraux, que l’on appelait les « patoisants », ne comprennent pas et pratiquent encore moins une langue française qui était celle de l’État et de la bourgeoise devenue dominante. Ce qui comptait davantage était qu’elle les impressionne et leur fasse comprendre la puissance de cette nouvelle entité nationale.

En France, les responsables de l’enseignement public ne cachent pas leur ambition d’utiliser le français comme un outil culturel pour l’intégration politique. À l’orée du XIX^e^ siècle, le mot même « instituteur » symbolise ce dessein puisqu’il signifie « celui qui institue la Nation » (HERMET, 1996, p. 111). Les instituteurs du XIX^e^ siècle, que l’on a appelés les « hussards noirs de la République », qui professent parfois un certain mépris pour leurs élèves, ont joué un rôle fondamental pour faire de la langue française un instrument au service du patriotisme hexagonal.

Toujours en France, Jules Michelet a tenté une définition des notions de peuple et de nation. Il admet l’existence de races mais progressivement unifiées au fil des siècles. Il considère que le développement industriel contribue au progrès démocratique et que les classes populaires sont le ferment de l’identité nationale. Il exalte le comportement révolutionnaire du peuple et voit dans sa capacité à transformer les nationalités (races) en nation une mission historique de libération de l’humanité.

Le modèle allemand.

La conception allemande, qualifiée d’organiciste, était déjà exprimée dans ses grandes lignes par Herder et Fichte, c’est-à-dire à la fin du

XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle. Pour eux, toute collectivité humaine repose sur une identité qui s'appuie sur la langue, les mœurs et la culture. Ils pensent que l'appartenance communautaire se définit par la naissance. Si la nation allemande a ses théoriciens, comme on vient de le voir, elle s'est aussi forgée à travers l'histoire mais aussi à travers des événements politiques et militaires majeurs. Soumises à des dynasties étrangères et méprisantes, les sociétés germaniques, en réaction, se sont unifiées grâce à une langue et une culture communes. La langue allemande a été un puissant élément fédérateur en Allemagne car cette dernière a été longtemps un espace aux frontières indécises, déchirée entre d'innombrables royaumes, principautés et villes libres, mais aspirant à se rassembler sans trop savoir comment.

À la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle, les exactions des armées françaises, d'abord au service de la République, puis de l'Empire, ajoutées à une idéologie à prétention universaliste, ont grandement contribué à faire naître en Allemagne un fort sentiment national. Dans les terres germaniques, il est d'abord accueilli en sauveur et en libérateur. En 1806, le philosophe Hegel voit en lui « l'âme du monde » (cité par HERMET, *Histoire des nations…*, p. 118), alors que Beethoven compose en son honneur. Même l'intelligentsia allemande semble lui être très favorable, mettant en avant sa francophilie. Toutefois, depuis les années 1770, les lettrés allemands supportent mal les prétentions hégémoniques de la philosophie des Lumières. Ils préfèrent défendre leurs spécificités nationales au sein du mouvement *Sturm und Drang* (Tempête et désir). Herder, puis Fichte se sont faits les interprètes de ce nouveau concept de nation, se voulant formé d'êtres vivants et non plus de sujets régis par des lois. Pour ces deux théoriciens, ce n'est pas l'État qui incarne la nation ou qui doit refonder la société. En effet, cette dernière possède sa propre légitimité et peut, ou non, se doter d'un État, à sa guise. Dans cette

conception, la communauté ou la société sont premières par rapport à toute structure étatique.

Johann Gottfried Herder (1744-1803) est né en Prusse dans une famille de tisserands. Peut-être a-t-il tiré de son milieu modeste son aversion pour le cosmopolitisme imbu de culture française des cours germaniques et surtout de celle de Frédéric II. Herder suit les leçons de Kant à Königsberg sans en devenir le disciple, avant de devenir pasteur et professeur à Riga. Il défend l'idée d'une nation ethnoculturelle. Selon lui, l'ordre social l'emporte sur l'ordre politique en donnant même cet avertissement solennel : « On peut remarquer que le danger de nuire aux individus augmente indéfiniment, à mesure que l'État s'agrandit[4]. » Selon Herder, l'État présente le défaut majeur de souvent ressembler à un mélange bizarre de races et de nations placées sous une même autorité. Johann Gotlieb Fichte (1762-1814) a apporté plus de rigueur à la pensée de Herder qui était, parfois, empreinte de contradictions. Il le fit dans son *Discours à la nation allemande*, publié en 1807, soit un an après l'humiliante défaite essuyée par la Prusse, à Iéna, face aux armées de Napoléon. Sur le fond, Fichte conçoit la nationalité et la citoyenneté allemandes au regard d'une lignée biologique ou ethnique commune, ce qui implique le droit du sang *(jus sanguinis)*, en le distinguant du droit du sol *(jus solis)*. Les doctrines de Herder et de Fichte ont influencé un nationalisme allemand et ethnoculturel de plus en plus agressif à partir de 1870. Le romantisme allemand et la naissance des universités allemandes ont aussi contribué à enrichir la notion de nation grâce à de multiples travaux d'études auprès de divers peuples, européens ou pas. Wilhelm von Humbolt fait partie de ces chercheurs qui ont permis de l'approfondir au moyen de ses études historiques et philologiques. C'est dans cet esprit que naît en Allemagne la *Volkstunde*, autrement dit la science du peuple, qui préfigure l'ethnographie.

La nation au xx^e siècle.

Entre intérêt et discrédit.

De la fin du XIX^e siècle à 1945, la nation est un thème brandi par nombre de mouvements politiques et sous la plume de multiples auteurs, à l'image de Georges Montandon, soit par esprit de revanche vis-à-vis de l'Allemagne, soit en revendiquant un nationalisme, et finalement un racisme. Chez les universitaires et les intellectuels en général, on cherche à donner une nouvelle définition du terme « nation ». C'est le cas en droit où est élaborée une définition plus technique. En histoire, il s'agit d'une vision ethnique de la nation. La Première Guerre mondiale, au-delà des destructions tant sur le plan humain que matériel, a favorisé une surenchère des thèses nationalistes. Une définition juridique de la nation s'ébauche, notamment sous la plume d'Adhémar Esmein pour lequel l'État est la personnalisation juridique d'une nation. Selon lui, la nation est le sujet et le support de l'autorité publique. Carré de Malberg conçoit la nation comme une collectivité invisible de citoyens. Cette approche a été reprise lors de la création de la Société des Nations en 1919 et à l'occasion du développement du droit international. Aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale, le thème de la nation suscite l'indifférence et quelquefois le rejet. Ce discrédit est sans doute dû au rôle des idéologies nationalistes, comme le nazisme et le fascisme, qui ont débouché sur des régimes totalitaires. Dans les années 1960 et 1970, le sujet n'est plus abordé, sauf quand il concerne les revendications nationalistes dans les colonies ou les mouvements régionalistes. Dans les années 1980, le thème de la nation retrouve une certaine légitimité. Les causes sont à rechercher du côté de la construction de l'Europe, de la nouvelle vigueur des partis nationalistes et de l'éclatement de l'Union soviétique.

Une remise en cause de l'État nation.

À la fin du XX^{e} et au début du XXI^{e} siècle, la mondialisation – favorisée par la chute du bloc communiste –, la libéralisation du commerce international dans le cadre de l'OMC, l'essor des nouvelles technologies, et avant tout le réseau Internet ont représenté un défi pour l'État nation, car ils ont limité son pouvoir économique et juridique. L'abandon des monnaies nationales au profit de l'euro et le transfert de souveraineté des banques nationales vers la Banque centrale européenne ont consacré la fin du droit régalien par excellence : celui de battre monnaie. Aux yeux de l'opinion, ce volet a constitué le signe le plus visible des conclusions des traités de Maastricht et d'Amsterdam. Ces derniers ont transcendé le clivage entre la droite et la gauche et renforcé les oppositions entre les souverainistes et les partisans d'une Europe postnationale, fondée sur l'adhésion à des valeurs communes et non à l'allégeance à une identité nationale.

L'épanouissement du multiculturalisme après la Seconde Guerre mondiale s'est inscrit dans la vague de fond qui s'est diffusée à partir des États-Unis et de l'Europe. Il a été analysé comme pouvant conduire à l'éclatement des nations. Le multiculturalisme s'est appuyé sur certaines convictions comme la liberté, le droit au bonheur des individus et celui des peuples à disposer d'eux-mêmes. Dans les années 1960, cette dynamique se concrétise par des revendications précises. Dans le sillage des événements de mai 1968 émerge le droit à la différence ou plus exactement la demande d'égalité des droits par des groupes n'admettant plus de subir des discriminations : femmes, homosexuels, Noirs (États-Unis), musulmans (dans l'Europe chrétienne). Le déracinement de millions de personnes, à la suite de l'industrialisation de certaines régions et de l'urbanisation, a eu pour effet une montée dans les mégalopoles de l'anonymat et de la solitude, jugés comme des éléments pouvant nuire à la cohérence des nations.

La multiplication des petits États.

Dans les années 1960, de vieilles identités, effacées ou réprimées par les processus d'intégration nationale, se réveillent. Il s'agit des poussées régionalistes en Europe comme en Écosse, en Catalogne, en Italie du Nord ou en Corse. Chacun de ces mouvements autonomistes obéit à sa propre logique. Toutefois, deux éléments les caractérisent : d'une part, l'articulation entre ces revendications et des données économiques et sociales (les autonomistes ou les indépendantistes faisant valoir que leur région doit pleinement bénéficier de ses richesses et ne pas se laisser spolier par l'État central), d'autre part, la remise en cause, l'affaiblissement ou même l'abandon des mécanismes unificateurs comme le jacobinisme en France, l'héritage franquiste en Espagne et l'unité monarchique au Royaume-Uni. Dans les années 1990, on a assisté à un émiettement politique du monde. Il a été spectaculaire dans les fédérations multinationales qu'étaient l'Union soviétique et la Yougoslavie. Ce phénomène a aussi été observé en Afrique[5] où le principe réaliste de la préservation des frontières héritées de la colonisation a cédé une première fois, en 1993, avec la reconnaissance de l'Érythrée.

Depuis les années 1990, les sécessions qui se sont produites sont bien différentes des traditionnelles guerres d'indépendance. Évidemment, les deux ont en commun l'affirmation d'une identité niée au sein d'un ensemble étatique plus vaste. Pourtant la motivation principale des sécessions n'est pas la défense d'une identité menacée, mais plutôt la volonté de se séparer des « autres » et de profiter seuls des richesses du pays que l'on estimait indûment partagées. Depuis les années 1990, une tendance générale semble se dessiner à travers le monde : la « course à la petite taille » dans le but d'accéder à la prospérité économique. Pour les États, il s'agit alors de se débarrasser des régions qui limitent l'accroissement du PNB (produit national brut). Ainsi, en Italie du Nord, la Ligue lombarde s'est rendue populaire à ses électeurs en leur faisant

miroiter la possibilité de se séparer du Sud du pays considéré comme trop pauvre et improductif. C'était prendre le contre-pied du XIXe siècle qui avait vu se bâtir l'unité italienne, accueillie comme un facteur de développement, et qui a permis à l'Italie d'acquérir un statut plus élevé sur la scène internationale.

Il a donc fallu attendre la fin du XVIIIe siècle et surtout le XIXe siècle pour voir se développer les nations au sens moderne du terme. L'Indépendance américaine, la Révolution française, ainsi que les unifications de l'Italie et de l'Allemagne ont été des événements majeurs dans la structuration de ces dernières. La guerre franco-prussienne en 1870 a mis en évidence une forte opposition entre, d'une part, une conception française de la nation défendue par Ernest Renan, qui était fondée sur le droit du sol et l'assimilation organisée par un État centralisé et, d'autre part, une conception allemande de la nation, véhiculée par Herder et Fichte, qui s'appuyait sur le droit du sang et sur la culture des peuples germaniques. Après un renforcement des thèses nationalistes, de la Première Guerre mondiale aux années 1930, la nation a, par la suite, suscité le rejet ou au moins l'indifférence en Europe, spécialement entre 1945 et les années 1980. C'est alors que le développement des thèses régionalistes sur le Vieux Continent et l'éclatement de fédérations, comme l'Union soviétique et la Yougoslavie, ont contribué à un réveil de l'idée de nation.

OLIVIER LANDRON.

→ Démocratie. État. Éthique de l'État. Guerre/Paix. Immigration. Mondialisation. Politique. Relations internationales. Terrorisme.

Bibliographie.

La Nation, Clermont-Ferrand, CRDP, 1996. – É. BALIBAR, Race, Nation, Class, Londres, Verso, 1991. – R. GIRARDET, Nationalismes et nation, Paris, Complexe, 1996. –

G. HERMET, Histoire des nations et du nationalisme en Europe, Paris, Éd. du Seuil, 1996. – R. MARTELLI, La Nation, Paris, Éditions sociales, 1979. – P. NORA (dir.), Les Lieux de mémoire, vol. 1, La Nation, Paris, Gallimard, 1997. – D. SCHNAPPER, La Nation, Paris, PUF, 1997. – Cl. WEILL, Nation et lutte des classes, Paris, Union générale d'éditions, 1977. – K. WEISSMANN, Nation ?, Allemagne, Antaios, 2001.

NATURE

Par « nature », la philosophie désigne d'une part la totalité de tout ce qui existe (le monde, l'univers, les êtres vivants) et qui n'est pas le fruit de l'œuvre humaine, d'autre part ce qui singularise une chose ou un être, son principe ou son essence. À cette double signification philosophique s'ajoute et se surimpose celle issue de l'étymologie. Latine *(nasci)* ou grecque *(phuomai)*, les racines du terme « nature » renvoient à l'idée de naître, de croître, de se développer, autrement dit à l'idée de mouvement, alors qu'en même temps le concept lui-même contient celle de permanence, de stabilité et d'ordre.

De cette riche polysémie, la pensée chrétienne s'est longtemps contentée de garder les éléments les plus spéculatifs. Elle a eu recours au concept de nature dans le champ de la réflexion trinitaire et christologique (au travers des distinctions entre nature et personne), ou encore dans la controverse pélagienne et la confrontation entre nature et grâce. Quant à la *natura naturata*, la « nature naturée », selon l'expression qui a sans doute Averroès pour auteur et a été reprise par la scolastique, le christianisme s'est longtemps contenté de la confesser comme création divine, c'est-à-dire comme l'œuvre du Créateur *(natura naturans)*, mais pour autant laissée et soumise à l'action de l'humanité, selon le commandement originel divin.

Comme pour justifier cet intérêt somme toute mineur de la théologie et de la tradition bibliques pour le versant concret du concept de nature, la langue hébraïque ne possède aucun terme pour désigner le concept de nature, dès lors presque totalement absent de l'Ancien Testament, pendant que, dans le Nouveau, il est simplement présent pour indiquer l'être ou l'ordre normal des choses. En fin de compte, la réalité de la nature tout comme les sciences modernes de la nature paraissent s'être imposées à la pensée chrétienne, comme venues de l'extérieur, mettant en question tout autant les élaborations théologiques que les attitudes morales : que deviennent la pensée et les pratiques religieuses, lorsque le monde clos est remplacé par un univers infini, la fixité des espèces par un immense arbre aux racines enchevêtrées et aux branches mortes innombrables ? Lorsque le chaos et l'évolution, même théorisés, paraissent régner en maîtres ? Les progrès des sciences de la nature bousculent bel et bien ce que la pensée chrétienne entend jusqu'à présent sous les termes « création » et « loi naturelle », « providence divine » et « finalité », « origine » et « eschatologie ».

Les techniques contemporaines et celles qui se profilent à l'horizon, même sous une allure fantomatique, ont et auront sans doute des effets plus forts encore. Elles offrent d'ores et déjà et prétendent offrir dans le futur les moyens de transformer la nature dans des proportions et des dimensions jamais encore égalées. Après les prouesses du génie génétique, celle d'une convergence naissante entre les nanotechnologies, la biologie, l'informatique et les sciences cognitives laisse augurer l'émergence, la naissance d'une réalité, vivante ou humaine, dont les frontières avec l'artifice auraient quasiment disparu. De quelle nature sera-t-il demain question, lorsqu'elle sera résolument transgénétique, transbiologique, voire transhumaine ?

L'éthique chrétienne, parce qu'elle est « une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire » (FOUCAULT, *Qu'est-ce*

que les Lumières ?) ne peut échapper à cette mise en question de l'idée de nature, en même temps qu'à sa nécessaire évolution.

La nature, au fil de l'histoire chrétienne.

Si notre époque parle désormais de l'écologie, du développement durable et, pour les chrétiens, de la sauvegarde de la création, et si elle s'engage volontiers dans ces chemins, cela ne signifie pas nécessairement que les liens entre l'être humain et la nature aient été sinon entièrement, du moins sérieusement revisités, à la lumière des sciences contemporaines, aussi bien naturelles qu'humaines. Sous quelque forme que ce soit, l'effort de l'homme vis-à-vis de la nature a consisté à prendre du recul, de la distance par rapport à elle, à s'en rendre indépendant et progressivement à la dominer. Tâche immense qui consiste pour l'être humain à se détacher de la nature et à se l'approprier, à la comprendre et à en expliquer les secrets, bref à la dominer, afin d'exister dans sa spécificité et son individualité.

La nature dans l'Antiquité.

L'animisme consiste à voir et à projeter dans la nature ce que l'homme expérimente en lui-même. Différent d'elle, il n'en recherche pas moins à expérimenter un sentiment de participation, de communion, de sympathie, au nom d'une origine commune, d'une source supérieure, confessée comme divine. Si le mythe est le récit et l'expression sociale du lien anthropomorphique de l'homme avec le cosmos, le rite magique en est l'expression active, agissante : par le geste, par le verbe, autrement dit par le corps humain, il s'agit de diriger les forces de la nature. La Bible elle-même en porte la trace : l'homme donne un nom à chaque créature que lui présente Dieu afin d'en prendre possession (Gn 2, 19-20).

Dès le VI^{e} siècle av. J.-C., les penseurs grecs entreprennent et poursuivent la même tâche d'appropriation de la nature, mais en ayant recours à la rationalité. Observateurs attentifs des phénomènes astronomiques et météorologiques, ils cherchent à unifier leurs observations, à les conceptualiser, grâce aux régularités observées dans le mouvement des astres et l'alternance des saisons et malgré l'extraordinaire diversité et les changements incessants de la nature. Aristote voit, dans l'étonnement provoqué par ce spectacle (pourquoi les choses sont-elles ce qu'elles sont ?), l'une des origines de la démarche philosophique et, dans une contradiction apparemment insoluble (si la science ne peut être qu'appliquée à quelque chose de stable, comment peut-elle prétendre expliquer le mouvement, le devenir de la nature ?), un vrai défi à relever. Insatisfait par les explications d'Héraclite (tout change et tout se meut) et de Parménide (le changement n'a aucune réalité), par la tentative de conciliation de Démocrite (une multiplication des êtres à l'infini) ou encore par l'introduction du monde des Idées par Platon, Aristote propose d'expliquer le changement par les notions de matière et de forme. Entre le non-être et l'être achevé, entre la matière qui est pure potentialité et la forme qui la détermine, une place possible est donnée à un changement, à un devenir : l'être peut en effet parvenir à une consistance, à une plénitude plus ou moins grande. La vision de la nature se trouve ainsi enrichie de divers niveaux ontologiques, de différentes profondeurs d'intelligibilité, en même temps que de l'existence possible d'êtres multiples et variés. Avec les notions de changement substantiel et de changement accidentel, Aristote tient également compte de l'expérience selon laquelle les changements n'ont pas tous la même profondeur, les uns conduisant à l'apparition d'êtres nouveaux, les autres à une simple modification superficielle des mêmes êtres. La méthode d'Aristote n'est évidemment pas parfaite : sans doute trop confiant en elle, le philosophe a tendance à oublier la part humaine qui s'y glisse ou qui est projetée dans l'objet à étudier ; de même identifie-t-il

d’une manière excessive l’expérience de la sensation avec le donné objectif, le sensible avec le physique. L’élément essentiel en reste toutefois la recherche de la causalité : à la fois ce par quoi un être existe et ce par quoi il est rendu intelligible. Causes internes à l’être et causes efficientes : la raison doit opérer un tri parmi les facteurs susceptibles d’être responsables d’un phénomène naturel. La notion de déterminisme est centrale et exige d’introduire une importante distinction dans la conception aristotélicienne de l’univers. Seul le monde astral, parfait et incorruptible, est régi par une stricte nécessité, par un vrai déterminisme ; le monde sublunaire ou terrestre, parce qu’il subit à la fois l’influence astrale et celle de l’activité propre à chaque corps, est imprévisible, du moins au regard de la raison humaine. Incapable de parvenir à une prévision rigoureuse, celle-ci doit se résoudre à considérer cette réalité comme contingente. Bref, dans le système d’Aristote, la nature est bien soumise à un déterminisme rigoureux, abstraction faite des interventions dues à l’activité libre et intelligente de l’homme. Reste la cause finale qui doit être posée et comprise à la fois comme le terme du devenir, déjà contenu dans le déterminisme de la cause efficiente, et la tendance vers ce terme ; finalité et déterminisme se trouvent donc étroitement liés.

La synthèse élaborée par Aristote a autant de mérites que de faiblesses ; il est inutile de souligner le caractère mythique de sa vision dualiste du monde, de la séparation entre un monde astral, immuable et divin, et un monde sublunaire, domaine du changement : la vision de l’univers, de la nature qui est désormais la nôtre, est au contraire particulièrement homogène, du moins en termes d’éléments constitutifs et de lois. L’anthropomorphisme de la méthode aristotélicienne a déjà été remarqué à propos de sa limitation au sensible : la réalité de la nature déborde largement l’expérience que peuvent en avoir nos sens. Un autre défaut consiste à limiter le champ du naturel par une assimilation de l’artificiel à ce qui est violent. Parce qu’elle est encore issue de l’animisme, la

conception de la nature, élaborée par Aristote, est largement empreinte de l'image de l'humanité ; plusieurs siècles sont nécessaires afin que, s'en étant davantage détachée, celle-ci puisse entreprendre de réhumaniser la nature.

La nature à l'époque médiévale.

L'époque où Aristote était accusé d'avoir immobilisé la science pendant plus de deux mille ans est passée ; désormais, on s'accorde plutôt à reconnaître que les idées du philosophe grec sont demeurées dans l'oubli pendant près de quinze siècles. Est-ce pour cette raison que les sciences ne font, pendant cette période, aucun progrès ? Force est de reconnaître que les disciples du Stagirite ne sont pas tous à sa hauteur. Le monde hellénistique et romain paraît souvent plus préoccupé de religion et de morale que de sciences : devenu matérialiste, l'aristotélisme n'est plus capable de susciter un véritable intérêt. Et les savants se contentent d'exploiter les données encyclopédiques rassemblées par Aristote : par exemple, Pline l'Ancien dont l'*Histoire naturelle* a une immense influence, ou encore le médecin Galien. Il est vrai que le monde antique est emporté par une débâcle qui touche tous les champs de l'activité humaine, tant politique et économique que scientifique, technique et philosophique ; il faut attendre les XIe, XIIe puis XIIIe siècles pour que l'Occident connaisse une véritable « renaissance » médiévale ; celle-ci est précisément marquée par un retour à la pensée d'Aristote.

Cette redécouverte doit beaucoup à l'audace et à l'intelligence d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Le recours au système aristotélicien en même temps que sa modification pour le rendre compatible avec la pensée chrétienne ont pour conséquence un véritable renouvellement de la philosophie et de la théologie de la nature. Il n'est évidemment plus question d'un Dieu qui soit le moteur d'un monde aussi éternel que lui :

Dieu, pour le chrétien, est le créateur et le conservateur du monde qui tire son être, son origine de lui et de lui seul. Si, parce qu'elle est créée et distincte de Dieu, la nature est contingente, elle n'en est pas moins intelligible, puisqu'elle participe à l'intelligibilité divine. Il en est de même de l'individu et de la matière : Thomas d'Aquin légitime une science de la nature contingente, une connaissance de l'individu (même s'il admet que cette connaissance passe plus volontiers par les voies de l'affinité, de la sympathie), une connaissance de la matière (même si, pour ce faire, l'âme humaine doit être séparée du corps). Bref, la doctrine d'Albert le Grand et, surtout, de Thomas d'Aquin valorise la connaissance du monde, l'étude de la nature, y voyant comme un début et une voie de connaissance de Dieu : l'Aquinate n'est-il pas l'un des maîtres incontestés de l'articulation de la théologie naturelle à la théologie chrétienne de la Révélation ? S'appuyant sur une longue tradition chrétienne qui trouve son enracinement dans l'épître de Paul aux Romains (Rm 1, 18 s.), Thomas d'Aquin propose et développe, dans sa *Somme théologique*, cinq voies qui conduisent à reconnaître et à confesser l'existence de Dieu, sans fournir pour autant des preuves. De fait, la théologie naturelle déborde le domaine de la raison, sans pouvoir totalement y échapper, ce qui explique ses démêlés avec la connaissance moderne, en même temps que son actualité ; elle ne peut toutefois pas être ignorée de la réflexion chrétienne sur la création et de la formulation éthique des relations de l'humanité avec la nature.

Même d'inspiration aristotélicienne, la vision thomiste du monde présente toutefois des différences notoires. À celles déjà relevées, il faut ajouter la mutation profonde qui touche la conception même de l'univers. Celui d'Aristote est clos sur lui-même, sans véritable histoire, identique, cyclique ; celui de Thomas est plongé dans une histoire, uni à une destinée liée à une eschatologie, sans cesse renouvelé par l'action créatrice incessante de Dieu. Le monde selon l'Aquinate est pris dans un double mouvement, descendant (parce que créé par Dieu) et ascendant (puisque la

fin de toute créature est de devenir, à des degrés divers, semblable à Dieu). De ces deux visions différentes du monde découlent deux conceptions, différentes elles aussi, du rôle que l'homme peut y tenir.

Pour les Grecs, le but de la vie humaine dans un monde statique ou cyclique ne peut être que la contemplation *(theoria)* et l'impassibilité ; quelle considération avoir pour les arts utilitaires et les techniques, dans la mesure où l'homme ne peut pas envisager de transformer un monde dépouillé de toute histoire ? Pour la pensée thomiste, au contraire, inséré dans un univers, une nature en mouvement grâce à Dieu et vers lui, l'homme peut participer à ce dynamisme ; et c'est même la mission qu'il a reçue de Dieu. La morale du chrétien doit se fonder sur cette conviction : l'épanouissement, le bonheur auxquels Dieu appelle sa créature humaine passent par son engagement au sein de la nature, sa solidarité avec le reste de la création. À côté de l'investissement scientifique, l'effort technique est lui aussi valorisé ; tous deux attendent même une forme de théologie de la recherche et du travail. Même s'il connaît les progrès scientifiques opérés depuis Aristote, même si ses écrits évoquent à l'occasion des phénomènes astronomiques, Thomas d'Aquin (pas plus que ses successeurs, d'ailleurs) n'exploite pas cette ouverture, trop absorbé sans doute par l'orientation fortement et profondément théologique de sa conception de la nature ; Albert le Grand y prête davantage intérêt, apparaissant de fait comme une exception. Sans doute l'Occident n'est-il pas encore prêt à entreprendre l'effort de mieux connaître l'univers, de transformer et de dominer la nature ; il faut, pour cela, attendre les Temps modernes, non sans passer par la Renaissance du XVI^e siècle qui ne craint pas de revenir, de retomber dans une sorte de culte magique de la nature. Galilée ne rapporte-t-il pas que certains de ses détracteurs ont refusé de regarder dans sa lunette, par crainte d'altérer ainsi le ciel d'Aristote ?

La nature à l'époque moderne.

Aux yeux de beaucoup de penseurs des Temps modernes, le legs médiéval apparaît comme un obstacle, un fardeau plutôt qu'un héritage à exploiter, à faire fructifier ; c'est sans doute là une injustice. À leurs yeux, la nature, désormais totalement désacralisée, doit être perçue à travers le prisme, les lentilles du naturalisme : ses causes, sa fin, son explication ne peuvent être que naturelles, déduites de méthodes scientifiques ; toute cause supranaturelle est obligatoirement et totalement exclue. Trois domaines de la recherche scientifique participent successivement à ce renouvellement de la vision du monde et de la nature, entre le XVIIe et le XIXe siècle : l'astronomie, la physique et la chimie, enfin la biologie.

« Du monde clos à l'univers infini » : par cette expression, Alexandre Koyré a très justement décrit la révolution qui est désormais rattachée au nom de Copernic, mais qui trouve en fait d'importantes racines dans les travaux de Nicolas de Cues. Au milieu du XVe siècle, ce penseur et cardinal allemand substitue au cosmos fini d'Aristote un monde infini et illimité ; il supprime la bipartition héritée des Grecs entre les régions céleste et sublunaire : chassée d'un centre qui n'existe d'ailleurs plus, la Terre n'est plus réduite à être le cloaque du monde, mais se trouve promue au rang des étoiles. Copernic, un siècle plus tard, inscrit son travail mathématique dans la même perspective : le monde terrestre n'est plus opposé au céleste, pour en être diminué ; tous deux sont de même nature. La critique de la perspective d'Aristote se poursuit, de diverses manières, avec Giordano Bruno (il existe une infinité de mondes), Tycho Brahé (les cieux ne sont ni immuables, ni incorruptibles), Johannes Kepler (les orbites planétaires sont elliptiques et non parfaitement circulaires) et, enfin, Galilée à qui revient la charge de formuler rigoureusement ces découvertes, d'y associer des observations et de les diffuser. Cette vision de l'univers, totalement désacralisée, rend obsolète l'imagerie scientifique et religieuse, autrement dit le contexte culturel dans lequel la Bible a jusqu'alors été interprétée, l'œuvre créatrice de Dieu et celle de l'homme comprises et confessées.

Avec Descartes, Galilée participe à une deuxième révolution, cette fois dans le champ de la physique : celle qui conduit à une mathématisation de la nature. Pour ces savants, il s'agit de trouver des critères de connaissance stables, objectifs et impartiaux : le domaine de la quantité s'impose. L'objet des sciences ne doit plus être la qualité perçue par les sens et encore moins la recherche de l'essence des choses, des êtres ou des processus, mais plutôt la quantité mesurée par l'esprit, autrement dit le rapport quantitatif entre les phénomènes, exprimable par un chiffre ou une équation. Le changement de perspective est radical : le phénomène est valorisé, sans nuire à la systématisation et à l'abstraction mais plutôt en les favorisant ; l'idée de causalité, qui perd toute dimension métaphysique, se porte sur des relations et non plus sur des êtres, avec une affirmation déterministe ferme. L'exploration du réel se fait plus globale, plus tenace aussi. Les savants se mettent à inventer et à utiliser de nouveaux instruments, le télescope et le microscope par exemple ; la technique offre les moyens d'une meilleure représentation du naturel, en même temps qu'elle s'y intègre. De fait, plusieurs formes de représentation (il faudrait dire de mathématisation) de la nature sont développées, qui sont autant de systèmes globaux d'explication, aux implications philosophiques précises. Le premier système, qui reste d'ailleurs sous-jacent à tous les autres, est le mécanisme : si la nature est mathématique, il est possible de l'assimiler à une immense machine et d'en expliquer tous les éléments, tous les mouvements par des modèles mécaniques. L'enjeu est de ramener les rapports mathématiques qui régissent la nature à un niveau familier et ce par voie d'analogie : il est question du courant d'électricité comme d'un courant d'eau ; les vibrations acoustiques, issues des instruments de musique, ont eu une belle descendance dans le domaine de l'électromagnétisme. Dans sa forme stricte, le mécanisme finit par se heurter à des limites : tout n'est pas imaginable, représentable à l'aide de ses modèles, comme le montrent ceux de l'éther, imaginé comme milieu de propagation de la lumière, ou encore

le modèle planétaire de l'atome, imaginé par Rutherford. Pour aller plus loin dans la compréhension de la nature, le recours à l'abstraction devient obligatoire. D'autres critiques, d'autres limites se font jour, en particulier autour de l'instauration possible d'un dualisme au sein de l'être humain : faut-il vraiment croire Descartes lorsqu'il estime que disjoindre en l'être humain le principe de la vie corporelle de celui de la vie spirituelle est une manière d'exalter sa dignité ? Comme l'histoire le montre, la proposition s'avère dangereuse, car elle peut conduire à un profond dualisme, voire à l'élimination de l'une des deux dimensions. Si le mécanisme se révèle et demeure pertinent sur le plan de la méthode scientifique et selon les précautions d'usage, les extrapolations auxquelles il a donné et donne encore naissance doivent être sérieusement examinées. De son côté, l'idéalisme ne prend en compte que la seule pensée ; du sien, le matérialisme, aux multiples formes, considère l'esprit comme un produit de la matière, un épiphénomène sans valeur.

Parmi les autres systèmes d'explication du monde, le dynamisme se présente comme une énergique opposition au mécanisme cartésien, à partir des travaux de Newton et de Leibniz sur le calcul infinitésimal et le souci d'aborder rationnellement l'infini mathématique ; il intègre plusieurs notions délaissées par le mécanisme, celle de force ou encore celle de finalité. Newton réussit le tour de force d'élaborer un système du monde qui se révèle adéquat dans sa généralité jusqu'à présent… tout en l'articulant à un système théologique. Dieu y est partout présent dans l'univers au sein duquel sa sagesse se manifeste dans la structure et dans la finalité du réel. Leibniz développe pour sa part un panpsychisme, un animisme, qui fragilise sa vision scientifique. L'énergétique prend au XIXe siècle le relais de la vision dynamique.

Un troisième système de représentation de la nature mérite d'être évoqué ici, celui de l'atomisme ; sans doute celui qui touche au plus près la réalité physique. Si l'atomisme des Anciens (Démocrite) relève de

l’hypothèse, celui du XVIII^e siècle porte plus concrètement sur l’étude des propriétés physiques des gaz : cette discipline fait véritablement passer l’atomisme de la sphère philosophique à l’hypothèse scientifique. C’est elle en effet qui conduit à admettre l’existence de particules, soumises à des mouvements, des écoulements, des pressions : la théorie cinétique des gaz conduit à l’hypothèse de la nature corpusculaire de la matière, élaborée par la chimie quantitative. Les noms de Lavoisier, de Dalton, de Gay-Lussac sont associés à d’importants travaux : l’appréciation des poids des corps qui entrent en réaction, la non-divisibilité à l’infini, la loi des rapports volumétriques. Enfin, Mendeleïev construit la table périodique des éléments : il démontre le lien entre la régularité des propriétés chimiques et les structures des atomes ; ce faisant, il ouvre une nouvelle ère à la connaissance de la nature par l’humanité, celle d’une véritable conquête scientifique de la matière, au-delà de ce que le mécanisme et le dynamisme permettent d’envisager, au-delà aussi de l’observable.

La troisième révolution moderne, celle de la biologie, ajoute aux précédentes une dimension essentielle : celle du temps. Le projet de Descartes d’expliquer l’être vivant par l’idée de machine et en rejetant celle d’âme avait eu pour effet contraire l’émergence, à partir du XVIII^e siècle, de courants vitalistes qui prétendent expliquer la vie en faisant appel à un principe vital. Stérile du point de vue scientifique, le vitalisme n’en a pas moins survécu dans des mouvements spiritualistes ; non seulement ceux-ci réinstaurent et défendent un dualisme dans tout vivant, mais surtout ils sont la cause d’un amalgame trop fréquent entre la démarche de la biologie moderne et le matérialisme. Les débats autour de la question de la génération spontanée trouvent là l’une de leurs causes : au lieu de revenir aux notions, non dénuées d’intérêt, de matière et de forme pour expliquer le vivant, ces débats ont été ramenés à un conflit entre matérialisme et spiritualisme, entre matière et vie. Pour autant, la question reste d’actualité.

Un autre grand dossier, ouvert par la biologie moderne, est celui de l’évolution : alors que beaucoup de croyants ont vu et ne voient encore, dans les théories de l’évolution nées à partir du XIXe siècle, qu’un danger, qu’une offense faite aux récits bibliques et à la foi en la création du monde par Dieu, celles-ci ont profondément renouvelé l’étude du vivant ; leur influence s’est même étendue à d’autres champs scientifiques, au point de devenir une composante essentielle de la pensée actuelle. L’introduction de l’idée même d’évolution est complexe, puisqu’elle revient à passer d’une vision figée, statique de la nature à celle d’une vision changeante, mouvante. Si elle est déjà présente dans l’Antiquité, l’idée de chaîne qui unit l’amibe à l’homme, qui place tous les êtres les uns à côté des autres, par degré croissant d’être et de perfection, sans trou (d’où a contrario l’obnubilation pour le chaînon dit manquant), cette idée est encore empreinte de fixisme et exclut toute apparition et toute extinction au cours du temps. Pour autant, l’idée d’une hiérarchie et d’un progrès, d’une part, la nécessité de prendre en compte la découverte de fossiles, d’autre part, ont permis de faire passer les esprits de la vision d’une nature toujours parfaite à celle d’une nature en cours de perfectionnement. La perfection de la nature s’accomplirait non pas d’un seul coup, mais au long de l’histoire tout entière et la chaîne des êtres s’inscrirait dans le temps, celui des généalogies. Lamarck en France, Erasmus Darwin (le grand-père de Charles) en Angleterre travaillent à élaborer cette vision totalement nouvelle de la nature, avant que Charles Darwin, en publiant *L’Origine des espèces* (1859), ne provoque au sein des sciences une nouvelle révolution, aussi importante que celle de Copernic et de Galilée. Fondée sur une vision de l’histoire et de l’évolution du vivant qui recourt aux idées de hasard et de sélection naturelle, sa théorie ne manque pas d’être exploitée par de multiples formes de matérialisme, en particulier à propos de l’origine animale de l’être humain, de ses comportements, de ses mœurs, de l’organisation de ses sociétés.

Étrange situation que celle à laquelle aboutit le développement des sciences, au terme de trois siècles : motivées par le désir de rendre l'humanité autonome et indépendante à l'égard de la nature, de lui donner les moyens d'en devenir « comme des maîtres et des possesseurs » (Descartes), elles finissent par la réintégrer dans la nature elle-même, par l'immerger dans le même fleuve, dans la même coulée que tous les êtres vivants. Bref, avec la notion et surtout les théories de l'évolution, l'idée de l'homme paraît subir une franche dégradation. À côté de Haeckel ou de Spencer qui, à la fin du XIXe siècle, s'inscrivent dans cette perspective, d'autres penseurs s'y opposent, tels Bergson, avec son *Évolution créatrice*, ou Teilhard de Chardin, avec son *Phénomène humain* : ils proposent une vision globale de l'évolution qui, sans nier ce que les sciences ne cessent d'en apprendre et d'en expliquer, redonne à l'être humain sa dignité, sa place singulière au sein de la nature.

La nature à l'aube du XXIe siècle.

Au milieu du XXe siècle, Oppenheimer peut dire, sans que personne ne pense à le contredire : « Nous avons fait plus de progrès en quarante ans qu'en quarante siècles. » Ainsi quantifié, ce progrès ne repose évidemment pas sur le vide, mais précisément sur ces quarante siècles, dont quelques traits ont précédemment été brossés ; quant aux quarante années mentionnées par Oppenheimer et à celles qui ont suivi jusqu'à nos jours, elles en sont aussi pour l'essentiel le fruit et l'aboutissement… si du moins ce terme n'invite pas à conclure à la fin des sciences, ni de la recherche scientifique. Il n'est sans doute pas utile de développer ici l'histoire du positivisme, à laquelle Comte est si volontiers et fort justement associé, ni celle du scientisme ; ces courants ont parfois fini par prendre les allures d'une religion de la science, destinée à faire sortir l'humanité de toutes les superstitions du passé, après les avoir dénoncées. Mais, si le positivisme a

indéniablement contribué au progrès scientifique, il a aussi commis des erreurs, ne serait-ce qu'en combattant la théorie atomique : Berthelot, par exemple, n'a eu de cesse d'exiger du gouvernement français qu'il interdise l'enseignement de la théorie atomique dans les sciences ! Une revendication qui n'est pas sans rappeler celles des créationnistes américains de la première moitié du XX^e^ siècle, dans leurs croisades contre l'enseignement des idées de Darwin dans les écoles. Sans nier l'importance de ces débats, voire de ces luttes, l'essentiel réside ici dans plusieurs importantes découvertes scientifiques.

Alors que le XIX^e^ siècle s'est terminé sur un sentiment de sécurité et d'achèvement, le XX^e^ siècle laisse rapidement entrevoir qu'il sera celui d'une nouvelle accélération des découvertes scientifiques et d'un bouleversement dans la manière d'appréhender et de comprendre la nature. Peut-être convient-il d'en donner d'emblée les raisons ; j'en retiendrai deux. La première réside dans l'amélioration constante des instruments : télescopes et microscopes, accélérateurs de particules et multiples techniques d'analyse chimique, sans oublier le développement extrêmement rapide de l'informatique (à partir des années 1950 aux États-Unis et 1960 en Europe) qui permet d'améliorer le traitement d'une masse croissante d'informations et de données. La seconde raison tient aux processus de mondialisation qui accélèrent les échanges, la mise en commun des instruments, des données, voire des moyens financiers, ainsi que le débat au sein des communautés scientifiques ; dans la plupart de ces domaines, la science du XX^e^ siècle et celle du XXI^e^ siècle relèvent d'un travail d'équipe et ne sont plus l'affaire d'un homme (ou d'une femme) isolé. Ces deux raisons suffisent à conférer bien souvent à la science contemporaine le nom de *big science*.

Dans le champ de la physique, la découverte de la radioactivité naturelle par Becquerel et les époux Curie démontre l'existence de phénomènes de transmutation de la matière et ouvre la voie à l'exploration du monde intra-

atomique. Un instant encore influencés par les modèles mécaniques classiques, les physiciens apprennent à concevoir des modèles de plus en plus abstraits, capables d’intégrer les théories des champs, électromagnétiques et nucléaires. Dans le même temps, l’exploration du cosmos en montre la profonde unité et homogénéité, à d’incroyables ordres de grandeur, d’espace et de temps. La théorie de l’expansion de l’univers, dont Georges Lemaître pose les bases avant qu’elle ne reçoive le nom de *big bang*, offre aux hommes du XX^e siècle et, sans doute, du XXI^e siècle un nouveau mythe pour appréhender le commencement de leur univers, en même temps que cette unité de la nature à laquelle ils appartiennent. Même la biologie se trouve prise dans ce processus : la découverte du modèle de l’ADN, en 1955, marque une étape importante dans l’appréhension de l’origine unique des êtres vivants terrestres ; elle ouvre les portes au séquençage des génomes ainsi qu’à la mise au point des techniques du génie génétique, sans pour autant donner toutes les réponses aux questions posées par les processus d’évolution. Il ne faut pas oublier les travaux qui, à la suite de ceux de Miller, en 1953, tentent de découvrir les processus physico-chimiques qui seraient à l’origine des premiers éléments biologiques terrestres ; à moins que la réponse ne se trouve dans les étoiles ou, plus précisément, les planètes extrasolaires qui tournent autour d’elles et pourraient abriter d’autres formes de vie, d’autres natures que celle implantée sur Terre. Il ne faut pas non plus oublier le développement des sciences écologiques, nées à la fin du XIX^e siècle, qui intègrent plusieurs disciplines (de la microbiologie à la physique de l’atmosphère, de la géologie à la taxonomie) en même temps que plusieurs échelles : sous les yeux, les appareils et les théories des sciences contemporaines, la nature est plus que jamais comprise comme un tout, à l’image de la Terre, photographiée par les astronautes depuis la surface de la Lune.

De tels progrès dans les connaissances ont été accompagnés et le sont toujours par des avancées techniques et technologiques. La médecine, la

production énergétique et alimentaire, les télécommunications et les transports : il n’est pas un domaine qui n’ait profité de l’avancement des sciences, jusqu’à « l’art de la guerre » qui, en recourant à l’arme nucléaire en 1945, a, sans doute à son corps défendant, souligné les limites possibles du progrès scientifique ou, du moins, contraint l’opinion publique à s’interroger sur celles-ci. L’évaluation progressive des pollutions et des dégâts qui accompagnent ce type de développement technologique et social, la prise de conscience du danger encouru désormais par les équilibres naturels, à l’échelle des écosystèmes les plus restreints comme à celle de la planète tout entière, sont venues ensuite. Si la science se révèle indispensable pour poser un diagnostic sur l’état de notre planète (ainsi que James Lovelock y a invité avec son hypothèse Gaïa), elle n’en apparaît pas moins comme l’un des facteurs de la crise écologique qui touche aujourd’hui la Terre et ses habitants.

À l’instar de la théorie quantique qui, derrière ses formulations complexes, invite à reconnaître la limite posée à la capacité à décrire le réel et le fait que l’homme, simplement en cherchant à mesurer un phénomène, interfère sur celui-ci, les différentes sciences contemporaines dites de la nature ne cessent d’interroger l’esprit humain dans sa manière d’appréhender la réalité et donc de faire de la science. Deux noms, parmi les philosophes des sciences, doivent être cités ici, celui de Karl Popper et celui de Thomas Kuhn. Popper a émis l’idée, désormais largement diffusée, selon laquelle une théorie ne peut être considérée comme scientifique que si elle est réfutable par l’expérience ; il a également souligné comment le niveau de confiance en une théorie, qui ne peut jamais être total, dépend du nombre d’expériences différentes qui permettent de la valider. Kuhn, de son côté, a estimé que l’histoire des sciences est constituée de longues périodes de calme, ponctuées de révolutions ; ces dernières apparaissent lorsque les observations finissent par contredire systématiquement les théories en vigueur.

En révélant le caractère inadéquat de l'expérience vulgaire dont la science s'était jusque-là contentée, les sciences du XX[e] siècle ont une fois encore dépaysé l'humanité, au point que ceux-là mêmes qui conçoivent les hypothèses et élaborent les théories ont parfois du mal à en accepter les conséquences sur leur propre représentation du monde. L'une des conséquences les plus importantes de cette évolution est peut-être l'idée selon laquelle les sciences, les scientifiques, pour assurer leur mission, ne doivent plus escompter se contenter d'une simple description, d'un regard extérieur qui laisse intacte la nature ; ils doivent accepter d'agir nécessairement sur elle. Bref, il n'est plus question d'oublier la référence à l'homme, à la fois comme individu et comme espèce ; comment ne pas penser alors aux mots par lesquels Monod achève son essai *Le Hasard et la Nécessité* : « L'ancienne alliance est rompue ; l'homme sait enfin qu'il est seul dans l'immensité indifférente de l'Univers d'où il a émergé par hasard. Non plus que son destin, son devoir n'est écrit nulle part. À lui de choisir entre le Royaume et les ténèbres » ? Plus que jamais, l'humanité doit s'interroger sur son rôle dans la nature, aussi bien que sur la manière dont elle prend en main son destin, en même temps que leur destin commun.

La nature de l'homme.

Avant que les sciences modernes ne se penchent sur la nature et l'identité humaines, au travers des sciences dites humaines (anthropologie, sociologie), mais aussi de la paléontologie ou de la génétique, philosophes et théologiens s'étaient déjà interrogés sur la manière dont il convenait de définir l'homme. Il faut retenir ici la façon dont Thomas d'Aquin a traité cette question et retenu le caractère dynamique de la notion de nature. Parce que celle-ci désigne une inclination, une tendance, un principe de devenir, Thomas englobe dans l'expression « nature humaine » non seulement les caractéristiques communes à tous les humains, mais aussi celles qui les

rendent capables de devenir humains ; ainsi introduit-il une distinction entre la nature humaine appréhendée comme fait et celle considérée comme idéal. Un passage de *Populorum progressio* reprend cette idée : « Dans le dessein de Dieu, chaque homme est appelé à se développer, car toute vie est vocation. Dès la naissance est donné à tous en germe un ensemble d'aptitudes et de qualités à faire fructifier » (n° 16) ; un passage qu'il est possible de rapprocher d'un article du *Catéchisme de l'Église catholique*, publié en 1992 : « Dans sa sagesse et sa bonté infinies, Dieu a voulu librement créer un monde "en état de cheminement" vers sa perfection ultime. Ce devenir comporte, dans le dessein de Dieu, l'apparition de certains êtres, la disparition d'autres, avec le plus parfait aussi le moins parfait, avec les constructions de la nature aussi les destructions. Avec le bien physique existe donc aussi le mal physique, aussi longtemps que la création n'a pas atteint sa perfection » (n° 310).

De la nature de l'être humain, il est question dans plusieurs autres articles de ce dictionnaire, si ce n'est dans la plupart ; leur laissant le soin d'aborder les domaines de la psychanalyse et des passions, de la sexualité et de la procréation, de l'esthétique et de la culture, de l'empathie et du mal, etc., il sera question ici de perspectives cohérentes avec celles empruntées précédemment, autrement dit à caractère scientifique.

Un animal dénaturé.

La perspective théologique brièvement esquissée ci-dessus rejoint, sans qu'il s'agisse pour autant de concordisme, celle des sciences contemporaines qui, pour parler des origines de l'humanité, usent volontiers du terme « odyssée » : l'émergence dont parle Monod ne s'est pas faite en un jour, mais au cours de centaines de milliers d'années, avant d'aboutir aux sociétés et aux cultures préhistoriques, puis historiques. En partant à la recherche de ses ancêtres, en remontant les arbres généalogiques et

phylogénétiques, en retrouvant les tombes et les fosses, les premiers feux et les premiers outils, l'humanité actuelle part à la recherche de sa propre nature, en même temps qu'elle s'y heurte. Il n'est pas nécessaire de s'étendre ici sur les frictions et les heurts entre scientifiques et croyants, autour des mythes d'Adam et Ève, devant les cavernes de Cro-Magnon ou les dépouilles de Néandertal ; s'ils continuent à envenimer les relations entre les démarches scientifiques et les revendications religieuses, sans doute est-ce parce que ces questions disputées reviennent toujours à s'interroger sur les éléments qui constituent aujourd'hui la définition et la nature de l'espèce humaine, à défendre une vision négative (celle de la chute ou de la régression) ou positive (celle du progrès) pour décrire son histoire. La figure du singe, décriée par les uns et réclamée par les autres, cristallise le lien qui existe entre les humains et le reste du monde vivant, jusqu'à faire oublier parfois qu'à côté des multiples ressemblances qui le fondent, ce lien est aussi marqué d'infranchissables différences. Parmi elles, la capacité à compatir et celle à imaginer, la revendication de la liberté et celle du choix qui, quelles que soient les étonnantes découvertes faites aujourd'hui par les primatologues et ceux qui étudient les comportements sociaux des animaux, continuent à fonder la singularité de la nature humaine. Vercors a sans doute raison : l'homme est un animal dénaturé.

Gènes et eugénisme.

L'hérédité, les processus héréditaires ont toujours fasciné l'humanité, bien avant que Mendel pose les premiers éléments de leur étude scientifique, au milieu du XIX^{e} siècle : comment expliquer la ressemblance ou l'absence de ressemblance entre les individus de générations successives ? Comment expliquer le poids, la tare qui pèse parfois sur les individus issus d'un même parent, d'une même souche ? Est-il possible d'influencer le courant de l'hérédité, comme le patriarche Jacob était

parvenu à le faire avec les troupeaux de son beau-père (Gn 30, 37 s.) ? Les travaux entrepris, à partir du XX^e siècle, en matière de génotype et de phénotype, de mutation et de génétique des populations permettent d'avoir désormais une idée assez générale sur la manière dont les patrimoines génétiques se transmettent et évoluent, au fil des accouplements et des générations ; ces recherches ont rapidement donné l'idée d'imiter la nature en matière de sélection, non plus sur les seules espèces animales et végétales, mais sur l'humanité elle-même.

L'humanité n'a pas attendu le début du XX^e siècle pour tenter de s'opposer aux lois de la nature ou de les tourner en sa faveur. La médecine, sous quelque forme que ce soit, les coutumes et les lois sociales (par exemple, le soutien des personnes et des familles défavorisées), la culture elle-même sont autant de manières d'influencer le cours de l'évolution naturelle. Mais, s'interrogent les généticiens d'alors, est-ce toujours pour le « bien » de la nature humaine ? Ne conviendrait-il pas de se soucier davantage du patrimoine de l'espèce humaine, de sa protection vis-à-vis de toutes les atteintes qui pourraient le dégrader ? Le temps n'est-il pas venu d'offrir à l'humanité les moyens de prendre en main l'évolution de son précieux patrimoine ? La science de l'eugénique est née de cette perspective : faciliter, voire provoquer la naissance d'individus et de populations qui soient « bons », c'est-à-dire meilleurs. Cette discipline scientifique apparaît au cours des années 1910, dans le Royaume-Uni, en Allemagne et en France ; l'Anglais Francis Galton emploie le terme « eugénique » dès 1883 pour désigner « l'étude des éléments contrôlables socialement qui peuvent améliorer ou détériorer les qualités raciales des futures générations, physiquement ou mentalement » *(Inquiries into human faculty and its development)*. L'eugénique est fondée sur deux postulats. D'une part, les gènes sont à l'origine de potentialités et de comportements différents d'un individu à l'autre ; ils sont soumis à des pressions évolutives. D'autre part, l'espèce humaine est le fleuron de l'évolution du

vivant ; elle doit cette qualité à la sélection naturelle, qu'il faut désormais suppléer pour perpétuer ce statut. À ce stade, la qualité biologique individuelle et le pouvoir scientifique restent les principes essentiels du projet de Galton. Les choses changent et l'eugénique devient l'eugénisme lorsque les scientifiques prétendent réaliser cette utopie en absorbant les autres sciences humaines, afin de contrôler, au nom de la science, la société dans ses dimensions civiles et politiques.

Les conséquences de telles idées sont connues, dès lors qu'elles fondent des politiques comme celles menées par les États-Unis des années 1930 puis par l'Allemagne nazie. Leurs révélations, à l'issue de la Seconde Guerre mondiale, ont-elles suffi à écarter toute tentation eugéniste ? Certainement pas : nombreux sont les scientifiques et les penseurs à avoir défendu des idées eugénistes à la fin des années 1940. Bien plus, les risques d'un retour de l'eugénisme n'ont peut-être même jamais été aussi grands qu'aujourd'hui, et cela dans deux domaines : la démographie et le contrôle des naissances, d'une part ; le développement des techniques de procréation médicalement assistée, de décryptage du génome et de thérapie génique, d'autre part. Ce sont là deux domaines d'une extrême complexité qui excluent tout jugement hâtif, mais n'en exigent pas moins une extrême vigilance, tant les excès, les déviations, même au nom de la meilleure volonté, paraissent aisés. Au fond, les difficultés évoquées ici trouvent leur source dans le seul fait que les sciences, en découvrant de nouvelles facettes de la nature humaine, n'en ont pas pour autant facilité la tâche, toujours nécessaire, qui consiste à la définir, afin d'y fonder réflexions, démarches et pratiques éthiques.

L'homme neuronal.

Animal dénaturé pour certains, « sac de gènes » susceptibles d'être triés ou manipulés pour d'autres, l'être humain peut-il attendre quelque chose de

bon de la part des neurosciences, sinon à recevoir le qualificatif de « neuronal » ? Jean-Pierre Changeux en a fait plus qu’un slogan, puisqu’il défend l’idée selon laquelle, à terme, les neurosciences devraient largement contribuer à l’élaboration d’une morale, qu’il qualifie d’humaniste et de laïque. Ce domaine de recherche, particulièrement actif aujourd’hui, tend en effet à modéliser les expériences humaines, en s’intéressant plus particulièrement aux relations entre le psychologique et le neuronal, entre la fonction et l’organisation du cerveau, au point que Changeux peut avancer l’idée, le projet de connaître « la distribution géographique des aires mises à contribution dans la détermination du sens, chez l’animal comme chez l’homme » et Jean-Didier Vincent celui d’élaborer une véritable « biologie des passions ». Paul Ricœur ne partage pas cette vision ; pour lui, « l’idée que c’est à partir de la position d’un soi-même confronté à une norme que l’on peut interroger sur les origines biologiques de cette position ne présuppose aucune finalité naturelle ». Et le philosophe propose une démarche en trois étapes : d’abord, reconnaître les prédispositions, les préparations morales, ensuite introduire le normatif, enfin mettre en synergie l’ordre du désir et l’ordre du normatif. Si la connaissance de la nature humaine doit profiter des connaissances acquises par les sciences du cerveau, elle ne doit pas les laisser enfermer et réduire l’expérience de la créativité, de l’enthousiasme, de l’esthétique, bref de ce qu’il est possible de considérer comme l’esprit humain par excellence.

René Dubos, qui a consacré sa vie de chercheur et de penseur au monde vivant (du microbe à la biosphère) et à la place qu’y occupe l’espèce humaine, a résumé la manière dont il est aujourd’hui possible de comprendre la nature humaine. Comme en écho à la conclusion de Monod, il écrit : « Être humain, c’est avant tout choisir » (*Choisir d’être humain*, 1974) et encore : « L’homme se fait lui-même par des choix éclairés qui rehaussent son humanité […]. À l’intérieur des contraintes imposées par les déterminants biologiques de sa nature, l’homme peut faire des choix dont il

prend la responsabilité. Il possède le privilège et la responsabilité de façonner son moi et son avenir » (*Cet animal si humain*, 1972).

Le chrétien et la nature.

La tradition chrétienne et les chrétiens ont eu par le passé bien des manières et des occasions d'aborder le concept et la réalité de la nature, qu'il s'agisse de la leur ou de la réalité environnante. Deux articles de ce dictionnaire présentent l'actualité de cette question : celui consacré à la création (voir p. 492-503) et celui consacré à l'écologie (voir p. 672-681) ; en prenant garde de ne pas transgresser leurs limites, la troisième partie de cet article se propose de contribuer à l'élaboration d'une éthique chrétienne vis-à-vis de la nature en réfléchissant à trois manières d'envisager ou d'appréhender la nature : lire, agir, célébrer.

Lire.

Appréhender la nature comme un livre qu'il revient à l'homme de lire est une métaphore ancienne ; véritable cliché populaire de la Renaissance, elle trouve ses premières racines chez Augustin d'Hippone, puis, au Moyen Âge, chez Bonaventure, Thomas de Cantimpré ou Nicolas de Cues. Montaigne et Descartes usent du versant profane, alors que Bacon, de son côté, conserve l'interprétation religieuse. S'il est ainsi souvent question des deux livres, celui de la nature et celui de la Bible, dans lesquels le croyant est invité à découvrir qui est Dieu et quel est son projet, il ne faut pas oublier un autre livre, évoqué par les récits apocalyptiques : le livre de vie dans lequel s'inscrivent tous les actes humains, bons et mauvais. Le thème du livre de vie est sans conteste utilisé dans l'optique d'un jugement, d'un regard critique posé a posteriori : *Et je vis les morts, grands et petits, debout devant le trône ; on ouvrit des livres, puis un autre livre, celui de la vie ;*

alors les morts furent jugés d’après le contenu des livres, chacun selon ses œuvres (Ap 20, 12). D’autres passages précisent que ce livre de vie (ces livres ?) n’est pas écrit une fois pour toutes avant le jugement final et que Dieu en efface les noms de ceux qui commettent le péché comme il a chassé Adam et Ève du jardin d’Éden ; autrement dit, il prend acte d’une rupture, il ne la provoque pas. Le livre de vie ne relève donc en rien d’un plan établi par avance dont il ne saurait être question de s’écarter, sous peine de damnation éternelle. Ce livre est plutôt une mémoire en prévision du jugement à venir ; il est tout à la fois un testament et une alliance, pour recourir à un glissement sémantique bien connu à propos des Écritures.

Ce que nous connaissons aujourd’hui de la nature, de son évolution, de ses possibilités et de ses limites invite à la rapprocher de l’image du livre de vie, ainsi comprise. L’importance désormais accordée à l’information et aux patrimoines génétiques, aux processus de mutation et d’évolution trouve un écho dans ce que les auteurs bibliques pouvaient entendre par testament : non pas d’abord un héritage matériel, mais plutôt un corpus moral et législatif, légué d’une génération à l’autre, une promesse dans laquelle Dieu et le peuple se sont engagés ; bref une alliance, aussi solide que la voûte céleste (selon la cosmologie de l’époque). Lire le livre de la nature, c’est découvrir que l’alliance ne peut être réduite à une sorte d’« assurance vie » ; elle est plutôt une promesse qui donne la force de quitter hier pour aujourd’hui et aujourd’hui pour demain. Est-ce là un horizon, une finalité à trop court terme ? L’expérience, bien plus encore l’épreuve de la nature, à travers la succession des saisons, des naissances et des morts, des émergences et des extinctions, écarte la certitude d’un quotidien inlassablement répété et possédé ; le respect des normes et des lois ne sert à rien s’il ne s’accompagne pas d’une remise de soi en la promesse d’un autre, en la promesse d’autre chose qu’il est encore impossible de posséder, ni de maîtriser.

Agir.

Lorsque Descartes invite à devenir « comme des maîtres et possesseurs de la nature », il enracine l'attitude moderne des humains à l'égard de la nature dans le commandement divin, transmis par le texte de la Genèse, celui de dominer toutes les créatures ; il est ensuite aisé de chercher et de trouver dans la tradition biblique et judéo-chrétienne les racines de la crise écologique et environnementale actuelle (voir la célèbre critique de Lynn White). La réflexion chrétienne dans le domaine de l'écologie, en recourant à l'exégèse et à la théologie biblique, en s'appuyant sur un retour à la théologie de la création et un travail en matière d'éthique, est aujourd'hui capable de répondre honnêtement à de telles critiques et, surtout, de proposer des pistes, des directions à l'agir chrétien. À ces réponses peut être ajoutée une perspective rarement évoquée, sous la forme d'une notion, celle d'apanage. C'est un traité international qui en a réintroduit l'usage, le traité « Sur les principes régissant les activités des États en matière d'exploration et d'utilisation de l'espace extra-atmosphérique, y compris la Lune et les autres corps célestes », élaboré par les Nations unies en 1967. Dans son premier article, il précise : « L'exploration et l'utilisation de l'espace extra-atmosphérique, y compris la Lune et les autres corps célestes, doivent se faire pour le bien et dans l'intérêt de tous les pays, quel que soit le stade de leur développement économique ou scientifique ; elles sont l'apanage de l'humanité tout entière. » Que faut-il entendre par « apanage » ? En France, au temps de la royauté, le terme désignait la portion du domaine royal qui était accordée aux cadets de la famille royale, en compensation de leur exclusion de la Couronne ; depuis, il désigne plus largement un bien, un patrimoine, en lui donnant, il convient de le reconnaître, une touche élitiste. Le recours à la notion d'apanage par le droit spatial est instructif. D'une part, l'apanage offre à l'humanité une juste place : ni celle de la domination (l'homme n'est pas le roi de l'univers), ni celle de la soumission (il n'en est pas moins responsable). D'autre part, ce qu'il lui revient n'est pas un

territoire à occuper, mais une mission à accomplir : celle d'exploiter et d'utiliser l'espace extra-atmosphérique, dans son propre intérêt et dans celui des générations futures.

Certes, le recours du droit spatial à l'idée d'apanage n'est pas sans poser quelques difficultés d'interprétation, lorsqu'il s'agit de mettre en œuvre deux autres notions, bien connues de ceux qui s'intéressent au droit des territoires et des propriétés, celle de patrimoine commun et celle de bien commun. Pour autant, la notion d'apanage offre une perspective intéressante, car elle tient compte de deux composantes importantes dans l'appréhension contemporaine de la nature : les penser en termes d'une exploitation et d'une utilisation, autrement dit d'un agir ; trouver une juste compréhension de l'anthropocentrisme qui n'est plus une revendication exagérée mais une réalité pratique, une responsabilité réelle. C'est là, peut-être, une manière intéressante d'interpréter les versets de la Genèse.

Célébrer.

Si la nature a été abordée ici avant tout comme une réalité à observer et à interroger, à éprouver et à comprendre, à respecter et à transformer, elle a aussi toujours été, dans la tradition chrétienne, une invitation à la célébration. C'est d'ailleurs par ce biais que François d'Assise est devenu le saint patron des écologistes et non par son engagement en faveur de l'environnement ou de la protection des espèces ! Dans le contexte des Conférences internationales et œcuméniques sur le thème « Justice, paix et sauvegarde de la Création » (Vancouver en 1983, Bâle en 1989, Séoul en 1990, Graz en 1997), les délégués ont été invités à des célébrations inspirées par un regard chrétien sur la nature, sur la création. De son côté, le réseau écologique chrétien européen (ECEN, European Christian Environmental Network), mis en place en 1998, propose aux Églises chrétiennes de célébrer un « temps de la création », avec des liturgies

appropriées, entre le premier dimanche de septembre et le deuxième dimanche d’octobre ; le réseau australien Season of Creation propose lui aussi des textes de prière. De telles célébrations, si elles peuvent donner l’occasion de gestes symboliques à caractère écologique, permettent aussi de rappeler la nécessité de poser clairement les fondements dogmatiques et théologiques de l’éthique chrétienne, plus particulièrement la foi en la création. Cet aspect n’est pas négligeable : les mouvements et les rassemblements écologistes sont volontiers traversés par des courants panthéistes et syncrétistes ou leur sont soumis.

En juin 2002, Bartholomée I^er^, archevêque de Constantinople et patriarche œcuménique, fait le constat suivant : « Nous ne sommes tous que trop conscients de l’obstacle fondamental auquel nous devons faire face dans notre action en faveur de l’environnement, qui est précisément celui-ci : comment pouvons-nous passer de la théorie à l’action, des paroles aux actes ? Nous ne manquons pas d’informations scientifiques et techniques sur la nature de la crise écologique actuelle. Nous savons non seulement quoi faire, mais également comment le faire. Pourtant, en dépit de toutes ces informations, on accomplit malheureusement peu de choses dans la pratique. Le chemin est long de la tête au cœur, et encore plus long du cœur aux mains. »

Pour Bartholomée I^er^, le sacrifice spirituel et la louange, la prière et la bénédiction sont des moyens de parcourir ce chemin qui mène de l’expérience de la nature, comme de celle de la vie humaine, à Dieu.

JACQUES ARNOULD.

→ Bien commun. Création. Culture. Écologie. Évolution. Grâce. Loi naturelle. Neurosciences. Technique. Vie/Mort.

Bibliographie.

J. Arnould, L'Église et l'histoire de la nature, Paris, Éd. du Cerf, 2000. – J.-M. Aubert, Philosophie de la nature. Propédeutique à la vision chrétienne de la nature, Paris, Beauchesne, 1965. – J.-P. Changeux, P. Ricœur, La Nature et la Règle. Ce qui nous fait penser, Paris, Odile Jacob, 1998. – Th. Lepeltier, Darwin hérétique. L'éternel retour du créationnisme, Paris, Éd. du Seuil, 2008. – J. Monod, Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne, Paris, Éd. du Seuil, 1970.

NEUROSCIENCES

Ce n'est pas d'aujourd'hui que les médecins, les moralistes, les philosophes et les spirituels se sont attachés à l'étude du cerveau humain. Certes, pendant longtemps, sur le plan médical, le centre de la personne humaine a été situé dans le cœur tandis que le cerveau, par son étrangeté, était moins considéré, comme on le voit chez Aristote et chez Galien. L'attention se portait sur des facultés mentales dans le cadre d'une considération générale sur l'âme humaine. Ce n'est qu'avec la naissance de la médecine moderne que le cerveau a été reconnu comme l'organe principal du corps humain. Il faut commencer par étudier l'essor de ces connaissances pour voir comment elles sont au principe d'un nouveau paradigme scientifique qui interroge les fondements de l'éthique et de la morale.

Le progrès dans l'observation a permis de bien distinguer entre circulation sanguine et système nerveux. Une étape décisive a été atteinte lorsque l'on a cherché une localisation des fonctions mentales. Ainsi, Franz Joseph Gall a relié de manière causale la forme du cerveau à des aptitudes et caractères humains. Une étape plus importante a été franchie lorsqu'on a

pu analyser l’intérieur du cerveau en mettant en évidence l’élément de base de son fonctionnement, le neurone, et la manière dont l’énergie, source de l’information, y circule. L’étude des liens entre les neurones et la forme des configurations qui les articule en sous-ensembles a été rendue possible par la découverte du fonctionnement des synapses avec la perception des éléments du transfert de l’information : électrique, chimique… Ce bref rappel montre que ces observations médicales ont une influence sur la compréhension du fonctionnement du cerveau, mais aussi de l’esprit humain, et sur la structuration des personnalités.

Ces connaissances ont été reprises dans le souci d’une construction théorique et ont été unifiées dans un domaine qui n’est pas seulement le domaine de la physiologie, mais une explication fonctionnelle de l’action humaine : elles ont été désignées par le terme « neurosciences ». L’emploi du pluriel est dû au fait que les neurosciences regroupent plusieurs disciplines que l’on peut classer en deux grands ensembles. D’abord, les neurosciences cellulaires, qui s’intéressent aux éléments du cerveau (neurones, synapses…), et qui sont le domaine d’application des médicaments (contre l’épilepsie, la maladie de Parkinson, les troubles mentaux…) ; ensuite, les neurosciences cognitives, qui considèrent le « produit final », s’intéressent aux comportements humains et donc à la raison.

Les neurosciences cognitives sont un domaine en pleine expansion, du fait des progrès en neuro-imagerie, étude des images résultant de la détection de signaux électriques au niveau des neurones ou des synapses (électroencéphalographie, magnéto-encéphalographie, implantation d’électrodes) ou à la mesure de débits sanguins (IRM). Cela permet de faire des cartographies du fonctionnement cérébral (localisations de fonctions, mise en évidence de réseaux), et ce de manière non invasive. On peut, en outre, observer la dynamique des réseaux ; en effet, ceux-ci peuvent

changer de configuration, ils sont modifiables et la science révèle la « plasticité du cerveau ».

Ce pouvoir sur la vie humaine pose un certain nombre de problèmes qui relèvent de l'éthique médicale et sont actuellement radicalisés. En effet, le cerveau n'est pas un organe comme les autres, puisqu'il touche à la personnalité humaine. On voit donc apparaître deux grandes questions qui intéressent la morale : la première concerne l'application des connaissances médicales et elle rejoint le domaine de la bioéthique ; la seconde concerne plus profondément la détermination de la nature humaine.

Éthique des neurosciences.

Les neurosciences ont apporté des connaissances importantes en matière de traitement médical dans le domaine de la thérapie organique mais aussi pour ce qui relève du comportement.

La chirurgie.

En premier lieu, il faut mentionner ce qui relève de la chirurgie. Les interventions sur le cerveau ont gagné en efficacité. La possibilité de localiser avec précision une tumeur permet d'intervenir de manière plus fine, plus précise et donc de limiter les effets négatifs d'une opération ; cela permet de faire des interventions là où, il y a peu de temps, on ne pouvait rien faire, tant à cause de la localisation de la tumeur que des effets secondaires irréversibles dans le cerveau. Lorsqu'est apparue la méthode de stimulation cérébrale profonde (stimulation permanente, les électrodes étant implantées dans la région cérébrale concernée, comme ce que l'on fait avec un *pacemaker*), on a pu éviter ces effets négatifs grâce à la capacité de mettre au repos certaines structures cérébrales. Cela a été utilisé pour traiter les symptômes de la maladie de Parkinson (limiter les tremblements, même

si la maladie continue d'évoluer). D'autres maladies motrices ont été traitées de la même manière, comme les dystonies (maladies caractérisées par des troubles moteurs : contraction des muscles entraînant des distorsions – spasmes, torticolis, etc. – de certaines parties du corps). La technologie s'est déplacée. Par la méthode d'électrodes implantées, la médecine a proposé un traitement des troubles obsessionnels compulsifs sévères ou TOC (obsessions qui contraignent le sujet, pour diminuer l'anxiété qu'elles lui procurent, à avoir des comportements répétitifs, ou compulsions ; ces obsessions s'accompagnant de dépression). Tout cela est heureux et l'appréciation morale ne peut que se réjouir de ces progrès dans le domaine de la santé.

Corrélativement, des personnes en bonne santé peuvent bénéficier des études faites sur les malades et adopter un comportement et une hygiène de vie adaptés aux exigences d'une vie considérée comme heureuse.

Les médicaments.

En deuxième lieu, la meilleure connaissance du fonctionnement du cerveau permet de bien voir ce qui relève du traitement par des médicaments qui agissent sur lui. Quand l'usage est strictement thérapeutique, l'utilisation de médicaments adaptés à telle ou telle maladie est bénéfique et le jugement éthique les admet bien volontiers. On doit cependant distinguer trois domaines dans l'usage de la pharmacopée.

Le premier consiste à traiter une maladie avérée. Ainsi, une personne sujette à des crises d'épilepsie peut retrouver une vie équilibrée grâce à une thérapie agissant sur les mécanismes cérébraux. De même, il est heureux que l'on ait pu remplacer les moyens coercitifs d'antan par une médication qui assure un minimum de sécurité et d'autonomie aux malades mentaux. De ce point de vue strictement thérapeutique, les connaissances nouvelles

sont bienvenues et doivent être développées, étant entendu que l'usage des neuroleptiques relève de la prudence du médecin traitant.

Le deuxième point s'appuie sur les succès de la pratique qui montrent que les connaissances neurobiologiques permettent d'agir sur le comportement. Depuis les somnifères jusqu'aux analgésiques, il existe bien des produits de l'industrie pharmaceutique qui, en agissant sur le cerveau, permettent de surmonter des difficultés de vivre ou d'introduire le malade dans un état permettant des actes médicaux ou chirurgicaux grâce à l'anesthésie. Le pouvoir médical ne porte plus sur des soins, mais sur des états qui font partie de la vie. On entre alors dans un autre ordre d'interrogation : quelle est la valeur de l'usage de la connaissance du cerveau dans l'intervention sur les comportements ? Il est en effet des usages qui ne relèvent plus de la médecine, mais d'une sorte de normalisation et donc d'une intrusion dans le domaine de la morale. S'il est heureux de prendre un médicament pour surmonter les insomnies, il est classique de dénoncer l'abus de l'usage des neuroleptiques qui éludent la prise en compte des difficultés dues à des modes de vie défectueux. Les neurosciences ouvrent alors la voie à des prises de pouvoir sur les populations et sur les comportements. La question a été posée dans les pays totalitaires ; elle est aussi posée dans les démocraties. Par exemple, s'il est légitime que des enfants ayant des difficultés d'attention soient traités avec une amphétamine qui améliore leur capacité d'attention, diminue leur fatigue et leur permet de mieux faire leur scolarité, est-il légitime d'étendre cette pratique à tous ? En effet, en donnant à des enfants « normaux » ce médicament, on augmente leurs performances ; cette pratique est fort courante et des millions d'enfants (aux États-Unis) reçoivent de tels produits hors contrôle médical. Cette pratique demande attention ; en effet, elle a d'abord une dimension médicale : on ne sait pas quel est l'effet à long terme de cette médication, mais elle a aussi une dimension culturelle : quel type de performance veut-on privilégier ? Elle a une dimension sociale, car

elle risque de pénaliser ceux qui vivent leur enfance de manière paisible dans un processus de croissance régulier. La comparaison avec le traitement que subissent les grands sportifs est éclairante. En effet, dans la mesure où un médicament est disponible, pourquoi ne pas l'utiliser pour améliorer des performances – surtout si elles permettent de prendre le pas sur les adversaires dans une société de compétition, dite « libérale avancée » en certains milieux ? On voit ainsi apparaître le troisième point : il ne concerne plus le comportement, mais ce qui relève de la personnalité.

L'ambition des traitements du fonctionnement cérébral n'est pas de soigner un malade, mais de construire un être dont la personnalité est modifiée pour répondre à un idéal ou être conforme à une norme. La question se pose alors de savoir si l'on a respecté le sujet humain en ne lui permettant pas de suivre le rythme qui lui est propre.

On voit donc comment ces points, rapidement évoqués, mènent à des questions fondamentales. L'essor des neurosciences ouvre sur des difficultés spécifiques en matière éthique. Il ne s'agit pas seulement d'adapter des principes de déontologie médicale dans un cadre bien défini où la maladie est bien située. Il s'agit de prendre le pouvoir sur un être humain ou sur une population par le biais du contrôle des fonctions neurologiques liées à la personnalité. Que signifie, sur le plan éthique, cet usage de la plasticité de l'être humain ?

Quelles limites ?

Les neurosciences sont-elles bienvenues quand elles sont utilisées par des médecins soucieux de guérir ou du moins d'amoindrir les effets néfastes d'une maladie liée au fonctionnement du cerveau ? Peut-on aller plus avant ? Peut-on traiter les états de dépression ou encore la toxicomanie ? On passe d'une maladie organique à une question qui touche à la personnalité. Ainsi, on entre dans un domaine où l'éthique demande que l'on soit attentif

à la question suivante : quelle limite y a-t-il à l’action sur le cerveau ? Agit-on sur un malade pour le guérir ou au contraire sur sa personnalité pour lui donner un comportement conforme à une norme sociale ? De quel droit ? Qui décide de la valeur de la norme ? Sur quelles bases ?

On voit naître des questions anthropologiques fondamentales. La première, classique en matière médicale, est de remettre en cause la frontière entre naturel et artificiel, en raison de l’aptitude de l’être humain à vivre dans des cultures différentes. La question se pose à partir de la nécessité de définir la frontière entre le normal et le pathologique. Si, par exemple, les enfants dits hyperactifs posent des problèmes au cours de leur scolarisation et si on modifie leurs capacités de rester tranquilles pendant des cours et d’écouter leur professeur, quel est le critère qui permet de juger de la normalité en matière de discipline scolaire ? Dans la culture traditionnelle des écoles, collèges et lycée européens, l’attitude requise était obtenue en demandant des efforts personnels ; l’enfant ou l’adolescent était invité à se prendre en charge par une discipline qu’il s’appliquait à lui-même. Il devenait en ce sens le sujet de ses propres actes. Si le même résultat est obtenu par médication, la question se pose : qui est-il ? Est-ce lui-même qui agit selon la norme requise ? N’est-il pas pris dans une passivité qui lui enlève une dimension essentielle de la dignité humaine, la responsabilité de ses actes et de ses attitudes ? Face à l’action personnelle, la question est alors posée : qui décide ? Celui qui prend un médicament ou celui qui a influencé son comportement par une médication qui agit sans qu’il en soit conscient ? Quel est alors le pouvoir des parents, des éducateurs ou des médecins qui donnent le neuroleptique prescrit ? Il ne s’agit pas seulement de l’effet immédiat, mais de l’effet à long terme. Il s’agit surtout de la nature du sujet moral.

Ainsi les neurosciences ouvrent-elles sur des questions qui relèvent d’abord de l’éthique médicale et plus radicalement sur celles de l’identité humaine, du sujet, de sa conscience, de sa responsabilité et de la société

dans laquelle il vit. Pour cette raison, il est nécessaire de ne pas considérer les neurosciences sur le seul plan médical (chirurgie ou pharmacopée), mais de voir qu'elles posent des questions anthropologiques et, par là, touchent aux fondements de la morale et de l'éthique.

UNE NATURALISATION DE L'ESPRIT.

Le propre de l'homme, la pensée, serait-il identifiable au fonctionnement neuronal ? Pour voir l'enjeu de cette question, il faut situer les neurosciences dans un projet plus vaste, qui consiste à en faire ce que certains appellent modestement une « science de l'esprit » et d'autres, avec plus d'ambition, une « philosophie de l'esprit ». Il apparaît alors qu'il ne s'agit plus d'appliquer aux pratiques médicales intervenant sur le cerveau des exigences éthiques ou morales constituées par ailleurs, mais bien de fonder des exigences éthiques et morales sur une vision de la nature humaine tirée des neurosciences, en fonction du principe que le propre de l'homme, la pensée ou la raison, est compris à partir de la connaissance du cerveau. Cette conviction préside au développement des connaissances scientifiques et aux implications éthiques ou morales.

Un projet interdisciplinaire.

Le projet d'une science de l'esprit ne repose pas seulement sur le domaine médical. Il rejoint un projet technoscientifique qui date du milieu du XX^{e} siècle, la cybernétique. Cette science a pour but de faire réaliser des tâches, jusque-là réservées à des ingénieurs, par des machines, de manière à obtenir une efficacité plus grande, dans la mesure où l'on peut utiliser les mathématiques pour formaliser les calculs. Le lien repose sur une analogie entre le fonctionnement du système nerveux et celui des machines, conçues comme des réseaux électroniques. En effet, le neurone présente la même

structure qu'un élément électronique qui transmet de l'information. Celle-ci est constituée par des signaux électriques qui peuvent être formalisés en oui et non, représentés par les chiffres un ou zéro. Il y a donc une homologie entre la structure électronique et la logique et donc entre la structure électronique et la pensée soumise au principe de non-contradiction. La mise en œuvre de ce projet a fait interagir plusieurs disciplines scientifiques. On peut relever six domaines : 1) le premier, qui joue un rôle essentiel, est constitué par les neurosciences qui étudient le fonctionnement du cerveau ; 2) le deuxième est l'informatique qui construit des machines de plus en plus performantes, en particulier l'intelligence artificielle ou les systèmes experts ; 3) le troisième est constitué par les sciences du langage – elles voient dans une langue un système, au sens scientifique du terme, c'est-à-dire un ensemble régi par des règles qui peuvent être formalisées ; 4) le quatrième domaine est constitué par les sciences de la communication fondées sur l'usage de moyens techniques ou corporels quand il s'agit de l'homme ; 5) un autre domaine est l'étude du comportement qui ne refuse pas de considérer qu'entre l'homme et l'animal, il n'y a qu'une différence de degré et non de nature ; 6) le dernier domaine d'étude est l'épistémologie, dans la mesure où tous les domaines précédents éprouvent le besoin d'une régulation interne.

Les deux domaines fondamentaux de ce projet sont l'intelligence artificielle (informatique et systèmes experts) et les neurosciences, étroitement corrélées dans l'ambition de construire une science de l'esprit. Cette ambition repose sur la conviction que l'on peut traiter les états mentaux comme des « objets » et, pour cette raison, on parle de la naturalisation des états mentaux. Que penser de cette ambition dont on voit l'importance pour l'anthropologie ?

Méthodes et modèles.

Le projet qui associe neurosciences et sciences cognitives entre dans une perspective philosophique sur la définition du propre de l'homme. Il faut donc considérer les philosophies impliquées dans le projet qui consiste à « décrire, expliquer et le cas échéant simuler les principales dispositions ou capacités de l'esprit humain – langage, raisonnement, perception, coordination motrice, planification[6] », selon les termes de son fondateur, Norbert Wiener. L'horizon n'est plus la réflexion sur un système de traitement de l'information mais l'extraction de connaissances sur la nature de la pensée et de l'esprit, grâce aux concepts d'information et de communication. Cette définition montre la nouveauté du défi posé à la philosophie. Il ne suffit pas de prendre acte des résultats, mais de voir quelles en sont les trois philosophies immanentes ; elles peuvent être distinguées à partir de leur mot-clé. Le premier est le mot « fonction », le second « conscience » et le troisième « émergence ».

• Le fonctionnalisme

Les sciences cognitives englobant les neurosciences ont été développées par des mathématiciens et des logiciens pour qui la notion de fonction jouait un rôle essentiel, d'où leur nom, « fonctionnalisme ». Pour cette école, la pensée est un traitement de l'information. Les perceptions heureuses, les constructions intellectuelles, les sentiments les plus élevés et les décisions les plus nobles supposent un heureux fonctionnement du cerveau. L'étude des maladies et des accidents neurologiques montrent a contrario que les lésions cérébrales sont la source non seulement des troubles de la locomotion, de la parole ou du comportement, mais atteignent la personnalité même du malade. Tel est le fondement de la philosophie qui pense que la réalité est exactement représentée par la formalisation mathématique des interactions.

Une première critique du fonctionnalisme repose sur l'observation suivante : s'il est indispensable que le cerveau soit en bonne santé pour

qu’un être humain puisse vouloir et penser, en résulte-t-il que la pensée et la volonté se réduisent à l’heureux exercice de ces fonctions ? Une autre critique de la conception fonctionnaliste est que ni l’ordinateur ni le cerveau ne peuvent accéder au sens. Cette critique fait écho à celle qui refuse que seul le cerveau soit l’instrument de la pensée : n’est-ce pas oublier le corps et le sujet ? Pour cette raison, dans les publications en matière de neurosciences, une autre conceptualisation est apparue.

• La conscience

Une deuxième philosophie immanente peut être rattachée à l’emploi du terme « conscience », récurrent sous la plume des auteurs qui veulent établir, à partir des neurosciences élargies aux sciences cognitives, une « philosophie de l’esprit ». L’esprit était hors de la science, puisque les fondateurs de la science classique, comme Descartes ou Leibniz, avaient mis l’esprit hors des investigations scientifiques. Celles-ci portaient sur les phénomènes matériels tandis que l’esprit était par nature immatériel. Le succès des neurosciences est alors la caution de l’abolition de cette transcendance, puisque les activités humaines relèvent désormais de l’explication scientifique par l’observation des fonctionnements neuronaux et par la mise en œuvre des analogies avec les « machines intelligentes ». Il y a donc une science de l’esprit qui rompt avec le dualisme de la philosophie classique et se propose explicitement de faire une « naturalisation de l’esprit ». Comme le mot « esprit » est chargé de tant de difficultés, bien des auteurs lui préfèrent le terme « conscience », qui permet de tracer une continuité entre toutes les formes de la vie.

C’est ainsi que des auteurs, qui n’appartiennent pas tous à la même famille d’esprit, utilisent le terme « conscience » pour unifier les résultats et rompre explicitement avec le dualisme qui dit que la matière et l’esprit sont irréductibles l’une à l’autre. Aux deux extrêmes de la démarche, on peut placer le matérialisme dans ses diverses formes – du rationalisme (Jean-

Pierre Changeux) à l'empirisme (David Dennett) – et le monisme spiritualiste (Francisco Varela).

Pour le rationalisme, la connaissance du fonctionnement du cerveau explique ou expliquera tout phénomène de pensée, que ce soit la création mathématique ou l'émotion artistique. La conscience est le fruit de l'activité organique et la raison en est le couronnement unificateur. Cette manière de faire montre comment le terme « conscience » est sollicité de façon telle que l'unité qu'il promeut s'accorde au réductionnisme scientiste. C'est un monisme qui, pour englober les phénomènes extraordinaires, ne laisse pas de tout niveler dans le même ordre de réalité. Tout est ramené à ce qui est saisissable par la méthode scientifique.

Le terme « conscience » est donc utilisé de manière équivoque, oscillant de la conscience de soi à la connaissance objective. Son emploi achoppe sur le refus de spécifier les activités par leur objet.

• L'émergentisme : une perspective évolutionniste

Un troisième élément fait partie de la philosophie de l'esprit articulée aux neurosciences : il est lié à la notion d'évolution et pour cette raison utilise la notion d'émergence. Le terme est récent en philosophie des sciences et il sert à expliquer comment, en biologie, un état nouveau est atteint à partir des conditions antérieures de manière à produire du neuf. En thermodynamique, dans un système ouvert recevant de l'énergie de l'extérieur, on observe une croissance de la complexité et le passage par un seuil où des propriétés nouvelles apparaissent. Le processus est expliqué sans faire appel à une intervention extérieure ni à un principe transcendant. Cette explication convient pour le cerveau où les neurones forment un ensemble qui peut être représenté comme un système hypercomplexe ; on observe le dépassement de l'état antérieur et la stabilisation sur un état plus performant et on l'explique comme une émergence. Le terme a une application à la fois dans l'ontogenèse d'un sujet pendant la période

embryonnaire, pendant les premiers temps de la vie et la jeunesse, où des seuils sont franchis et acquis de manière stable. Le terme permet aussi d'expliquer le franchissement des seuils dans l'histoire de la vie telle qu'elle est connue grâce à la théorie de l'évolution. L'analogie entre le cerveau des primates et celui des proches parents d'*Homo sapiens* sur l'arbre de la vie permet d'expliquer sa formation – sans faire appel à une transcendance, sinon celle de l'auto-organisation.

La théorie émergentiste a le mérite de rendre compte de la continuité entre tous les états et donc de respecter les principes fondamentaux de la science : ne pas faire appel à des facteurs étrangers. Elle a aussi le mérite de reconnaître que l'état final n'est pas réductible à l'état initial et donc laisse place à la nouveauté. On voit cependant qu'elle est grosse d'une nouvelle vision de la nature.

Un nouveau paradigme.

L'exposé de ces ambitions montre que les neurosciences sont à la base d'un nouveau paradigme dans les sciences. Cette notion, issue de l'épistémologie et de l'histoire des sciences, s'applique ici dans la mesure où elle introduit dans le discours scientifique une nouvelle orientation à la recherche scientifique fondée sur une certaine conception de la vie et de la matière. Celle-ci n'est pas passivité, mais activité et l'on peut parler de matière vivante. Il faut remarquer que la démarche est promue par des scientifiques formés dans la tradition de l'empirisme anglo-saxon ou par des médecins. Leurs travaux ne sont pas enracinés dans une profonde connaissance des débats philosophiques et comportent souvent des naïvetés et des jugements hâtifs. Pour cette raison, il convient d'employer le terme « paradigme », en soulignant qu'il joue son rôle de manière implicite.

La notion de paradigme, important en sociologie de la connaissance, est pertinente en raison de l'influence des neuro–sciences sur d'autres

domaines qui essaient de se fonder sur une observation, comme les sciences humaines. On le voit dans le rapport avec la psychanalyse. Celle-ci, en prolongeant la deuxième topique de Freud, accordait une importance primordiale à la parole et donc à la relation humaine ; dans la thérapie, l'aspect médicamenteux n'était qu'un auxiliaire temporaire. Or les neurosciences invitent à tenir à distance le primat de la relation et du symbolique au profit d'une reprise de la première topique freudienne : inconscient, préconscient et conscient. Ainsi, les philosophies enracinées dans les neurosciences proposent un développement de la personnalité en prenant les émotions pour socle de toute connaissance et de toute formation. En ces éléments, « l'animal humain » n'est pas différent des autres animaux qui lui sont proches sur l'arbre des vivants. À partir des émotions se bâtissent des représentations marquées par l'affectivité et les images, puis viennent les éléments réflexifs. Ainsi les valeurs fondamentales de la morale classique (liberté, raison…) sont-elles réduites à leur dimension pratique. Le lieu majeur de décision et donc du jugement est inscrit dans une structure dévoilée par la neuro-imagerie. Même si tous les auteurs ne partagent pas les mêmes convictions, ils participent à celle du primat des mécanismes cérébraux sur toute instance psychique ou spirituelle.

Les neurosciences posent donc un défi considérable à la morale et à l'éthique et elles invitent à en revisiter les fondements.

UNE NEUROÉTHIQUE ?

Le terme « neuroéthique » a été avancé. Il invite à une réflexion sur les questions fondamentales de la société moderne et sur celle qui est à l'horizon du développement actuel des technologies de pointe. Le terme est entendu non plus dans la perspective d'une application, mais d'une construction de l'éthique à partir des neurosciences.

Une philosophie de l'esprit.

La démarche unanime des scientifiques qui proposent des prolongements à leurs travaux consiste à écarter avec constance toute forme de dualisme. Ils prennent pour cible emblématique Descartes, coupable à leurs yeux du péché sans rémission d'avoir distingué entre la substance matérielle (le corps pensé à l'instar des machines mécaniques) et la substance spirituelle (l'âme). La problématique est exprimée dans le langage nord-américain comme celle du *Mind-Body Problem*. On doit regretter que toute trace de dualisme soit ramenée à la forme scolaire et simpliste de leur lecture de Descartes – qui n'est jamais étudié pour lui-même, mais seulement à partir de quelques fragments, ce qui ne facilite pas le débat sur le fond de la question. Cette prise de position invite la réflexion anthropologique à reconnaître les insuffisances du dualisme et en ce sens à libérer la théologie de cette impasse, car cette dichotomie n'est pas traditionnelle. Elle n'est pas dans la Bible – sauf dans quelques versets du livre grec de la Sagesse. Elle n'est pas davantage chez les Pères, même si le courant néoplatonicien domine chez les grands auteurs des IV^{e} et V^{e} siècles. La tradition thomiste est étrangère à cette division. Il n'empêche que les propos opposés au dualisme peuvent être entendus, car ils rééquilibrent l'ambition des maîtres spirituels et l'expérience des « directeurs de conscience ». Ils sont une invitation à repenser la notion d'âme dans la tradition aristotélicienne et thomiste.

Les auteurs qui proposent une neuroéthique font des neurosciences la clé de toute anthropologie qui se veut cohérente. Si les premières publications en la matière se contentaient d'analogies entre la vie humaine et les « machines intelligentes », le propos est aujourd'hui plus général. Les neurosciences se veulent matricielles pour une éthique fondée sur l'étude des mécanismes cérébraux compris dans le dynamisme d'une évolution et où le concept de conscience est la pierre angulaire. La conscience n'est pas pensée en parallèle avec les phénomènes cérébraux, mais en terme

d’émergence. Lorsque la complexité neuronale a atteint un seuil, apparaissent non seulement des émotions, mais des valeurs. Cette dernière notion signifie que l’on reconnaît une certaine indépendance de la pensée vis-à-vis du substrat. Cette conclusion est fondée sur la possibilité du cerveau de se distancier de l’immédiat et donc de se construire par lui-même. Cette perspective mène à celle de responsabilité dans la mesure où le sujet agit par lui-même, c’est-à-dire volontairement.

La neuroéthique se présente donc comme une explication du comportement marqué par les exigences de liberté et de solidarité. Les deux éléments sont toujours présentés dans un processus d’interaction. La liberté est ainsi inscrite dans une double perspective. D’abord, la variabilité (au cours du développement et dans les fonctions du cerveau) qui exclut le déterminisme mécanique ; ensuite, le rôle de l’épigénèse neuronale qui reconnaît l’impact socioculturel et éducatif du développement de l’architecture du cerveau. La nature humaine n’apparaît pas comme un donné immuable, mais comme un processus ouvert : la capacité de devenir soi.

Aux fondements de l’éthique.

La neuroéthique entend rendre raison de l’intégration dans une personnalité des normes sociales, des identités culturelles, de la responsabilité de l’humanité sur son destin par l’usage de ses pouvoirs individuels ou collectifs. Elle rend raison de la présence de normes et de leur inscription dans la structure psychique et, par là, elle donne pertinence à la notion de jugement moral qui est compris comme lien entre les normes et les actions concrètes. Tout le champ de l’éthique et de la morale est donc concerné.

Ce développement conduit à des débats anthropologiques fondamentaux. Relevons plusieurs points. Le premier est méthodologique.

En effet, l'option moniste, qui ne considère que ce qui se mesure et s'observe, exclut la démarche traditionnelle de la philosophie réflexive où la connaissance de soi est un acte de l'esprit prenant des distances par rapport à soi. Si cette démarche est reconnue, elle est pourtant située dans une perspective réductrice ; c'est un élément expérimental parmi d'autres et, pour cette raison, on constate que la réflexivité est mal comprise. La notion si riche d'intentionnalité chère aux phénoménologues est, elle aussi, réduite à ce qui est de l'ordre de la production d'objets mentaux. Le deuxième point est du domaine de l'observation ; la démarche des neurosciences comme anthropologie a une grande difficulté à reconnaître la spécificité des expériences spirituelles ; elles sont ramenées au domaine de l'émotion ; ainsi, conformément à une tradition empiriste, la religion est émotion, singulière dans l'expérience mystique, collective dans les célébrations. Le troisième point est anthropologique. La démarche est en effet une étude d'un être humain en son centre ; on voit naître une forme de solipsisme. La connaissance de l'autre n'est qu'une connaissance de soi puisque conscience de ce qui se passe en ses organes de perception. Il n'y a pas d'Autre, en son altérité irréductible ; il n'y a qu'une sublimation de ses émotions. Le quatrième point est plus philosophique, c'est la question du monisme : pourquoi interdire la reconnaissance, dans une réalité, de l'union d'éléments qui ne sont pas sur le même plan ontologique ? La distanciation d'un sujet par rapport à lui-même – le pas de la réflexion – ne suppose-t-elle pas que l'instance qui la pose soit indépendante du substrat sur lequel elle agit ?

Mais la « neurothéologie » permet d'envisager les limites de la naturalisation de l'esprit menée à partir des neurosciences. En effet, des neurologues américains ont étudié les activités cérébrales des personnes ayant une activité religieuse explicite et intense (moines en prière, par exemple) ; ils ont relevé que certaines parties de leur cerveau étaient actives et ainsi déterminé des zones qu'ils ont spécifiées comme étant celles de la

prière ou plus généralement de la croyance. Des conclusions apologétiques en ont été tirées : d'une part, qu'il était important de prier et d'avoir une vie religieuse et, d'autre part, que la religion (ou Dieu) ne mourrait pas, puisqu'il avait marqué une place pour lui en l'homme. Que prouvent ces observations, à supposer qu'elles soient exactes ? Rien dans la mesure où les mêmes excitations ou activités cérébrales ne permettent de dire quoi que ce soit sur le contenu de la croyance, sur la réalité de la rencontre avec Dieu. Plus généralement, l'objet de l'émotion, de l'image, de la conceptualisation, du jugement, de la raison ou plus largement de la pensée n'est pas discerné.

On voit donc les limites de l'entreprise de neuroéthique ou de neurophilosophie de l'esprit. Mais ce constat ne doit pas signifier que le travail issu des neurosciences est vain.

Nature et culture.

L'apport des neurosciences aux études en matière d'éthique ou de philosophie morale consiste, à notre avis, dans l'exigence de prendre en compte les connaissances scientifiques pour définir la nature humaine et pour exprimer une « loi naturelle ».

En effet, le dualisme est une erreur philosophique et il importe de promouvoir une éthique fondée sur un réel mieux connu grâce aux méthodes scientifiques. Or sur ce point la situation est confuse. Certains ont peur du scientisme et refusent de prendre en compte les observations et les résultats pourtant incontestables du travail, en particulier celui des recherches biologiques et médicales. D'autres ont un certain mépris pour un savoir dont l'objet est le sensible et ils restent dans la tradition spiritualiste marquée par le dualisme. D'autres encore n'acceptent comme résultat scientifique que ce qui corrobore leur propre anthropologie. Ne vaut-il pas

mieux assumer les défis et entreprendre un dialogue qui soit fondé sur une relation « intercritique » ?

Cette attitude permet de dénoncer les naïvetés d'une prétention à l'objectivité scientifique : on ignore trop souvent que les sciences ne sont pas seulement une expérimentation raisonnée, liée à une construction théorique, mais qu'elles sont le fruit d'une interprétation. Ensuite, si les sciences sont dominées par une exigence d'objectivité, la connaissance de soi n'est pas du même ordre. Si l'homme se prend lui-même comme objet d'étude, il ne peut être considéré comme les autres objets. La position de l'observateur n'est pas la même que dans les sciences des machines ou dans les sciences de la vie. Le style objectiviste des neurosciences fait illusion ; elles ne saisissent qu'une partie de la réalité. La connaissance de soi invite au contraire à une autre conceptualisation pour que soit reconnue sa valeur.

La notion de nature humaine est ici importante pour reconnaître que l'être humain n'est ni une machine, ni une dualité composée d'esprit et de matière. L'être humain est en tension vers un achèvement car il y a en lui une plasticité évidente. Il doit devenir ce qu'il est, réaliser ses possibilités en leur donnant une forme singulière, par lui-même, mais jamais sans ses frères d'humanité qui, par la parole et la présence, l'invitent à se réaliser dans une culture. La nature humaine prend une forme qui en explicite les richesses et s'inscrit dans une multiplicité puisque d'autres réalisations sont possibles. L'enjeu est alors de promouvoir la paix entre les civilisations qui leur donnent leur assise historique. Le message évangélique apparaît alors dans sa force et sa nécessité.

Il importe donc de promouvoir une autre philosophie qui, sans nier les résultats des sciences, évite tout réductionnisme. Dans cette perspective, les neurosciences sont un apport indispensable pour éviter les erreurs de l'idéalisme et du dualisme. Leur apport peut être intégré dans une démarche qui reconnaît en l'homme un être singulier, parce que dans le cours de l'évolution il a franchi le pas de la réflexion. Dans cette perspective, il

importe de sortir de la naïveté qui fait correspondre adéquatement le réel et le langage. La notion d'acte mental invite à considérer qu'il existe un sujet qui exerce l'acte de parole, qui est communication et connaissance. C'est dans cette perspective que l'on peut revisiter un concept traditionnel dans la réflexion éthique et morale : la notion d'âme, entendue comme principe par lequel le vivant existe. L'âme désigne ce qui assure l'unité de tous les actes du vivant même dans leurs aspects contraires, comme la stabilité et le mouvement, la permanence et le changement, la fondation et l'arrachement, ou encore la corporéité et l'intentionnalité de l'esprit. L'âme ainsi comprise ne fait pas nombre avec le corps comme dans la perspective dualiste. L'unité promue n'est pas une forme de monisme, car la vision de l'homme est celle qui le présente en tension vers un accomplissement. La nature humaine est culture dans une unité dynamique toujours mouvante, tendue vers un achèvement.

JEAN-MICHEL MALDAMÉ.

→ Anthropologie du corps. Conscience. Éthique. Éthique biomédicale. Évolution. Nature. Relativisme. Santé. Sujet et personne. Technique.

Bibliographie.

B. BAERTSCHI, La Neuroéthique. Ce que les neurosciences font à nos conceptions morales, Paris, La Découverte, 2009. – J.-P. CHANGEUX, L'Homme neuronal, Paris, Fayard, 1991 ; Fondements naturels de l'éthique, Paris, Odile Jacob, 1991. – Fr. CLARAC, J.-P. TERNAUX, Encyclopédie historique des neurosciences. Du neurone à l'émergence de la pensée, Bruxelles, De Boeck, 2008. – A. DAMASIO, L'Erreur de Descartes, Paris, Odile Jacob, 1997 ; Le Sentiment même de soi. Corps, émotion, conscience, Paris, Odile Jacob, 1999. – D. DENNETT, La Conscience expliquée, Paris, Odile Jacob,

1993. – K. EVERS, Neuroéthique. Quand la matière s'éveille, Paris, Odile Jacob, 2009. – D. FISETTE et P. POIRIER (dir.), Philosophie de l'esprit, t. I : Psychologie du sens commun et sciences de l'esprit, t. II : Problèmes et perspectives, Paris, Vrin, coll. « Textes clés », 2003. – A. GANOCZY, Christianisme et neurosciences, Paris, Odile Jacob, 2008. – J.-N. MISSA, L'Esprit-cerveau. La philosophie de l'esprit à la lumière des neurosciences, Paris, Vrin, 1993. – G. POMMIER, Comment les neurosciences démontrent la psychanalyse, Paris, Flammarion, 2004. – Fr. VARELA, Autonomie et connaissance, Paris, Éd. du Seuil, 1988.

NOMINALISME

Pour saisir les enjeux éthiques de la pensée nominaliste, il faut d'abord en présenter l'origine et le développement. Il s'agit originairement d'une démarche critique, à la fois philosophique et théologique. Mais cette entreprise spéculative a présenté bien des développements pratiques : en ecclésiologie, en sacramentaire et en morale. Bien qu'on puisse cerner un « premier nominalisme » dès le XII^e^ siècle, avec des penseurs comme Roscelin et surtout Pierre Abélard, cette école de pensée n'a connu sa véritable floraison qu'avec l'entreprise singulière de Guillaume d'Ockham (ou Occam), au XIV^e^ siècle. C'est donc à ce philosophe et théologien qu'il faut s'attarder.

LE CONTEXTE INTELLECTUEL ET POLITIQUE.

Guillaume d'Ockham est né vers 1288, dans le Surrey, au sud de Londres. Il est l'auteur d'une douzaine d'ouvrages de logique, de philosophie et de théologie, qui attendront six siècles avant d'être édités. À l'heure actuelle, ils sont encore peu traduits.

C'est un franciscain. Sa formation intellectuelle, typique de ce qu'on peut nommer « climat anglais », se caractérise par l'influence du « Docteur subtil », Jean Duns Scot († 1308). Cette influence est particulièrement forte à Londres. On le constate à un mode particulier d'enseignement de la théologie, caractérisé par l'utilisation croissante de la logique et des formalismes les plus sophistiqués avec une tendance au détachement progressif vis-à-vis des contenus. Elle témoigne surtout d'un souci de la

cohérence formelle, avec une utilisation de toutes les ressources techniques de la logique anglaise, beaucoup plus florissante que la logique française à la même époque à Paris. Dans sa réflexion, Ockham incorpore les raisonnements de Duns Scot, tout en les critiquant méthodiquement. D'où un redoublement de complexité.

Ockham a été traduit en anglais bien avant de commencer à être traduit en français. Car, dans les pays anglo-saxons, la culture philosophique est beaucoup plus développée en direction de la logique que sur le continent où la tradition philosophique était différente. La pensée d'Ockham n'a pas pénétré immédiatement à Paris : la *Somme de logique* (1323) a mis une dizaine d'années pour être connue à l'Université de Paris, qui restait dominée par l'enseignement de Duns Scot et aussi par une théologie dominicaine plus traditionnelle dont le thomisme, qui a d'ailleurs été vigoureusement attaqué par Eckhart, vers 1313, lors de son dernier enseignement à Paris.

Ockham ne semble pas avoir enseigné à Paris. Ses idées y sont arrivées en même temps que celles d'autres maîtres anglais qui avaient reçu son enseignement à Oxford. La réaction aux influences supposées de la pensée ockhamiste, perceptible dans les Statuts de l'Université du 25 septembre 1339 qui interdisent qu'on utilise les livres d'Ockham avant qu'ils ne soient examinés par l'autorité compétente, traduit une certaine défiance à l'égard du « nominalisme » ou « terminisme », méfiance d'autant plus compréhensible qu'en 1339, on a vu apparaître les premières manifestations vraiment funestes de la guerre de Cent Ans. Une politique universitaire ouvertement antinominaliste apparaît en 1474, sous Louis XI : l'édit de Senlis proscrit les textes des docteurs nominalistes et interdit d'enseigner leurs thèses tant en public qu'en privé. En 1481, la mesure fut levée : on put alors « déclouer et défermer » les livres des nominalistes.

Les raisons de ces interdictions ne sont pas purement circonstancielles ou politiques : elles sont aussi plus profondes, doctrinales. C'est toujours la

vieille opposition entre les « réaux » ou « réalistes », tels Thomas d’Aquin et Jean Duns Scot, et les « nominalistes » représentatifs de la *theologia anglicana* : Ockham est le plus célèbre d’entre eux.

DE LA LOGIQUE À L’ÉTHIQUE.

Dans le prologue de sa *Somme de logique*, Ockham écrit : « La logique est l’instrument le plus efficace de tous les arts, sans lequel aucune science ne peut être parfaitement connue, qui ne s’use pas par un emploi répété à la manière des instruments matériels, mais reçoit un accroissement continu par l’exercice appliqué de n’importe quelle autre science. De même, en effet, que l’artisan, manquant d’une connaissance parfaite de son instrument, en reçoit une plus grande à l’employer, de même celui qui est rompu aux principes solides de la logique, lorsqu’il se consacre à d’autres sciences, acquiert immédiatement et en même temps une plus grande compétence dans cet art. C’est pourquoi, selon moi, le dicton commun “l’art logique est un art instable” ne trouve reconnaissance que chez ceux qui négligent l’étude de la sagesse. »

On sait l’importance de la réflexion sur le langage au Moyen Âge et Ockham s’inscrit dans cette lignée. Dans le cadre d’une théorie générale du signe, il propose une théorie du signe linguistique. Pour lui, au lieu de renvoyer à une impression psychique, comme le pensaient Aristote et Thomas d’Aquin, le signe renvoie directement à la chose elle-même. Il existe donc différentes sortes de langages : écrit ou parlé, mais aussi mental… Tous renvoient aux choses elles-mêmes, perçues dans leur singularité. Le langage mental, c’est-à-dire la pensée, a ceci de spécifique qu’il renvoie directement aux impressions produites par les choses dans l’esprit. C’est donc un langage idéal. Le langage parlé lui est subordonné. Il est donc possible d’étudier la pensée humaine comme un ensemble de

signes. On rejoint les positions de Pierre d'Ailly pour qui la pensée est un jeu de signes.

C'est une nouvelle logique du signe : la réflexion logique intègre des éléments de sémiologie, ce qui est nouveau car, auparavant, on n'allait guère plus loin que les éléments empruntés au *Peri Hermeneias* d'Aristote. Toute discipline scientifique – donc aussi la théologie – est à considérer comme un ensemble de signes dont on peut étudier la validité, les significations et les modes de référence. La réflexion sur le langage joue alors un rôle déterminant, notamment pour démêler ce qui est susceptible de porter des significations, et donc pour déterminer le vrai et le faux. La logique débouche sur l'éthique.

Le grand reproche qui a été adressé au nominalisme ockhamien est l'enfermement de la pensée théologique dans le langage et sa réduction à un système de signes, clos sur lui-même. Elle se coupe alors de la réalité des choses. En effet, la logique ockhamiste engage une rupture par rapport à l'ontologie traditionnelle : elle permet une réfutation systématique du fondement de l'ontologie dominante « réaliste », pour laquelle les universaux correspondent à une réalité existante en dehors de l'esprit qui les conçoit. Pour Ockham, l'universel n'est qu'un objet de la logique, soit comme un signe, soit comme un concept. Et la logique étant la discipline qui analyse les signes, elle devient finalement le seul lieu où on ait le droit de traiter de l'universel. Si l'on songe que l'éthique et la théologie morale ne peuvent pas éviter de traiter du général et de l'universel, on mesure les effets destructeurs de l'ockhamisme. Par exemple, Ockham affirme que la « nature humaine » n'est qu'un concept sans consistance dans la réalité : « L'humanité en Socrate et l'humanité en Platon sont réellement distinctes ; donc chacune de ces deux humanités est réellement unique, et par conséquent l'humanité commune est neutre » (*Commentaire des sentences*, I, dist. 2, q. 6). Dès lors, comment considérer les droits de l'homme et leur attribuer une quelconque consistance ? Chaque individu est absolument

unique. L’universel ne repose que sur des conventions humaines, à moins qu’il ne découle d’un décret divin, eu égard à la toute-puissance absolue du Dieu législateur.

Deux logiques s’opposent donc à l’époque : à Paris, c’est la chose qui est considérée comme objet de la signification, tandis qu’à Oxford, c’est la réalité mentale qui est objet de la signification. D’où une nette distinction, voire une coupure qu’on pourrait qualifier d’épistémologique ou de métaphysique, entre l’ordre du langage et celui des choses réelles. Il faut noter que la *Somme de logique* constitue un tournant dans l’œuvre d’Ockham. Elle clôt la première période de sa vie, après quoi il se tournera davantage vers la politique et l’ecclésiologie.

UNE « ONTOLOGIE DU SINGULIER ».

Ockham assigne à la philosophie une tâche nouvelle, celle de penser la singularité ontologique de chaque chose, et cela par la mise en place d’une sémiologie nouvelle, donc hors des cadres de l’ontologie traditionnelle. Ayant retiré l’universel à l’ontologie pour le donner à la logique, il doit élaborer une ontologie de la singularité : qu’est-ce qu’un singulier ? Comment les singuliers s’organisent-ils en séries ? Comment peut-on les signifier ? Il s’agit de rechercher quelle est la réalité de la chose singulière et de rendre compte de la singularité des choses comme quelque chose qui se suffit à soi-même en élaborant des concepts nouveaux et des démarches intellectuelles inédites. Toutefois, il ne faut pas envisager le concept comme un objet, mais comme un acte de référence en direction des mêmes singuliers qui restent d’abord l’objet d’une intuition : on doit penser le concept comme le signe naturel d’une série, et penser l’expérience comme la production de signes.

Du coup, l’ontologie ockhamiste débouche sur la reconnaissance de l’expérience comme étant le seul lieu où s’éprouve la singularité comme

telle. En cela, l'ockhamisme introduit résolument la démarche expérimentale au cœur de la spéculation théologique. La singularité est l'absolu même, le seul fond des choses, le point où chaque étant coïncide avec lui-même. Ockham récuse donc la conception aristotélo-thomiste de la hiérarchie des êtres unis au sein d'un cosmos ordonné par le Dieu créateur, selon « l'analogie de l'être » : pour lui, il n'y a pas de modes d'être ou de degrés d'être hiérarchisés, pas même de distinction entre l'étant et son être. Cette « ontologie du singulier » (ALFÉRI, 1989) fait place à l'intuition du singulier, et donc aux sciences particulières. Il faut renoncer à constituer une science de l'universel, comme c'était le cas pour l'ontologie classique, science de l'être en tant qu'être, science du général. La théologie et l'éthique se voient contraintes également d'abdiquer toute prétention à un magistère universel. C'est un renversement complet des perspectives.

Dans la théorie ockhamiste du singulier, Dieu intervient à un moment décisif, précisément pour justifier la séparation absolue des choses singulières. Étant donné que Dieu, *de potentia absoluta*, peut tout ce qui n'implique pas contradiction, il peut séparer, dans la nature que nous observons, les choses singulières. C'est lui qui montre la singularité en tant que telle. Tel est le grand principe organisateur de la pensée d'Ockham. La toute-puissance divine y est invoquée comme justification ultime de la structuration du réel.

Quant à la nature de la théologie, elle se révèle incapable de devenir une véritable science, fondée sur l'intuition du singulier et non sur l'universel. Plusieurs raisons sont invoquées : nous n'avons pas ici-bas d'intuition de la divinité ; or toute connaissance véritable se fonde sur l'intuition ; d'où une démonstration par étapes de la non-scientificité de la théologie. Ockham procède à une réfutation méthodique de toutes les preuves de l'existence de Dieu. Il critique l'usage des concepts de la théologie : c'est un agglomérat de concepts irréductibles les uns aux autres, négatifs plutôt que positifs, plutôt communs que propres, et dont on ne peut finalement pas démontrer

qu'ils s'appliquent effectivement à Dieu. Nous n'avons donc pas de rapport scientifique à Dieu, puisque nous ne « savons » rien de Dieu, mais seulement un rapport abstractif – nous pouvons construire des « concepts abstraits » – et aussi un rapport de foi, fondé sur l'autorité de l'enseignement ecclésial qui nous dit ce qu'il faut croire de Dieu.

Quant à la métaphysique, Ockham lui reproche de se vouloir une science de l'être en tant que tel, comme si l'être était un objet universel, l'objet propre duquel la pensée spéculative pourrait descendre par étapes. Pour Ockham, au contraire, la philosophie parcourt le domaine du pensable, mais toujours en partant de l'intuition des choses singulières et non pas en dérivant de quelque connaissance première générale.

IMPLICATIONS PRATIQUES DE L'OCKHAMISME.

Elles sont multiples. On constate que l'ockhamisme représente une véritable révolution intellectuelle dans la pensée européenne des XIV^{e}-XVI^{e} siècles. Tous les penseurs postérieurs ont dû se situer par rapport à ses thèses.

L'ontologie d'Ockham est fortement liée à une théologie de la toute-puissance divine, en particulier créatrice : la position de chaque créature dans l'être n'est rien d'autre que l'acte de sa création par Dieu, création absolument libre, contingente et gratuite. Rien ne la précède, surtout pas une supposée « nature commune » qui préexisterait aux individus. Pour Ockham, la théologie de la création est un donné de foi et non le fruit d'une déduction philosophique. Cette théologie implique donc que le Dieu créateur, dans sa toute-puissance, peut faire exister de façon singulière tout être pensable sans contradiction comme singulier. La distinction réelle – la seule distinction logiquement et ontologiquement acceptable – trouve son expression et son correspondant dans la séparabilité totale des êtres ainsi

distingués et créés : chaque chose singulière est d’abord un être singulier créable.

Ockham, appliquant strictement son programme d’économie ontologique, refuse toute relation réelle en dehors de celle qui lie Dieu aux créatures. Il n’y a pas de relations réelles dans le monde, mais seulement des choses singulières et absolues. Des similitudes intellectuellement repérables peuvent exister, possédant un certain degré de réalité bien qu’elles ne soient en aucun cas assimilables à une communauté de nature ou à une participation à une nature universelle. Et ces similitudes pourront, au prix d’une série d’opérations intellectuelles simples, être hiérarchisées entre elles, en fonction d’une classification de type aristotélicien. L’unité du cosmos n’est pas un donné de nature, elle est une fabrication intellectuelle.

Cette notion de « relation réelle » permet d’éclaircir la notion plus directement éthique d’un ordre naturel, nécessaire au travail d’élaboration et d’interprétation des concepts de la théologie morale. Bien que cet « ordre naturel » ne soit pas ajouté aux individus singuliers qui constituent l’univers puisqu’il ne constitue pas une réalité séparée, il n’en demeure pas moins qu’il résulte des positions respectives des singuliers. Leur positionnement est entièrement contingent puisqu’il résulte de l’acte souverain du Créateur ; mais, quoique gratuit, il est cohérent. La gratuité de la création ne l’empêche pas de présenter à nos yeux une rationalité interne et externe. Le réel créé est un réel ordonné, ou du moins « ordonnable », susceptible d’être interprété rationnellement. Cette rationalité du réel créé s’objective en particulier dans la réflexion éthique et dans l’élaboration juridique : une notion comme celle de « droit naturel » peut s’enraciner là. Il s’agit de mettre en œuvre le lien possible entre cet « ordre » du créé et la structuration relationnelle d’unités collectives, constituées d’individus liés entre eux par de complexes jeux de relations : ainsi un peuple, en tant que collectivité politique et culturelle, ou une congrégation religieuse, tel l’ordre franciscain composé lui-même de communautés locales, ou encore une

réalité théologique comme l'Église universelle, composée d'entités canoniques, diocèses, congrégations, ordres, communautés, etc., lesquels sont des « complexes de relations », susceptibles d'être pensés et analysés au même titre que n'importe quel ensemble d'éléments singuliers.

Il serait abusif de penser qu'Ockham réduit ces collectivités humaines à n'être que des agrégats aléatoires, de simples sommes d'individus juxtaposés pour un certain temps. En effet, s'il accorde que Dieu, dans sa toute-puissance absolue, aurait pu tout aussi bien créer l'un ou l'autre de ces agrégats « à part », comme un « en soi », il n'en demeure pas moins que, dans les faits, il les a créés susceptibles de nouer des liens, des relations signifiantes, et que, de fait, il a permis que cela soit. On ne peut donc pas inférer de l'ontologie ockhamiste une sorte de nominalisme social, tendant inévitablement à une sorte d'individualisme laïc.

En fait, le théologien de la *potentia absoluta Dei* et de la contingence radicale du créé demeure toujours un logicien à la recherche de conclusions nécessaires à partir desquelles une science peut s'échafauder. Dans cet univers de singuliers contingents, on ne peut jamais faire de la proposition énoncée au mode présent, « l'homme est homme », une proposition nécessaire ou catégorique. En revanche, on peut toujours, sur le mode hypothétique, affirmer comme nécessaire que « si l'homme est, alors l'homme est homme ». Dans ce monde contingent, tout n'est donc pas possible à tout moment. Le refus de l'existence réelle des natures communes n'entraîne pas la négation de toute structuration nécessaire de ce qui existe : cette structuration *(ordinatio)* du réel créé est nécessaire par hypothèse, donc elle est essentielle aux existants, et en conséquence elle est universelle en tant que telle.

UN CAS PARTICULIER : THÉOLOGIE ET POLITIQUE.

Il y a chez Ockham une théologie négative, la théologie des attributs divins, aussi audacieuse que dangereuse, car c'est aussi une théologie politisée. L'ockhamisme est bien une entreprise de politisation de la logique : ce n'est pas la première fois dans l'histoire, mais cela ne s'était jamais fait avec une telle ampleur.

En 1324, Ockham est convoqué en Avignon devant les tribunaux pontificaux et y séjournera jusqu'en 1328. Ses démêlés avec le pouvoir pontifical constituent une histoire compliquée, aux interprétations contradictoires. Jean XXII, élu pape en 1316, sera pour Ockham un adversaire d'une stature incontestable. De 1317 à 1329, celui-ci multiplie les écrits dogmatiques sur des questions brûlantes de l'époque, en particulier celle de la pauvreté du Christ et des Apôtres, doctrine qui divisait gravement les franciscains en deux tendances : la « Communauté » et les « Spirituels ». Le pape est opposé aux Spirituels qui, contrairement à ses espérances, triomphent au chapitre général de Pérouse en 1322. Dès 1323, Jean XXII réfute et condamne les thèses des Spirituels qui réagissent violemment et cherchent un appui auprès de Louis de Bavière. Ce dernier en profite pour envahir l'Italie du Nord et menacer les États pontificaux. En 1328, Louis se fait couronner empereur à Rome et dépose le pape pour hérésie et crime de lèse-majesté. Jean XXII résistera jusqu'à ce que Louis de Bavière soit lui-même déposé en 1346 et meure en 1347.

La production d'Ockham en cette période avignonnaise pourrait faire croire qu'il est simplement un chaud partisan de la pauvreté du Christ et des Apôtres, de la doctrine des Spirituels. En fait, s'il est en Avignon, c'est parce qu'il avait été attaqué et dénoncé en Angleterre pour son enseignement oxonien, notamment dans son *Commentaire des Sentences*, et pour les nouveautés qu'il y avait introduites dans le domaine de l'explication de l'Écriture sainte par la logique. Son procès s'ouvre à la curie, sur la base d'une liste de cinquante et un articles suspects, rassemblés en 1326 par une commission pontificale. Fin 1327, Ockham s'échappe

d’Avignon et rejoint Louis de Bavière en Italie. De 1328 à 1347, il est donc au service de l’empereur. Son œuvre est complètement consacrée à des questions de théologie politique, notamment à la réfutation systématique de la théorie de la « puissance plénière » *(plenitudo potestatis)* du pape par rapport aux pouvoirs de l’empereur.

Ce passage à la politique était-il obligé ? Ockham aurait-il été un théologien stipendié par l’empereur ? C’est possible et il y a eu des précédents au XIIIe siècle. Mais alors il faudrait en dire autant de tous les théologiens de chaque parti. Il est préférable de considérer que l’idée de la réalisation de la réflexion philosophique et théologique dans l’action politique était un thème essentiel pour Ockham.

Postérité moderne du nominalisme ockhamien.

Le XIVe siècle est une période charnière dont l’originalité a été injustement négligée par les historiens de la pensée. On s’est intéressé longtemps au Moyen Âge, mais pour des raisons théologiques, notamment avec le retour au thomisme, seulement jusqu’au XIIIe siècle. D’autres historiens, que les problèmes théologiques n’intéressent pas, privilégient la philosophie moderne et ne la font commencer qu’avec le XVIIe siècle.

Pourtant, il est incontestable que la philosophie nominaliste a eu une influence profonde sur les développements ultérieurs de la philosophie et de la théologie fondamentale et morale. On mentionnera simplement le fait que le maître de Luther fut Gabriel Biel, considéré à juste titre comme un théologien nominaliste, dans la ligne de Guillaume d’Ockham. L’exaltation de la toute-puissance divine et la théologie de la prédestination, centrale dans la dogmatique réformée, trouvent certainement là leurs racines conceptuelles.

Plus récemment, l’effort déployé par certains théologiens pour s’affranchir d’une théologie jugée trop marquée par l’idéalisme et par la

métaphysique des substances, tend à s'inscrire dans le sillage d'Ockham, même si cette filiation conceptuelle n'est pas ouvertement revendiquée. Les domaines de la sacramentaire, de l'ecclésiologie et de la morale sont particulièrement sensibles à cette influence. C'est pourquoi, aux yeux du Magistère romain, le nominalisme reste un danger pour une théologie qui veut conserver l'héritage métaphysique de Thomas d'Aquin. Cette menace a été évoquée par Benoît XVI, en termes voilés, dans son très controversé *Discours de Ratisbonne* (12 septembre 2006), sous couvert d'une dénonciation du volontarisme scotiste « qui, dans ses développements ultérieurs a conduit à dire que nous ne connaîtrions de Dieu que sa *voluntas ordinata*[7]. » Pour le pape, cette position est inacceptable, parce que « la transcendance et l'altérité de Dieu sont placées si haut que même notre raison et notre sens du vrai et du bien ne sont plus un véritable miroir de Dieu, dont les possibilités abyssales, derrière ses décisions effectives, demeurent pour nous éternellement inaccessibles et cachées » *(ibid.)*. Plus récemment, dans un raccourci sans nuances, un document de la Commission théologique internationale affirmait que « l'univers nominaliste de Guillaume d'Ockham se réduit à une juxtaposition de réalités individuelles sans profondeur, puisque tout universel réel, c'est-à-dire tout principe de communion entre les êtres, est dénoncé comme une illusion langagière[8] ».

La philosophie analytique contemporaine est-elle une héritière de la pensée nominaliste ? Effectivement, la philosophie du XIV^e^ siècle est une philosophie analytique au sens littéral de ce terme puisque c'est une philosophie qui place la logique et la sémantique au centre de la méthodologie philosophique et qui aborde ensuite tous les problèmes à partir de la théorie sémantique. Un problème philosophique est envisagé en grande partie comme une analyse sémantique minutieuse d'énoncés, sur la base de cadres théoriques. La philosophie naturelle, pour Ockham, consiste non pas à observer ce qui se passe dans le monde, mais à analyser certains

énoncés à l'aide de la logique terministe, revue et corrigée par lui sur la base de son ontologie nominaliste du « singulier ».

Il y a dans la philosophie analytique contemporaine une tendance vers le nominalisme. Frege, Russel et Goodman se sont référés à Guillaume d'Ockham. Mais Russel n'était pas nominaliste et ne pensait pas qu'il n'y ait dans l'être que des entités singulières. Au contraire, il affirmait que les universaux ont une existence réelle, du moins dans une certaine mesure. Mais il était partisan du « rasoir d'Ockham », ce principe d'économie qui exige, dans les explications théoriques, de ne pas multiplier sans nécessité les entités ou les concepts. Dans la seconde moitié du XX^e siècle, le champ philosophique et éthique présente une tendance plus nettement nominaliste, notamment avec Goodman et Quine. Le débat sur la réalité des universaux ou leur non-existence réelle est devenu très intense, surtout dans la philosophie américaine. Logiquement, les conséquences s'en font sentir dans le champ de l'éthique philosophique et même de la théologie morale.

DOMINIQUE FOYER.

→ Aristotélisme. Autorité. Liberté. Loi. Loi naturelle. Nature. Philosophie et théologie. Pouvoir. Sujet et personne. Volonté.

Bibliographie.

P. ALFÉRI, Guillaume d'Ockham, le singulier, Paris, Éd. de Minuit, 1989. – J. BIARD, Guillaume d'Ockham et la théologie, Paris, Éd. du Cerf, 1999. – L. CESALLI, art. « Relation », Dictionnaire du Moyen Âge, Paris, PUF, 2002, p. 1196. – Chr. GRELLARD, K. S. ONG-VAN-CUNG, Le Vocabulaire de Guillaume d'Ockham, Paris, Ellipses, 2005. – R. GUELLUY, Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham, Louvain - Paris, Nauwelaerts - Vrin, 1947. – Cl. PANACCIO, Les Mots, les concepts et les choses, Montréal

- Paris, Bellarmin - Vrin, 1991. – L. Vereecke, De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguori. Études d'histoire de la théologie morale moderne (1300-1787), Rome, Collegium S. Alfonsi de Urbe, 1986, études 1, 2, 6, 7 et 8.

NON-VIOLENCE

La notion de non-violence est diversement appréciée. Elle désigne pour les uns une attitude de lâcheté ou de passivité, pour d'autres une éthique de belle conviction incapable de combattre les états et les situations de violence. Or cette notion est de plus en plus reconnue pour ce que Gandhi a voulu exprimer : d'une part une recherche de sens spirituel et moral, et d'autre part une logique d'action efficace, aucun de ces deux aspects n'allant sans l'autre.

Le mot « non-violence ».

« Non-violence » est un mot anglais créé en 1920 par Gandhi, puis utilisé notamment dans le monde francophone, à partir de 1921, grâce à Romain Rolland puis Louis Massignon.

« Non-violence » est la traduction, par Gandhi, du terme sanscrit *ahimsa* (*a-* privatif et *himsa*, « violence », « nuisance »).

On peut estimer que le mot « non-violence » est ambigu parce qu'il est négatif, qu'il n'implique pas a priori une visée positive, mais on peut aussi y voir une pertinence qu'aucun autre mot ne recèle, à savoir que la non-violence pose un non catégorique à la violence. Entendu ainsi, le mot « non-violence » affirme d'emblée son opposition à la violence, si bien qu'opter

pour la non-violence ne peut consister qu'à vouloir agir sur les causes et les conséquences de la violence.

Au XXI^{e} siècle, le mot « non-violence » est employé sur les cinq continents.

La notion de non-violence.

Ni la notion de non-violence ni le mot « non-violence » ne constituent un héritage de la pensée occidentale du XX^{e} siècle. Jean-Paul Sartre, les structuralistes et les penseurs marxistes ont entretenu une ignorance quasi volontaire à l'égard de la non-violence, quand ils ne l'ont pas critiquée sèchement, en l'assimilant à la passivité et la résignation devant l'injustice. En dehors de Léon Tolstoï, seuls quelques philosophes et penseurs se sont démarqués de cet air du temps, incorporant l'étude de la non-violence dans certains de leurs travaux, comme par exemple Annah Arendt, Lanza del Vasto, Simone Veil, Emmanuel Levinas, Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Éric Weil, René Girard et Vaclav Havel.

Chez Tolstoï.

Le premier à avoir exprimé la notion de non-violence à l'époque moderne est indiscutablement l'écrivain Léon Tolstoï, lorsqu'il évoque et établit, à partir de 1870 et jusqu'à sa mort en 1910, que l'humain réalise sa pleine humanité en pratiquant « la non-résistance au mal par la violence ». Cette expression, si chère à Tolstoï, provient de sa relecture de l'Évangile, laquelle entraîna chez lui un changement radical de vie. Dès lors, dans ses romans et autres écrits, il ne cessa de montrer, indigné qu'il était de la lecture de l'Évangile que faisaient les Églises, combien il était important pour tout humain d'apprendre à résister à la violence par des voies qui ne lui doivent rien. Le jeune Gandhi a entretenu une correspondance avec

Tolstoï deux ans avant que l'écrivain russe ne meure, trouvant dans « la non-résistance au mal par la violence » de Tolstoï la confirmation du sens moral et spirituel qu'il donna ensuite au mot « non-violence »[9].

Aux sources de la philosophie.

Si la violence, au début du XXI^{e} siècle, est de plus en plus honnie et démasquée pour ce qu'elle est, c'est parce que la non-violence est première dans le monde de l'esprit. Pour le philosophe Bernard Quelquejeu, « la violence ne nous apparaît telle que lorsque nous adoptons un "point de vue" : celui du sens ». Et, poursuit-il : « C'est bien ainsi que nous devons concevoir la non-violence, si nous voulons faire œuvre de pensée : elle est une vue, elle est une requête de sens, une demande que l'homme est seul à pouvoir assumer, celle d'un être qui atteste par elle son destin supranaturel et son appartenance au monde de l'esprit » (QUELQUEJEU, 2010).

Depuis sa fondation grecque, la philosophie s'est assigné la tâche d'éclairer l'agir humain et les conditions de sa liberté. Aussi, pour Éric Weil, « la non-violence est le point de départ comme le but final de la philosophie[10] ». S'il est vrai que la philosophie est décision en faveur de la raison et du discours, c'est bien parce qu'elle rencontre dès le départ la violence des hommes et que là même elle pose un refus. Ce refus est son principe et son but. En cela, le mot « non-violence », posant d'emblée un non catégorique à la violence, exprime bien une vérité foncière. Il existe plusieurs approches philosophiques de la non-violence, mais toute philosophie se doit de délégitimer la violence et d'opter pour la non-violence pour être recevable comme philosophie.

Au regard de la tradition morale aristotélico-thomiste, la non-violence est d'abord un habitus, parce que celui qui cherche à honorer la non-violence développe les pouvoirs de sa raison et de sa volonté pour se moraliser en moralisant le monde. L'acquisition d'une *disposition*

habituelle à la non-violence est le fruit d’une éducation et-ou d’une formation. La non-violence ainsi considérée dans le champ moral est une vertu cardinale (voir VAILLANT, 1990, p. 75-258).

L’ACTION NON VIOLENTE.

L’exigence de non-violence oblige à l’action. Les moyens de l’action non violente ont pour caractéristiques propres d’une part de respecter la dignité de tout adversaire et d’autre part d’être les plus efficaces possibles pour combattre la violence ou l’injustice dénoncées. Ils obéissent de fait à une véritable logique, rigoureuse et cohérente, entre le choix des moyens progressivement déployés et la fin visée de l’action.

C’est le plus souvent en découvrant les spécificités des actions menées par Gandhi et Martin Luther King que des personnes découvrent la force de la non-violence, et la mettent ensuite en pratique dans les combats qui sont les leurs.

La logique de l’action non violente peut aussi bien se manifester dans une médiation interpersonnelle que lors d’une série d’actions qui utilisent par exemple un boycott économique, une marche de protestation, une grève de la faim, une action de désobéissance civile[11]. L’action non violente est inventive, manie souvent l’humour, sait s’adapter aux circonstances historiques, sans jamais se fourvoyer dans une quelconque violence ou lâcheté. C’est pourquoi les auteurs de telles actions préfèrent, le cas échéant, être emprisonnés que fuir, assumant ainsi l’entière responsabilité de leurs actes devant la collectivité.

POINTS DE VUE ÉTHIQUES.

Le problème est celui de la violence.

La violence est un phénomène spécifiquement humain. Seul l'être humain est capable de meurtre car lui seul, de tous les êtres, est doué de raison. Les animaux prédateurs ne sont pas violents quand ils tuent une proie, car ils n'ont pas conscience de leurs actes. La mort est partout présente dans le monde animal mais le meurtre caractérise l'être humain, et lui seul. C'est également un abus de langage de parler de la violence d'une catastrophe naturelle, comme par exemple lors d'un orage ou de l'éruption d'un volcan. On peut évoquer la force ou la puissance destructrice d'un orage ou d'un tremblement de terre, mais parler de leur violence n'a aucun sens, à moins de considérer que se trouve dans la nature ou sous la croûte terrestre un génie anthropomorphique. La violence n'existe et n'intervient que par l'homme.

Il n'existe pas de « bonne violence ». La violence est partout un mal, même si parfois l'usage de la force s'avère être, dans des conditions de l'extrême nécessité, un moindre mal. La violence fonctionne en spirale : même pour combattre une injustice criante ou une violence institutionnelle, une révolte violente déclenche de la part du pouvoir en place une violence de répression implacable qui ne fait alors qu'accentuer l'injustice ou la violence institutionnelle initiale. L'originalité de la non-violence est de déjouer la répression en brisant la spirale de la violence. Les méthodes de l'action non violente visent à créer un rapport de forces qui contraint l'adversaire à dialoguer, c'est-à-dire à négocier.

Le fait sociétal nouveau est que la violence perd peu à peu son aura au gré des décennies. Elle est de plus en plus souvent débusquée et critiquée – la violence faite aux femmes dans les couples, par exemple, n'est apparue comme un vrai problème de société qu'à la fin du XXe siècle. Toute violence engendre une ou des victimes, mais elle blesse et meurtrit aussi l'humanité de celui qui l'exerce.

« Tu ne tueras pas ».

La non-violence prend au sérieux le précepte du Décalogue *Tu ne tueras pas* (Ex 20, 13), comme Emmanuel Levinas l'a notamment montré. Cette interdiction du meurtre est essentielle car le désir de tuer se trouve en chaque être humain. Justifier le meurtre, même du méchant, c'est rendre la violence légitime et en cela acceptable. Le Magistère catholique a historiquement vidé de sa substance l'interdiction catégorique du meurtre, en légitimant jusqu'à un passé récent la peine de mort, en élaborant la théorie de la guerre juste, énoncée par Cicéron puis reprise par Augustin et surtout Thomas d'Aquin, et en alliant encore de nos jours le sabre et le goupillon – y compris quand il s'agit de l'arme nucléaire. La non-violence pose qu'il est légitime de se défendre contre un méchant mais refuse d'associer « légitime défense » à « légitime violence ». Les moyens de la défense peuvent et doivent être ceux de la non-violence pour éviter le meurtre[12], estiment les adeptes de la non-violence.

« Œil pour œil, dent pour dent » et l'amour des ennemis.

La loi du talion (Lv 24, 17-21) instituait le droit de vengeance, tout en le limitant. Quand Jésus exhorte ses amis à ne plus rendre le mal pour le mal et à aimer leurs ennemis (Mt 5, 38-47), il opère une véritable révolution éthique. Le droit de se venger est aboli. Le vengeur s'imaginait réparer ou effacer une violence, mais il ne faisait en réalité qu'en perpétrer une autre. En refusant de rendre coup pour coup – par exemple en se mettant en grève de la faim ou en proposant une médiation –, ceux qui ont opté pour la non-violence rompent la logique de l'escalade que les violents voulaient leur imposer en fonction même de la loi du talion. L'amour des ennemis, en logique de non-violence, induit de rendre le bien pour le mal, en trouvant les moyens non violents adaptés pour parvenir à la résolution du conflit initial.

Une méprise existe quand des personnes affirment que Gandhi lui-même aurait dit que s'il n'avait que le choix entre la lâcheté et la violence, il choisirait la violence. Le texte de référence est : « Je crois vraiment que là où il n'y a que le choix entre la lâcheté et la violence, je conseillerais la violence. […] C'est pourquoi je préconise à ceux qui croient à la violence d'apprendre le maniement des armes. Je préférerais que l'Inde eût recours aux armes pour défendre son honneur plutôt que de la voir, par lâcheté, devenir ou rester l'impuissant témoin de son déshonneur. Mais je crois que la non-violence est infiniment supérieure à la violence, que le pardon est plus humain que le châtiment[13]. »

Ainsi, l'intention de Gandhi n'est pas de recommander la violence pour ne pas être lâche, mais de choisir la non-violence pour n'être ni lâche ni violent, ce qui est fort différent comme Jean-Marie Muller le souligne fort justement[14].

La règle d'or.

La maxime « Ne fais pas à autrui ce que tu n'aimerais pas que l'on te fasse », nommée règle d'or, se rencontre depuis l'Antiquité dans la plupart des cultures et civilisations. Puisque personne ne désire qu'un autre humain recoure à la violence contre lui, la règle d'or définit un principe objectif d'après lequel tout être raisonnable doit agir, ce que Kant exprime autrement en énonçant son impératif catégorique. Le principe de non-violence n'affirme rien d'autre que cette option à l'égard d'autrui, sans transiger sur le respect que chacun doit manifester à l'égard de tout autre, fût-il un adversaire.

Le conflit.

La non-violence ne postule pas un monde sans conflit, mais elle indique aux hommes qu'il est possible de résoudre leurs conflits sans avoir recours à la violence. La reconnaissance des conflits – interpersonnels, sociaux ou politiques – est la première démarche à effectuer pour ne pas être lâche. Contrairement à une idée reçue, la non-violence ne consiste pas à s'abstenir de prendre parti dans les conflits. Elle peut même être requise pour déclencher une crise. C'est ainsi que l'action directe non violente a été pour Gandhi puis Martin Luther King un moyen de faire surgir au grand jour des conflits, provoquant même, selon les propres mots de King, « un état de crise, capable d'entretenir une tension suffisante pour obliger à négocier avec un groupe qui s'y est toujours refusé. Le problème soulevé prend alors une intensité dramatique telle qu'il n'est plus possible de fermer les yeux[15] ».

Réguler ou résoudre un conflit n'a pas pour but d'humilier l'adversaire, mais de supprimer l'injustice qu'il entretient. Au terme d'un conflit régulé de manière non violente, il y a souvent un gagnant et un perdant quant à l'objet du conflit, mais il n'y a en fait ni vainqueur ni vaincu, car le gain d'humanité obtenu est à partager entre tous.

La fin et les moyens.

Gandhi a mis en valeur la dialectique des rapports entre la fin et les moyens d'une action. En Occident, aujourd'hui comme hier, le problème du rapport fin-moyens est trop souvent traité par une solution mécanique, celle d'une déduction abstraite des moyens à partir d'une fin. La fin d'une action étant posée, on abandonne alors sa réalisation à n'importe quels moyens. « Tous les moyens sont bons », « J'y arriverai à tout prix », entend-on souvent, ce qui inclut tacitement le choix possible de moyens violents.

Pour Gandhi, « les moyens sont comme la graine et la fin comme l'arbre. Le rapport est aussi inéluctable entre la fin et les moyens qu'entre

l'arbre et la semence[16] ». Les moyens pour réaliser une fin morale ne sont jamais neutres au regard de l'éthique ; ils sont toujours comme la fin en devenir. C'est pourquoi la logique de l'action non violente pose comme principe que les moyens utilisés doivent être cohérents et proportionnés avec la fin recherchée.

L'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité.

La non-violence requiert une éthique de conviction – « ne pas tuer », « faire à autrui ce que j'aimerais qu'il me fasse » –, mais, pour être recevable dans la vie des hommes, cette éthique de conviction nécessite la possibilité de pouvoir s'inscrire dans la vie politique d'une manière efficace et responsable. Il n'est pas suffisant que l'homme de l'éthique de conviction ait raison dans l'absolu, il lui faut aussi avoir raison dans la réalité sociale et politique. Or il n'y parvient qu'en s'engageant dans l'action, sous l'égide de l'éthique de responsabilité. En cela, les penseurs de la non-violence récusent la position de Max Weber pour qui l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité sont « deux maximes totalement différentes et irréductiblement opposées[17] ». Ils refusent le divorce entre ces deux catégories éthiques, manifestant leur volonté de les maintenir unies, évitant ainsi de se fourvoyer dans les pièges du moralisme où les conduiraient leurs seules convictions et rejetant par ailleurs tout utilitarisme ou tout cynisme en politique où les entraîneraient leurs responsabilités si elles étaient vécues sans enracinement moral. C'est pourquoi la non-violence n'est pas la vocation de quelques-uns, mais apparaît comme le devoir de tous.

C'est souvent pour avoir confondu « pacifisme » et « non-violence » que de nombreux auteurs ont cantonné les partisans de la non-violence dans la seule éthique de conviction. Alors que le pacifisme se contente de dénoncer avec raison les horreurs de la violence, quitte à négliger la justice

ou les solidarités, la non-violence, elle, propose les moyens d'une alternative voulue efficace et moralement acceptable.

Cela dit, agir en maintenant unies l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité entraîne souvent une réelle tension. Et quand il y a échec, par exemple dans un cas limite de légitime défense, avec finalement la mort du méchant, il convient non pas de manifester une victoire sur lui mais plutôt de prendre le deuil en sa mémoire, puisque personne n'a réussi de son vivant à le délivrer de sa propre violence.

L'avenir de la non-violence.

La non-violence se présente donc comme une condition de la philosophie, une exigence éthique et une logique pour l'action à hauteur humaine. On se tromperait en considérant la non-violence comme une idéologie, puisqu'elle n'a pas d'autre objet, pas d'autre finalité qu'un refus : celui de la violence, de l'atteinte à la vie ou à la dignité d'autrui.

La non-violence se révèle comme exigence pour toute éthique séculière, car là elle intéresse naturellement tout homme en quête de sens pour conduire au mieux sa vie spirituelle, morale et politique.

Le chrétien ne confond pas la non-violence avec la charité, mais il trouve par la non-violence le moyen d'exprimer en toute cohérence éthique la foi qui aime et qui espère.

Comme Martin Luther King l'a clamé à Memphis le 3 avril 1968, sans savoir qu'il allait être assassiné le lendemain : « Les hommes n'ont plus le choix entre la violence et la non-violence en ce monde ; c'est la non-violence ou la non-existence. Voilà où nous en sommes aujourd'hui[18]. »

Les Nations unies ont décidé en 2007 que le 2 octobre (jour de la naissance de Gandhi) serait désormais la Journée internationale de la non-violence.

François Vaillant.

→ Conviction. Guerre/Paix. Politique. Prudence. Terrorisme. Violence.

Alternatives non-violentes, revue trimestrielle, www.alternatives-non-violentes.org. – É. Maheu, Sanctionner sans punir. Dire les règles pour vivre ensemble, Lyon, Chronique sociale, 2010. – J.-M. Muller, L'Impératif de désobéissance. Fondements philosophiques et stratégiques de la désobéissance civile, Paris, Le Passager clandestin, 2010 ; Entrer dans l'âge de la non-violence, Gordes, Le Relié, 2011. – B. Quelquejeu, Sur les chemins de non-violence. Études de philosophie morale et politique, Paris, Vrin, 2010. – V. Roussel (dir.), 100 questions-réponses pour éduquer à la non-violence, Lyon, Chronique sociale, 2011. – Fr. Vaillant, La Non-Violence. Essai de morale fondamentale, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Recherches morales », 1990 ; La Non-Violence dans l'Évangile, Paris, Éditions ouvrières, 1991.

---

1. Br. Krulic, « Problèmes politiques et sociaux », *La Documentation française* 832 *(La Nation, une idée dépassée ?)*, 31 décembre 1999.

2. E. J. Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état ?* (1789), Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1988, p. 31.

3. E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, Presses Pocket, 1992, p. 54-55.

4. J. G. Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Paris, Presses Pocket, 1991, p. 134.

5. P. Boniface, « Danger ! Prolifération étatique », *Le Monde diplomatique*, janvier 1999.

6. N. Wiener, dans D. Andler, *Introduction aux sciences cognitives*, Paris, Gallimard, 1992, p. 9.

7. Benoît XVI, Discours du 12 septembre 2006, tenu à Ratisbonne lors de la rencontre avec les représentants du monde de la science (*AAS* 98, 2006 et *La Documentation catholique* 2366, 15 octobre 2006, p. 924-929).

8. Commission théologique internationale, *À la recherche d'une éthique universelle*, Paris, Éd. du Cerf, 2009, § 71.

9. Voir *Alternatives non-violentes* 153, décembre 2009, p. 15-21 (www.anv-irnc.org).

10. É. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950, p. 59.

11. Voir J.-M. Muller, *Dictionnaire de la non-violence*, Gordes, Le Relié, 2005.

12. En 1985, la Fondation pour les études de Défense nationale (Paris) a pris au sérieux cet aspect en publiant l'étude « La dissuasion civile » qu'elle avait demandée à Christian Mellon, Jean-Marie Muller et Jacques Semelin.

13. Gandhi, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Ahmedabad, The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Governement of India, 1965, vol. 18, p. 132-133 ; cité et traduit par J.-M. Muller, « Entre violence, lâcheté et non-violence », *Alternatives non-violentes* 145, décembre 2007, p. 5.

14. Voir l'article de J.-M. Muller, « Entre violence, lâcheté et non-violence ».

15. Cité par S. B. Oates, *Martin Luther King*, Paris, Éd. du Centurion, 1985, p. 254.

16. Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, Paris, Gallimard, 1969, p. 149.

17. M. Weber, *Le Savant et le Politique*, Paris, Plon, 1959, p. 172.

18. M. L. King, *Autobiographie*, Paris, Bayard, 2000, p. 430.

O

OPTION FONDAMENTALE

Nous déterminerons dans un premier point la notion d'option fondamentale, puis nous en brosserons l'appréciation du Magistère romain, avant de tracer, dans un troisième point, quelques ouvertures.

LA NOTION D'OPTION FONDAMENTALE.

Il s'agit d'un terme technique de la théologie morale catholique moderne et contemporaine, même si nous verrons plus loin que l'objet lui-même dont il est question a trouvé des formulations théologiques plus larges, notamment en protestantisme. Plusieurs expressions peuvent être employées pour désigner l'option fondamentale de l'être humain : attitude fondamentale, décision ou intention fondamentale, motivation fondamentale, choix fondamental, conception ou style de vie, option centrale ou radicale, option transcendantale, orientation profonde de la volonté. L'expression employée signifie qu'en agissant librement – la liberté étant considérée comme prémisse indispensable à l'agir moral –, l'être humain n'opte pas uniquement pour le bien fini choisi, mais s'oriente fondamentalement vers le bien ou le mal ou, exprimé en d'autres termes, vers Dieu ou contre lui[1]. Selon la voie initiée entre autres par Karl Rahner, l'option fondamentale exprime que toute activité spirituelle, telle que la connaissance, l'amour, le vouloir, etc., « comporte, par-delà l'objet limité qu'elle prend en compte, l'affirmation au moins implicite (le plus souvent

implicite) d'une orientation “vers l'être dans toute son ampleur”, une ouverture sur un horizon qui est la condition de possibilité de toute expérience et de toute activité spirituelles[2] ». En d'autres termes encore, pour Rahner : « Il s'agit de l'homme, qui a une ouverture sur Dieu, sur l'Innommable, l'Inépuisable, l'Indicible. Il s'agit donc de l'homme, qui est au-delà de toute définition, de l'homme, qui est lui-même mystère, de l'homme de l'éternité et de l'infinité, de l'homme qui ne s'arrête nulle part ici-bas, de l'homme que l'on ne saurait définir par aucune référence terrestre et qui, dans l'ampleur incommensurable de son esprit et de son amour, n'accorde à toutes choses qu'une valeur relative, en dehors précisément de cet Indicible que nous appelons Dieu et qui n'est Dieu, en soi et à nos yeux, que s'il ne s'identifie avec rien de ce que le monde offre à nos prises, fût-ce la somme de tout ce que nous sommes en mesure de saisir. Il s'agit en un mot de l'homme, avec son ouverture sur Dieu » (Rahner, 1962).

Par rapport à cette visée transcendantale, ou à cette ordination de l'activité spirituelle vers Dieu, l'être humain est requis, dans une démarche qui se situe dans la profondeur même de son être, à prendre position pour ou contre Dieu. Cette option prise au niveau transcendantal peut être réellement un acquiescement à Dieu, tout en s'accompagnant au niveau catégorial d'une ignorance, voire d'une négation explicite de Dieu. Les autres décisions ou choix de l'existence se situent dès lors dans la perspective de cette attitude fondamentale d'accueil ou de rejet, d'acquiescement ou de négation. L'option fondamentale renvoie ainsi à la décision par laquelle l'être humain, disposant de lui-même, détermine sa vie librement et profondément. La compréhension de l'option fondamentale indique que cette décision et cette disposition de soi ne s'effectuent pas habituellement dans un acte explicite de réflexion consciente, mais plutôt de manière implicite, en des comportements singuliers. L'implication est bien libre et consciente, mais non « réfléchie » au sens strict du terme.

Dès lors, l’être humain est appelé à envisager « l’ensemble de sa vie comme un engagement personnel en vue du bien ou du mal. En dernière analyse, c’est là que s’énonce la réponse existentielle à l’autorévélation de Dieu qui se fait connaître et se donne à nous en Jésus-Christ. Bien qu’il existe des décisions, des actions et des omissions singulières importantes, la question fondamentale est de savoir à quel niveau de profondeur la personne dispose de sa liberté et dans quelle mesure la liberté personnelle se manifeste et agit à l’intime de la personne » (HÄRING, 1992, p. 66).

Ainsi, pour Bernhard Häring, les grandes décisions de la vie s’accordent avec l’option fondamentale quand elles sont prises à un niveau de profondeur où la personne est consciente que son option engage la vie selon une dynamique radicale et une intention en elle-même définitive. « L’option fondamentale s’oriente pour le bien et pour Dieu lorsque la personne “fait la vérité dans l’amour”, et lorsqu’elle exprime et traduit fidèlement cette vérité de vie en toute responsabilité et cohérence. Envisagée dans cette perspective holistique (ou totalisante) de croissance ou de recul (de décadence, de dégradation), l’option fondamentale va de pair avec une sorte d’expérience transcendantale qui engage la propre existence en conformité au règne du bien, ou à l’inverse, selon la logique d’une participation personnelle au mal. La personne s’oriente vers le salut ou vers la perdition. En conséquence, ou bien la liberté responsable atteint un niveau renouvelé de dignité et d’engagement, ou bien elle se dégrade en contredisant profondément la vérité existentielle de la personne » *(ibid.).*

APPRÉCIATION MAGISTÉRIELLE.

Si l’option fondamentale rejoint d’une certaine manière la volonté salvifique universelle de Dieu exprimée au concile Vatican II (voir *Lumen gentium*, 16), elle contient le risque, selon la déclaration *Persona humana* sur certaines questions d’éthique sexuelle (1975), de négliger les actes

particuliers. La déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi reconnaît que c'est bien « l'option fondamentale qui définit en dernier ressort la disposition morale de la personne », mais cette dernière « peut être totalement changée par des actes particuliers, ceux-ci seraient-ils préparés – comme il arrive souvent – par des actes antérieurs plus superficiels. En tout état de cause, il n'est pas vrai qu'un seul de ces actes particuliers ne puisse suffire pour qu'il y ait péché mortel » (*Persona humana*, 10). La déclaration observe que certains théologiens considèrent qu'il n'y aurait péché mortel, c'est-à-dire péché séparant de Dieu, « que dans le refus formel directement opposé à l'appel de Dieu, ou dans l'égoïsme qui, complètement et délibérément, se ferme à l'amour du prochain. C'est alors seulement qu'aurait lieu l'option fondamentale, c'est-à-dire la décision qui engage totalement la personne et qui serait requise pour constituer un péché mortel ; par elle l'homme, du fond de sa personnalité, prendrait ou ratifierait une attitude foncière à l'égard de Dieu ou des hommes. Au contraire, les actions appelées périphériques (qui, dit-on, n'impliquent pas, en général, de choix décisif) n'iraient pas jusqu'à changer l'option fondamentale, d'autant moins qu'elles procèdent souvent, observe-t-on, de l'habitude. Elles peuvent donc affaiblir l'option fondamentale mais non point la changer du tout au tout » (*ibid.* ; voir aussi JEAN-PAUL II, exhortation *Réconciliation et pénitence* de 1984).

Quant à l'encyclique consacrée aux questions de morale fondamentale, *Veritatis splendor* (1993), elle affirmera que la liberté « ne consiste pas seulement à choisir telle ou telle action particulière ; mais elle est, au centre de tels choix, une *décision sur soi* et une façon de conduire sa vie pour ou contre le Bien, pour ou contre la Vérité, en dernier ressort pour ou contre Dieu » (n° 65). Et, continue l'encyclique, « on a raison de souligner l'importance primordiale de certains choix qui donnent “forme” à toute la vie morale d'un homme et constituent comme un cadre dans lequel pourront se situer et se développer d'autres choix quotidiens particuliers » *(ibid.)*.

Mais, selon *Veritatis splendor*, certains auteurs ont développé une conception plus radicale du rapport entre la personne et ses actes en évoquant une liberté fondamentale « plus profonde que la liberté de choix et distincte d'elle » indispensable pour « comprendre et évaluer correctement les actes humains ». Toujours selon l'encylique, selon ces auteurs, « *dans la vie morale, le rôle clé* serait à attribuer à une "option fondamentale", mise en œuvre par la liberté fondamentale grâce à laquelle la personne décide pour elle-même de manière globale, non par un choix précis, conscient et réfléchi, mais de manière "transcendantale" et "athématique". Les *actes particuliers* qui découlent de cette option ne constitueraient que des tentatives partielles et jamais déterminantes pour l'exprimer ; ils n'en seraient que les "signes" ou les symptômes » *(ibid.)*.

D'où, pour *Veritatis splendor*, une distinction qui se fait entre l'option fondamentale et les choix délibérés de comportements concrets avec le risque, selon elle, d'une dissociation lorsque des auteurs « réservent expressément les notions de "bien" et de "mal" moral à la dimension transcendantale propre à l'option fondamentale, qualifiant de "justes" ou de "fautifs" les choix des comportements particuliers "intramondains" qui concernent les relations de l'homme avec lui-même, avec les autres et avec le monde des choses » *(ibid.)*. Et d'y voir, pour l'encyclique, le risque d'une scission en l'être humain entre deux niveaux de moralité.

S'il y a bien une mise en évidence de la liberté humaine dans les lettres pauliniennes (voir Ga 5, 13), l'encyclique rappelle que l'Apôtre ajoute aussitôt un avertissement : *Seulement, que cette liberté ne donne pas prétexte à satisfaire la chair.* La liberté est toujours menacée par l'esclavage et « c'est justement le moment de faire un acte de foi – au sens d'une option fondamentale – qui soit distinct du choix des actes particuliers, pour reprendre les opinions évoquées plus haut » (*Veritatis splendor*, 66). Ainsi l'encyclique rappelle-t-elle que la capacité qu'a l'être humain d'orienter sa vie et de répondre à l'appel de Dieu s'effectue bien dans les choix

particuliers d'actes déterminés. Elle est indissociable d'une mise en œuvre dans des choix conscients et libres.

C'est pourquoi la moralité des actes ne peut pas être déduite seulement de l'intention ou de l'option fondamentale qui ne comporterait pas « d'engagements déterminés ou qui ne serait pas suivie d'un effort réel dans les divers domaines où doit s'exercer la vie morale» (*ibid.*, 67). *Veritatis splendor* critique alors certains théologiens qui, en vertu de l'option fondamentale, ont remis en cause la distinction entre péchés mortels et péchés véniels. Selon eux, et dans la lecture faite par l'encyclique, l'opposition à la loi de Dieu ne peut être le produit que d'un acte qui engage la personne tout entière, c'est-à-dire un acte d'option fondamentale. Selon cette lecture, le péché mortel, qui sépare l'être humain de Dieu, « ne se produirait que par le refus de Dieu, posé à un niveau de la liberté qui ne peut être identifié avec un choix délibéré ni accompli en toute connaissance de cause ». Cela les conduit à penser qu'il faut « évaluer la gravité du péché en regardant le degré d'engagement de la liberté de la personne qui commet un acte plutôt que la matière de cet acte » (*ibid.*, 69).

La question de la liberté et de la décision en éthique protestante.

Même si le terme technique « option fondamentale » *(Grundoption)* ne semble relever comme tel que d'une approche catholique romaine, ce serait une erreur de penser que la problématique elle-même dont il est question ici ne ferait pas l'objet d'une réflexion chrétienne plus large. Ainsi, chez les auteurs protestants modernes, la dialectique de l'option fondamentale et des décisions particulières prend plutôt la forme d'une réflexion théologique fondamentale sur la *liberté*, doublée d'une accentuation spécifique sur la *décision*. Aiguillonné par Emil Brunner et Rudolf Bultmann, Karl Barth n'a pu en rester à la seule affirmation de l'autonomie radicale de Dieu, il a bien

dû faire place à l'idée de lumières du monde portant et éclairant l'humain dans son ensemble. Paul Tillich a repensé l'autonomie comme une autonomie théonome, faisant droit à la raison et à l'être comme conditions de l'existence et de la décision humaines. Des auteurs aussi différents que Wolfgang Trillhaas, Martin Honecker ou Trutz Rendtorff insistent sur l'*ancrage* anthropologique ou existential de la décision concrète ou existentielle. Dans l'*Éthique* de Rendtorff, par exemple, l'unité dynamique des principes moraux et des décisions se noue dans la conduite de la vie *(Lebensführung)*, laquelle ne peut être réalisée qu'au prix d'une liberté mise à l'épreuve de la faute et du péché. Le fait que la liberté fondamentale de l'être humain soit alors pensée, à la lumière neuve de l'Évangile, comme une libération, n'abolit pas son fondement humain mais rend ce dernier à la fois plus intense et plus vrai (RENDTORFF, 1990, p. 131-134). Dans un sens voisin, Wolfhart Pannenberg, très méfiant envers un certain décisionnisme protestant qu'il détecte notamment chez Bultmann et chez Barth, récuse toute idée de choix absolu pour ou contre Dieu ou le Bien : « L'appel de la liberté se joue toujours dans l'accord *(Übereinstimmung)* du comportement avec la propre destination de soi *(mit der eigenen Bestimmung)* » (PANNENBERG, 1983, p. 113 [nous traduisons]). C'est que l'ouverture à Dieu n'est jamais dissociable, pas plus pour lui que pour Rahner, de l'ouverture sur le monde qui constitue tout autant l'humanité de l'homme.

OUVERTURES.

Si certains dangers possibles guettent la notion et l'usage de l'option fondamentale, cette dernière n'en contient pas moins certaines potentialités pour penser quelques traits importants de la morale et d'une éthique chrétienne. Nous en relevons cinq.

1) L'option fondamentale permet de mettre en évidence l'unité de la vie morale. Elle indique en effet que le croyant ne doit pas seulement accomplir

« des actes moraux singuliers l’un après l’autre, mais doit faire de toute sa vie une unité compacte pénétrée et animée par la charité, “lien de la perfection” » (DELHAYE, 1976, p. 54). Pour autant que soient importants les actes singuliers, l’option fondamentale expose que la valeur morale d’un être humain ne se laisse pas réduire à un seul acte. En considérant que l’authentique valeur morale de l’être humain réside dans l’intention fondamentale qu’il donne à son existence plutôt que dans ses actions singulières appréciées ponctuellement, la morale chrétienne se découvre dès lors « non pas d’abord comme une morale de l’acte, mais comme une morale de l’orientation fondamentale de l’homme » (*ibid.*, p. 55). En termes plus actuels, l’option fondamentale pourrait rejoindre la question de l’identité narrative posée en éthique autant théologique que philosophique.

2) L’option fondamentale indique aussi que tout, dans la considération des péchés, n’est pas à mettre sur le même pied (péchés véniels et péchés mortels) et qu’il y a des niveaux dans l’adhésion à Dieu ou dans la rupture avec lui. Autre est la rupture au niveau de l’option fondamentale, autre celle d’un péché grave, autre encore celle d’un péché véniel, pour reprendre la terminologie catholique classique. Une telle approche ne signifie pas une coupure entre l’option fondamentale et les actes singuliers, mais la reconnaissance que les choix singuliers n’attestent pas tous de la même manière l’option fondamentale. La reconnaissance donc de l’option fondamentale et d’actes dans lesquels elle est engagée différemment appelle ainsi à une œuvre de discernement, caractéristique de toute approche morale ou éthique du sujet. Dans la perspective du protestantisme, cela pourrait signifier que la libération opérée par la grâce débouche sur des décisions dont le but n’est pas de se disséminer au fil de situations sans lien entre elles, mais de donner progressivement forme à un « plan de vie » (Rendtorff) ou, pour reprendre librement Bonhoeffer, à une « suivance » porteuse de sens existentiel et d’unité personnelle devant Dieu.

3) L’option fondamentale permet de préciser la distinction entre péché mortel et péché véniel, voire d’en questionner la pertinence actuelle. « Le péché mortel équivaut à l’option fondamentale mauvaise. C’est le péché au sens plein du terme. Il naît de l’intime de la conscience et rejoint cette profondeur où les personnes humaines choisissent la direction de leur existence en mésusant de leur liberté responsable. Avec le péché mortel, la personne réalise vraiment au plus profond d’elle-même qu’il s’agit d’un objet de décision tendant à fixer l’orientation dernière de la vie en faveur d’une solidarité avec le mal, et contre l’amitié avec Dieu et la solidarité dans le bien » (HÄRING, 1992, p. 68). Sans doute y a-t-il alors moins de péchés mortels que ne l’auraient pensé les moralistes casuistes, et cela sans pour autant négliger les péchés véniels. Plutôt que de focaliser toute l’attention sur tel ou tel acte, l’option fondamentale invite à considérer l’ensemble de l’orientation vers le bien dans une vie ou son recul. « L’option fondamentale pour le royaume de Dieu et l’amour exige la vigilance et un effort persévérant pour traduire la bonne option en des attitudes cohérentes en vue de produire des fruits d’amour et de justice pour la vie du monde » (*ibid.*, p. 69). Une telle perspective conduit certainement à une réinterprétation théologique plus incisive de l’idée générale d’option fondamentale.

4) L’option fondamentale rend compte du caractère dialogal de l’éthique chrétienne. Au sein d’actes particuliers se montre la réponse du croyant à un Dieu d’amour qui le précède et l’appelle. « La prise de position face à l’objet particulier n’a pas sa pleine signification en elle-même, mais elle est plutôt le signe qui indique comment la personne dispose d’elle-même moyennant l’assentiment ou le refus au Tu absolu qui l’appelle. L’acte moral ne se situe pas seulement en accord ou en contradiction avec une norme morale singulière ; il est en même temps ou fidélité et acquiescement à Dieu, ou opposition et désobéissance à Dieu » (DELHAYE, 1976, p. 55).

5) L’option fondamentale renvoie à une conception théologique qui considère l’incroyant aussi sous la mouvance de la grâce. Elle rappelle la volonté salvifique universelle de Dieu et fait du bien moral l’horizon profane de la vocation divine de l’être humain. Elle ne met rien d’autre en jeu que la liberté humaine et sa progressive réalisation dans le cours de l’existence.

ÉRIC GAZIAUX.

→ Autonomie. Conscience. Foi. Responsabilité.

Bibliographie.

Ph. DELHAYE, « L’option fondamentale en morale », Studia Moralia 14, 1976, p. 47-62. – A. N. FIGA, Teorema de la opcion fundamental. Bases para adecuada utilizacion en teologia moral, Rome, Editrice pontificia universita gregoriana, 1995. – B. HÄRING, La Théologie morale. Idées maîtresses, trad. de F. Vial, Paris, Éd. du Cerf, 1992. – J. MARITAIN, La Dialectique immanente du premier acte de liberté (notes de philosophie morale), dans J. et R. MARITAIN, Œuvres complètes, vol. 9 : 1947-1951, Fribourg (Suisse) - Paris, Éditions universitaires - Saint-Paul, 1990, p. 323-351. – W. PANNENBERG, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983. – K. RAHNER, Mission et grâce, t. 1 : XX^e siècle, siècle de grâce ? Fondements d’une théologie pastorale pour notre temps, trad. de Ch. Muller, Tours, Mame, 1962 ; Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme, trad. de G. Jarczyk, Paris, Éd. du Centurion, 1983 ; rééd. Cerf, 2011. – A. REGAN, « Grappling with the Fundamental Option », Studia Moralia 27, 1989, p. 103-

140. – T. Rendtorff, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, t. I, Stuttgart - Berlin - Cologne, 1990. – R. Simon, Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique, Paris, Éd. du Seuil, 1974.

ORTHODOXIE

La notion d'orthodoxie est d'origine grecque et elle a acquis au long du temps de multiples connotations. De nos jours, dans le langage courant, le mot « orthodoxie » exprime, en général, une attitude conservatrice, une adhésion formelle à un dogme ou à une idéologie. Dans ce sens, toute idéologie dogmatico-religieuse, sociale ou politique, revendique sa propre orthodoxie (Yannaras, 1989, p. 171).

Le théologien grec Christos Yannaras considère que cette manière de comprendre et de définir le terme « orthodoxie » « en arrive à fonctionner comme un moyen de justification utile, non pas tant pour des idées conservatrices que pour des hommes conservateurs ; elle [est] souvent le prétexte à masquer psychologiquement un manque d'audace ou une stérilité spirituelle. Ceux qui n'osent pas ou qui ne peuvent pas créer quelque chose de neuf dans leur vie s'attachent de façon fanatique à une certaine orthodoxie » *(ibid.).*

Il est évident que ce n'est pas ce sens de la notion d'orthodoxie que nous aurons en vue dans cet article, mais le sens théologique et ecclésial, présent dans l'Église indivise du premier millénaire chrétien.

Même si le terme « orthodoxie » fait référence de nos jours aux Églises chrétiennes de l'Orient, ou bien, en d'autres mots, aux Églises orthodoxes qui représentent une famille d'Églises nationales, autonomes et autocéphales (voir Ware, 1968, p. 7-27), nous n'insisterons néanmoins pas

sur les aspects éthiques confessionnels, mais nous essaierons de mettre en évidence les coordonnées essentielles de l'éthique ecclésiale orthodoxe, telles qu'on les retrouve dans la tradition patristique de l'Église indivise.

Dans la tradition patristique, la notion d'orthodoxie a été utilisée pour séparer la vérité intégrale (catholique) de la foi et de la vie chrétiennes des attitudes fragmentées et divisées des hérésies. Autrement dit, pendant le premier millénaire chrétien, l'orthodoxie exprimait une attitude des personnes et des communautés chrétiennes à l'égard de la Vérité. Celle-ci ne s'identifiait pas à sa formulation théorique et à son acceptation par la voie de l'argumentation rationnelle et de l'érudition intellectuelle, mais se rapportait à l'expérience intégrale (catholique) de la vie assumée dans le Christ et dans son Église.

Cette attitude participative et non pas possessive à l'égard de la Vérité, manifestée dans le cadre des conciles œcuméniques, reflétée dans les écrits des Saints Pères de l'Église et fondée sur le principe théandrique et synergique de la vie dans le Christ par la grâce du Saint-Esprit, a engendré une éthique ecclésiale orthodoxe, que l'orthodoxie contemporaine propose à ses fidèles. Par conséquent, afin de connaître l'éthique de l'orthodoxie, nous devons faire appel à ses sources, notamment à la réflexion théologique des Pères de l'Église. La sensibilité patristique de l'orthodoxie est justifiée par le fait que les Saints Pères, dans leur qualité de servants du Christ, ont toujours cultivé la communion avec Dieu, la sainteté de la vie et l'amour fraternel pour tous les hommes.

En suivant l'exemple du Christ et en portant le Saint-Esprit, les Saints Pères ont manifesté leur autorité éthique et spirituelle non pas à la manière d'un pouvoir de domination sur l'humanité, mais en tant qu'œuvre destinée à servir, qui libère de l'égoïsme et de l'égocentrisme, de l'isolement, de l'oppression et de la marginalisation. Dans ce sens, ils ont œuvré pour le salut de tous les peuples et de tous les hommes, animés par la conviction profonde que l'Église, dans sa qualité de peuple de Dieu, corps du Christ et

temple du Saint-Esprit, représente la *colonne et le soutien de la vérité* (1 Tm 3, 15). C'est la raison pour laquelle la réflexion théologique des Saints Pères de l'Église est restée jusqu'à présent normative pour l'éthique ecclésiale de l'orthodoxie.

QUELQUES REPÈRES SIGNIFICATIFS DE L'ÉTHIQUE ORTHODOXE

REPÈRES THÉOLOGIQUES.

La Sainte Trinité.

Pour les Pères de l'Église, la source de la vie éthique et de toute la vie de l'Église en général est la Sainte Trinité. Pour la mentalité hellénique, essentiellement apersonnelle, l'enseignement concernant la Sainte Trinité était une absurdité selon la logique. C'est pour cela qu'il fallait trouver une formule logique qui contente les exigences de la pensée philosophique. Grâce à l'inspiration créatrice, les Saints Pères ont trouvé cette formule au niveau de la relation qu'ils ont établie entre les concepts d'hypostase *(hupostas)* et de personne *(prosôpon)*.

En identifiant la personne avec l'hypostase de l'être et en la transformant de la sorte en une catégorie théologique, les Saints Pères ont réussi à dépasser à la fois le monothéisme absolu de la mentalité hébraïque ainsi que le monisme ontologique de la mentalité grecque. Dans tous les écrits patristiques, on peut remarquer assez clairement le fait que lorsqu'ils parlaient de Dieu en tant que Personne, les Saints Pères se rapportaient en même temps à l'unité d'être et à l'altérité personnelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit : « Je n'ai pas commencé de penser à l'Unité que la Trinité me baigne dans sa splendeur. Je n'ai pas commencé de penser à la Trinité que l'Unité me ressaisit. Lorsqu'un des Trois se présente à moi, je pense que c'est le tout, tant mon œil est rempli, tant le surplus m'échappe ; car dans

mon esprit trop borné pour comprendre un seul, il ne reste plus de place à donner au surplus. Lorsque j'unis les Trois dans une même pensée, je vois un seul flambeau, sans pouvoir diviser ou analyser la lumière unifiée » (LOSSKY, 1944, p. 45).

La tendance naturelle de la logique humaine à tout subordonner à un seul Principe, tendance présente également dans l'épistémologie et l'ontologie de la philosophie antique, a été dépassée, comme on peut le voir dans ce texte de Vladimir Lossky, par une manière de penser métalogique, imposée par la logique intérieure de la foi, fondée sur la Révélation de la Trinité. C'est la raison pour laquelle la Sainte Trinité représente la source et le fondement de l'éthique chrétienne. Dans le mystère de la communion trinitaire s'articule le mystère et la valeur ineffable de la personne humaine en communion avec d'autres personnes.

Le monde – une création de la Sainte Trinité.

Comme toute la théologie patristique, l'orthodoxie affirme que Dieu le Père crée le monde par l'intermédiaire du Fils, dans le Saint-Esprit. Le monde, ou le cosmos, n'a pas de principe ontologique en soi, mais en Dieu. Le monde ne provient pas de l'éternité, n'est pas coéternel avec Dieu, mais est créé de rien *(ex nihilo)* en tant que manifestation de la liberté et de l'amour créateur de la Sainte Trinité. C'est pour cela qu'au plus profond de son être, le monde a une structure trinitaire, et donc communautaire. Les Pères de l'Église nous disent que le monde a été créé pour être un « sacrement » de la communion entre les Personnes divines et les personnes humaines, tout comme entre toutes les personnes humaines. Pour transposer en langage conceptuel cette affirmation théologique, les Saints Pères se sont servis de deux concepts, présents dans l'évangile selon saint Jean et dans les épîtres du saint apôtre Paul, à savoir *logos* et *pneuma* (le Verbe et l'Esprit).

Le Verbe et l'Esprit sont les « mains » de Dieu le Père, affirme saint Irénée[3], par l'intermédiaire desquelles le monde a été ramené du non-être à l'être. En d'autres mots, le monde a une structure logique, rationnelle ; il a un message pour l'homme et une vocation divine.

Saint Denys l'Aréopagite a décrit cette vocation de la création tout entière de la façon suivante : « Tout se tourne vers Dieu et toutes les choses le désirent. Celles qui ont de l'intelligence *(nous)* et de la raison *(logos)* le cherchent par la connaissance ; les choses sensibles le cherchent par la sensibilité ; celles qui n'ont pas de sensibilité le cherchent par le mouvement naturel de l'instinct de vie ; celles qui n'ont pas de vie et qui n'ont que leur être, le cherchent par leur aptitude de participer à l'être […]. La lumière rassemble et attire vers elle tout ce qui "voit" (connaît), tout ce qui bouge, tout ce qui est éclairé et chauffé et qui existe seulement par ses rayons. Tout le désire, soit pour voir (connaître) et mouvoir, soit pour recevoir de la lumière et de la chaleur, soit pour continuer à exister dans la lumière[4]. » Nous remarquons dans ce texte le fait que saint Denys l'Aréopagite conçoit la création comme une Église, et le mouvement de la création vers Dieu comme une « liturgie cosmique », à laquelle participe toute la création.

La vocation théologique et ecclésiale du monde.

On peut donc voir que dans la vision de saint Denys l'Aréopagite, la création a une vocation théologique et ecclésiale, sans qu'il précise davantage la façon dont cette vocation s'accomplit. Celui qui a repris la réflexion théologique de saint Denys, l'ayant approfondie, a été saint Maxime le Confesseur, considéré par de très nombreux théologiens comme le véritable père de la théologie orthodoxe. C'est lui qui montre que la vocation théologique et ecclésiale de la création s'accomplit véritablement et pleinement dans le Christ.

Le Christ, le Verbe incarné, représente pour saint Maxime le Confesseur le centre et le sens de toute la création, le but final pour lequel elle a été ramenée du non-être à l'être : « C'est le grand mystère caché, la fin bienheureuse, le but pour lequel tout fut créé. C'est le regard fixé sur ce but que Dieu a appelé les choses à l'existence. C'est la limite à laquelle tendent la Providence et les choses qui sont sous sa garde, et où les créatures accomplissent leur retour en Dieu […]. Car c'est pour le Christ, pour son mystère, que tous les âges existent et tout ce qu'ils contiennent. Dans le Christ ils ont reçu leur principe et leur fin[5]. »

Il est évident que dans ce texte saint Maxime a corrigé la conception intellectualisante sur la création selon Origène par une vision christocentrique, fondée sur l'économie de l'incarnation du Logos. Cette correction de la doctrine origéniste a été possible grâce au fait que Maxime le Confesseur n'a pas construit sa réflexion théologique sur la dualité intelligible-sensible, présente dans le platonisme et reprise par la théologie chrétienne, mais sur la distinction entre le créé et l'incréé.

Dieu la Trinité est incréé et éternel, tandis que la création est apparue dans le temps, ayant la vocation de participer à la communion éternelle de la Très Sainte Trinité. Selon saint Maxime le Confesseur, cette vocation devait s'accomplir par l'homme, qui est apparu le dernier dans la création, comme un couronnement et une hypostase consciente, libre et responsable à l'égard de la création devant Dieu la Trinité.

Repères anthropologiques.

L'homme : icône de Dieu dans le monde.

L'idée d'icône *(eikôn)* de Dieu représente le noyau de l'anthropologie de l'Ancien Testament. Néanmoins, la Genèse ne précise pas de façon très

claire en quoi réside le caractère d'icône de Dieu, caractéristique propre exclusivement à l'homme. Elle précise seulement le fait que l'homme a été créé différemment du reste de la création, par une intervention spéciale de Dieu qui, prenant de la poussière de la terre avec ses mains (le Verbe et l'Esprit), a *formé* l'homme selon *sa ressemblance*, en soufflant dans ses narines un souffle de vie (Gn 2, 7).

Si l'on faisait une analyse d'ensemble de la manière dont les autres Saints Pères ont interprété la notion d'« icône » ou d'« image » de Dieu, on découvrirait les connotations les plus diverses, qui se complètent réciproquement, sans épuiser pour autant le mystère de la personne humaine. Certains Saints Pères ont vu la réflexion de l'image de Dieu dans l'homme au niveau de sa dignité royale, c'est-à-dire dans sa capacité à être le « maître » de la création sensible et de son corps ; d'autres ont considéré que l'intelligence *(nous)* ou la raison *(logos)* reflète l'image de Dieu et d'autres encore l'ont assimilée aux trois facultés de l'âme : la raison, la volonté et le sentiment, ou bien à la liberté propre à l'homme *(autexousia)*, en vertu de laquelle il est le principe de ses actions.

En interprétant de façon correcte l'anthropologie paulinienne, certains Saints Pères, tels saint Irénée de Lyon, saint Grégoire de Nysse et saint Grégoire Palamas, ont souligné le fait que le corps humain aussi, et non seulement l'âme, bénéficie de la qualité d'icône de Dieu. « Le nom d'homme, écrit saint Grégoire Palamas, n'est pas donné à l'âme ou au corps de manière distincte, mais aux deux à la fois, car ils ont été créés ensemble à l'image de Dieu » (voir Lossky, 1944, p. 145).

C'est la raison pour laquelle l'orthodoxie affirme une unité ontologique de toute l'humanité, sans que cette unité exclue la pluralité des personnes, tout comme la pluralité des personnes ne devrait pas séparer son unité ontologique. L'unité des personnes distinctes s'exprime pleinement lorsque l'unité ne devient pas de la solitude ou de l'uniformité et lorsque les distinctions ne deviennent pas des séparations ou des obstacles à l'unité.

La vocation éthique, poétique et sacerdotale de l'homme.

En dehors de l'unité ontologique de toute l'humanité, dans le premier chapitre de la Genèse est affirmée également l'unité ontologique entre l'homme et la création. Cette unité a été soulignée aussi par la philosophie antique selon laquelle l'homme était un « micro-cosmos », un « petit monde », qui reconstitue en soi le « macro-cosmos », le « grand monde » (c'est la philosophie stoïcienne notamment qui a souligné la position centrale de l'homme dans le cosmos en tant que synthèse de celui-ci, qui acquiert par lui un sens logique, rationnel). Les Saints Pères ont repris l'idée de « micro-cosmos », tout en soulignant le fait que ce n'est pas cette qualité qui situe l'homme au centre de la création, mais sa qualité d'être l'icône du Christ.

Ce trait caractéristique engendre une autre relation de l'homme avec le cosmos. Il n'est plus seulement le couronnement de la création, mais son prêtre et son poète, dont la mission est d'élever toute la création sensible à une union des plus totales avec Dieu la Trinité. Le texte des Écritures nous présente le fait que pour accomplir sa vocation éthique, l'homme doit subir un exercice de liberté personnelle. Cet exercice doit se dérouler dans l'esprit de la grâce, de la communion avec Dieu et avec toute la création.

La grâce et la liberté constituent, selon saint Maxime le Confesseur, les « deux ailes de l'homme » (voir EVDOKIMOV, 1965, p. 102), par l'intermédiaire desquelles il peut accomplir sa vocation. La grâce ne se substitue jamais à la liberté, car, dans ses profondeurs, la grâce est le milieu où se joignent de façon mystérieuse l'appel de Dieu et la réponse de l'homme. C'est pour cela que les Saints Pères distinguent deux grandes étapes dans l'exercice de la liberté adamique : la liberté de choisir, propre à la personne en tant qu'hypostase de la nature, et la liberté dans la Vérité, qui naît du chemin parcouru, par le choix du bien, pour la ressemblance avec Dieu.

Dans le langage symbolique de la Genèse est souligné le fait que la liberté du choix, appelée par saint Augustin *« libertas minor »*, fait partie de la condition humaine et est très importante car, par elle, l'homme peut se défendre contre la contrainte et affirmer son identité personnelle. Dans la Genèse, cette possibilité de choisir est exprimée dans un langage concret-intuitif par l'arbre de la connaissance du bien et du mal (Gn 2, 9).

Les Saints Pères ont proposé plusieurs interprétations pour cet arbre, situé au centre du paradis. Par rapport à notre sujet, c'est l'interprétation de saint Maxime le Confesseur qui nous semble la plus intéressante, car il considère que l'arbre de la connaissance du bien et du mal représente le monde sensible où nous vivons. Assumé dans la grâce de Dieu, il nous conduit à la connaissance du bien ; assumé exclusivement dans une perspective biologique ou psychologique, il nous amène à une pseudo-connaissance, où le bien se mélange avec le mal. Saint Maxime le Confesseur se sert de cette interprétation symbolique pour souligner le fait que l'homme a la possibilité de choisir entre deux voies essentielles : la communion avec Dieu, qui signifie la vie, et la séparation de Dieu, qui signifie la mort. C'est pour cela que les termes bibliques de « bien » et de « mal » ne représentent pas seulement des catégories morales, juridiques ou sociales, mais des catégories ontologiques et existentielles.

L'arbre de la connaissance du bien et du mal est situé au centre du paradis, autrement dit au centre de l'existence humaine. Le bien a pour but la vie éternelle, la vie dans la communion avec Dieu, et le mal, selon saint Maxime le Confesseur, n'a pas de statut ontologique dans l'existence. Néanmoins, à cause de l'échec de la liberté du choix, il peut s'instituer comme une réalité tragique dans la vie humaine, la menant vers la séparation et la mort. Puisque le mal n'a pas de statut ontologique attribué par Dieu, le commandement de ne pas manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal ne se rapporte pas à l'acte de la connaissance en soi, mais au désir de connaître et de devenir un dieu, mais sans la grâce de Dieu. Ce

n’est pas la connaissance du bien qui est un péché, mais la connaissance du bien mêlé avec du mal, engendrée par l’orientation égocentrique de l’homme.

L’échec de la vocation de l’homme et ses conséquences éthiques.

À travers la tentation d’une connaissance luciférienne, l’homme s’est auto-tenté en tant que centre de toutes choses, en tant que centre de la connaissance du bien et du mal, et de la sorte, sa conscience éthique s’est pervertie. Le mal a été situé à côté du bien et le cœur d’Adam est devenu un laboratoire de justice et d’injustice.

La première conséquence de cette orientation spirituelle est une sensation de nudité intérieure et un sentiment de honte qui naissent dans la conscience éthique de l’homme.

Le sentiment de honte et de peur, qui accompagne la sensation de nudité, exprime en même temps un état de perversion des relations interpersonnelles. Dieu qui cherche l’homme *vers le soir* (Gn 3, 8) n’est plus reconnu par celui-ci comme celui qui aime l’homme, mais comme celui qui châtie. Il n’est plus perçu en tant qu’ami intime de l’homme, mais comme un « autre », comme un étranger qui menace par sa présence l’autonomie individuelle de l’homme. C’est pour cela qu’Adam se cache et ce fait exprime sa perversion par le péché et le sentiment de sa responsabilité éthique. Il *se cache* et lorsqu’il est découvert, se justifie, en accusant Dieu et ses proches : *La femme que tu as mise auprès de moi m’a donné de l’arbre et j’en ai mangé* (Gn 3, 12).

L’échec de la vocation éthique de l’homme a donc, comme premières conséquences, une crise spirituelle (une représentation de Dieu et une relation avec lui perverties) et une crise morale (la perversion de la liberté et

de la responsabilité). Ces deux formes de crise sont suivies par une crise sociale (le conflit entre Caïn et Abel).

En effet, dans l'état de péché, la liberté ne signifie plus dévouement, abandon, mais affirmation personnelle égoïste et possessive. Chassé du paradis, nous dit la Genèse, l'homme *(iş)* ne reconnaît plus sa femme en tant que *işa*, la nommant Ève, c'est-à-dire *la mère de tous les vivants* (Gn 3, 20). Le péché qui a objectivé les corps *(ils connurent qu'ils étaient nus)* a fait des deux altérités personnelles deux hypostases biologiques, deux êtres individuels, qui s'affirment par un instinct de possession : *tes désirs se porteront vers ton mari, mais il dominera sur toi* (Gn 3, 16).

Le même instinct de possession se manifestera par la suite dans la relation entre l'homme et la création, engendrant une grave « crise écologique ». La création n'est plus transparence, le milieu de communion entre Dieu et l'homme, car celui-ci a exilé Dieu de la création, en ouvrant ainsi la voie de la perversion de toute la création. L'homme se sentira seul et isolé au milieu d'une nature hostile : *Le sol sera maudit à cause de toi ! […] il te produira des épines et des ronces* (Gn 3, 17-18). En d'autres mots, la terre se transforme en un espace qui sépare et emprisonne et que Dieu ne porte plus dans sa gloire. C'est pour cela qu'il devient le tombeau de l'homme : *jusqu'à ce que tu retournes dans la terre, d'où tu as été pris ; car tu es poussière, et tu retourneras dans la poussière* (Gn 3, 19).

L'homme entre ainsi dans un processus de décomposition, puisqu'au centre de son être s'est instauré le grain de la séparation et non pas celui de la communion ; l'homme meurt parce qu'il est devenu un être isolé dans le cosmos, qui lutte pour sa survie ; l'homme meurt parce qu'il a ignoré la justice et l'amour de Dieu, tout comme « la justice de la création », et le châtiment ne vient pas de Dieu comme une action juridique à travers laquelle on réclame satisfaction, mais de la « justice de la création ». Cela apparaît clairement dans le dialogue de Dieu avec Caïn, après la mort d'Abel : *La voix du sang de ton frère crie de la terre jusqu'à moi.*

Maintenant, tu seras maudit de la terre qui a ouvert sa bouche pour recevoir de ta main le sang de ton frère. Quand tu cultiveras le sol, il ne te donnera plus sa richesse. Tu seras errant et vagabond sur la terre (Gn 4, 10-12).

Le péché pervertit donc « la justice de la création », parce que l'homme ne respecte plus l'ordre et la beauté de celle-ci, ayant comme objectif l'assouvissement de ses plaisirs, qui l'amène finalement à la peine et à la mort. Par la mort, l'homme arrive de nouveau aux profondeurs de la création d'où il a été appelé à la vie : son corps devient de l'eau, de l'air, de la poussière et de la lumière. Par la mort, l'homme touche aux limites du cosmos, à la lumière du premier jour et c'est pour cela que la mort deviendra l'antidote de la mort, endroit du renouvellement et de la restauration de toute la création, lorsque le Christ, le Nouvel Adam, assumera, par l'Incarnation, la condition de l'homme.

Repères christologiques, pneumatologiques et ecclésiaux.

L'incarnation du Logos et la restauration de la vocation éthique de l'homme.

Les Saints Pères affirment que la restauration de la vocation éthique de l'homme à la lumière de la communion avec Dieu et en Dieu avec toute la création a commencé avec l'incarnation du Logos ou du Verbe de Dieu.

L'Incarnation ne représente toutefois que le début de ce renouvellement du monde. Pour restaurer effectivement sa création, le Christ a dû accepter volontairement la mort sur la croix, afin de rétablir la communion d'amour entre l'homme et Dieu, entre Dieu et toute sa création.

La mort du Christ représente également le renoncement à toute forme d'égoïsme, en tant que forme du péché et abandon total à Dieu. Le Christ a

accepté la mort non pas pour lui, mais pour nous, hommes, et cela est souligné notamment par saint Maxime le Confesseur, par saint Athanase le Grand et par d'autres Saints Pères. Comme la mort du Christ veut dire abandon à Dieu le Père, le Christ ne pourra plus échapper à la mort, car l'antidote de la mort est l'amour et tout ce qui est impliqué dans un sacrifice d'amour suprême est arraché à la mort et gardé pour la vie éternelle. C'est la raison pour laquelle dans la mort du Christ est comprise virtuellement sa résurrection.

En tant qu'expression de l'amour suprême à l'égard de Dieu, la mort du Christ représente également une expérience limite à travers laquelle on passe à un autre mode d'existence. Et puisque le Christ n'est pas un simple individu humain, mais le Fils de Dieu devenu homme, en même temps que lui meurt l'humanité entière, issue de la côte d'Adam, tout comme le monde préparé par Dieu à Adam et qui a été perverti par le péché. Le monde ancien, le monde de l'exil, de la séparation meurt, se dissout comme une dérisoire goutte dans l'abysse de l'amour du Christ. Grâce à cet amour, la mort du Christ représente en fait la mort de la mort et le commencement d'une autre vie éternelle. La mort devient ainsi Pâques, progression vers la Résurrection et par celle-ci l'humanité et la création entière sont restituées dans leur rythme originaire et orientées vers leur vocation initiale.

La descente du Saint-Esprit et l'édification d'une nouvelle conscience éthique.

Considérée de la sorte, la résurrection de Christ n'est pas non plus un acte final pour l'humanité, mais seulement le début de son ascension dans la gloire. Du corps ressuscité et monté au ciel du Christ resplendira, à partir de la Pentecôte, la grâce du Saint-Esprit sur les hommes et le cosmos tout entier. La Pentecôte représente le dernier moment de l'économie du salut, mais aussi le commencement de l'édification d'une nouvelle conscience

éthique pour chaque personne humaine, puisque le Saint-Esprit est celui qui, après la Pentecôte, communique à l'humanité de tous les temps et de tous les lieux la vie divine et humaine du Christ. C'est pourquoi c'est exclusivement dans le Saint-Esprit que nous pouvons reconnaître la présence du Christ en tant que Logos de la vie dans l'Église et dans le monde. Le Saint-Esprit est celui qui rassemble dans le Christ le Logos, la vie du monde fragmenté afin de la mettre en communion de vie et d'amour avec la Sainte Trinité. Le Saint-Esprit est celui qui constitue l'Église en tant que corps du Christ. Dans le Saint-Esprit, le monde et la création tout entière sont appelés à devenir une Église, c'est-à-dire l'endroit de la présence et de l'amour de la Très Sainte Trinité.

Rentrant dans l'Église, par les saints sacrements, l'être de l'homme devient, à son tour, église (voir YANNARAS, 1982, p. 70). Les Saints Pères ont beaucoup insisté sur le fait que l'homme ne peut devenir une église, que son être ne peut se convertir et se renouveler spirituellement qu'en liaison avec l'Église. Mais, au-delà de l'homme, le cosmos tout entier ne peut se renouveler et se transfigurer qu'en liaison avec l'Église, le centre liturgique et sacramental de toute la création.

L'Église, laboratoire de la nouvelle conscience éthique.

Dans sa qualité de corps mystique du Christ, l'Église est l'endroit où les gens retrouvent et vivent la communion avec Dieu le Père par le sacrifice de son Fils et par la grâce du Saint-Esprit. C'est pour cela que le but de la vie de l'Église et de l'éthique chrétienne est d'approfondir le plus possible la communion avec la Sainte Trinité et de faire resplendir cette communion dans le monde entier.

Le Christ même est présent dans son Église et dans tous ceux qui vivent leur vie en communion en tant qu'abandon de soi. Il est présent dans les pauvres d'esprit, dans les miséricordieux, dans les doux, dans ceux qui se

convertissent de leurs péchés, de leur manque d’amour. Le Christ est présent dans les pacificateurs et dans les cœurs purs. Tous ceux-ci, selon leur amour, sont en communion avec lui et rendent transparentes son œuvre et sa présence en tant que Logos de la vie dans la vie du monde et de l’humanité entière.

La communion avec le Christ par la grâce du Saint-Esprit, vécue de façon intégrale dans l’Église, transforme progressivement et naturellement l’être humain et conduit, finalement, à une nouvelle conscience éthique.

Le centre unificateur de cette nouvelle conscience est le Christ et sa puissance transfiguratrice est la grâce du Saint-Esprit. L’homme devient de la sorte un être christophore et pneumatophore, c’est-à-dire un être qui inspire et respire dans l’Esprit du Christ. Son ouverture vers la communion avec Dieu et avec le monde où il vit n’est plus fonctionnelle, mais ontologique et existentielle.

L’homme devient ainsi un centre unificateur et pacificateur de son milieu existentiel. Ses relations avec le monde ne se fondent plus seulement sur des coordonnées logiques, psychologiques ou juridiques, mais sur la foi dans le Fils de Dieu qui a aimé le monde jusqu’au sacrifice suprême. Pour lui, la foi en Dieu n’est plus une réalité abstraite, une réalité psychologique ou un simple phénomène du psychique, mais une réalité existentielle qui naît de la communion avec le Christ, dans le Saint-Esprit. C’est pour cela que l’intelligence et le cœur pénétrés par la foi ne représentent plus une intelligence *(nous)* autarcique et autosuffisante, mais solidaire et pleine de compassion à l’égard de tous les humains. Qu’est-ce qu’un cœur compatissant ? se demande saint Isaac le Syrien. « C’est un cœur qui brûle pour toute la création, pour les hommes, pour les oiseaux, pour les bêtes, pour les démons, pour toute créature. Lorsqu’il pense à eux, lorsqu’il les voit, ses yeux versent des larmes. Si forte et si violente est sa compassion, et si grande sa constance, que son cœur se serre et qu’il ne peut supporter d’entendre ou de voir le moindre mal ou la moindre tristesse au sein de la

création. C'est pourquoi il prie en larmes à toute heure pour les animaux sans raison, pour les ennemis de la vérité et tous ceux qui lui nuisent, afin qu'ils soient gardés, et qu'ils soient pardonnés. Il prie aussi de la même manière pour les serpents, dans l'immense compassion qui se lève en son cœur sans mesure à la ressemblance de Dieu[6]. » On peut constater dans ce texte de saint Isaac le Syrien que, pour la conscience éthique chrétienne, la création ne s'identifie plus à une donnée neutre, à une nature objective qu'il puisse soumettre à ses caprices et à ses désirs égoïstes.

L'homme renouvelé spirituellement par la communion avec le Christ devient le prêtre de la création, et la création, par les éléments eucharistiques, se transforme en corps du Christ. C'est la raison pour laquelle il n'identifie plus la création à la matière brute ou à une matière *(hulè)* coéternelle avec Dieu, mais il la reconnaît comme don, en contemplant la gloire et la beauté de Dieu dans la création. Ainsi la création se pacifie-t-elle et s'ouvre-t-elle vers la communion avec Dieu par l'homme. En d'autres mots, l'homme reconnaît dans la logique du monde les traces du Logos suprême et assume la création en tant que don et bénédiction, l'incorporant dans le corps eucharistique et, en même temps, cosmique, du Christ.

GHEORGHE POPA.

→ Calvinisme. Catholicisme. Déification. Église. Grâce. Histoire des doctrines d'éthiques chrétiennes. Mystique(s). Protestantisme. Spiritualité(s). Trinité.

Bibliographie.

P. EVDOKIMOV, L'Orthodoxie, Neuchâtel - Paris, Delachaux et Niestlé, 1965. – Vl. LOSSKY, Théologie mystique de l'Église d'Orient, Paris, Aubier-Montaigne, 1944. – J. MEYENDORF, L'Église orthodoxe, hier et aujourd'hui,

Paris, Éd. du Seuil, 1960. – D. Stăniloae, Dieu est Amour, préface et commentaire de D. Nesser, Genève, Labor et Fides, 1980 ; Le Génie de l'orthodoxie, trad. de D. Ilie Ciobotea, Paris, DDB, coll. « Théophanie », 1985.– T. Ware, L'Orthodoxie. L'Église des sept conciles, Bruges, DDB, 1968. – Chr. Yannaras, La Liberté de la morale, Genève, Labor et Fides, 1982 ; La Foi vivante de l'Église. Introduction à la théologie orthodoxe, Paris, Éd. du Cerf, 1989. – J. Zizioulas, L'Être ecclesial, Genève, Labor et Fides, 1981.

---

1. Voir J. Maritain : « Je considère tout acte libre *premier* : un acte dont la profondeur […] descend jusqu'aux sources de ma vie morale et où le soi se prend lui-même en main pour se projeter en une gerbe d'actes ultérieurs dont la suite pourra être indéfinie. Un tel acte peut avoir été précédé de beaucoup d'autres, il est, moralement, un commencement absolu » (*La Dialectique immanente du premier acte de liberté [notes de philosophie morale]*, dans J. et R. Maritain, 1990, p. 323-351).

2. Simon, 1974, p. 69-70, citant K. Rahner, *L'Esprit dans le monde. La métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*, trad. de R. Givord et H. Rochais, Tours, Mame, 1968. Voir aussi Rahner, 1983, p. 113-127.

3. Irénée, *Contra haereses*, IV, praefatio, *PG* 7, col. 975B, d'après Lossky (1944), p. 95.

4. Denys l'Aréopagite, *Sur les noms divins (Despre Numele divine)*, d'après la trad. roumaine de C. Iordăchescu et Th. Simensky, Iaşi, 1936, p. 30.

5. Maxime le Confesseur, *PG* 90, d'après la trad. roumaine de D. Stăniloae, *Filocalia*, vol. 3, Sibiu, 1948, p. 327.

6. Saint Isaac le Syrien, *Philocalie roumaine*, vol. 10, Dimitru Staniloae, Bucarest, 1981, p. 393-394. Voir Chr. Yannaras, *La Liberté et la morale*, Genève, Labor et Fides, 1982, p. 70.

P

PACTE CIVIL DE SOLIDARITÉ (PACS)

« Les pédés au bûcher ! » Ou encore : « Les homosexuels d'aujourd'hui sont les pédophiles de demain. » Le 31 janvier 1999, ce sont deux des slogans qu'on pouvait entendre dans Paris, lors d'une manifestation contre le projet de loi qui allait être adopté le 13 octobre de la même année : le Pacte civil de solidarité, un contrat à mi-chemin entre le concubinage et le mariage, ouvert indifféremment aux couples de même sexe ou non. Cependant, l'hostilité violente qui s'est exprimée contre le Pacs ne se cantonnait pas dans la rue : elle se donnait libre cours, et parfois dans les mêmes termes, aussi bien au Parlement que dans les médias et les revues, à droite mais aussi à gauche, y compris chez les intellectuels – religieux, laïcs, ou athées.

De l'homophobie anti-Pacs, on trouvera un *best of* en conclusion de l'histoire politique de la loi publiée en 2002 par l'un de ses défenseurs, le juriste Daniel Borrillo, avec le sociologue Pierre Lascoumes, et un « florilège » en ouverture du *Dictionnaire de l'homophobie*, que dirigeait Louis-Georges Tin en 2003 avant de lancer la Journée mondiale contre l'homophobie et la transphobie (IDAHO). Quant au philosophe Didier Éribon, fortement engagé dans le combat pour le Pacs, il ouvrait ainsi, dès 1999, ses *Réflexions sur la question gay* pour en faire l'expérience fondatrice d'une identité homosexuelle : « Au commencement, il y a l'injure. » La question homophobe est au cœur de la controverse du Pacs, au même titre que la question homosexuelle.

Religion et sciences humaines.

Reste à comprendre les ressorts de cette passion. Elle n’est pas réservée aux figures politiques du conservatisme catholique, comme Philippe de Villiers dénonçant un « retour à la barbarie », ou Christine Boutin menaçant notre société de « sombrer dans la décadence ». Elle n’émane pas non plus vraiment de la Conférence épiscopale catholique française s’opposant à l’idée d’une relation homosexuelle « socialement encouragée par la loi », ni du grand rabbin Joseph Sitruk, selon qui, par ce projet, « l’homme porte atteinte à la nature », ni encore de Dalil Boubakeur, recteur de la mosquée de Paris : il estimait, pour sa part, rejoindre la Conférence des évêques pour laquelle une telle loi serait « inutile et dangereuse ».

Sans doute faudrait-il ici introduire, au sein du christianisme, une différence entre l’Église catholique et les Églises protestantes. En France, le philosophe protestant Olivier Abel préconisait ainsi une ouverture à la conjugalité homosexuelle, tout en gardant la porte fermée à l’homoparentalité : pour lui, à la différence de la filiation, l’alliance peut se dissoudre, avec le divorce. En Suisse, les théologiens posaient même la question de la reconnaissance ecclésiale et liturgique des couples de même sexe, au moins sous la forme de bénédictions, comme y invitent des Églises protestantes suisses pour confirmer leur soutien aux partenariats civils.

Si aux États-Unis, le sociologue Baptiste Coulmont l’a bien montré, cet enjeu traverse de nombreuses dénominations protestantes (en dehors de la droite religieuse bien sûr), c’est aussi que le mariage religieux n’y est pas, comme en régime laïc, subordonné au mariage civil. En revanche, il n’est pas question de reconnaissance religieuse chez les catholiques français, même chez le théologien Xavier Thévenot qui avait consacré sa thèse aux homosexualités masculines dès 1980. Autour du Pacs, on connaît Xavier Lacroix, qui s’inscrit pour sa part dans l’obéissance aux « Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes

homosexuelles » que signait en 2003 Joseph Ratzinger, alors préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi.

Force est de constater que, dans la querelle du Pacs, les sciences humaines ont tenu un discours non moins alarmiste que les autorités religieuses. C'est Irène Théry qui s'engageait la première, dans un article influent, publié dès octobre 1997 dans la revue *Esprit*, alors que la gauche plurielle accédait au pouvoir, avec le projet dans ses cartons. Cette sociologue mettait en garde ses amis du Parti socialiste : ce contrat d'apparence inoffensive touchait en réalité aux « fondements anthropologiques de la culture », « au risque d'y perdre les sources mêmes de l'érotisme ». D'autres allaient plus loin encore : pour le juriste Pierre Legendre, « l'homosexualisme », en prétendant donner un statut familial aux couples de même sexe, participerait d'une « logique hédoniste héritière du nazisme ». Quant au sociologue Alain Supiot, lui aussi dans la revue *Esprit*, il ne reculait pas davantage devant cette référence : cette revendication ne serait que la « forme libérale » d'une « perspective nazie ».

Ce sont pourtant certains psychanalystes qui ont élevé la voix contre le projet de loi, et souvent au nom de la Loi (majuscule), soit de l'ordre symbolique qui régit l'inconscient : sans multiplier les exemples, de Michel Schneider à Christian Flavigny, en passant par Caroline Eliacheff, on citera Simone Korff-Sauss, qui n'hésitait pas à écrire que « clonage humain et Pacs s'inscrivent dans la même logique, la logique du même », tandis que Jean-Pierre Winter, à propos d'homoparentalité, brandissait la menace d'« organismes symboliquement modifiés ». Or c'est justement autour de la psychanalyse que s'est fait le passage entre la critique religieuse du Pacs et celle que développaient alors les sciences humaines.

Le psychothérapeute-prêtre Tony Anatrella, aujourd'hui consulteur au Conseil pontifical pour la famille, y a joué un rôle crucial en fondant sa dénonciation d'un « contrat antisocial », véritable « monstre juridique », sur

une conception pathologique de l'homosexualité que, après l'Association américaine de psychiatrie en 1973, l'Organisation mondiale de la santé elle-même a rejetée depuis 1990 : « Cette orientation sexuelle fait partie des inachèvements psychiques de la sexualité humaine. Socialement, elle ne symbolise rien, si ce n'est un escamotage du réel sexuel. » Le père Anatrella contribuera de manière décisive au *Lexique des termes ambigus et controversés* du Conseil pontifical pour la famille, publié en français en 2005, en particulier autour de l'homosexualité, de l'homophobie et des unions de même sexe.

On retrouve ce vocabulaire dans un texte que publie *La Croix* le 17 septembre 1998 : si la Conférence des évêques y affirme que seule la relation entre un homme et une femme « peut être qualifiée de couple, car elle implique la différence sexuelle », on ne trouve dans cette déclaration aucune justification explicitement religieuse du rejet du Pacs. Le Lévitique n'est pas cité, non plus que les épîtres de Paul ; pas davantage les Pères de l'Église ou le *Catéchisme*. En revanche, les évêques s'inquiètent de l'« intégration sociale » des jeunes, de leur « absence de repères » et de la « confusion relationnelle », et regrettent « une réflexion insuffisamment approfondie auprès d'experts ». Bref, si les sciences humaines les plus sécularisées ressemblaient étrangement aux religions dans leur hostilité au Pacs, en retour, les argumentaires religieux se distinguaient curieusement peu de ceux des experts.

La fin d'un monde.

Ce qui frappe aujourd'hui, c'est combien les passions de l'époque se sont éloignées. La fin du monde n'a pas eu lieu, et le ton apocalyptique des adversaires du Pacs nous paraît exotique. La droite se propose désormais d'améliorer ce contrat : c'est qu'elle y voit un moindre mal. Quant à la gauche, elle oublie ses réticences, jusqu'à se rallier au droit au mariage et à

la filiation, qu’elle rejetait avec force à l’époque. Le Pacs est entré dans les mœurs. La preuve : les hétérosexuels constituent maintenant 95 % des nouveaux pacsés. Il intervient en complément, et non en remplacement du mariage. Les chiffres, en progression constante, atteignent pas moins de deux Pacs pour trois mariages en 2009. Les sondages le confirment : l’opinion publique s’est ralliée à cette option ; elle est même prête à aller au-delà.

Il est vrai qu’après les Pays-Bas en 2001, ce sont déjà, début 2011, six autres pays en Europe (la Belgique en 2003, l’Espagne en 2005, la Norvège et la Suède en 2009, le Portugal et l’Islande en 2010) qui ont ouvert le mariage aux couples de même sexe, ainsi que le Canada en 2005, l’Afrique du Sud en 2006 et l’Argentine en 2010 (sans compter, aux États-Unis, le district de Columbia et cinq États, ainsi que la ville de Mexico) ; et ces mêmes pays (sauf le Portugal) leur autorisent l’adoption conjointe, ainsi que le Royaume-Uni, l’Uruguay et le Brésil. Plus d’une quinzaine d’États reconnaissent des formes de partenariat, comme le Royaume-Uni, l’Allemagne ou la Suisse, l’Uruguay et même la Colombie, même s’ils comportent, pour reprendre l’outil du juriste néerlandais Kees Waaldijk, des « niveaux de conséquences juridiques » variables. N’était l’Italie, la France serait presque à l’arrière-garde de ce mouvement de fond.

L’impensable est vite devenu banal. En France, c’est l’indifférence qui prévaut désormais. Quant aux défenseurs de l’ordre symbolique, ils se font silencieux. De fait, aujourd’hui, le Pacs semble à beaucoup une mesure purement… symbolique. Beaucoup de bruit pour rien, ou en tout cas pas grand-chose ? On défendra ici l’hypothèse inverse : les adversaires du Pacs ne se sont pas trompés de cible. L’enjeu était d’importance, et pour deux raisons complémentaires. D’une part, le Pacs a remis en cause l’évidence de la norme hétérosexuelle – autrement dit, de l’hétérosexualité pour autant qu’elle se confond avec la norme, pour s’en tenir à cette hypothèse de lecture sociologique. D’autre part, le Pacs a ébranlé l’évidence de l’ordre

symbolique, en donnant à voir sa nature historique. Il s’agit non seulement de l’ordre sexuel, mais aussi, plus largement, de l’ordre des choses. Certes, ce n’était pas la fin du monde ; mais c’était bien la fin d’un monde.

Pour mieux le comprendre, il faut cerner la singularité de ce moment d’éruption homophobe qu’a été la bataille du Pacs à partir d’une double question. En premier lieu, pourquoi les lois sur le partenariat qui avaient déjà été adoptées en Europe du Nord, où l’exemple du Danemark en 1989 avait été suivi par la Norvège, la Suède et l’Islande, n’ont-elles pas suscité un tel rejet ? En second lieu, pourquoi les différents projets débattus en France même, pendant les mêmes années 1990, qualifiés tantôt de Contrat d’union sociale (Cus) et tantôt de Contrat d’union civile (Cuc), sans parler du Cucs et autres acronymes peu engageants, tel le Pic (Pacte d’intérêt commun), n’avaient-ils pas essuyé le même feu que le Pacs dont le sigle semblait pourtant promette l’apaisement ?

Répondre aux deux questions ensemble rend impossible d’invoquer quelque tolérance propre aux pays nordiques, en rappelant par exemple leur culture protestante, pour faire l’hypothèse d’une exception française, révélatrice d’un héritage catholique – que la carte mondiale de l’ouverture du mariage aux couples de même sexe, de l’Espagne et du Portugal à l’Argentine, allait bientôt démentir. Pourtant la France, qui, au lendemain de l’élection de François Mitterrand à la présidence de la République, avait aboli en 1982 toute trace de discrimination légale à l’encontre des homosexuels, se targuait encore, à la veille du Pacs, de sa tolérance : à l’instar de l’État, la société pouvait se vanter de ne pas se mêler de la vie privée.

Toutefois, en France comme ailleurs, le sida allait changer la donne : devant la maladie et la mort, les homosexuels n’apparaissaient plus seulement comme des individus, mais comme des êtres sociaux à part entière. Loin de se réduire à leur sexualité, ils se révélaient insérés dans des liens amicaux, conjugaux, familiaux – comme tout le monde. Il ne s’agissait

donc plus de leur seule vie privée ; désormais, il serait question de leur vie sociale. Le débat se déplaçait en conséquence, de l'homosexuel au couple de même sexe, mais aussi, du même coup, de la tolérance à la reconnaissance. On en prenait alors conscience : si la tolérance s'accompagne d'une injonction à la discrétion, ne risque-t-elle pas de se traduire en intolérance dès lors que l'homosexualité s'aventure hors du placard ? Ce que trahissait la répugnance de certains à l'égard de la « Marche des fiertés LGBT », qu'on appelait encore « Gay Pride », devait ainsi trouver une expression explosive quand la bataille du Pacs constitua l'homosexualité en enjeu public.

Ce qui pose alors problème, et réveille l'intolérance chez ceux-là mêmes qui se croyaient tolérants, c'est donc la revendication d'une reconnaissance. Reste toutefois à préciser l'innovation qu'a représentée le Pacs. Si les lois scandinaves n'ont pas provoqué de controverse majeure, c'est que l'union civile y était réservée aux couples de même sexe. Quant aux projets de partenariat en France, ils ne concernaient pas seulement les couples, mais au-delà, des « paires » que n'unissait pas nécessairement un lien sexuel. Avec le Pacs, d'une part réservé aux couples, mais d'autre part ouvert à tous ceux, de même sexe ou non, qui « ne peuvent ou ne veulent se marier », s'opérait un changement de logique radical.

La sociologue Irène Théry l'avait très tôt compris. Aussi défendait-elle la solution scandinave qui institue le couple homosexuel « en tant qu'il est un couple, et en tant qu'il est homosexuel ». Il s'agissait pour elle, contre l'indifférenciation du Pacs, de préserver la distinction de sexe. En effet, si un même statut s'ouvrait indifféremment à tous les couples, comment ne pas accorder ensuite, sans s'exposer à l'accusation de discrimination, les mêmes droits aux uns et aux autres – y compris en matière d'accès à l'adoption ou à la procréation médicalement assistée ? Autrement dit, avec le Pacs, tôt ou tard, les droits conjugaux ne manqueraient pas de déboucher sur des droits en matière de filiation. C'est bien pourquoi le débat sur le

Pacs s’est porté, d’emblée, au-delà du Pacs : il y était surtout question de ce dont la loi ne disait rien – à savoir le mariage lui-même, et la famille.

En se coulant dans la logique universaliste qu’opposait en France la rhétorique républicaine au « communautarisme » supposé de « l’Amérique », les partisans du Pacs redéfinissaient donc en profondeur la politique de l’homosexualité. Désormais, un statut réservé aux homosexuels serait inéluctablement perçu comme une forme de discrimination – tout comme, aux États-Unis, la jurisprudence ségrégationniste, fondée sur le principe de groupes raciaux « séparés mais égaux », avait fini par apparaître, avec le mouvement des droits civiques, incompatible avec l’exigence d’égalité. Après le Pacs, l’option scandinave semblera une « voie de garage » sans avenir politique pour les homosexuels : d’ailleurs, après plus de vingt ans de partenariat, le Danemark ne leur a toujours pas ouvert le mariage. Il ne sera donc plus guère question de « mariage homosexuel », sinon en Grande-Bretagne, mais plutôt de « mariage des homosexuels » – autrement dit, d’ouvrir le mariage lui-même aux homosexuels. Et, les années 2000 allaient le confirmer, c’est bien là l’enjeu véritable : en démocratie, une fois qu’elle a débuté, comment justifier d’arrêter la marche de l’égalité au milieu du gué ?

Hypothèse de lecture : démocratie sexuelle et transcendance.

C’est bien pourquoi les différences s’estompent, qu’on refuse toute reconnaissance du couple homosexuel ou qu’on en rejette seulement les conséquences inéluctables en termes de filiation. Au fond, ces deux versions de l’opposition au Pacs, qu’on pourrait dire religieuse et laïque, se rejoignent dans une même défense de l’éthique normative : il s’agit de protéger des institutions, le mariage ou la famille, qui fondent l’hétérosexualité en tant que norme. Sans doute nul ne se reconnaît-il

homophobe. Peu importe : les uns et les autres s’emploient à préserver ces institutions d’une redéfinition historique qui les ouvrirait aux homosexuels. Le mariage et la filiation sont sacrés, disent-ils en substance. La preuve : même à l’heure de la tolérance, l’homosexualité n’y aurait pas sa place. Cette sacralisation, qu’en France la République laïque reprend à son compte, est dénoncée par ses critiques comme une homophobie d’État – laquelle, nonobstant les protestations officielles, ne contribue-t-elle pas à légitimer quelque peu une forme d’homophobie ordinaire ?

Les défenseurs du Pacs estiment que cette bataille est donc le révélateur d’un conflit bien plus profond, qui touche à la « démocratie sexuelle ». Qu’est-ce qu’une société démocratique ? C’est une société qui revendique de définir elle-même ses lois et ses normes, en fonction de valeurs, la liberté et l’égalité, dont la définition est l’enjeu d’un débat démocratique incessant. En démocratie, l’ordre social n’est pas fixé une fois pour toutes par quelque principe transcendant l’histoire, que ce soit Dieu, la Nature ou la Tradition, ou même la Science. Cet ordre est immanent : il est inséparablement historique et politique, exposé au changement et ouvert à la politique. Or notre époque est marquée par l’extension du domaine de la démocratie aux questions sexuelles : si celles-ci sont devenues des enjeux démocratiques par excellence, c’est paradoxalement parce que, jusqu’à présent, on a pensé le genre et la sexualité comme des ordres naturels.

Cette évidence se défait aujourd’hui. On comprend dès lors l’importance des questions sexuelles pour l’ensemble des institutions religieuses, y compris l’Église catholique : comment ne pas divorcer de la société démocratique, sans pour autant épouser la démocratie sexuelle ? Ce qu’on découvre à l’occasion du Pacs, c’est que la norme hétérosexuelle n’est peut-être pas « naturelle ». Elle serait plutôt naturalisée. Ce qui se joue dans cette dénaturalisation, ce n’est pas le seul contenu de l’ordre sexuel – telle ou telle définition du mariage ou de la filiation. C’est tout le rapport aux normes dans les sociétés démocratiques. Si l’ordre social y est institué

de manière immanente, et non transcendante, alors, les institutions religieuses sont-elles condamnées à s’opposer à la logique démocratique ?

ÉRIC FASSIN.

→ Contrat. Discrimination. Homosexualité. Mariage. Parentalité.

Bibliographie.

D. BORRILLO, É. FASSIN (dir.), Au-delà du Pacs. L’expertise familiale à l’épreuve de l’homosexualité (1999), Paris, PUF, 2001. – D. BORRILLO, P. LASCOUMES, Amours égales ? Le Pacs, les homosexuels et la gauche, Paris, La Découverte, 2002. – CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques, Paris, Téqui, 2005. – B. COULMONT, « “Que Dieu vous bénisse !” Le mariage religieux des couples de même sexe aux États-Unis », thèse de doctorat, sous la direction de D. Hervieu-Léger, Paris, EHESS, 2003. – Fr. DERMANGE, C. EHRWEIN, D. MÜLLER (dir.), La Reconnaissance des couples homosexuels, Genève, Labor et Fides, 2000. – V. DESCOUTURES, M. DIGOIX, É. FASSIN, W. RAULT (dir.), Mariages et homosexualités dans le monde. L’arrangement des normes familiales, Paris, Autrement, 2008. – D. ÉRIBON, Réflexions sur la question gay, Paris, Fayard, 1999. – É. FASSIN, L’Inversion de la question homosexuelle (2005), Paris, Éd. Amsterdam, 2e éd. augmentée, 2008. – I. THÉRY, « Le contrat d’union sociale en question », Esprit 10, octobre 1997. – X. THÉVENOT, « Les homosexualités masculines et leur nouvelle visibilité », Études 390, n° 4, avril 1999, p. 461-471. – L.-G. TIN (dir.),

Dictionnaire de l'homophobie, Paris, PUF, 2003. – K. WAALDIJK, É. FASSIN, *Droit conjugal et unions de même sexe. Mariage, partenariat et concubinage dans neuf pays européens*, Paris, PUF, 2008.

PARENTALITÉ

QUELQUES DÉFINITIONS VOISINES.

Le terme « parentalité » est un néologisme récent créé dans les années 1950 par les psychanalystes (Benedek, Récamier) et les psychologues. Son usage est, à l'origine, restreint. Il désigne le processus de maturation psychique de la mère (maternalité) comme du père (paternalité). L'adulte qui devient parent est une bonne définition de la parentalité, qui se distingue de la parenté.

« Parentalité » est une notion fabriquée à l'origine pour penser les défaillances, les troubles, les refus du devenir parental, autrement dit, l'incapacité psychosexuelle à procréer.

Cette définition technique a pris une ampleur, voire un sens très nouveau au gré des réaménagements contemporains de la famille. Le terme « parentalité » a permis de prendre acte, au moins dans le langage, de la dissociation fréquente entre la fonction biologique destinée à transmettre la vie (parenté) et la situation de facto de nombreuses familles recomposées (parentalité) après divorce, remariage, et, donc, apparition de tiers qui font fonction de nouveaux « parents » auprès de l'enfant.

On peut encore distinguer « parentalité » de « parenté » en proposant ceci : la première désigne l'exercice des fonctions, tandis que la seconde est à réserver à l'engendrement (voir Xavier Lacroix).

On peut aussi considérer que la *parenté* est ce qui rattache la personne à ses ascendants et descendants, tandis que la *parentalité* concerne la quotidienneté concrète de la vie de l'enfant dans sa famille de résidence, laquelle ne se limite pas forcément à sa filiation biologique.

De son côté, la sociologue Irène Théry[1] invite à distinguer une parentalité biologique (ou parenté) d'une seconde parentalité qui s'articule plus ou moins à la première, la parentalité sociale, comprenant des aspects symboliques et imaginaires.

« Parentalité » exprime donc une mutation culturelle majeure de notre temps, aux résonances éthiques variées. Ainsi, contrairement à l'origine « psy » du terme, l'usage actuel du mot « parentalité » n'est pas forcément négatif ou péjoratif. Il ne sert plus à décrire une défaillance, mais bien un état de fait. Ainsi parle-t-on de familles « monoparentales », « pluriparentales », « coparentales », ou encore « homoparentales », ce dernier cas étant favorisé par la récente émancipation gay : depuis la fin des années 1990, la notion d'« homoparents » a connu une réelle extension (voir l'APGL, Association des parents et futurs parents gays et lesbiens).

DES ÉVALUATIONS VARIÉES.

La question de la parentalité se pose dans les mêmes termes sur le terrain juridique : le législateur se sert de ce mot pour statuer sur des situations inédites qui nécessitent, par exemple, la protection des droits de l'enfant. Ici intervient le débat : tout ce qui est légal est-il moral ? Autrement dit, le législateur doit-il accompagner ou évaluer l'évolution des mœurs ? En effet, il a bien fallu penser à l'idée que le biologique ne suffit plus forcément à penser la filiation, en raison, par exemple, du développement des procréations médicalement assistées.

La difficulté porte sur l'évaluation éthique que chacun peut faire de ces situations : les Églises, les croyants ou les non-croyants ne vont pas

nécessairement considérer de la même manière la disjonction entre parentalité biologique et parentalité sociale, pas plus qu'ils ne vont regarder de la même manière le brouillage et la recomposition des identités masculine et féminine dans la société actuelle. L'arrière-plan des questions liées à la parentalité est donc bien celui du pluralisme religieux et éthique, caractéristique de nos sociétés démocratiques sécularisées dans lesquelles une conviction personnelle vaut comme une opinion, ni plus ni moins, sans qu'il soit possible de l'imposer à l'ensemble du corps social. Le *lobbying* entre alors en action de part et d'autre, soit pour soutenir, soit pour refréner les initiatives concernant la parentalité : « mariage » homosexuel ou adoption simple.

La parentalité suscite des débats de société très vifs. Deux attitudes de fond sont constatables : la première propose d'introduire le moins de nouveautés possible au nom des dommages, à ce jour difficilement mesurables, que l'on peut causer à l'enfant mais aussi, plus largement, à toute la vie de famille. La seconde prend le risque de l'inconnu des nouveaux modes de vie en se fondant sur la libre capacité des familles à prendre leur responsabilité face à de tels choix. Les Églises ou communautés chrétiennes font plutôt partie du premier groupe : elles justifient leur positionnement par la vertu de prudence[2].

Les opinions publiques de nos sociétés européennes modernes, en tout cas, évoluent sensiblement en faveur de l'homoparentalité, même si de nombreuses réticences existent encore. La plus connue porte sur le développement psychoaffectif d'un enfant élevé par « deux papas » ou « deux mamans ». Nous avons, à ce jour, un assez faible recul pour évaluer ce genre de situation. Néanmoins, les études actuelles, pour contestables qu'elles soient, tendent à mettre en évidence qu'il n'y a pas, pour le moment, de troubles particuliers chez ces enfants. Une des raisons en serait que l'identification au masculin et au féminin ne se limite pas pour l'enfant au père et à la mère : d'autres peuvent jouer ce rôle.

Les nouvelles déclinaisons de la famille contemporaine supposent une articulation assez souple entre sexualité et parentalité, voire une déconnexion franche, que l'éthique chrétienne pointe comme un possible problème : peut-on sans risque étanchéifier sexualité et parentalité ou, en d'autres termes, exercice de la vie sexuelle et fonction parentale ? Les lier ou les délier absolument ? Pour répondre à cela, l'argument du bien de l'enfant, d'une part, ou celui du désir d'enfant, d'autre part, ne suffisent pas. C'est l'idée même que l'on veut promouvoir de la famille qui est le principal argument invoqué par les Églises, quelle que soit la diversité de leurs réactions. La culture judéo-chrétienne a mis en place une vision et une pratique multiséculaires de la famille qui semblent battues en brèche par les nouvelles valeurs de nos sociétés largement sécularisées, vivant *« etsi Deus non daretur »* (« comme si Dieu n'existait pas ») en séparant soigneusement l'Église, avec les convictions privées qu'elle comporte, de l'État laïc, donc neutre. Pour défendre une conception plus traditionnelle de la famille, les Églises jouent alors sur le fait que les sciences humaines, la psychologie, la médecine, la psychiatrie sociale mettent en garde contre les dégâts possibles de l'homoparentalité chez l'enfant. Quelle éthique digne de ce nom pourrait faire fi de ce que l'expérience clinique nous apprend ? Les psychanalystes eux-mêmes n'incitent guère à utiliser ce qui serait une sorte d'anthropologie issue de la psychanalyse comme soubassement à l'éthique : les champs doivent être d'abord soigneusement séparés si l'on veut tirer des leçons de ce qui se passe dans le cabinet du psy. À ce jour, il n'y a pas d'éthique découlant de la psychanalyse. Il y a une éthique, voire plusieurs, de la cure analytique. Il y a aussi l'éthique du psychanalyste avec qui le patient travaille son analyse. Ni plus, ni moins. Mais il est vrai que la parentalité contemporaine pose à la psychanalyse des questions nouvelles face auxquelles on constate une variété de réponses : attention portée à l'ordre symbolique garant de la figure paternelle ou, au contraire, dénonciation de

ce même ordre, promoteur et protecteur de la différence des sexes, comme étant une formation de l'inconscient.

Ajoutons que ces questions semblent neuves pour qui ignore l'histoire : la monoparentalité ou l'élargissement de la famille au-delà du trio père-mère-enfant ont de nombreux précédents, pour ne rien dire des formes non occidentales d'éducation. Certaines craintes peuvent ainsi être apaisées, en partie, au moins, si l'on assume ces deux facteurs.

La recomposition des familles contemporaines débouche sur la redistribution des rôles parentaux coupés de leurs fondements biologiques : ainsi dit-on que le père moderne « materne » de plus en plus, promouvant, par là, une société à forte tendance matriarcale, dont le défi est de parvenir au partage ajusté des fonctions parentales. L'accès plus ouvert des femmes à la vie professionnelle a encouragé ce phénomène. En réalité, la famille contemporaine fait intervenir toujours plus de personnages dans l'éducation de l'enfant. Est-ce pour rendre « la vie plus commode aux parents » ou pour vraiment aider l'enfant ? Le partage de l'autorité parentale ne risque-t-il pas de devenir de plus en plus émietté[3] ?

La parentalité d'aujourd'hui présente aussi un certain brouillage des lignes intergénérationnelles au profit de fratries plus égalitaires au sein desquelles affirmer l'autorité devient difficile.

On observe encore sur le champ psychothérapeutique l'efflorescence des thérapies familiales, tant il est vrai que les couples dits « traditionnels » connaissent souvent une crise majeure après quelques années de vie commune. Mais ce type de thérapie concerne aussi les familles homoparentales dont une des caractéristiques est de devoir fréquemment composer avec l'image sociale qui leur est renvoyée[4].

Les législations nationales proposent des formes variées de vie commune pour les couples de même sexe ou pour les couples de sexes différents qui ne souhaitent pas se marier. En France, par exemple, c'est la loi du Pacs qui avait permis cela jusqu'à l'introduction du projet relatif au

« mariage pour tous ». Le Pacs bénéficie très majoritairement aux couples hétérosexuels. Il ne semble pas entraîner la diminution des mariages en tant que tels, contrairement aux craintes que ce type de loi avait créées. L'engagement qu'il comporte inclut, au titre même de la loi, une rupture possible, ce qui ne saurait être validé par l'éthique chrétienne soucieuse du don mutuel fondé sur une promesse d'alliance que l'on ne reprend pas. Semblable engagement, plus modeste, mais non moins réel, apparaît néanmoins, de nos jours, plus à la mesure de l'allongement de l'espérance de vie qui peut faire vaciller la décision pourtant mûrie du couple marié. Là encore, force est de constater l'écart grandissant entre la manière dont la société civile organise les mœurs contemporaines et la manière dont les Églises filtrent, pour ainsi dire, ce que la société moderne approuve. Concernant la parentalité, l'Église catholique développe délibérément une sorte de contre-culture pour protéger la seule structure familiale qui lui semble garantir l'équilibre des conjoints et l'accueil des enfants.

En outre, ces nouvelles familles, aux contours et réalités concrètes très divers, bénéficient des dernières prouesses de la médecine : diagnostic prénatal, insémination artificielle avec sperme de donneur (IAD), grossesse pour autrui, etc. Chacune soulève en elle-même l'une ou l'autre inquiétude éthique spécifique. Or, nous nous habituons, de plus en plus, à en user. Une des pistes possibles, pour pallier l'hypertechnicisation des origines de la vie, serait alors d'aider les enfants de ces familles à ne pas trop s'identifier à leur mode de procréation : c'est la tâche propre des parents pour assurer le devenir de l'enfant.

Ces questions sont brûlantes. Elles représentent ce qui va constituer, probablement, le domaine privilégié des décisions de l'avenir. On peut les aborder phobiquement, comme on peut les traiter négligemment. La voie tierce est, comme toujours, la plus difficile et la plus féconde. Elle se tiendra au plus près du bien des familles. Nous sommes à une époque charnière où ce que nous avons connu guide l'avenir, mais sans le

restreindre aux solutions déjà connues ou, la plupart du temps, toujours-déjà-recomposées.

LAURENT LEMOINE.

→ Famille. Homosexualité. Mariage. Pacte civil de solidarité (Pacs). Procréation.

Bibliographie.

A. BOUREGBA, Les Troubles de la parentalité. Approche clinique et socio-éducative, Paris, Dunod, 2004. – D. HOUZEL, Les Enjeux de la parentalité, Paris, Érès, 2009. – C. SELLENET, La Parentalité décryptée. Pertinence et dérives d'un concept, Paris, L'Harmattan, 2007.

PASSIONS

PASSIONS, ÉTHIQUE ET CHRISTIANISME.

Les passions, avant d'être un domaine de réflexion, sont un lieu où l'être humain expérimente inéluctablement le caractère amphibie de son existence : à la fois corporelle et spirituelle, limitée par la mort et désireuse d'éternité, agie par un donné qu'elle subit et actrice par une liberté capable de créer et de résister. Complices du corps, elles investissent tellement le psychisme qu'on va jusqu'à les nommer « passions de l'âme ». Elles se jouent de la porosité de nos disciplines : psychologie, éthique, spiritualité, théologie ne peuvent prétendre au monopole de leur analyse. Devenues au fil du temps de plus en plus anémiques dans la réflexion philosophique et théologique, elles resurgissent pourtant comme affect, comme sentiment ou comme émotion, endossant tour à tour, voire simultanément, le rôle de

cause occulte de l'agir humain ou celui d'effet d'une chimie cérébrale. À lire les ouvrages d'éthique, on pourrait croire qu'elles ne concernent guère celle-ci. Quant à la théologie, lors même qu'elle emprunte une voie ascendante à partir de l'humain, elle ne condescend guère à descendre jusqu'à cette zone profonde, où le stoïcisme de certains Pères n'aperçoit plus l'image de Dieu et où la passion devenue vice capital trouve sa figuration dans une animalité horrible et son étiologie dans la démonologie. À tort ou à raison – ou les deux ensemble –, les passions sont apparues souvent comme un empêchement à la liberté et par là à l'éthique, tant nous nous berçons volontiers de l'illusion que nous serions bien meilleurs si nous pouvions enfin faire sans entrave tout le bien que nous voulons et nous abstenir du mal que nous ne voulons pas, dénouant ainsi le maléfice exprimé en Romains 7. Symétriquement se dressent l'hédonisme et toutes les exaltations du désir ou du plaisir. La passion n'est plus alors l'anti-éthique mais le tout de l'éthique. Une ligne médiane, digne du juste milieu vertueux qu'elle thématise, est représentée par le courant aristotélicien, qui proclame une neutralité éthique fondamentale de la passion sans pour autant la reléguer hors du champ moral. Selon son rapport à la raison, elle devient en effet matière à vertu ou à vice et prend parti, pour ainsi dire, en faveur du bien ou du mal. Cette vue se prêtera à une utilisation proprement théologique dans le cadre de sa reprise par saint Thomas d'Aquin, pour lequel les vertus ne sont pas principalement acquises et humaines mais infuses, et au premier chef théologales. Mais si le rapport entre passion et éthique ne va pas de soi, il en va de même par rapport à la théologie. Dieu étant la Sagesse, et le sage (stoïcien du moins) étant sans passion, le sort semble vite en être jeté : Dieu n'a pas de passion, et la théologie non plus. La théologie contemporaine contestera cette conclusion en faveur d'un Dieu moins impassible, mais pas en faveur d'une passion moins agnostique. L'exil théologique est mitigé toutefois par l'Incarnation : le Christ est un homme, et l'homme a des passions. D'aucuns en concluront, au nom de la

réalité de cette humanité et d'une lecture obvie des évangiles, qu'il aime, qu'il désire, qu'il souffre avec la plus grande acuité. D'autres, au nom de sa divinité, censément impassible, minimiseront la réalité de cette sensibilité, qu'ils expliqueront par sa valeur exemplaire, pédagogique. Les passions revêtent encore une valeur politique, au mieux fondant l'amitié ou le contrat social favorisant la paix et au pire, par envies et jalousies interposées, les violences et les guerres qui ensanglantent chroniquement l'humanité. Les passions enfin, comme le montre bien la *Rhétorique* d'Aristote, sont aussi le levier puissant de la manipulation du *logos*. De la plaidoirie du prétoire au *meeting* politique, le discours censé parler à la raison louche vers l'affectivité et sait jouer des espoirs et des peurs, des amours et des haines de l'auditeur, pour lui arracher l'acquiescement ou la détestation, au gré du fascinant.

Les passions antiques.

L'existence des passions relève chez Platon de l'irréductible tripartition des parties de l'âme humaine, analogue à la diversité des classes de l'État. Au livre IV de *La République*, il établit l'hétérogénéité du désir par rapport à la raison par l'exemple de l'homme qui, tout en éprouvant la soif, peut résister à celle-ci. Celui en revanche dont la raison se laisse vaincre par le désir pourra alors ressentir une colère contre lui-même, signe d'une puissance sensible autre que désirante en lui, agressive, plus proche de la raison et alliée de celle-ci dans la sensibilité pour dominer le désir rebelle, selon la célèbre image de l'attelage ailé du *Phèdre* : si le cocher de la raison doit tenir les rênes des deux chevaux du désir et de la colère, c'est le premier surtout, révolté, qui doit être retenu jusqu'au sang par le mors. La justice personnelle, la vie vertueuse, consiste en une harmonie hiérarchisée entre ces parties : la raison dominant l'irascible et le concupiscible, aidée par le premier à soumettre le second.

Aristote donne une place importante au plaisir dans son éthique (notamment, dans l'*Éthique à Nicomaque*, VII, 12-15 et X, 1-5). Cette passion est notamment une signature de l'activité vertueuse. Même si elle s'en distingue, elle entretient par ailleurs un lien étroit avec le bonheur, horizon de l'éthique téléologique. Le plaisir ne revêt donc aucun caractère intrinsèquement négatif. Il court pourtant le risque de sortir de cet idéal de modération inscrit dans le juste milieu de la vertu. Il doit donc être régulé par la tempérance. Il existe ainsi un rapport à la fois de distinction et de solidarité entre passion et vertu. En cherchant la nature de cette dernière, Aristote observe qu'une personne est louée ou blâmée en raison respectivement de sa vertu ou de son vice, non en raison de ses passions. Autrement dit, la passion est éthiquement neutre, dans la mesure du moins où la raison ne l'a pas encore ratifiée ou rétractée dans les circonstances concrètes de sa manifestation : elle ne provient pas, comme la vertu, d'un choix réfléchi. Il n'est pas mauvais, répète le Stagirite, de se mettre en colère, mais seulement de le faire en temps, manière ou mesure inconvenants. La passion diffère enfin de la vertu en ce qu'elle nous meut alors que la vertu ne fait que disposer à l'action. Cette doctrine générale se trouve nuancée par l'existence de passions honteuses, telle que l'envie, ou louables, telle que la pudeur, et par la reconnaissance de la tendance, par mauvais égoïsme, à un débordement hors de la mesure, caractéristique de la sagesse pratique.

Épicure propose, dans sa *Lettre à Ménécée* (§ 128), un quadruple remède aux illusions et aux troubles de l'âme. L'ataraxie s'obtient selon ces quatre maximes : le dieu n'est pas à craindre ; la mort ne donne pas de souci ; le bien est facile à obtenir ; le mal est facile à éviter. Avant d'être une valorisation du plaisir, cette éthique entend donc écarter les motifs de crainte : celle de notre mort, de laquelle nous ne sommes jamais contemporains, celle de la douleur, dont la durée est inversement proportionnelle à l'intensité. Il reste que le plaisir est le bien premier et le

critère de jugement servant à réguler l'action. Le plaisir calculé ne vise pas à une intensité maximale dans un minimum de délai. Il sait s'épargner pour un meilleur avantage et se vivre dans la sobriété. Son horizon n'est pas l'hédonisme sensualiste mais l'autarcie et l'ataraxie.

L'éthique stoïcienne présente trois traits dominants : 1) les passions relèvent d'un jugement perverti ; 2) elles sont des maladies de l'âme ; 3) le sage est sans passion. Étant définie par Diogène Laërce (*Vies et opinions des philosophes*, VII, 110) comme « un mouvement de l'âme, déraisonnable, et contraire à la nature », et comme « une impulsion débridée », il n'y a plus lieu de se demander si la passion est mauvaise : sa malice est interne à sa définition. Une des difficultés de la théorie des passions, surtout quant à leur moralité, tient à la polysémie du terme, qui rend littéralement incomparables les systématisations. Il n'est ainsi plus possible de penser, comme dans l'aristotélisme, une passion modérée, puisque la passion stoïcienne est en soi une impulsion débridée, violente, excessive. Aux quatre passions principales que sont le chagrin, la crainte, le désir et le plaisir, s'ajoutent trois bonnes affections : joie, circonspection et volonté, susceptibles d'être contenues et approuvées. Quant aux passions proprement dites, il est vain et dangereux de prétendre les modérer ; il faut les extirper et les éradiquer. Le sage stoïcien, reconnaissant son impuissance à modifier les choses et les événements, exerce son pouvoir sur ce qui est sien, à savoir la représentation afflictive, qu'il s'emploie à démystifier. S'il souffre, c'est désormais par sa propre faute, dans la mesure où sa volonté s'est laissé fasciner par un objet de douleur qu'il était en son pouvoir de regarder autrement[5]. L'apathie stoïcienne ne consiste donc pas à ne pas ressentir de douleur mais à ne pas se laisser entraîner par elle.

L'idéal stoïcien de l'impassibilité marque profondément un certain nombre de Pères de l'Église. Au mieux, l'*apatheia*, comme dans le *Traité pratique* d'Évagre le Pontique ou l'*Échelle sainte* de saint Jean Climaque, apparaît au sommet d'un progrès spirituel où elle voisine avec la charité. Au

pire, elle détermine, comme dans les *Stromates* de Clément d'Alexandrie, une relecture édulcorante des évangiles, déniant au Christ les passions humaines au nom de l'impassibilité divine. Saint Augustin, aux livres IX et XIV de la *Cité de Dieu*, même s'il pèche sans doute par optimisme en réduisant les divergences entre les écoles de l'Antiquité à une querelle de mots, complète par une vue proprement théologique la réflexion de ses devanciers. Il impute le désordre des passions à l'orgueil, et dédouane ainsi le corps, trop facile alibi, en soulignant que la rébellion des passions à l'égard de la raison n'est que la conséquence d'une autre rébellion, celle de cette même raison à l'égard de la grâce et de Dieu. Le symptôme désigne le remède : que la raison se soumette à Dieu et elle n'aura à craindre nulle sédition de la sensibilité. Faute de quoi l'impassibilité stoïcienne ne sera qu'orgueilleuse et funeste illusion, pensant déjà réalisée l'eschatologie. Augustin, s'il écarte dans le Christ le désordre des passions, prend soin de donner toute sa consistance au réalisme scripturaire quant à l'expression des sentiments de Jésus, sous l'entière domination de sa volonté. Insensibilité et rigidité ne sont pas santé et rectitude, conclut-il, mais défaut d'humanité (XIV, 9).

Les passions médiévales.

À partir de cette question des passions du Christ, saint Thomas d'Aquin va créer, dans la *Prima Secundae* de sa *Somme de théologie*, un véritable traité des passions, original et intéressant, de pas moins de vingt-sept questions, qui n'aura cependant que peu d'influence sur la tradition ultérieure, même au sein du thomisme. Il y fait converger avec talent l'importante source aristotélicienne avec les Écritures et les traditions patristiques et monastiques. Parmi une diversité de sens privilégiant la passivité inhérente à son étymologie, la passion de l'âme est définie, au sens strict, comme un mouvement de l'appétit sensible, lui-même divisé en

concupiscible et irascible. Si l'âme est la forme du corps, il n'est pas surprenant que le mouvement de l'âme induise une modification organique, laquelle ordinairement signale l'existence de la passion : les pleurs dénotent la tristesse et le rire, la joie. Saint Thomas hérite d'Aristote tant la neutralité éthique fondamentale des passions que leur relation avec la vertu qui les règle pour les prémunir tant de l'excès que du défaut et les maintenir dans le milieu conforme à la raison, celui-là même représenté par l'homme prudent, celui qui exerce la sagesse pratique. Une spécificité, indépassée probablement, de la contribution de l'Aquinate, consiste en une typologie systématique qui ne produit pas une liste plus ou moins arbitraire mais une classification méthodique de onze passions principales, telle que toute autre puisse se ranger sous l'une d'elles. Le principe de cet ordre se prend de l'objet. La passion fondamentale est l'amour, complaisance dans un bien. Si celui-ci manque, il en résulte cette tendance vers lui nommée désir. Est-il rejoint ? L'appétit se repose alors dans le plaisir. Ce mouvement d'approche vers le bien, depuis l'amour, via le désir, jusqu'au plaisir, connaît un symétrique de répulsion par rapport au mal : haine, aversion et douleur, chaque passion ayant un bien pour objet possédant une passion contraire relative à un mal. Ces trois couples de passions, amour-haine, désir-aversion, plaisir-douleur décrivent les passions principales du concupiscible, réglées par la même vertu de tempérance. La distinction entre le concupiscible et l'irascible conduit à reconnaître encore cinq autres passions principales. Alors que l'objet du concupiscible était un bien ou un mal en tant que tel, celui de l'irascible concerne un bien ou un mal auquel s'ajoute une note de difficulté : un bien difficile à acquérir ou un mal difficile à éviter. Les passions de l'irascible ne concerneront par suite que le deuxième moment du mouvement d'acquisition ou de répulsion : ni l'amour ni le plaisir n'offrent de difficulté, non plus que leurs contraires. En revanche, si le bien vers lequel on tend se présente comme d'acquisition difficile, le désir cède la place à l'espoir. De même, la crainte apparaît-elle

comme l'analogue dans l'irascible de l'aversion située dans le concupiscible. Mais la contrariété, jusqu'ici pensée au niveau des objets (bien et mal), se complique ici d'un nouveau critère. Il existe ainsi un mouvement contraire à l'espoir, de retrait, qui est le désespoir. Comment dès lors expliquer ce mouvement antinaturel de rétractation par rapport à un bien pourtant aimé ? La raison tient à la mixité de ce bien avec une difficulté, qui, elle, est perçue comme un mal. De même la crainte a-t-elle une passion contraire, l'audace, qui s'insurge contre le mal. Enfin, si ce mal n'est pas futur mais présent, ce retournement agressif contre le mal se nommera la colère, laquelle n'a pas de contraire (mais relevant de la cessation même de la passion par le retour au calme). On dénombre ainsi cinq passions de l'irascible : espoir et désespoir, crainte et audace, colère. L'intérêt de cette approche est d'organiser toutes les autres passions comme des espèces de l'une de ces six du concupiscible et cinq de l'irascible : l'envie n'est-elle pas un certain désir du bien d'autrui, la jalousie une tristesse à propos de sa réussite, etc. ? Le lecteur de la *Somme de théologie* ne manque pas de noter par ailleurs combien la théorie des passions éclaire d'autres traités : l'analyse du plaisir est impliquée dans la compréhension de la jouissance *(fruitio)* accompagnant la béatitude ; la structure de la passion d'espoir rend compte de celle de la vertu d'espérance (le même vocable, *spes*, les désignant en latin) ; la vertu de charité, amour divin et amitié avec Dieu, va jusqu'à puiser sans scrupule à la réflexion sur la passion d'amour ses traits principaux. Tout ce majestueux édifice repose cependant sur une analogie entre le naturel et le surnaturel et sur une anthropologie assumant la sensibilité, qui peineront à trouver leur place dans le déplacement moral ultérieur de la téléologie vers la déontologie. Jean Duns Scot, pour sa part, apportera cette intéressante préfiguration de la modernité en valorisant la causalité non de l'objet nu mais dans sa représentation par l'intellect, ce qui découple la temporalité subjective de la passion de celle des choses et du monde : on peut avoir peur actuellement d'un objet absent, inexistant ou

impossible ; la psychose est de l’ordre du fait. Mais en considérant des passions purement psychiques, dans la volonté, le Docteur subtil oblitère ce lien entre la corporéité et l’affectivité, qui reviendra en force avec la psychologie et la neurobiologie contemporaines.

LES PASSIONS MODERNES.

On constate à l’égard des passions un regain d’intérêt au XVII^e siècle, induit par le néostoïcisme du siècle précédent. Les approches philosophiques de Descartes ou Spinoza se mêlent au traitement plus théologique de saint François de Sales, de Malebranche, ou dans une ligne janséniste, et pessimiste, de La Rochefoucauld et Pascal. Descartes publie *Les Passions de l’âme* en 1649, un an avant sa mort. Il a déjà eu l’occasion de traiter ce thème dans son *Traité de l’homme* (1633), ses *Principes de la philosophie* (1644) et surtout sa *Correspondance avec la princesse Élisabeth* (1643-1649). Avec un dédain affecté à l’égard de ses devanciers, il entreprend de refonder complètement l’étude relative aux passions. Retenant leur sens étymologique, passif, il les oppose aux actions de l’âme que sont nos volontés et les définit comme « des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l’âme, qu’on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits » (*Les Passions de l’âme*, art. 27). Leur siège est une petite glande, dite pinéale, commandant le mouvement de ces esprits animaux. Elles peuvent être utiles ou nuisibles, selon qu’elles fortifient ou conservent telle ou telle pensée (art. 74) et il est possible à l’âme d’en maîtriser l’usage « par la représentation des choses qui ont coutume d’être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter » (art. 45). Descartes en produit un volumineux répertoire (art. 54 à 67), depuis l’admiration jusqu’à l’allégresse, en passant par exemple par la générosité, l’orgueil, la moquerie, le repentir, etc. Il récuse la

traditionnelle distinction entre concupiscible et irascible (art. 68) et réduit son énumération à six passions dites primitives : admiration, amour, haine, désir, joie et tristesse (art. 69), ces deux dernières citées étant regardées comme les premières de toutes (art. 137). L'étiologie de la passion n'est plus référée, comme dans le thomisme, à une causalité exercée par l'objet mais aux esprits animaux, et donc à une origine organique. Ainsi, par exemple, l'amour est-il défini comme « une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre aux objets qui lui paraissent convenables » (art. 79). Cela étant, Descartes prône un usage des passions et fait l'apologie de la maîtrise exercée par l'âme à leur endroit (art. 212), par l'exercice de la vertu (art. 148).

Malebranche, dans le livre V de son ouvrage *De la recherche de la vérité*, met ce legs en perspective théologique, en référant le mouvement des esprits animaux à l'action divine. La toute première phrase de ce livre V donne le ton : « L'esprit de l'homme a deux rapports essentiels ou nécessaires fort différents ; l'un à Dieu, l'autre à son corps. » Les passions seront dès lors le lieu de l'affrontement entre la pesanteur du corps et la libération coûteuse que seule peut réaliser la grâce divine. Significatifs à cet égard sont les titres des chapitres IV et V : « Que les plaisirs et les mouvements des passions nous engagent dans l'erreur à l'égard du bien, et qu'il faut y résister sans cesse. Manière de combattre le libertinage » ; « Que la perfection de l'esprit consiste dans son union avec Dieu par la connaissance de la vérité et par l'amour de la vertu ; et au contraire que son imperfection ne vient que de sa dépendance du corps à cause du désordre de ses sens et de ses passions ». Le souffle spirituel de sa pensée est indéniable, mais il creuse profondément une dialectique entre corps-passions et esprit-Dieu en appelant la victoire du deuxième binôme, enracinant ainsi cette notion d'un antagonisme, voire d'une inimitié entre Dieu, d'une part, le corps et ses désirs-plaisirs, d'autre part. Faut-il donc, pour exalter le divin, tant humilier l'humain ?

Avec l'*Éthique* (posthume) de Spinoza, le vocabulaire connaît une transition de la passion en direction de l'affection. Il y consacre les troisième et quatrième des cinq parties de son ouvrage. Pour lui, « toutes les affections se ramènent au Désir, à la Joie ou à la Tristesse » (Proposition LIX). Il achève sa troisième partie par cette définition : « Une Affection, dite Passion de l'Âme, est une idée confuse par laquelle l'Âme affirme une force d'exister de son Corps, ou d'une partie d'icelui, plus grande ou moins grande qu'auparavant, et par la présence de laquelle l'Âme elle-même est déterminée à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre. » Le centre de perspective reste donc l'influence, possiblement néfaste, du corps sur – voire contre – l'âme.

Au XVIII^e siècle, le livre II du *Traité de la nature humaine* de Hume (1739) récuse l'opposition entre passion et raison, ainsi que l'exigence de soumission de la première à la seconde pour être morale. La passion est primitive, sans référence à quelque objet, et la raison ne peut rien contre elle. La passion n'est déraisonnable que si le jugement qui lui est joint l'est : « Si une passion ne se fonde pas sur une fausse supposition et si elle ne choisit pas des moyens impropres à atteindre la fin, l'entendement ne peut ni la justifier ni la condamner. Il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde entier à une égratignure de mon doigt. Il n'est pas contraire à la raison que je choisisse de me ruiner complètement pour prévenir le moindre malaise d'un Indien ou d'une personne complètement inconnue de moi » (partie III, section III). Hume distingue des passions calmes, que l'on confond souvent avec la raison, et des émotions violentes. Il reformule la question de la cause des passions en direction de la psychologie, par une étude notamment « des effets de l'accoutumance » (section IV), « de l'influence de l'imagination sur les passions » (section V), « de la contiguïté et de l'éloignement dans l'espace et dans le temps » (section VI).

Dans *Émile ou de l'éducation*, VI, Rousseau voit dans la conservation de soi la finalité des passions, ce qui permet d'affirmer aussitôt leur naturalité et donc leur bonté native. Elles deviennent nuisibles lors du passage du bon amour de soi à l'amour-propre (transition située à la puberté, au plan individuel, et à la socialisation, au plan communautaire). À l'opposé de Hobbes pour lequel l'homme, dans l'état de nature, est un loup pour l'homme, Rousseau y voit l'harmonie d'un bon amour de soi et de la pitié envers autrui ; la socialisation dénature ces passions primitives en amour-propre et tous les maux que les hommes se font mutuellement, ainsi qu'il le souligne dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité entre les hommes*. Avec lui les passions réinvestissent le domaine du politique.

Dans son *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), Kant distingue la passion de l'inclination qu'elle présuppose : « L'inclination que la raison du sujet ne dompte qu'avec peine ou point du tout est la *passion* » (§ 73). Comme pour le stoïcisme, la négativité est interne à la définition. Kant récuse expressément Helvétius qui affirme : « Rien de grand n'a jamais été accompli dans le monde sans violentes passions, et la Providence elle-même les a sagement implantées dans la nature humaine comme autant de ressorts. » La passion est encore distinguée de l'émotion : « Le sentiment de plaisir ou de déplaisir que l'on éprouve dans l'état présent, et qui, chez le sujet, ne laisse pas de place à la *réflexion* (représentation d'où l'on reconnaît si l'on doit se livrer ou se refuser à ce sentiment) est l'*émotion.* » L'une et l'autre sont condamnables et Kant leur applique en commun la qualification stoïcienne de « maladies de l'âme », en raison de leur antirationalité. La différence entre émotion et passion est de l'ordre de la temporalité : l'émotion est prompte, éphémère, et partant irréfléchie et oublieuse, alors que la passion est réfléchie et s'inscrit dans la durée. La passion, pour Kant, n'est pas simplement animale mais éminemment humaine, par origine et par destination (en raison de son caractère

intersubjectif). Alors que l’émotion, toute déraisonnable qu’elle soit, est utilisable et doit parfois être stimulée, la passion est incurable, parce qu’elle s’oppose frontalement au remède que pourrait être la raison dans la mesure même où elle a déjà asservi celle-ci (§ 81). Parce que la passion est l’expression tragique d’un rationnel déraisonnable, elle se manifeste comme incompatible avec la liberté.

Avec Hegel, la réflexion entre dans une nouvelle perspective, qui sera l’un des courants du XIX^e siècle, à savoir la valorisation des passions. Dans ses *Leçons sur la philosophie de l’histoire*, il montre que la passion joue un rôle moteur par rapport à l’action, ce qui fait entrer l’activité humaine dans l’effectivité concrète, sans quoi elle demeurerait dans l’ordre du principe abstrait. Aucune action ne saurait être à proprement parler désintéressée. Si la passion est le moteur occulte des actions humaines, elle est alors motrice de leur ensemble que constitue l’histoire. Mais si elle sert à l’édification et à la croissance de la société, celle-ci, en retour, s’efforce de la limiter. La passion meut à l’action, mais la raison, qui gouverne le monde et l’histoire, dépasse la somme de toutes ces actions à ressort passionnel.

Dans *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Schopenhauer élargit le concept de passion au besoin inné de vivre, à la passion de l’existence, qui échappe à toute liberté et pousse l’homme en avant, avec nécessité mais de manière douloureuse et insensée.

Pour Kierkegaard, la passion est « l’intérêt infini que porte à l’existence celui qui existe[6] ». La foi est alors la plus haute passion dans un homme. Sa vérité est dès lors d’abord subjective : il importe moins de prier le vrai Dieu que de prier vraiment Dieu.

Pour Nietzsche la passion est du côté de la vie ; elle ne doit donc pas encourir de condamnation en tant que telle. Le christianisme, en revanche, est coupable d’anémier les passions et la vie en promouvant la pitié.

Avec Freud, qui emploie peu le mot « passion » et plutôt celui d’« affect », une perspective anticognotiviste s’affirme. La prise en compte

du substrat inconscient de la vie psychique dissipe l'illusion que la conscience des passions suffirait à leur résolution. Dans son analyse de la passion amoureuse, Freud manifeste l'idéalisation comme projection du narcissisme de la personne qui aime sur la représentation de la personne aimée. La passion devient en quelque sorte créatrice même de son objet. En son cœur réside la pulsion, dont nul ne maîtrise l'existence, mais qu'il est possible d'orienter par la sublimation. La mise en évidence, dans la passion, du pulsionnel, éclaire le compulsionnel névrotique qui en dérive. La compulsion, qui est une répétition quasi irrépressible, ancre le passionné dans son passé, le privant ainsi de sa liberté pour vivre au présent et au futur.

La réflexion trop méconnue du philosophe Ferdinand Alquié approfondit dans *Le Désir d'éternité* (1943) le déni passionnel du réel sous forme de déni de temporalité. La passion est une « rupture d'équilibre », qui obnubile le passionné et rétrécit son champ d'attention. Par nature, elle cultive le passé avec nostalgie, résiste au présent, entrave l'action. Elle veut éterniser le passé et, ce faisant, « forge la chimère de l'éternité ». Le remède aux passions passe alors par un vrai consentement au temps et par là au réel, seule voie d'accès à une éternité qui ne soit pas illusoire.

La *Philosophie de la volonté* de Paul Ricœur (1950), dans la ligne de Kant, reconnaît une nature spirituelle et proprement humaine à la passion, irréductible donc à la corporéité. Elle est « puissance de vanité » et le *thumos*, qui désigne à la fois le cœur, le courage, la force impétueuse indélibérée, est non moins le lieu de la « fragilité affective », où se joue un conflit. Ricœur reproche à Descartes et à Thomas d'Aquin d'avoir manqué l'intersubjectivité inhérente à la passion et il retient de Kant le soulignement de la triple fièvre de possession (avoir), de domination (pouvoir) et d'honneur (valoir). Ricœur propose de les rectifier en retournant en amont de leur déchéance : une appropriation innocente, un pouvoir non violent, une juste estime de soi. La passion ne crée plus ici d'éternité illusoire. Au

contraire, ce n’est que l’être capable de bonheur, et capable de désirer celui-ci, qui est en proie à la passion, la chute qu’elle exprime n’étant que l’envers de cette élévation qu’elle suppose. La passion fait signe vers l’éternité.

Au début du XXIe siècle, les passions et les émotions connaissent un regain qui élargit la sphère où philosophie, théologie et psychologie théorique semblaient les contenir. La psychologie pratique les valorise dans la perspective de la réussite de la vie tant affective que professionnelle. Les publications à forte vente relèvent en cette matière d’autorités médicales ou spirituelles ou de récits d’expériences. Un autre domaine, celui des neurosciences, envisage les passions sous une forme plus savante quoique se prêtant à une vulgarisation croissante. Le point de vue prévalent est celui d’une détermination, voire d’un déterminisme, de l’organique sur le psychique ; la passion est expliquée par la chimie. Les travaux d’Antonio R. Damasio, de Jean-Didier Vincent ou de Jean-Pierre Changeux[7] sont, par exemple, représentatifs de cet intérêt de la science contemporaine pour une approche renouvelée de l’anthropologie, mais dans une perspective largement matérialiste.

PASSIONS, CORPS, LIBERTÉ, TEMPORALITÉ ET VIE SPIRITUELLE.

Entre corps et âme, entre liberté et nécessité, entre temporalité et éternité, la passion joue sur le clair-obscur et se joue des oppositions. Est-elle du premier camp ou du second ? N’est-elle pas plutôt passionnant agent double ? Malgré les esquisses évoquées, il manque une véritable théologie des passions, qui en déploie toute la signification spirituelle. Une voie pour ce faire serait dans l’articulation d’une christologie biblique avec une anthropologie holistique et compatible. À rebours d’une trop vivace dépréciation qui court dans son histoire, point sur lequel Nietzsche ne

saurait avoir eu complètement tort, le christianisme a fort à dire sur la contribution bénéfique des passions apprivoisées à la vie bonne. Le *Catéchisme de l'Église catholique* plaide pour cette unification intérieure : « La perfection morale est que l'homme ne soit pas mû au bien par sa volonté seulement, mais aussi par son appétit sensible selon cette parole du psaume : *Mon cœur et ma chair crient de joie vers le Dieu vivant* (Ps 84, 3) » (n° 1770).

LUC-THOMAS SOMME.

→ Douleur/Souffrance. Émotion. Empathie. Hédonisme. Joie. Neurosciences. Psychanalyse. Puritanisme. Stoïcisme. Thomisme.

Bibliographie.

B. BESNIER, P.-Fr. MOREAU, L. RENAULT, Les Passions antiques et médiévales, Paris, PUF, 2003. – M. MEYER, Le Philosophe et les Passions. Esquisse d'une histoire de la nature humaine, Paris, Librairie générale française, 1991. – P.-Fr. MOREAU (dir.), Les Passions à l'âge classique, Paris, PUF, 2006. – C. TALON-HUGON, Les Passions. Analyse de la notion. Étude de textes : Cicéron, saint Thomas, Descartes, Hume, Paris, Armand Colin, 2004.

PAUVRETÉ

DÉFINIR LA PAUVRETÉ.

Dès lors que l'on dépasse une approche étroitement économique ou monétaire de la pauvreté, définir cette dernière n'est pas simple. Il est

pourtant indispensable de procéder à un élargissement du concept de pauvreté tout en maintenant l'importance d'une approche économique en termes de revenus.

Pauvreté absolue et pauvreté relative.

La pauvreté absolue, parfois appelée aussi extrême pauvreté ou indigence, correspond à la situation dans laquelle manquent les ressources nécessaires pour satisfaire en tout premier lieu les besoins alimentaires de base. Ces besoins sont exprimés en quantité minimale de calories. Ils correspondent à un « panier type ». Cette approche peut être complétée par la prise en compte d'autres besoins élémentaires (logement, vêtements, médicaments, etc.) requis pour assurer la survie. Elle est surtout utilisée pour les pays pauvres. Les organismes internationaux peuvent exprimer en termes monétaires le seuil en deçà duquel les personnes vivent dans la pauvreté absolue. Ainsi, parmi les objectifs du Millénaire pour le développement, fixés par l'ONU en septembre 2000 pour la période allant jusqu'à 2015, figure celui de réduire de moitié la proportion de la population mondiale vivant avec moins d'un dollar par jour, en parité de pouvoir d'achat (les différences de prix entre pays sont neutralisées afin de permettre les comparaisons internationales).

La pauvreté relative correspond à la situation dans laquelle manquent les ressources nécessaires pour satisfaire l'ensemble des besoins de base tels qu'ils sont définis à un moment donné dans une société donnée. La pauvreté relative est donc variable selon les sociétés et les périodes envisagées. C'est dans cette ligne que se situe la définition officielle de la pauvreté retenue en Europe : « On entend par personnes pauvres les individus, les familles et les groupes de personnes dont les ressources (matérielles, culturelles et sociales) sont si faibles qu'ils sont exclus des modes de vie minimaux acceptables dans l'État membre dans lequel ils

vivent » (Conseil des ministres, 19 décembre 1984). Il ne s’agit donc plus ici d’une quantité minimale de biens supposée être quasi immuable pour assurer la survie des personnes, c’est le niveau de vie en vigueur dans la société qui sert de référence. En termes monétaires, le seuil de pauvreté relative retenu par l’Union européenne se situe à 60 % du revenu médian. C’est aussi le seuil désormais retenu par le gouvernement français pour les statistiques nationales.

Les différences peuvent être considérables en dessous de ce seuil selon que l’on est proche ou très éloigné de celui-ci. C’est pourquoi il est indispensable, pour une meilleure représentation de la réalité, de prendre en compte l’« intensité » de la pauvreté, qui indique la distance entre le revenu du ménage et le seuil de pauvreté. Une personne vivant avec 800 euros par mois est statistiquement en France en dessous du seuil de pauvreté comme l’est également une autre personne qui ne dispose que de 200 euros mensuels.

Pauvreté monétaire et pauvreté humaine.

L’approche de la pauvreté en termes monétaires est tout à la fois utile mais très insuffisante. Il est indispensable, pour une représentation plus juste de la réalité, de lui adjoindre une autre approche. Sous l’influence des travaux d’Amartya Sen, les rapports annuels sur le développement humain du Programme des Nations unies pour le développement (PNUD) utilisent depuis plusieurs années le concept de « pauvreté humaine », qui donne lieu au calcul d’un « indice de pauvreté humaine » (IPH). Pour les pays en développement, cet indice inclut des indicateurs de longévité et de santé, d’instruction et d’accès au savoir, de niveaux de vie décents (accès à des points d’eau aménagés et pourcentage d’enfants souffrant d’insuffisance pondérale). Lorsqu’il s’agit de pays dits « développés », les critères utilisés sont empruntés aux mêmes secteurs, avec, en plus, un indicateur

d’exclusion (exprimé par le taux de chômage de longue durée). En France, l’Observatoire national de la pauvreté et de l’exclusion sociale (ONPES) fait appel à des indicateurs variés parmi lesquels se trouvent les « conditions de vie » (contraintes budgétaires, retards de paiement, restrictions de consommation et difficultés de logement) ainsi que des indicateurs d’exclusion (non-accès à des droits fondamentaux : emploi, logement, santé, éducation).

Outre ces critères, que l’on pourrait qualifier de méthodes objectives, il faut également mentionner une approche subjective, significative à son niveau, qui consiste à reconnaître comme pauvres les gens qui s’estiment être réellement tels. Il s’agit donc ici davantage de la pauvreté comme appréhension par les sujets de leur propre situation, plus que de leur situation considérée de l’extérieur. C’est la pauvreté comme sentiment vécu de pauvreté.

Il n’y a pas de mesure pleinement satisfaisante de la pauvreté : toutes les méthodes ont des limites, c’est pourquoi elles sont toutes objet de critiques. Elles ne répondent pas toutes aux mêmes impératifs. Il est clair, par exemple, que l’établissement d’un seuil de « pauvreté monétaire » est un instrument facilement utilisable par le pouvoir politique pour déterminer les bénéficiaires de mesures contre la pauvreté et pour fixer des buts quantifiables à atteindre, alors que le sentiment subjectif de pauvreté est dépourvu d’utilité politique mais sa prise en compte reste indispensable pour comprendre humainement la vie des pauvres.

Pauvreté et misère.

Une approche des situations de pauvreté, différente de celles rappelées ci-dessus, a été récemment mise en avant[8]. Elle repose sur une distinction entre pauvreté et misère telle que seule la misère est appréhendée négativement alors que la pauvreté fait l’objet d’une appréhension positive.

La pauvreté est définie en termes de manques dans le cadre d'une économie productiviste perpétuellement créatrice de nouveaux besoins et donc aussi de nouvelles formes de rareté. Les biens produits sont offerts en abondance à ceux qui peuvent payer mais se transforment en nouvelles raretés pour les pauvres. Les pauvres, désormais aliénés à un système productif qui leur échappe, sont dépossédés de leurs moyens traditionnels de défense contre la nécessité. Ainsi sont-ils passés d'une pauvreté traditionnelle vécue dans la dignité à la misère moderne. Cette approche repose sur une appréciation positive du mode de vie traditionnel, aujourd'hui détruit par la pratique et l'idéologie du « développement ». Le pauvre traditionnel, affronté à la rareté, vivait dans des sociétés d'autosubsistance à l'intérieur desquelles il pouvait exercer sa propre puissance (la *potentia* dont parle Spinoza) et développer un véritable art de vivre alors que la misère, produit du « développement » moderne, entraîne aujourd'hui les hommes dans une dérive sans fin en les vouant à l'insatisfaction permanente et en les désappropriant de leurs moyens d'agir. Dans cette perspective, il est non seulement illusoire mais encore contradictoire de vouloir remédier à la pauvreté par une production et une redistribution croissante des biens. Le « développement », qui s'est opéré dans les pays riches et qui est proposé comme avenir aux pays pauvres, non seulement n'est pas un remède mais constitue une cause majeure de la pauvreté dans le monde d'aujourd'hui.

Un tel point de vue a l'avantage de mettre au cœur de la réflexion le mode de vie des personnes elles-mêmes, et non pas d'abord la question de la quantité des biens matériels disponibles. En mettant en valeur un mode de vie simple et convivial dans lequel peuvent être vécues des valeurs humaines et spirituelles que nous avons tendance à marginaliser, ce courant de pensée rejoint certaines approches écologiques qui, pour des raisons prioritaires de respect de l'environnement et non pas nécessairement de lutte contre la pauvreté, prônent un mode de vie sobre dans lequel la personne ne serait pas perpétuellement entraînée dans la dérive sans fin

d’une quête d’objets marchands et le système économique voué à une production démesurée, destructrice de la nature.

Brèves statistiques.

Si l’on retient un seuil de pauvreté fixé à 60 % du revenu médian, qui correspond désormais à la norme européenne en la matière (ce revenu coupe la population en deux : autant gagnent plus et autant gagnent moins), la France avait en 2009 un taux de pauvreté de 13,5 %, ce qui représentait 8,2 millions de personnes pauvres, selon les données de l’Insee. En Europe, selon les estimations d’Eurostat pour 2008, 17 % de la population dispose d’un revenu inférieur à 60 % du revenu médian européen, mais cette moyenne recouvre de grandes disparités entre pays (de 11 % pour les Pays-Bas à 23 % pour la Roumanie).

Sur le plan mondial, si l’on fixe le seuil de pauvreté à 1,25 $ par jour et par habitant, il y a en 2005, selon les données de la Banque mondiale, 1,4 milliard de personnes pauvres, soit 25,7 % de la population mondiale (une personne sur quatre). Si le seuil est fixé à 2 $, il y a 2,598 milliards de personnes pauvres, soit 47,6 % de la population mondiale. Quel que soit le seuil utilisé, on peut observer une baisse de la pauvreté dans le monde, mais il ne s’agit là que d’une moyenne générale qui cache des disparités régionales importantes et même une augmentation de la pauvreté dans plusieurs dizaines de pays.

Si l’on prend en compte des données plus détaillées, en 2007 le monde comprenait 963 millions de personnes sous-alimentées. En 2009, la FAO a revu ce chiffre à la hausse : 1,02 milliard de personnes sont dans cette situation. C’est le niveau le plus élevé depuis 1970. Il n’est pas possible de donner ici plus de détails (logement, santé, accès à l’eau potable, analphabétisme, parité, etc.)

Le fondement éthique de la lutte contre la pauvreté

La pauvreté est une atteinte portée à la dignité de la personne. La lutte contre la pauvreté peut être considérée comme une forme majeure de la lutte pour le respect des droits humains. Le fondement de cette lutte est à rechercher dans la reconnaissance de l'égale dignité de tout être humain. Il s'agit là d'une expérience proprement éthique de l'autre. En raison même de ce qu'il est, tout être humain, quels que soient sa race, sa culture, sa religion, son sexe, a droit au respect inconditionnel de sa personne. La pauvreté, en tant que dégradation de la vie humaine, blesse directement la dignité humaine.

Il est important, du moins pour les croyants, de ne pas télescoper cette expérience humaine de l'égale dignité de tout homme en ne justifiant la lutte pour la dignité d'autrui que par un appel immédiat à « l'image de Dieu » qui est en l'homme et l'invocation d'un fondement transcendant. Il est fondamental que le point de vue des croyants fasse toute sa place à l'expérience éthique, pleinement humaine et intramondaine, de la dignité d'autrui, en lui-même et pour lui-même, simplement parce que l'autre est un être humain. Il y va de la vérité de notre comportement et de la profondeur de son enracinement en humanité. Quant à la foi, elle a tout à gagner à plonger ses racines dans une telle expérience.

La vision de l'homme à laquelle renvoie l'importance accordée à la pauvreté dans la tradition chrétienne fait toute sa place à l'existence historique corporelle. La vie et la dignité de l'homme impliquent son corps comme lieu même de son existence personnelle. Le corps est sa présence dans l'histoire, le lieu médiateur de tous les échanges. La pauvreté est une blessure infligée à l'existence historique corporelle, qui atteint l'homme dans l'intégralité de son être. La réduction de l'homme à des dimensions purement intérieures, non historiques, ne permet pas d'accorder toute sa place à la lutte contre la pauvreté. La tradition chrétienne séculaire d'attention et de secours aux pauvres nous renvoie à une compréhension

intégrale de l'être humain : l'homme n'est pas ailleurs que là où est son corps. La perspective ecclésiale d'un « développement intégral » (encyclique de Paul VI *Populorum progressio*) repose sur cette même conviction que l'homme forme un tout indissociable.

Fondement théologique.

La théologie de la libération ainsi que l'enseignement du Magistère depuis Jean-Paul II ont abondamment parlé de l'« option prioritaire pour les pauvres[9] ». Ce comportement s'inspire de celui que la Bible attribue à Dieu depuis la libération des esclaves d'Égypte. *J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple […] Je suis résolu à le délivrer* (Exode). Dieu apparaît tout au long de l'histoire biblique comme celui qui accorde une place privilégiée aux faibles, aux pauvres, aux petits.

Les prophètes ont particulièrement insisté sur ce choix de Dieu. Ils ont fortement souligné la corrélation existant entre la situation de pauvreté des uns et la situation de richesse des autres. Défendre le pauvre passe par la dénonciation du comportement des riches. La pauvreté n'est pas comprise comme un « fait naturel » mais bien comme une « réalité sociale » et c'est la raison pour laquelle la défense des pauvres est inséparable de la condamnation de l'exploitation exercée par les riches. Au simple niveau du vocabulaire, les mots hébreux que nous traduisons simplement par « pauvre » sont porteurs de cette signification : ‘*aniyyîm* et ‘*anâwîm* incluent l'idée de « se courber » devant l'oppresseur ; le mot *ebyon* désigne des êtres en situation de quête, de demande et exprime souvent la situation de personnes exploitées ; le mot *dal* qui désigne le faible, celui qui n'a pas de poids dans la société, s'applique souvent à un opprimé ; le mot *rash* désigne l'indigent socio-économique qui est à l'opposé du riche ; enfin le mot *misken* désigne des gens dépendants appartenant aux couches inférieures de la société[10]. Il est frappant de voir à quel point la Bible

développe une approche de la pauvreté comme « rapport social » et non comme simple « situation matérielle ». L'enjeu majeur en matière de pauvreté et de richesse est la relation de l'homme à l'homme.

Il y a une primauté de l'attention aux pauvres sur toute pratique cultuelle et, à plus forte raison, rituelle. Les prophètes ont souligné cela avec force : que l'on songe aux propos d'Isaïe sur le jeûne (Is 58, 3-11), sur le dégoût qu'éprouve Dieu à l'égard des prières faites par des hommes qui ne respectent pas le droit et ont « les mains pleines de sang » (Is 1, 10-17 ; Am 5, 21-25, Mi 6, 6-8). L'amour de Dieu est inséparable de l'amour du pauvre au point que tout mépris du pauvre désigne un mépris réel de Dieu. Tout se passe comme si la relation au pauvre avait valeur de critère pour discerner la réalité de la relation à Dieu. Il y a une primauté de l'éthique sur le cultuel, et une détermination du théologal par l'éthique : tel est ton rapport aux pauvres, tel est ton rapport à Dieu.

L'importance accordée aux pauvres dans le Nouveau Testament est avant tout manifestée par le comportement de Jésus. Les exemples d'un « choix prioritaire » de Jésus à l'égard des pauvres sont innombrables : il suffit de parcourir les récits évangéliques pour s'en rendre compte. L'importance de la relation aux pauvres pour les croyants trouve une justification particulièrement puissante dans le récit du Jugement dernier de l'évangile de saint Matthieu (Mt 25, 31-46). Ce récit montre bien que pour le croyant, la lutte contre la pauvreté a un fondement théologique spécifique : traditionnellement, le pauvre est icône du Christ. La relation positive à celui qui souffre par la privation de biens humains fondamentaux (ici, la faim, la soif, la nudité, la prison, etc.) devient relation au Christ lui-même. L'accès au Christ est donné à l'intérieur de la relation au pauvre. La reconnaissance effective de la dignité humaine du pauvre est en elle-même accueil de la présence du Christ, même si rien n'émerge dans la conscience de cette ultime présence (dans le récit en question, ni les élus ni les réprouvés n'ont conscience de quoi que ce soit). Le comportement éthique

est ici dévoilé dans sa dimension théologale. Et il n'y a pas de relation théologale possible sans l'établissement d'une relation éthique à ceux qui souffrent de la pauvreté : *Si quelqu'un dit « J'aime Dieu » et qu'il déteste son frère, c'est un menteur : celui qui n'aime pas son frère qu'il voit ne saurait aimer le Dieu qu'il ne voit pas* (1 Jn 4, 20, voir aussi 1 Jn 4, 12).

Le comportement de Dieu n'est pas dû aux mérites particuliers des pauvres. C'est aussi la raison pour laquelle il ne s'agit pas de diviser les pauvres en « bons pauvres » et en « mauvais pauvres », en pauvres méritants et en pauvres indignes, comme cela a eu lieu à certaines périodes de notre histoire. Enraciner l'option préférentielle pour les pauvres dans la gratuité de l'amour divin a donné lieu à un débat assez vif dans la théologie de la libération. Ne faut-il pas soutenir, comme l'a fait José Maria Vigil[11], que l'option préférentielle s'enracine dans un amour de Dieu caractérisé par la justice et non dans un amour caractérisé par sa gratuité, comme l'affirme régulièrement Gustavo Guttiérrez ? Lorsqu'elle est perçue comme le fruit de l'amour gratuit de Dieu, l'option pour les pauvres peut apparaître, selon José Maria Vigil, comme un libre choix plus ou moins arbitraire. Elle perd de sa radicalité et de son caractère obligatoire. Lorsqu'on la juge enracinée dans la justice de Dieu, cette option cesse d'apparaître gratuite mais devient incontournable, elle n'est pas contingente mais nécessaire, elle n'est plus préférentielle mais obligatoire, elle n'est pas une option mais une priorité. La critique est intéressante. Elle est discutable dans la mesure où la gratuité de l'amour divin tend à être comprise comme la source d'un comportement arbitraire. « Gratuit » ne signifie pas « arbitraire ». L'auteur prend cependant soin d'affirmer que c'est l'amour de Dieu pour tout homme, quel qu'il soit, qui est fondamentalement gratuit et non pas particulièrement son amour pour les pauvres. Malgré ce qui apparaît parfois comme une opposition discutable entre amour-justice et amour-gratuité en Dieu, cette position a l'avantage de souligner que l'option pour les pauvres est avant tout un impératif de justice et n'a donc rien de facultatif. Il n'en est pas

moins nécessaire de préciser aussitôt que le premier impératif de l'amour est que justice soit faite à l'égard des victimes de l'injustice. Seul peut être vrai un amour structuré intérieurement par la recherche de la justice.

La pauvreté évangélique.

Si l'on définit la pauvreté comme l'absence des biens de base permettant de mener une vie digne dans une société donnée, il apparaît que cette pauvreté, contre laquelle il faut lutter, est bien différente de ce qui est désigné par l'expression « pauvreté évangélique ». Celle-ci est un ensemble, assez complexe, impliquant des modes singuliers de vie, tant matériels que spirituels, qui n'ont rien à voir avec l'acceptation d'une atteinte portée à la dignité humaine. L'Évangile est porteur d'une grande méfiance à l'égard des richesses et de leur accumulation au point qu'un mode de vie simple, sans absorption du cœur dans la préoccupation des biens, apparaît comme le mode de vie le plus souhaitable. L'homme évangéliquement pauvre est un homme libre par rapport aux esclavages de la richesse. Il y a un détachement réel et affectif à l'égard des biens qui est inhérent à la pauvreté évangélique. Le fondement de cette attitude réside dans une confiance en Dieu et une disponibilité à son égard. Le pauvre sait que Dieu ne peut l'abandonner car il est le destinataire premier des promesses du Royaume. Le pauvre selon l'Évangile est précisément celui qui met en œuvre la loi fondamentale du Royaume qui est celle du partage. En ce sens, la pratique de la première communauté chrétienne telle qu'elle est rappelée dans les Actes des Apôtres est tout à fait emblématique : la mise en commun des biens fait que nul n'est plus dans le besoin (Ac 4, 35). La pauvreté évangélique ne peut être comprise dans le seul rapport de l'homme aux biens matériels. Plus exactement, ce qui est en jeu dans le rapport de l'homme aux biens est ultimement le rapport de l'homme à l'homme. Ce n'est pas l'ascétisme qui définit le pauvre selon l'Évangile,

mais la charité à l'égard d'autrui dans le comportement vis-à-vis des biens. Une telle façon d'être est inséparable des qualités particulières de cœur qui caractérisent traditionnellement le pauvre selon l'Évangile, telles que l'humilité, la discrétion, la douceur, l'endurance face aux contradictions, la bonté, la compassion. La pauvreté évangélique est donc un mode de vie qui n'a de sens que dans la primauté accordée à la charité. Elle peut être considérée comme un atout essentiel chez tous ceux qui luttent contre l'atteinte portée à la dignité de l'homme : la pauvreté évangélique, animée par la charité à l'égard d'autrui et le détachement à l'égard des biens, ouvre le cœur à l'exigence d'une justice universelle permettant à tout homme de disposer des biens de base nécessaires pour mener une vie digne.

Les conditions de la lutte contre la pauvreté.

Un certain nombre de conditions existent pour que la lutte contre la pauvreté soit une réponse juste à l'impératif éthique évoqué plus haut. D'un point de vue éthique, la pauvreté est un mal qu'il faut combattre. C'est donc bien au niveau de la pratique que se décide la moralité du comportement adopté à cet égard. Il y a aujourd'hui des conditions requises particulières pour que le combat contre la pauvreté soit moralement acceptable et juste.

Un horizon de justice.

La lutte contre la pauvreté s'inscrit tout d'abord dans le cadre plus large d'une lutte pour la justice. Il ne s'agit pas, en effet, de « faire la charité » au sens péjoratif qu'a pris cette expression, mais bien de structurer de l'intérieur la pratique de la charité par la justice. L'amour d'autrui passe par la reconnaissance des impératifs divers de la justice. Traditionnellement, la justice se caractérise par le rapport d'égalité à autrui. Un amour pour les pauvres structuré intérieurement par la justice consiste d'abord à les

considérer comme les égaux de tout autre être humain quel qu'il soit. La règle d'or, qui est une règle de réciprocité, consiste précisément à traiter autrui comme mon égal. Traiter tout homme comme mon égal en dignité n'est pas compatible avec le maintien d'inégalités qui ne respectent pas sa dignité humaine sur le plan économique, social et culturel. L'affirmation de la dignité intrinsèque de l'homme reste purement abstraite si elle ne se transcrit pas en termes de conditions de vie. Il s'agit de passer de l'égalité naturelle à l'égalité historique, compte tenu que cette dernière ne signifie pas nécessairement « égalitarisme » : elle signifie d'abord que tout homme a droit aux biens nécessaires pour mener une vie digne dans une société donnée mais aussi qu'un excès d'inégalités dans une société est une atteinte à l'égale dignité de tous. Il y a, comme on va le souligner, des inégalités justes et des inégalités injustes. La perception de ce qui est juste et injuste en matière d'inégalités n'est pas immuable mais liée à divers facteurs proprement historiques. L'évolution de la conscience morale dans sa perception de ce qui est juste et injuste ne permet pas d'ériger une norme idéale universelle : c'est une construction historique à élaborer sans cesse.

Viser une action efficace, menée par les pauvres et avec eux.

Tout d'abord, il s'agit d'avoir en vue l'efficacité de l'action, donc de viser la suppression de la pauvreté ou, à défaut, sa diminution, car la pauvreté est un mal. Il s'agit donc d'éviter tout comportement qui vise avant tout à satisfaire notre conscience personnelle tout en restant peu sourcilleux sur l'efficacité réelle de l'action elle-même.

Il est également requis que les pauvres puissent eux-mêmes devenir les sujets de leur propre avenir et donc prennent en main la transformation de leur situation. Aider à ce renversement est la meilleure façon dont ceux qui ne sont pas pauvres peuvent concourir à la lutte contre la pauvreté. Il faut

que les pauvres exercent leur droit à la parole, se fassent largement entendre dans la société et accompagnent tout le processus de changement. Ainsi, les personnes pauvres sont non seulement au terme de l'action mais à son principe. Les mesures décidées en dehors de ces personnes, de façon plus ou moins bureaucratique, ne font pas appel à un élément nécessaire de la lutte contre la pauvreté : le consentement, la participation et le contrôle de l'action engagée par ceux qui sont concernés.

Une action structurelle.

La lutte contre la pauvreté ne peut se limiter à des aides individuelles de type humanitaire mais doit viser le changement des structures qui, en développant la pauvreté, génèrent des pauvres. Il s'agit donc d'accéder à la dimension politique de la lutte et donc ne pas réduire cette dernière au rang de l'assistanat, de l'aumône. Il y a là une « conversion » essentielle à faire pour tous, notamment pour les chrétiens. Les hommes ont découvert assez récemment qu'ils avaient le pouvoir de modifier leurs conditions de vie en modifiant les structures mêmes de leur société. Il n'est plus légitime de lutter aujourd'hui contre la pauvreté en se référant à la pratique ecclésiale traditionnelle de l'aumône. Les perspectives mises en œuvre doivent intégrer la dimension proprement structurelle de la vie sociétale, tout comme elles doivent aussi intégrer l'émergence de l'homme comme sujet de son histoire et non plus simplement comme le bénéficiaire de l'action de ceux qui sont supposés savoir. Dans cette perspective, la lutte contre la pauvreté implique que l'on s'efforce de répondre à la question : Qu'est-ce qu'une société dont les structures et les modes de fonctionnement sont justes ? Il ne s'agit pas tant de répondre à cette question de façon théorique que de proposer des solutions pratiques.

Les inégalités injustes et les inégalités tolérables.

Cette dernière question renvoie souvent aujourd’hui à une autre consistant à se demander s’il y a des « inégalités justes ». Cette question ne peut être envisagée sans faire appel au point de vue soutenu par John Rawls qui semble de plus en plus faire l’unanimité parmi les penseurs épris de justice. Avant de donner cette réponse, il faut tenir compte de l’enchaînement démonstratif où elle se situe, sous peine de donner lieu à de graves malentendus. Il y a un premier principe : il ne peut y avoir de société juste que s’il y a, d’abord et avant tout, un égal partage par tous des mêmes libertés de base[12]. Ces libertés de base sont : « la liberté de pensée et la liberté de conscience, les libertés politiques et la liberté d’association ainsi que les libertés incluses dans la notion de liberté et d’intégrité de la personne, et finalement, les droits et libertés protégés par l’État de droit » (RAWLS, 1995, p. 347). Le second principe se formule ainsi : « Les inégalités sociales et économiques doivent satisfaire à deux conditions : a) elles doivent d’abord être attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, dans des conditions de juste *(fair)* égalité des chances, et b) elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus désavantagés de la société » *(ibid.)*.

Nous avons donc successivement le principe des libertés de base (1), le principe d’égalité des chances (2a) et le principe de différence (2b).

Pour Rawls, il y a un ordre de priorité entre ces principes : celui des libertés de base égales pour tous vient avant celui d’une répartition des biens au bénéfice des plus défavorisés, c’est-à-dire qu’on ne peut pas porter atteinte aux libertés de base pour procurer des avantages aux plus mal lotis (priorité de 1 sur 2b). L’amélioration de la situation des plus démunis ne peut être obtenue en sacrifiant la liberté. De même, le principe de différence (2b) ne doit pas s’appliquer en portant atteinte au principe de l’ouverture à tous des fonctions et positions, c’est-à-dire à l’égalité des chances (2a), ni, évidemment, aux libertés de base.

Le respect des libertés de base et de l'égalité des chances constitue donc le contexte dans lequel ne seront considérées comme acceptables que les inégalités sociales et économiques qui procurent un plus grand bénéfice aux plus mal lotis. Ainsi, les inégalités qui ne profitent qu'aux mieux lotis seront considérées comme injustes. Ce n'est donc qu'en un troisième temps que s'applique le principe concernant les injustices dans leurs effets sur la vie des moins favorisés[13].

La lutte contre la pauvreté, outre qu'elle doit respecter les principes de base d'une société démocratique, passe donc par l'acceptation des seules inégalités dont la suppression serait encore plus dommageable aux pauvres. On peut, semble-t-il, aisément partager un tel point de vue à la stricte condition d'échapper à l'idéologie qui prédomine dans la justification de la richesse des riches, à savoir que plus leurs richesses croissent, plus la société dans son ensemble, et donc aussi les pauvres, en profitent. La théorie libérale affirme que le libre accroissement des richesses pour quelques-uns finit toujours par produire des effets bénéfiques pour tous, et donc aussi pour les pauvres. Si on regarde la société du point de vue des pauvres, il ne semble pas que leur expérience permette de ratifier un tel point de vue. Il s'agit donc de savoir avant tout *qui* va estimer que telle inégalité est ou non profitable. Sur la base de ces précisions, et bien que pour John Rawls ces principes de justice ne soient pas d'ordre éthique mais politique et que la justice en question soit d'ordre purement procédural (point de vue que certains, dont Paul Ricœur, contestent), nous pouvons considérer que, dans le cadre d'une société démocratique marquée par une économie à prédominance libérale, le principe suivant lequel ne peuvent être acceptées que les inégalités dont la suppression aggraverait la situation des plus mal lotis est un principe éthique fondamental pour l'orientation de la lutte contre la pauvreté. De même est-il possible de préciser qu'une telle lutte doit toujours avoir en vue la situation des plus pauvres, comme le mouvement ATD-quart-monde ne cesse de le répéter à la suite de son

fondateur, le père Joseph Wresinski. Sans une telle visée initiale, la lutte contre la pauvreté laissera toujours dans la pauvreté les plus pauvres.

Le local et le global.

La lutte contre la pauvreté implique aujourd'hui une conjugaison de plus en plus forte des diverses dimensions de l'action, c'est-à-dire de la dimension locale et de la dimension globale. La raison en est leur imbrication permanente. Il est rare, en ces temps de mondialisation, qu'un problème ne soit que local et qu'il puisse donc être résolu indépendamment des facteurs globaux qui le déterminent ou le surdéterminent. Il suffit de penser au prix des denrées alimentaires, à l'assainissement des eaux, à l'accessibilité des objets les plus quotidiens à partir des conditions imposées par des multinationales, etc. La dimension globale ne doit pas être vécue comme une incitation à la démission face à toute prise en main locale (comme s'il ne restait plus que la dimension internationale), pas plus que celle-ci ne peut justifier une ignorance de la dimension internationale. L'action locale, dans ses dimensions les plus restreintes, est inséparable d'une action qui cherche à influer sur les centres internationaux de décisions, y compris les institutions internationales qui tentent de réguler le commerce mondial, la finance, etc.

Une remise en cause de nos modes de vie.

Il importe également de situer la lutte contre la pauvreté dans la perspective plus large d'une remise en question de nos modes de vie. Il serait contradictoire de lutter pour que les pauvres accèdent à un mode de vie qui est structurellement créateur de pauvretés, comme est le mode de vie issu du capitalisme productiviste. Il s'agit d'insérer la lutte contre la pauvreté dans la perspective de la construction d'un mode de vie frugal,

échappant au processus mortifère de la satisfaction croissante de besoins sans cesse renouvelés, c'est-à-dire engendrant les insatisfactions nécessaires à la relance d'une consommation interminable.

C'est dans cette même perspective qu'il convient de promouvoir une alliance entre la lutte contre la pauvreté et le respect de l'environnement. Il s'agit de promouvoir un mode de vie différent qui soit tout à la fois plus respectueux des personnes et de la nature. Les premières victimes dans le monde de la détérioration de l'environnement sont les pauvres. C'est dans cette ligne que pourrait apparaître une réconciliation entre le courant qui fait traditionnellement appel au « développement » pour lutter contre la pauvreté et celui qui fait appel à la redécouverte urgente d'une pauvreté positive pour lutter contre la misère. En tout cas, ce qui apparaît de plus en plus clairement est le lien entre transformation globale des modes de vie et accès de tous les hommes aux biens requis pour qu'ils puissent mener une vie digne. La perspective d'une lutte contre la pauvreté qui aurait pour but de permettre aux exclus du monde d'accéder à notre type de développement est de moins en moins soutenable, et d'ailleurs « physiquement impossible », selon l'approche faite en termes d'« empreinte écologique » indiquant qu'il faudrait trois planètes Terre pour que l'humanité entière puisse vivre comme les pays riches d'Occident. L'impératif de lutte contre la pauvreté passe par un impératif de lutte contre le type de richesses qui l'emporte en Occident. La transformation de nos modes actuels de vie est un impératif universel.

Transformation sociale et esprit de pauvreté.

Lutter contre la pauvreté sans se convertir soi-même à la pratique personnelle de la justice n'est pas un comportement éthiquement responsable. Il y va non seulement de la sincérité subjective du sujet de l'action, mais de la qualité objective de cette action qui évitera ainsi de se

transformer en mesures technocratiques et sans âme. Il faut se méfier de toute séparation entre transformation personnelle et transformation sociétale. La « pauvreté évangélique », qui désigne une qualité particulière d'humilité, de douceur et d'écoute de l'autre peut être considérée comme l'âme nécessaire à toute lutte contre la pauvreté.

ALAIN DURAND.

→ Acte/Action. Bible. Bien commun. Dignité. Discrimination. Droits de l'homme. Écologie. Économie. Justice. Liberté.

Bibliographie.

P. BOURDIEU, La Misère du monde, Paris, Éd. du Seuil, 1993. – X. GODINOT (dir.), Éradiquer la misère. Démocratie, mondialisation et droits de l'homme, Paris, PUF, 2008. – G. GUTIÉRREZ, La Force historique des pauvres, Paris, Éd. du Cerf, 1986. – S. PAUGAM, La Disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté (1991), Paris, PUF, 2009. – PNUD, Rapport sur le développement humain (publication annuelle). – Cl. ROYON, R. PHILIBERT (dir.), Les Pauvres. Un défi pour l'Église, Paris, Éd. de l'Atelier, 1994. – J. WRESINSKI, Refuser la misère. Une pensée politique née de l'action, Paris, Éd. du Cerf - Éd. Quart-Monde, 2007.

PÉCHÉ/PARDON

Le titre même de cet article est porteur d’une option méthodologique qui appelle une mise au point préliminaire.

En christianisme, la réalité du péché est indissociable du pardon de Dieu (à condition de préciser ce que l’on met sous les mots « péché » et « pardon »). Cela apparaît d’emblée dans les formules de confession de foi chrétiennes les plus anciennes. Dans le symbole dit « des Apôtres », il est écrit : « je crois à la rémission des péchés » et dans le symbole de Nicée-Constantinople : « je reconnais un seul baptême pour le pardon des péchés ».

Ce qui est premier, c’est le pardon : il faudra envisager ce que cela implique. De plus, il faut noter que le lien entre péché et pardon n’est nullement une évidence dans l’ensemble des religions. Dans la majorité des cas, la sortie de la situation fautive du point de vue religieux ne se fait pas par le pardon, mais par divers rites d’expiation ou de réparation. Ils ne sont pas absents de la voie judéo-chrétienne mais nous verrons qu’ils sont situés de façon spécifique.

Une seconde remarque préliminaire s’impose : celle du flou dans le vocabulaire, qui montre la difficulté à dire vraiment ce qu’est le péché.

UN VOCABULAIRE NON UNIFIÉ.

Parler du péché n’est nullement une exclusivité des croyants. Tout le monde en parle ; même les comptes rendus sportifs pour parler des erreurs

de tel ou tel joueur ! Autant dire que l’ambiguïté de ce terme est considérable et qu’elle ne sera jamais complètement levée.

Dans l’Ancien Testament.

Dans la Bible hébraïque, deux termes sont principalement utilisés : *hâtâ* (« péché ») ; *awôn* (« faute »). Dans le Psaume 51, par exemple, les deux termes sont employés et traduits comme on vient de le dire. Mais la Traduction œcuménique de la Bible (TOB) en inverse souvent le sens, selon les livres et selon les passages… Ainsi, par exemple, en Is 5, 18 : *Malheur ! Ils traînent le péché [âwôn] avec les cordes de l’imposture et la faute [hattâ’âh] avec des traits de chariot.* Il en est de même en Isaïe 22, 14 et Michée 7, 19. Le traducteur de Jérémie rend systématiquement *âwôn* par « péché » et celui d’Ézéchiel hésite entre l’un et l’autre.

Un troisième terme est aussi parfois traduit par « péché » : *Pèsha* (« révolte ») : c’est le cas en Isaïe 24, 2 ainsi que dans les Psaumes 19, 14 ; 39, 9 ; 65, 4.

Dans le Psaume 51, 5, *Pèsha* est traduit par (mes) « torts ».

Force est donc de constater un flottement révélateur du sens vague de ces termes…

Dans le Nouveau Testament.

Pour exprimer la réalité du péché, plusieurs termes sont utilisés et diversement traduits en français. *Amartia* est le plus fréquemment utilisé et on le traduit généralement par « péché », mais on trouve aussi *amartèma*, traduit par « erreur », « faute » ou « péché ». La demande du Notre Père, chez Matthieu (Mt 6, 12) utilise le terme *opheilèma* traduit par « dette » tandis que la version de Luc (Lc 11, 4) utilise le terme *amartia*. On trouve aussi le mot *paraptôma* traduit par « faute » ou « péché ». Une simple

enquête lexicale ne suffit donc pas à éclairer le débat. Pour approcher la réalité du péché, il faut procéder par étape et, tout d'abord, prendre en compte le fait que l'expérience chrétienne du péché ne se fait pas en dehors de l'expérience humaine de la culpabilité.

Situer le péché dans l'expérience humaine de la culpabilité.

Il nous faut considérer trois réalités qui, dans le concret, sont imbriquées les unes dans les autres, mais qu'il est nécessaire de distinguer si l'on veut sortir de confusions fort regrettables. Ce sont le sentiment de culpabilité, la conscience de la faute et le sens du péché.

Le sens du péché se distingue du sentiment de culpabilité, car il est de l'ordre du conscient et non pas de l'inconscient. Dans la pratique chrétienne de la pénitence, la confession des péchés – sans être étrangère à la façon dont est vécu le sentiment de culpabilité – invite à se situer à un autre niveau : celui de l'agir responsable. On ne saurait confondre, de ce point de vue, confession et psychothérapie. Seules les fautes conscientes, où la liberté du sujet a pu jouer, relèvent spécifiquement de la confession ; la psychothérapie est un processus visant à l'élucidation d'un certain nombre de comportements commandés par des réactions inconscientes. Même si, dans la matérialité des faits, on retrouve, dans l'un et l'autre cas, la mise en œuvre d'une reconnaissance de la situation vécue grâce à la parole, le débat se situe sur un tout autre plan et le contexte est tout à fait différent.

Le sens du péché se rapproche de la conscience morale de la faute, mais ne se confond pas avec elle. Du point de vue de l'expérience humaine de la faute, le critère de distinction est la réalité par rapport à laquelle l'écart est perçu. Le même manquement qui, pour l'incroyant, est perçu comme une faute face à sa conscience, peut prendre, pour le croyant, qualification de « péché » lorsqu'il le réfère aux exigences de l'Alliance avec Dieu. En effet

– nous y reviendrons – il n’y a de péché, au sens fort du terme, qu’en référence à Dieu et à ce qu’il m’invite à vivre.

Le péché n’est pas simplement la faute, ni ce qui est raté, défendu ou puni. On ne peut pas davantage s’arrêter à la définition classique du péché comme une transgression volontaire de la loi de Dieu : on risquerait, en effet, de demeurer dans l’ordre des choses à éviter ou à faire sous menace de punition. On prêterait alors le flanc à la critique qui voit là une des expressions du sentiment de culpabilité dans laquelle se retrouve la pression du surmoi social et d’abord parental, telle que la ressent l’enfant. L’expérience biblique est beaucoup plus riche que cela.

L’expérience biblique : l’Ancien Testament.

Le livre de la Genèse décrit (Gn 3 et 4), sous la forme d’un récit mythique, l’état d’une humanité en rupture, en non-communion spontanée. La responsabilité de l’homme est engagée dans cet état, qui est le nôtre. Mais il n’est pas question de péché. Le terme n’apparaît que trois fois dans la suite du livre de la Genèse et renvoie à une réalité difficile à cerner. Le discours biblique change à partir du livre de l’Exode. Après la conclusion de l’Alliance, au Sinaï, tout ce qui est en contradiction avec la vie au sein de l’Alliance sera qualifié de « péché ».

Il en résulte que la source première de l’expérience du péché dans l’Ancien Testament n’est pas ce que l’homme peut expérimenter par lui-même en matière de honte, de culpabilité, d’impureté, de transgression ou d’infidélité à sa conscience, si valables que puissent être par ailleurs toutes ces expériences. La reconnaissance du péché trouve sa source dans la parole de Dieu et la foi en cette parole.

Dans les récits de l’Exode et du Lévitique, on voit apparaître, en plus du Décalogue qui peut être caractérisé comme une loi éthique, un ensemble de lois rituelles. La vie du peuple sera alors située en tension entre ses lois

rituelles qui définissent comme « péchés » des impuretés rituelles et la loi éthique du Décalogue dont Jésus lui-même dira qu'elle peut se réduire aux deux commandements de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain comme soi-même (voir Mt 22, 36-40).

Péchés contre Dieu, péchés contre l'homme.

La qualification de « péché » dans la Bible désigne le fait qu'un acte est nuisible à la vie dont Dieu veut faire vivre les hommes au sein de l'Alliance. C'est pourquoi, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, il n'y a jamais révélation par Dieu de l'Alliance sans qu'il y ait également révélation par lui de ce qui permet à l'Alliance de porter ses fruits ou de ce qui peut au contraire l'entraver. Il en résulte également que cette révélation de Dieu aura souvent pour objet de nous détromper : « Le péché n'est pas ce que vous croyez. » Peut très bien être « péché » ce qui ne serait pas qualifié de mal par notre conscience ou par nos lois et, inversement, n'est pas forcément péché ce qui serait qualifié de mal par ces mêmes instances.

Est-ce à dire pour autant que le péché concerne exclusivement Dieu et la relation de l'homme avec lui, ou qu'il ne saurait y avoir péché que si l'homme s'est explicitement proposé de refuser l'Alliance ou de la méconnaître ? Les traditions chrétiennes les plus diverses ont toujours été unanimes à le refuser, bien qu'elles soient unanimes aussi à affirmer que le péché est d'abord à considérer en fonction de Dieu. La raison en est que, pour la foi chrétienne, la vie de l'homme, ses rapports avec son univers, avec ses semblables et avec lui-même, sont loin d'être étrangers à la vie que Dieu veut vivre en partage avec l'homme. La foi chrétienne en la création est bien plus et bien autre chose qu'une explicitation cosmologique ou métaphysique de la réalité non divine : elle fait voir la vie la plus humaine de l'homme, celle de son existence historique concrète, comme étant elle

aussi une vie que Dieu donne à l'homme de vivre et à laquelle il est tout autant partie prenante, à titre de Dieu, qu'à la vie de l'Alliance ; ou plus exactement, elle est, elle aussi, une alliance.

Péché et salut.

La révélation du péché par Dieu se fait au bénéfice de la vie selon l'Alliance. Cette révélation est donc elle-même un acte de salut de la part de Dieu, dont le but n'est pas d'enfermer l'homme dans le péché qu'elle lui dénoncerait et de le condamner à mourir à la vie de l'Alliance : tout au contraire, elle lui permet de sortir du péché, d'une part, en lui en révélant l'existence dont il n'a pas forcément conscience, et d'autre part, en l'invitant à répondre de nouveau au désir de Dieu qui a surtout à cœur de faire revivre l'homme pécheur en lui pardonnant son péché. C'est pourquoi il n'y a jamais de révélation sur le péché en dehors d'une révélation du salut. Que l'on pense au dialogue de Moïse avec Dieu au sujet de l'infidélité de son peuple en Exode 34, 9 ou encore, dans le livre des Nombres (Nb 14, 19-20), l'expression sans cesse reprise, avec quelques variantes, par les prophètes et les Psaumes : *Le Seigneur est lent à la colère et riche en bonté.* L'homme est invité à regretter son péché dans la mesure où il lui est révélé que le dessein d'amour de Dieu a été mis à mal par lui (voir Is 55, 7 ainsi que Jr 31, 34 et 33, 8). Il est surtout invité à reconnaître qu'il importe bien plus à Dieu de pouvoir faire revivre l'homme que d'entériner les atteintes et les échecs dont il se serait rendu coupable ou de les lui faire payer par l'acquittement d'une peine (voir Ez 36, 22-28). Parce que Dieu est un Dieu vivant, c'est l'épanouissement de la vie dans l'homme qui seul peut le satisfaire, et non point l'acquittement d'une peine compensatoire ou réparatrice, ou la pure et simple condamnation qui résulterait du jugement sur le péché (voir Ez 18, 23).

L’EXPÉRIENCE BIBLIQUE : LE NOUVEAU TESTAMENT.

Dans l’expérience évangélique, la conscience du péché n’est pas un préalable à la rencontre de Dieu. Jésus n’est pas venu pour les bien-pensants et les bons pratiquants ; sa venue révèle l’illusion et le mensonge qui est en tout homme : nous ne connaissons pas notre péché (voir par exemple, à ce sujet, les paroles de Jésus en Jn 8, 31-55). C’est seulement dans la révélation du pardon que se réalise le sens évangélique du péché. Oublier cela, c’est fausser radicalement le sens chrétien du péché, et ne pas tenir compte de ce que nous confessons dans le *Credo* : « Je crois à la rémission des péchés » – ce qui est tout autre chose que de croire au péché !

Le pardon des péchés au cœur de la mission du Christ.

Jésus l’affirme avec force, par exemple, lors de la guérison du paralytique de Capharnaüm : Quel est donc le plus facile ? Dire : tes péchés sont remis ou dire : Lève-toi et marche ? Eh bien, pour que vous sachiez que le Fils de l’homme a le pouvoir sur la terre de remettre les péchés, « lève-toi, dit-il au paralytique, prends ton lit et va-t’en chez toi » (Mt 9, 5-6 // Lc 5, 23-24 et Mc 2, 9-11).

Le pardon des péchés au cœur de la mission des disciples.

Au terme du parcours évangélique, saint Jean nous montre le Christ ressuscité retrouvant les disciples qui l’ont trahi : il fait la paix avec eux et leur partage son souffle de vie en leur confiant la mission de pardonner les péchés avec la force de l’Esprit (Jn 20, 19-23).

La paix qu’il propose ne peut s’accueillir qu’en la partageant avec tous. Il s’agit d’une libération, d’une victoire sur nos peurs et nos défaillances et c’est cela le pardon des péchés qui est confié à l’Église. Ce pardon est lié au

don de l’Esprit, car seul le souffle de Dieu peut éveiller en nous ce qui était mort, seul il peut nous faire entrer à nouveau dans cette respiration d’amour qui unit le Père et le Fils dans la vie trinitaire. Le pardon des péchés apparaît ici lié à la fois à la résurrection du Christ et au don de l’Esprit. La formule sacramentelle d’absolution du *Rituel francophone de la pénitence*, promulgué en 1978, le rappelle : « Que Dieu notre Père vous montre sa miséricorde. Par la mort et la résurrection de son fils, il a réconcilié le monde avec lui et il a envoyé l’Esprit Saint pour le pardon des péchés. » Il ne s’agit pas d’un salut limité à quelques-uns comme ont pu le penser ceux qui ont lu de façon restrictive la formule : *Ceux à qui vous remettrez…ceux à qui vous retiendrez*… En fait, on a là un sémitisme qui entend signifier que les disciples ont tout pouvoir. En effet, seuls ceux qui peuvent lier peuvent aussi délier. La réconciliation entre les hommes a sa source vive dans la réconciliation avec Dieu et c’est de cette réconciliation que les Apôtres sont les ministres. Saint Paul le rappelle à de multiples reprises : *Tout vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui par le Christ et nous a confié le ministère de la réconciliation. […] C’était Dieu qui en Christ réconciliait le monde avec lui-même, ne mettant pas leurs fautes au compte des hommes, et mettant en nous la parole de réconciliation. C’est au nom du Christ que nous sommes en ambassade, et par nous, c’est Dieu lui-même qui, en fait, vous adresse un appel. Au nom du Christ, nous vous en supplions, laissez-vous réconcilier avec Dieu* (2 Co 5, 18-20).

Le baptême et le pardon des péchés.

Dans le récit de la Pentecôte, Pierre répond à ceux que sa parole a bouleversés : Convertissez-vous et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ, pour obtenir le pardon de ses péchés. Vous recevrez alors le don du Saint-Esprit (Ac 2, 8). Il ne suffit pas de se convertir : en rester là serait faire de chacun de nous l’auteur de son salut. Il faut aussi

accepter de poser le signe du baptême qui manifeste que notre propre conversion n'a pas sa source en nous-mêmes, mais dans le mystère même de la mort et de la résurrection du Christ. Si Dieu a donné son Esprit en partage à ceux qui croient en lui, il revient à la communauté des croyants d'attester que Dieu est sauveur du péché et d'être, pour les hommes et pour Dieu, au service de ce ministère de salut. Si les différentes confessions chrétiennes ont une conception assez différente de la façon dont ce service est institutionnalisé en Église, elles ont toutes en commun de croire que ce ministère de salut est une fonction primordiale de la communauté des croyants.

L'invitation à pardonner, pour être pardonné à notre tour.

Elle revient de façon insistante tout au long des évangiles. Dans le Sermon sur la montagne, elle apparaît dans une demande du Notre Père (Mt 6, 12) renforcée par la sentence de Matthieu 6, 14-15 (avec un parallèle en Mc 11, 26) : *Si vous pardonnez aux hommes leurs manquements, votre Père céleste vous pardonnera aussi ; mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père non plus ne vous pardonnera pas vos manquements.* La partie négative de la sentence de Matthieu 6 se retrouve en conclusion de la parabole du débiteur impitoyable, qui conclut le chapitre 18 de l'évangile selon saint Matthieu, presque tout entier consacré au pardon. Il est donc manifeste que, pour Jésus, nous avons toujours à pardonner, mais aussi à nous faire pardonner.

C'est à la lumière des actes de Jésus qu'il faut comprendre la demande du Notre Père : « Remets-nous nos dettes comme nous les remettons à nos débiteurs. » Nous récitons chaque jour le Notre Père, et nous risquons d'être arrêtés par une fausse interprétation donnée à cette demande. Beaucoup sont bloqués parce qu'ils assimilent le pardon à un acte de justice commandé. Ils croient qu'ils doivent nécessairement faire un geste de pardon avant de

pouvoir eux-mêmes être pardonnés par Dieu. Ils oublient que le pardon de Dieu n'est pas conditionné par les pauvres pardons humains. Un texte de saint Paul révèle de façon juste le sens de cette demande. Dans l'épitre aux Colossiens, il est amené à dire : *Comme le Seigneur vous a pardonnés, faites de même, vous aussi* (Col 3, 13). Nous ne pouvons pas entrer dans la réalité du pardon de Dieu sans accepter de vivre la logique du pardon dans toute notre vie. Le moins que l'on puisse dire, c'est que, souvent, nous n'y parvenons pas. C'est pourquoi Jésus nous invite à le demander dans la prière.

L'expérience évangélique du pardon.

Pour bien comprendre ce qu'est le pardon dans la logique évangélique, il est important de regarder comment Jésus se comporte avec les « pécheurs ». Il n'affiche pas à leur égard une attitude hautaine, moralisatrice ou méprisante ; il prend l'initiative d'aller visiter les personnes prisonnières de leurs fautes, puis, une fois avec elles, il les valorise en se mettant dans la situation de recevoir. À la Samaritaine, il demande à boire ; voyant Zachée, il s'invite chez lui ; il laisse Marie-Madeleine lui baigner les pieds de parfum. Avant même de parler de pardon, il commence par établir une relation de personne à personne. C'est donc dans l'accueil fondamental de la personne que Jésus manifeste son pardon. La sainteté de Dieu dont témoigne Jésus n'est pas une sainteté de séparation. En cela, il s'oppose aux perceptions du sentiment religieux le plus répandu, et en particulier à tout le courant « pharisien » qui s'inscrit dans une telle perspective (« pharisien » en hébreu signifie « séparé »). La sainteté dont il témoigne est une sainteté de communion – et le point ultime de la révélation du Nouveau Testament est la manifestation de cette sainteté de communion en Dieu lui-même entre le Père, le Fils et l'Esprit. À la différence de la justice des pharisiens, qui leur fait considérer les autres

avec mépris, la justice de Jésus n'est jamais écrasante pour ceux qu'il rencontre. Jésus n'est pas d'abord un accusateur ; il est celui qui, en aimant à fond ceux qu'il rencontre, leur révèle que le dernier mot sur leur vie n'est pas le « non » de la rupture, mais le « oui » de l'amitié réconciliée. Un épisode de la vie de Jésus particulièrement parlant à ce sujet est celui de la femme adultère (Jn 8, 3-11). Il vaut la peine de revenir sur l'attitude de ceux qui ont amené cette femme et sur la façon dont Jésus se comporte. Car on peut y discerner trois façons de se situer par rapport au péché.

Cette femme a commis l'adultère ; en Israël, une loi a prévu le châtiment à infliger dans ce cas. Voilà une première façon de se situer par rapport au péché : le péché, c'est ce qui va contre la loi. Quand on se situe à ce niveau-là, le seul moyen de sortir de la situation de péché, c'est d'acquitter la peine prévue. Jésus déplace la question. Lorsqu'il dit : *Que celui d'entre vous qui est sans péché lui jette la première pierre*, il ne s'agit plus de juger de l'extérieur. Jésus déplace le débat en faisant appel à la conscience de chacun. À ce niveau-là, on est bien obligé de reconnaître que l'on n'est pas meilleur que les autres. On n'a donc pas de leçon à donner et chacun reste alors seul avec lui-même. C'est ce qu'exprime l'attitude de ceux qui ont amené la femme : *Ils se retirèrent, les uns après les autres, en commençant par les plus vieux…*, note saint Jean. Ils ne l'ont pas condamnée – et c'est déjà beaucoup – mais Jésus n'en reste pas là. Il va manifester une troisième façon de se situer par rapport au péché.

L'attitude de Jésus révèle ce qu'est pour lui le péché : non pas d'abord une faute contre la loi, ni une faute contre la conscience ; mais, plus profondément que tout cela, une rupture de relation ou une relation faussée. Cette femme a trahi la relation juste qu'elle avait à vivre avec son mari et cette rupture de relation en a entraîné une autre : son entourage a rompu toute relation avec elle. Comment sortir de cette impasse ?

Ce que la simple justice est incapable de faire, ce que la lucidité personnelle est impuissante à réaliser, seule une attitude d'accueil qui va au-

delà de la faute peut le réaliser : donner à cette femme le pouvoir de sortir de l'enfermement dans lequel ses actes et l'attitude de son entourage l'ont conduite. Pour sortir de cette situation, la seule solution est de rétablir une relation juste. Or, on peut remarquer que personne n'a parlé à cette femme pendant tout le débat. On l'a traitée comme une chose – le corps du délit ! Jésus, resté seul avec elle, lui adresse la parole et, dans ce dialogue, se joue quelque chose de capital. Il invite cette femme à se redresser, à regarder autour d'elle et à analyser la situation. *Personne ne t'a condamnée ? – Personne, Seigneur.* Et Jésus peut alors lui dire : *Moi non plus, je ne te condamne pas. Va et désormais ne pèche plus.* Pas de trace chez lui d'indulgence complice. Il la regarde comme un être responsable qui a fait le mal, mais qui peut aussi faire le bien. Car le dernier mot sur sa vie n'est pas le mal qu'elle a fait, c'est l'amour de Dieu pour elle qui lui révèle qu'elle vaut plus que le mal qu'elle a fait. On peut penser ici aux paroles de Jérémie déclarant au nom de Dieu : *Oui, je suis un ami fidèle, oracle du Seigneur, je ne tiens pas rigueur pour toujours* (Jr 3, 12). Jésus remet debout celle que tout le monde rejetait en lui ouvrant un avenir encore possible, grâce à la parole qui invite à changer.

Le péché est toujours, radicalement, une situation d'enfermement, de blocage, de rupture de relation ou de relation faussée. La solution d'une telle situation ne se trouve ni dans l'acquittement (registre de la loi), ni dans l'excuse (registre de la conscience). C'est malheureusement trop souvent avec l'une de ces deux attitudes que l'on confond le pardon. Il est vrai que notre requête sans cesse poursuivie – consciemment ou non – est, au fond, d'être déclaré innocent du mal, en faisant reconnaître par les autres soit qu'on ne l'a pas commis (acquittement), soit qu'on n'en est pas pleinement responsable (excuse). Le pardon, tel que le vit Jésus, coupe court à ces deux tentatives. Il n'est ni un acquittement ni une excuse ; c'est un accueil en vérité du pécheur avec tout ce qu'il est, y compris le mal qu'il a fait, mais aussi avec ses capacités de faire le bien. Seul un tel accueil peut ouvrir une

brèche dans l'enfermement de la culpabilité en révélant au pécheur que le mal qu'il a fait ne le rend pas radicalement indigne de l'amour de l'Autre mais qu'un avenir est encore possible entre eux, à partir du lien reconnu et renoué.

PÉCHÉ ET PÉCHÉS.

Il ne suffit pas de dire que nous sommes des pécheurs sauvés par Jésus-Christ, encore faut-il reconnaître en quoi nous sommes pécheurs et c'est un des éléments de la démarche chrétienne qui fait le plus difficulté. Il est remarquable de constater, chez beaucoup de chrétiens, une répugnance à utiliser le terme au pluriel. Leur souci semble avant tout de définir une attitude globale qui est celle du péché. Et pourtant, toute la tradition de l'Église ne cesse de parler non seulement du péché (au singulier), mais des péchés.

Un auteur protestant comme Paul Tillich, tout en privilégiant la notion d'aliénation, reconnaît que l'on ne peut pas abandonner le mot « péché ». Ce terme « met en valeur la liberté et la culpabilité personnelles en contraste avec la culpabilité tragique et la destinée universelle de l'aliénation. On peut et on doit sauver le mot "péché" non seulement parce que la littérature classique et la liturgie l'emploient continuellement, mais plus précisément à cause du tranchant de ce mot : il accuse en indiquant la part de responsabilité personnelle dans l'aliénation[14] ». L'allergie contemporaine est, sans doute, une conséquence de l'exploitation abusive de la catégorie « péché ». On a étendu démesurément la qualification de péché, non seulement sur le plan éthique, mais aussi sur le plan disciplinaire et sur le plan liturgique, aboutissant à sacraliser des décisions en ces domaines qui apparaissent, aujourd'hui, très contestables.

Déjà, au XVI^e^ siècle, la question s'est posée dogmatiquement, face aux positions de certains Réformés qui jugeaient impossible l'énumération des

péchés, en vertu de leur théologie du péché et de la grâce. Pour eux, le péché est la condition radicale de l'homme qui ne saurait l'appréhender par la considération d'actes concrets. En réaction, le concile de Trente a été conduit à réaffirmer que le péché porte sur des démarches, des actes concrets, dans lesquels se trouve engagée la liberté de l'homme. Reprenant les deux aspects dégagés par la théologie médiévale à la suite des Pères de l'Église, *aversio a Deo*, c'est-à-dire le fait de « se détourner » de Dieu et *conversio inordinata ad creaturas*, c'est-à-dire le fait d'être tourné vers les réalités créées de façon désordonnée, on peut dire que le péché comporte immanquablement une perversion de nos rapports aux autres hommes, au travail de nos mains et à nous-mêmes. Du point de vue génétique, cet aspect est généralement le premier. Ce qui donne matière au péché, ce sont, la plupart du temps, des actes qui ont pour objet immédiat des réalités créées.

Péchés véniels, péchés mortels.

Tous les péchés ne sont pas équivalents. Dans l'Église, on a toujours eu conscience que toutes les situations de péché ne pouvaient pas être traitées de la même manière. La distinction entre péchés « graves » et péchés « véniels » est théoriquement assez simple : dans notre vie d'amitié avec Dieu, certaines fautes révèlent que notre amour est encore loin d'être parfait sans pour autant que soit rompue radicalement la communion avec Dieu. Ce sont des manifestations de notre faiblesse et des résistances que nous opposons aux exigences de l'Alliance dans tel ou tel aspect de notre vie. Elles ralentissent la marche, mais ne la stoppent pas. On parle alors de « péchés véniels » ou encore de « péchés quotidiens ». En revanche, des actes ou des refus d'agir, de conséquence grave, compromettent notre option pour Dieu et amènent à briser la communion de vie avec lui. Ce sont des péchés que l'on qualifiera de « graves » ou « mortels ». Dans la pratique une telle distinction est délicate à manier et souvent pleine

d’ambiguïtés. Au cours de l’histoire de l’Église, à part l’apostasie, le meurtre et l’adultère, on constate de singulières variations dans l’appréciation de la gravité des péchés. Dans la troisième partie de sa *Théologie systématique*, au chapitre intitulé « Les marques de l’aliénation humaine et le concept de péché », Paul Tillich étudie longuement cette question et il est amené à dire : « L’Église [catholique] considère l’importance de la participation et de la culpabilité personnelles dans un péché et elle a raison de mesurer les différents degrés de culpabilité, exactement comme le fait le juge qui pèse la responsabilité et la sanction. Mais tout ce système de quantités et de relativités devient irréligieux dès qu’on l’applique à la relation de l’homme à Dieu. Le protestantisme a envisagé cette question en fonction du péché qui est seulement “le Péché”, le fait de se détourner de Dieu, et de la grâce qui est “la Grâce”, la réunion avec Dieu. Il s’agit de catégories qualitatives et absolues, et non quantitatives et relatives. […] Précisément parce que la grâce réconciliatrice de Dieu est inconditionnelle, l’homme n’a pas besoin de prendre en considération sa propre condition et les degrés de sa culpabilité. Il a la certitude du pardon total dans une situation de culpabilité totale. La force consolatrice du protestantisme tient à cette compréhension du péché et de la grâce dans sa relation à Dieu. Elle donne à l’individu une certitude que la position catholique ne peut jamais connaître. En même temps, le protestantisme doit admettre qu’en faisant du péché et de la grâce des catégories absolues, il perd beaucoup de l’intuition psychologique et de la souplesse pédagogique de la position catholique. Il s’est souvent dégradé dans un moralisme rigide qui se situe à l’exact opposé de l’intention protestante originelle. L’effondrement de ce moralisme sous l’impact de la psychologie des profondeurs devrait être le premier pas vers une réévaluation des intuitions profondes du catholicisme sur les complexités infinies de la vie spirituelle de l’homme et vers la nécessaire prise en compte des éléments relatifs aussi bien qu’absolus dans le péché et dans la

grâce » (Tillich, 2006, p. 96). Au cours des derniers siècles, les casuistes catholiques s'étaient ingéniés à distinguer nettement les espèces et catégories de péchés (péchés contre les Dix Commandements ; contre les commandements de l'Église, contre les vertus théologales, contre les vertus cardinales, etc.). On constate aujourd'hui une réaction très forte contre une façon de présenter les péchés comme des actes catalogués. Pour mettre un peu de clarté dans le débat, il faut revenir au témoignage de l'Écriture, puis quelques remarques sur la pratique ecclésiale s'imposeront.

Le témoignage de l'Écriture.

L'expression « péché mortel » ne se trouve pas dans l'Écriture ; la plus proche se trouve dans la première épître de saint Jean (l Jn 5, 16) : le *péché qui va à la mort* est de renier le Christ comme sauveur et de méconnaître, par le fait même, l'amour du Père qui se manifeste en lui. C'est un péché contre l'Esprit : ce lien apparaît bien en Jean 15, 21-24 et Jean 16, 8-9 : *Quand le Paraclet viendra […] il confondra le monde en matière de péché […] Parce qu'ils ne croient pas en moi*. L'épître aux Hébreux, en deux passages (He 6, 4-6 et 10, 26-31), affirme que le reniement du Christ et de l'Esprit ne peut être pardonné. Ce sont ces deux textes qui ont fait difficulté lors de la querelle des *lapsi*, au cours du IIIe siècle. Dans les évangiles synoptiques, on trouve l'affirmation que le *blasphème contre l'Esprit* ne peut être pardonné (voir Mt 12, 31-32 ; Mc 3, 28-29 ; Lc 12, 10). En fait, le contexte montre qu'est visée l'attitude de ceux qui accusent Jésus d'être possédé par Belzeboub. La gravité de la faute vient de ce que, en attribuant ainsi l'activité de Jésus à une influence démoniaque (voir Mt 12, 24 ; Mc 3, 22 ; Lc 1l, 15), on refuse de reconnaître en Jésus le signe de la venue du royaume de Dieu. Le caractère impardonnable de ce péché ne tient pas tant à l'offense faite à l'Esprit qu'au refus opposé ainsi au salut que Dieu nous offre en Jésus-Christ. Dans les épîtres pauliniennes, on trouve à plusieurs

reprises des listes de péchés (1 Co 5, 10 s. ; 2 Co 12, 20 ; Ga 5, 19-21 ; Rm 1, 29-31 ; Col 3, 5-8 ; Ep 5, 3 ; 1 Tm 1, 9 ; Tt 3, 3 ; 2 Tm 3, 2-5). II est dit que ceux qui les commettent *n'hériteront pas du royaume de Dieu* (1 Co 6, 9.10 ; Ga 5, 21). Ces listes en reprennent d'analogues que l'on trouve dans l'Ancien Testament (voir, par exemple, Dt 27, 15-26 ; Ez 18, 5-9 ; Pr 6, 16-19 et 30, 11-14, etc.). Mais, pour les disciples du Christ, tout péché – même le plus grave – peut être pardonné au pécheur qui se repent, avec la grâce de Dieu. La qualification « péché mortel » apparaît alors inadéquate puisque tout péché est, au sens propre du terme, « véniel », c'est-à-dire « pardonnable » (le mot « véniel » se rattache à *venia* qui veut dire « pardon »). Dans la pratique ecclésiale, on parlera plutôt de « péchés graves ».

Remarques sur la pratique ecclésiale.

Jusqu'à la période scolastique, les listes de péchés sont construites exclusivement en fonction du mode d'expiation des fautes. La répartition entre *peccata graviora* et *peccata minuta*, entre fautes graves et fautes de moindre importance, n'existe pas avant le XIIIe siècle, en raison d'une analyse intrinsèque de l'acte mauvais.

Dans l'Église de l'Antiquité, les *peccata graviora* exigent la « pénitence ecclésiale ». Il s'agit de péchés particulièrement graves comme l'apostasie, le meurtre, l'adultère public. Les *peccata minuta* appellent une expiation qui est laissée à l'initiative du pécheur, sans recourir à la discipline pénitentielle officielle. Après la crise de la fin de l'Antiquité et avec le développement de la « confession privée », l'accent se portera sur une analyse de la gravité qui relève d'un jugement de type moral.

La théologie morale, depuis le XIIIe siècle, a systématisé trois critères de jugement : la « matière grave », la « pleine connaissance » et le « plein consentement ». Reste à voir concrètement ce que l'on met sous ces termes.

L’époque que nous vivons est marquée par des remises en question qui expliquent, pour une bonne part, la crise actuelle de la pénitence, dans le monde occidental. En ce qui concerne la « matière », la gravité d’un certain nombre d’actes demeure incontestable ; mais elle est située non plus par rapport à un ordre établi une fois pour toutes mais par rapport à un monde en devenir, un futur à bâtir. D’où l’importance donnée à l’omission et à ce que certains dénoncent comme un consentement au « désordre établi ». Quant à la « connaissance », elle ne relève pas d’un savoir tout fait, mais d’un savoir à faire. Les évidences d’antan s’estompent ou requièrent de nouvelles légitimations (il suffit d’évoquer ici les débats passionnés que soulèvent des questions comme l’euthanasie, l’avortement et toutes les recherches posant des questions de bioéthique). Enfin, dans bien des cas, au doute sur le savoir s’ajoute aujourd’hui un doute sur le vouloir, car la psychanalyse et la sociologie convergent pour attirer l’attention sur tout ce qui peut inconsciemment peser sur nos décisions. Tel acte objectivement grave a été posé, mais que voulait au juste le sujet, au-delà de sa conscience claire ? Bien souvent le sujet apparaît alors plus « agi » qu’agissant, victime tout autant que coupable… et certains ont tendance à ramener tout auteur d’acte mauvais dans la catégorie des malades. Pour qui refuse cette fuite vers l’irresponsabilité, la question se déplace. La question : Suis-je responsable ? se transforme en cette autre : En quoi et de quoi puis-je me rendre responsable ? Si des contraintes affectives et sociales pèsent sur moi, quelle est la zone de transformation en moi, autour de moi, sur laquelle je vais pouvoir faire porter mon agir, mon effort ? De ce point de vue, il faut essayer de faire un peu de clarté par rapport à ce qu’évoque l’expression « péché collectif ».

Le « péché collectif ».

Cette expression est souvent utilisée dans un sens très large, par exemple lorsqu'on stigmatise – sans en chercher sérieusement les causes humaines – les inégalités objectivement scandaleuses entre groupes sociaux, entre nations. Il peut également qualifier l'indifférence en face de la misère qui découle de ces inégalités. Il exprime alors, de quelque manière, la mauvaise conscience de nos sociétés devant ces injustices et devant cette indifférence. Le recours au « péché collectif » risque, dans ces conditions, de masquer ou même d'excuser une incapacité, sinon un refus de se sentir personnellement concerné.

Dire : « C'est la faute de tout le monde » devient facilement : « C'est la faute des autres »… ou encore : « Ce n'est la faute de personne » !

Ce n'est certes pas dans cette direction que nous oriente le développement de la tradition biblique.

La conscience d'un péché du peuple est une des données constantes de l'expérience religieuse du peuple de l'Alliance ; mais elle ne conduit nullement à la négation de la responsabilité personnelle. Ézéchiel en est un des témoins les plus forts (voir par exemple Ez 18, 20). Dans le Nouveau Testament, on voit Jésus invectiver les pharisiens et les sadducéens de façon collective. Saint Paul, dans ses lettres, lance de vigoureux reproches à l'adresse de la communauté de Corinthe et l'on peut relire dans un sens similaire l'épître de saint Jacques. Dans le livre de l'Apocalypse, multiples sont les avertissements aux Églises d'Asie, etc. Le Nouveau Testament connaît donc bien des péchés collectifs et les dénonce. Mais il faut noter que l'on ne trouve pas l'expression « péché collectif ». L'évangile de saint Jean utilise une autre expression : le « péché du monde ».

Le « péché du monde ».

Cette expression désigne en quelque sorte le mouvement de péché qui oriente le comportement de l'humanité refusant de s'ouvrir à l'accueil du

Dieu vivant. C’est ce que la présence du Christ fait apparaître au jour : *Si je n’étais pas venu, ils n’auraient pas de péché* (Jn 15, 22).

Désormais, à cause de Jésus et grâce à lui, le péché du monde se dévoile sous l’action de l’Esprit-Saint : *Quand il viendra, le Paraclet confondra le monde en matière de péché* (Jn 16, 8).

Que pouvons-nous comprendre de ce péché fondamental auquel Jésus s’est mesuré et dont il a été victorieux ? Pour cela il faut lire les évangiles aux pages qui relatent les malentendus entre Jésus et ses interlocuteurs, lesquels atteignent leur paroxysme à l’heure de l’affrontement final relaté par les différents récits de la Passion.

Le péché du monde, c’est ce qui inspire efficacement le rejet du Fils de Dieu. C’est une incroyance radicale, parfois sous les meilleurs prétextes, y compris ceux de la religion et de la tradition. C’est une incroyance à l’égard de Dieu, qui conduit à un vouloir de mort, et une incroyance à l’égard de l’homme. Cela se vérifie d’abord pour la personne de Jésus : *Vous voulez me tuer parce que ma parole n’entre pas en vous* (Jn 8, 37).

Le péché du monde, c’est de refuser que Dieu soit ce qu’il est en Jésus-Christ, c’est-à-dire mystérieusement présent en l’homme. Et par conséquent, c’est aussi refuser que l’homme soit ce qu’il est en Jésus-Christ, c’est-à-dire mystérieusement porteur de Dieu. II s’ensuit une perversion dérisoire : *L’heure vient où tous ceux qui vous tueront s’imagineront offrir ainsi un sacrifice à Dieu. Ils le feront parce qu’ils ne connaissent ni le Père, ni moi* (Jn 16, 2-3). C’est bien ce péché du monde qui est révélé ici comme « mortel ». Il frappe l’existence humaine en son centre vital : la foi sous toutes ses formes, la foi en Dieu comme la foi en l’homme.

« Structures de péché ».

Le pape Jean-Paul II, dans son exhortation postsynodale, *Réconciliation et pénitence*, de 1984, puis dans sa lettre encyclique sur *La question sociale*, en 1987, a été amené à aborder la question.

Dans le chapitre 5 de l'encyclique de 1987, intitulé « Une lecture théologique des problèmes modernes », aux numéros 36 et 37, le pontife développe un ensemble de réflexions sur ce qu'il appelle des « structures de péché ». Pour la commodité du lecteur, nous citons un large passage du numéro 36 : « il faut souligner qu'un monde divisé en blocs régis par des idéologies rigides, où dominent diverses formes d'impérialisme au lieu de l'interdépendance et de la solidarité, ne peut être qu'un monde soumis à des "structures de péché". La somme des facteurs négatifs qui agissent à l'opposé d'une vraie conscience du bien commun universel et du devoir de le promouvoir, donne l'impression de créer, chez les personnes et dans les institutions, un obstacle très difficile à surmonter à première vue (cf. *Gaudium et spes*, 25).

Si la situation actuelle relève de difficultés de nature diverse, il n'est pas hors de propos de parler de "structures de péché", lesquelles, comme je l'ai montré dans l'exhortation apostolique *Reconciliatio et paenitentia*, ont pour origine le péché personnel et, par conséquent, sont toujours reliées à des actes concrets des personnes, qui les font naître, les consolident et les rendent difficiles à abolir. Ainsi elles se renforcent, se répandent et deviennent sources d'autres péchés, et elles conditionnent la conduite des hommes. "Péché" et "structures de péché" sont des catégories que l'on n'applique pas souvent à la situation du monde contemporain. Cependant, on n'arrive pas facilement à comprendre en profondeur la réalité telle qu'elle apparaît à nos yeux sans désigner la racine des maux qui nous affectent […]. Le Dieu riche en miséricorde, rédempteur de l'homme, Seigneur et auteur de la vie, exige de la part de l'homme des attitudes précises qui s'expriment aussi dans des actions ou des omissions à l'égard du prochain. Et cela est en rapport avec la "seconde table" des Dix

Commandements (cf. Ex 20, 12-17 ; Dt 5, 16-21) : par l'inobservance de ceux-ci on offense Dieu et on porte tort au prochain en introduisant dans le monde des conditionnements et des obstacles qui vont bien au-delà des actions d'un individu et de la brève période de sa vie. On interfère ainsi également dans le processus du développement des peuples dont le retard ou la lenteur doivent aussi être compris dans cet éclairage. »

La démarche chrétienne de réconciliation.

Au cours des siècles s'est mise en place, dans les Églises d'Orient comme dans l'Église d'Occident, une pratique sacramentelle du pardon des péchés distincte du baptême. En Occident, elle va se développer sous la forme que l'on désigne par « confession ». Les théologiens médiévaux se poseront de multiples questions à son propos (sur la nécessité du sacrement, sur la différence entre l'« attrition », attitude imparfaite, et la « contrition » parfaite, etc.).

La pratique catholique va se trouver mise en cause lors de la crise de la Réforme, au XVIe siècle.

La position des Réformateurs.

Nous retrouvons chez les Réformateurs les mêmes difficultés, les mêmes questions que celles des théologiens précédents ; mais leurs réponses diffèrent.

Luther maintient la valeur sacramentelle de l'absolution ; il affirme explicitement qu'il accepte trois sacrements : le baptême, la pénitence et le pain. Toutefois, il manifeste quelque hésitation au sujet de la pénitence à cause du manque d'un signe divinement institué. La pénitence devient alors un retour au baptême. Melanchthon retiendra l'absolution comme troisième sacrement : « Si nous appelons sacrements les rites qui sont ordonnés par

Dieu et auxquels est ajoutée la promesse de la grâce […] sont sacrements le baptême, la cène du Seigneur, l'absolution qui est sacrement de pénitence » (*Apologia confessionnis*, art. 13). Pour Luther, il n'y a pas d'obligation absolue de la confession ; cependant il n'exclut pas l'exhortation pressante dans l'Église à une discipline régulière de la confession. Il est remarquable qu'en 1529 il ajoute à la seconde édition du *Grand Catéchisme* une « Courte exhortation à la confession ». Calvin rejette la pénitence comme sacrement ; il affirme cette position dans le *De captivitate Babylonica* et dans la première rédaction de *L'Institution de la religion chrétienne* (1536). Mais on peut constater, dans les éditions suivantes de *L'Institution de la religion chrétienne*, de notables nuances. L'édition de 1560 révèle une évolution remarquable de sa pensée. Ainsi, dans le passage où il dit que les pasteurs sont « constitués de Dieu pour nous instruire comment nous devons vaincre le péché et pour nous certifier de la bonté de Dieu, afin de nous consoler », il a inséré, dès 1545, ce nouveau paragraphe : « Car bien que l'office de s'admonester mutuellement les uns les autres soit commun à tous les chrétiens, toutefois il est spécialement enjoint aux ministres. Car, de même que nous devons nous consoler les uns les autres chacun en son endroit, de même, d'autre part, nous voyons que les ministres sont ordonnés de Dieu comme témoins et quasi comme pleiges [grants] pour certifier les consciences de la rémission des péchés, si bien qu'il est dit qu'ils remettent les péchés et délient les âmes (Mt 16, 19 ; 18, 18 ; Jn 20, 23) » (III, 4, 12). Il demeure que, dans la pratique, très peu ont recours à cette démarche même si, dans certains milieux protestants, une certaine redécouverte a eu lieu au cours du XX^e^ siècle.

La pratique de l'Église catholique depuis Vatican II.

Les préliminaires du nouveau *Rituel de la pénitence* précisent, au paragraphe 16 : « Du point de vue des formes de la pratique pénitentielle,

on peut distinguer quatre éléments qui apparaissent tout au long de l'histoire comme constitutifs de la démarche chrétienne de réconciliation : “s'accueillir mutuellement”, “écouter la parole de Dieu”, “confesser l'amour de Dieu en même temps que notre péché” et “accueillir le pardon de Dieu pour en être les témoins”. »

• « S'accueillir mutuellement… »

Le *Rituel* précise : « Comme le Christ a accueilli les pécheurs. » Prêtre et pénitents doivent se situer devant Dieu pour accueillir sa présence, non point comme celle d'un juge toujours prêt à condamner mais comme celui qui, en Jésus, s'est montré proche de ceux que les bien-pensants estimaient perdus. Il s'agit d'accueillir la puissance de son amour qui peut vaincre les résistances intérieures, par sa patience. C'est ce qui se joue dans le second élément.

• « Écouter la parole de Dieu… »

Le *Rituel* précise encore : « Parole qui annonce la réconciliation en même temps qu'elle invite à la conversion, à la pénitence. Par l'écoute de la Parole, naît et se développe la contrition dont dépend la vérité de la pénitence. » Dans toute vie, il existe un lieu intime et secret où Jésus lui-même, si l'on en croit l'Évangile, nous invite à nous retirer, à nous situer, pour écouter Dieu. Là nous sommes conviés à nous mettre à découvert pour que la parole de Dieu vienne interroger notre vie (Mt 6, 21). Cette rencontre est indispensable pour que quelque chose puisse commencer à se passer. Mais l'expérience des croyants nous dit que cette rencontre n'est possible que si l'on reconnaît aussi que « l'espace de résonance » de la parole de Dieu n'est pas d'abord la conscience de chacun, mais le peuple croyant rassemblé par Dieu.

La démarche sacramentelle n'a pas de sens hors de cette référence au rassemblement et c'est dans ce contexte qu'il faut situer le troisième élément.

• « Confesser l’amour de Dieu en même temps que notre péché… »

Dans la période contemporaine, l’aveu des péchés a mauvaise presse. En fait, c’est à ce niveau que se situent les difficultés les plus radicales qui conduisent un grand nombre de chrétiens à abandonner complètement la pratique du sacrement de la réconciliation. Les motifs invoqués pour justifier cet abandon appellent réflexion.

« Je me confesse directement à Dieu », disent volontiers ceux qui ne pratiquent pas le sacrement de réconciliation. Une telle affirmation met en relief une prise de conscience qui n’éprouve pas le besoin de s’exprimer à l’extérieur. Tout au long de l’histoire religieuse judéo-chrétienne, on voit apparaître des témoignages semblables. Cette attitude a toujours été reconnue comme légitime ; mais est-elle suffisante ? La voix de ma conscience me suffit-elle ?

Ce qui est en cause dans le pardon des péchés et la conversion ne se limite pas seulement à une prise de conscience et à un rapport intime du croyant avec son Dieu : c’est une réconciliation à opérer dans le concret de l’histoire du croyant lié aux autres membres du peuple que le Dieu vivant rassemble. C’est une opération non pas à deux termes, Dieu et moi, mais à trois termes : Dieu, mes frères, et moi. La confession est un aveu pas seulement devant moi-même, mais devant un autre. Ce qui est en cause n’est pas une auto-accusation devant le miroir de ma conscience, mais la reconnaissance que je suis face à un autre. Reste à voir comment cette reconnaissance me situe par rapport à moi-même et aux autres.

Pour analyser le statut de la parole de l’aveu, on peut lui appliquer une distinction en usage dans les recherches linguistiques. Deux aspects peuvent, en effet, jouer lorsque quelqu’un s’exprime : il y a d’abord une proposition qui énonce un fait et qui est donc susceptible d’être vraie ou fausse ; mais il peut y avoir, en même temps, un « engagement » de celui qui parle à l’égard de son interlocuteur (par exemple, si je dis à quelqu’un : « Je viendrai chez vous demain », cela m’engage à son égard). La différence entre une parole qui est simple énonciation d’un fait et une parole

qui engage se manifeste clairement dans la résistance que l’on éprouve à avouer ses fautes lorsque cela nous engage envers l’interlocuteur, tandis qu’on en parlera beaucoup plus facilement – et quelquefois, même, avec un brin de complaisance ! – lorsque cela n’engage à rien.

Par ailleurs, l’engagement de l’aveu peut être mis en échec de deux façons : soit parce que la personne n’a pas la compétence pour réaliser ce que son énoncé exprime, soit parce que la personne ne tient pas sa promesse jusqu’au bout. De ces deux points de vue, il faut reconnaître que l’aveu du pécheur est un échec. En raison de l’épaisseur et de la pesanteur de nos pulsions, nous n’avons jamais l’entière compétence de cet aveu qui nous engage : c’est ce que ne tolère pas l’obsessionnel.

L’aveu de la faute n’apaise pas non plus le scrupuleux. C’est un fait bien connu. Il a le sentiment de ne pas tout avouer. En outre, son aveu ne lui paraît jamais totalement sincère, car il se sait incapable de tenir les promesses qu’il s’entend exprimer. Ce comportement est en tout semblable à celui de l’obsessionnel. On retrouve ici les deux symptômes caractéristiques : l’impossibilité d’achever une tâche ou la nécessité, ressentie comme étrange, de la mener jusqu’au bout, même si elle n’a plus de sens. L’aveu obsessionnel veut être une parole qui engage parfaitement. Mais cette préoccupation d’une comptabilité rigoureuse manifeste un repli sur le passé plus fort qu’une ouverture sur l’avenir. L’obsessionnel est incapable de laisser ses bonnes intentions partielles achever leur émergence dans des initiatives qui soient opérantes. Le témoignage de la Bible, comme celui des saints chrétiens, nous situe dans des perspectives très différentes de l’aveu obsessionnel.

Le nouveau *Rituel* a abandonné l’expression habituelle « se confesser » qui est une traduction malheureuse du verbe latin *confiteor*. Il précise : « Cette confession ne saurait se réduire à la seule accusation des péchés. Selon la tradition la plus ancienne de l’Église, cet acte intègre dans une même démarche confession de foi, confession des péchés et action de grâce.

Pénitent et ministre confessent ensemble l'amour de Dieu à l'œuvre en ceux qui reviennent à lui. »

Reconnaître son péché dans l'expérience judéo-chrétienne est en effet un acte qui se situe dans le contexte de la reconnaissance de l'amour de Dieu pour les pécheurs. Il est remarquable de constater à cet égard, que les premiers rituels de la pénitence, au Moyen Âge, comportent tous une invitation à la confession de foi, avant la confession des péchés par le pénitent. Ce que nous sommes invités à confesser, c'est l'amour de Dieu en même temps que notre péché. Pour qui reconnaît l'amour de Dieu pour le pécheur que je suis, la distance entre ce que Dieu appelle à vivre et ce qui a été vécu n'apparaît plus comme une distance oppressante ou écrasante, une distance qui serait une condamnation. C'est un espace qui m'est révélé comme étant offert à ma liberté, à l'invitation de Dieu qui, en Jésus-Christ, se manifeste comme l'ami inconditionnel des pécheurs.

L'aveu n'est pas un règlement de comptes, c'est une démarche responsable, car la réconciliation n'est possible qu'en assumant le mal – et je deviens capable de le faire parce que, dans la foi et dans la paix, je reconnais que Dieu, en Jésus-Christ, l'assume avec moi. L'aveu est aussi une prière par laquelle je me remets à Dieu, ce qui ne peut être que le fruit d'un cheminement parfois très long. Le Psaume 139 exprime de façon extraordinaire l'itinéraire qui va de l'angoisse face au jugement de Dieu jusqu'à la confiance. Les versets 1 à 10 expriment cette angoisse – c'est-à-dire le sentiment d'être coincé : *Tu me scrutes, Seigneur et tu sais […] où aller loin de ton souffle !* ; mais à partir du verset 11, tout change : *J'avais dit : « les ténèbres m'écrasent ! » Mais la nuit devient lumière autour de moi.* Et toute la fin du psaume est un chant de confiance en celui qui m'a créé et qui m'aime au plus profond de moi. Alors peut naître la demande de pardon. C'est dans l'expérience du pardon que le chrétien découvre la possibilité de vivre de façon non culpabilisante sa propre responsabilité. Car il reconnaît que le désir de Dieu sur chacun de nous est plus profond que les

faiblesses et les infidélités humaines. L'aveu vient alors dissiper, en quelque sorte, la représentation écrasante d'une toute-puissance divine qui me refuserait le droit de faillir. La parole d'aveu que je prononce me permet de dépasser le conflit où s'affrontent mes désirs rebelles et l'imaginaire toute-puissance divine du père idéalisé. Je n'ai plus besoin de me dissimuler à moi-même mes défections. Cette reconnaissance me réconcilie avec moi-même. Me reconnaître pécheur, c'est me libérer de l'image de l'enfant idéalisé, rêvé pur et tout-puissant, pour m'accorder à la réalité de mon devenir non encore achevé. C'est un appel à vivre en vérité la quatrième composante du sacrement.

• « Accueillir le pardon de Dieu pour en être les témoins… »

Avant l'absolution, le nouveau *Rituel* invite prêtre et pénitent à prier ensemble le Notre Père. On retrouve là le contexte originel de la réconciliation chrétienne, tel qu'il apparaît en Matthieu 18, 15 s. et tel qu'il existait dans la pratique ancienne, celui de la prière.

Cette prière devrait permettre au prêtre de se situer en vérité, non pas comme maître du pardon, mais comme serviteur de la miséricorde de Dieu. Sa prière sera à la fois une prière d'intercession – où s'exprime la solidarité des membres du corps du Christ – et une prière d'action de grâce – où s'expriment l'émerveillement et la joie devant ce que l'amour de Dieu est en train de réaliser. Le *Rituel* précise : « Pénitent et ministres confessent ensemble l'amour de Dieu à l'œuvre en ceux qui reviennent à lui. » L'attitude profonde de la prière conduit à vivre l'existence comme un don et comme un appel. Contrairement à l'opinion courante qui perçoit souvent ce qui est demandé au pénitent sous forme d'un sentiment, le regret de la faute, la « contrition » n'est pas de l'ordre du sentiment, mais de l'ordre de la volonté : c'est une décision tournée vers l'avenir. Dans cet acte, dit le *Rituel*, « sont engagés le ministre qui donne l'absolution et le pénitent qui manifestera dans sa vie les fruits du pardon ».

Par l'action de ses ministres, l'Église se reconnaît responsable de créer, avec le pénitent, les conditions pour qu'il puisse sortir de sa situation de pécheur. C'est pourquoi le prêtre qui a accueilli un chrétien pénitent, au nom du Christ et de l'Église, ne se contente pas d'écouter, il doit proposer à ce pénitent des façons de concrétiser sa conversion (ce que la théologie classique appelle la « satisfaction » et ce que le langage courant appelle « pénitence »). Le pénitent doit se reconnaître accueilli avec le mal qu'il a fait mais aussi avec toutes les capacités de faire le bien qui sont en lui, avec la grâce de Dieu. On ne repart jamais de zéro, mais on peut toujours repartir de nouveau.

BERNARD MARLIANGEAS.

→ Alliance. Bible. Bien et mal. Culpabilité. Don/Dette. Évangile. Grâce. Péché structurel. Responsabilité. Salut.

Bibliographie.

L. BASSET, Le Pouvoir de pardonner, Paris, Albin Michel, 1999. – Fr. BUSSINI, L'Homme pécheur devant Dieu. Théologie et anthropologie, Paris, Éd. du Cerf, 1978. – COMMISSION INTERNATIONALE FRANCOPHONE POUR LES TRADUCTIONS E T LA LITURGIE, Célébrer la pénitence et la réconciliation. Nouveau rituel (2e édition), Paris, Chalet-Tardy, 1991. – N. FABRE, Les Paradoxes du pardon, Paris, Albin Michel, 2007. – JEAN-PAUL II, Réconciliation et pénitence (exhortation apostolique postsynodale), Paris, Éd. du Centurion, 1985 ; La Question sociale. Lettre encyclique « Sollicitudo rei socialis », Paris, Éd. du Centurion, 1988. – B. MARLIANGEAS, Réconciliation aujourd'hui. Perspectives théologiques et pastorales, Paris, Éd. ouvrières, 1989 ; Culpabilité, péché, pardon, Paris, Éd. du Cerf, 2009. – Ch.-

H. Nodet, Psychanalyse et expérience humaine, Paris, Éd. du Cerf, 1982. – Synode des évêques de rome (1983), La Pénitence et la Réconciliation dans la mission de l'Église, Paris, Éd. du Centurion, 1984. – X. Thévenot, Les péchés, que peut-on en dire ?, Mulhouse, Salvator, 1983. – A. Uleyn, Actualité de la fonction prophétique. Psychologie pastorale et culpabilité, Paris, DDB, 1968.

PÉCHÉ STRUCTUREL

La réalité envisagée.

Par « péché structurel » on désigne les situations quotidiennes où l'individu voit son agir personnel restreint par l'organisation des interactions sociales qui lui permettent de vivre avec autrui, et restreint de telle manière que ce qu'il peut encore entreprendre ne peut l'être sans blesser en soi-même ou dans l'autre sa dignité fondamentale d'être humain. En quelques mots, il s'agit du *mal humain*, du *mal commis* tel qu'il existe dans les institutions qui organisent la convivialité humaine. Un exemple permettra de mieux comprendre ces situations. Les premières scènes du *Pianiste* de Polanski nous situent au moment de la création du ghetto. Les envahisseurs nazis ordonnent le rassemblement de tous les Juifs dans un périmètre réduit de la ville. Bientôt un mur sépare le ghetto du reste de Varsovie. Cet univers carcéral se trouve alors soumis à une logique propre, une rationalité qui régit son organisation : celle de l'extermination du peuple juif. Mais dans une sorte de banalité surréaliste, dans l'entre-temps avant sa liquidation, la vie s'organise dans le ghetto : il a ses lois, une police, de petites entreprises, un vaste marché d'échanges et de trocs, des restaurants et même une presse clandestine. Cependant tout cet univers est

régi par l’absurde. Ces embryons d’organisation sont ceux que génèrent l’espoir de vivre et la nécessité de survivre. Ils naissent dans les interstices d’un projet d’extermination. L’expression « péché structurel » désigne toutes les formes que peut prendre une institutionnalisation perverse du vivre-ensemble et qui enferment l’homme dans des dilemmes inhumains.

L’ORIGINE DE L’EXPRESSION.

Le concept de péché structurel dérive de celle de « structures de péché ». À Medellin (1968) puis Puebla (1979), l’épiscopat latino-américain (Celam) entreprit une interprétation théologique des situations d’injustices structurelles que connaissait le continent. Ces situations n’étaient pas fortuites mais le résultat d’une lente construction du vivre-ensemble, une construction que la lumière de la Révélation démasquait comme contraire au dessein libérateur de Dieu. Avant d’être finalement reprise par le Magistère universel (*Sollicitudo rei socialis*, 36 ; *Catéchisme de l’Église catholique*, n° 1869), l’expression a fait l’objet d’un intense débat (auprès de la Congrégation pour la doctrine de la foi avec les documents *Libertatis nuntius* et *Libertatis conscientia*, puis au synode de 1983 *Reconciliatio et paenitentia*, 16). Moins que sur ses consonances marxistes, on s’interroge sur sa valeur théologique : comment une structure sociale peut-elle « être du péché » ? Comment concevoir un « péché social » ? Un statu quo peu satisfaisant est trouvé : les structures de péché ressortissent à une « dimension analogique du péché », sont le fruit de péchés personnels et incitent au péché collectif. Rétrospectivement, il faut reconnaître que le Magistère a véritablement promu un approfondissement théologique de la question, notamment christologique et, ce qui est moins connu, ecclésiologique (JEAN-PAUL II, *Tertio millennio adveniente*, 33-36 ; *Incarnationis mysterium*, 11 ; COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Mémoire et réconciliation*, p. 43-46, 53-55, 85). Il n’en demeure pas moins

que, tout comme au sortir du synode de 1983, le Magistère ne sait guère ce qu'il faut comprendre par cette « dimension analogique du péché ».

Si l'expression « structures de péché » s'impose malgré tout, c'est en raison de son indéniable enracinement biblique. Avec la notion de « péché du peuple », l'Ancien Testament renvoie à l'infidélité d'Israël au Dieu de l'Alliance. Car Israël est fait peuple par l'appel de Dieu ; il est peuple par Dieu et non par sa propre action (Ex 32, 21-31). Et si le sujet de l'Alliance est bien Israël, alors la rupture d'Alliance est aussi le fait du peuple : à *l'unité d'élection* correspond ainsi une *unité de contradiction* – l'unité dans le refus du don, car c'est encore la proposition qui fait l'unité du refus et non le refus lui-même. Le sujet du péché est donc bien une collectivité. L'assignation d'une faute générique à une communauté est fréquente dans l'Ancien Testament. En effet, comme « personnalité collective », les patriarches, les rois, les prêtres ou les prophètes sont capables d'engager en leur personne et leurs actes le sort de l'Alliance (1 R 21). Mais l'Alliance est surtout une Thora, le comportement requis du peuple de l'Alliance en vertu de cette Alliance. Aussi le péché du peuple est-il surtout celui d'une *génération*, des *pères* opposés ou associés aux *fils*, d'une classe sociale : *les riches*, *les marchands*, une ville : Samarie, Jérusalem, etc. Ce qui constitue le péché reproché, ce sont des *comportements communs*, répandus au point d'être devenus habituels – tels l'idolâtrie, l'indifférence envers le Seigneur, la cupidité, le mépris du pauvre, la corruption, en somme tout ce qui contredit la Thora d'Alliance (Mi 3, 9-12). Ce sont donc *une attitude partagée et une pratique commune* qui constituent l'objet de ce péché ; son sujet est une *collectivité rassemblée par l'attitude et la pratique partagée* (un *même esprit*) ; et ce qui constitue le péché c'est *la violation de la relation d'Alliance avec Dieu* (Dn 9, 4-19).

Les écrits du Nouveau Testament reprennent cette notion de péché collectif (les pharisiens, la *génération mauvaise*, les *pères* et les *fils* [Mt 23, 1-36]), mais apportent une dimension christologique. L'expression *péché du*

monde (Jn 1, 29) désigne la radicalisation eschatologique du *péché du peuple* introduite par l'incarnation du Verbe. Ce n'est plus contre la Thora d'Alliance que se fait l'unité d'opposition, mais contre la personne du Christ sur la question de son identité (Rm 5, 20). Mais le passage du « peuple » au « monde » par l'universalisation du salut en Christ implique surtout la dissociation entre communauté de vie et communauté de foi (Rm 3, 9-23). Ce qui faisait le substrat humain du péché du peuple – les institutions qui organisaient Israël comme peuple : la Thora, la royauté, les juges, le culte, etc. – n'est plus. C'est désormais l'histoire humaine, marquée par la rupture du péché, qui est opposée au Christ dans l'expression *péché du monde*. Mais ce n'est qu'eschatologiquement que *les péchés* sont ainsi totalisés comme *le péché* du monde qui est ultimement le refus du Fils (Rm 1, 18-32). Dans l'entre-temps précédant la seconde venue, la médiation historique « du péché » est « les péchés » tant individuels que collectifs. Aussi, tout comme l'Ancien, le Nouveau Testament connaît l'existence d'un péché collectif mais l'élargit au genre humain et à l'histoire humaine grâce à une réflexion christologique.

Les difficultés de l'expression « structures de péché ».

En l'état, la notion de « structures de péché » présente deux difficultés majeures. La première est d'ordre anthropologique et porte sur ce qui, dans l'interaction, peut être identifié comme le substrat humain d'une structure de péché. La seconde est d'ordre proprement théologique : comment différencier entre ce qui est de l'ordre d'un « mal structurel » et ce qui est un « péché structurel » ? Y a-t-il analogie entre péché structurel et mal structurel et, en conséquence, peut-on tirer une connaissance théologique du mal humain dans les structures qui organisent la convivialité sociale ? Seule

cette démarche permettra de spécifier ce qu’est un péché structurel et le type de responsabilités qui lui correspondent.

La réflexion théologique.

On ne trouve qu’une littérature réduite concernant la notion de « structures de péché » (voir Bibliographie). Sommairement, on distingue les articles des années 1970 comme ceux qui argumentent en faveur de l’existence d’un péché social et ainsi s’opposent à la dimension réductrice d’une théologie centrée sur le péché personnel. On diffuse l’acquis de Puebla et de Medellin en le retravaillant à la faveur d’une étude biblique ou d’une théologie de l’histoire. L’article de Clodovis Boff (1977) cerne dès ce moment les aspects essentiels de la problématique. Une compréhension adéquate de la dimension sociale de la personne permettra de reconnaître la circularité qui unit péché personnel et péché social. Ce dernier, en tant que caractère objectif du péché dans la société, provient du péché personnel et y ramène. Ce que dévoile l’article de Boff, c’est la complexité de la question qui requiert une réinterprétation de notre concept de personne et d’action, de communauté et d’histoire, tout autant qu’une reprise de la notion de péché. Clodovis Boff rencontre néanmoins une difficulté qui s’avérera récurrente : comment distinguer mal social et péché social ? Autrement dit, quel est le mode d’appartenance de ce péché au *mal commis* ? Les articles des années 1980 se caractérisent comme les premiers essais cherchant à dire la place du péché structurel dans une théologie du péché. Ainsi, Pinto de Oliveira (1987) perçoit que les développements possibles du concept passeront par un discernement plus fin des notions de responsabilités partagées : collaboration, collusion, compromission et notamment les nombreuses formes d’omission. Sievernich (1987) ouvre sa réflexion sur les modes possibles d’« ascription » personnelle d’un péché social, modes qu’il distingue en fonction du passé comme participation coupable, du présent

comme aveu, du futur comme renouveau de la *praxis*, c'est-à-dire comme participation, reconnaissance et conversion d'un péché social. Enfin, Marciano Vidal, le premier à employer l'expression « péché structurel », lui donne une signification proche de la culpabilité morale objective (1984). Les années 1990 se caractérisent par la rédaction des premières thèses de doctorat sur le sujet et la publication d'articles correspondant à ces travaux. On peut distinguer parmi ces écrits ceux de Mauro (1986) et de Dziewas (1995) comme deux thèses qui s'attachent particulièrement à dire le rapport entre individu et société. Le premier, dans la ligne de la doctrine sociale de l'Église et du personnalisme, accentue la dimension sociale de la personne. L'être personnel est un être en société, conditionné par la communauté dans laquelle il vit. Pour Mauro, le péché social est issu du péché personnel et induit au péché personnel. Dziewas s'appuie, quant à lui, sur la systémique luhmannienne. La société, flux communicationnel autopoïétique, est composée d'une série de sous-systèmes spécifiques (le politique, l'économique, le religieux, etc.). Ceux-ci sont dynamiques et évoluent grâce à des « structures d'attentes » qui, tout en permettant une série de comportements minoritaires, sont organisées en fonction des comportements dominants. L'évolution structurelle est alors une simple transformation des comportements dominants : le système détermine les comportements et les comportements modèlent le système. Dans le cas d'un sous-système inique, un changement des comportements individuels statistiquement significatif serait donc suffisant pour qu'il se modifie. Ces deux travaux présentent néanmoins une faiblesse commune : le lien entre philosophie sociale et théologie du péché est très peu articulé. Le choix de Dziewas pour la systémique de Luhmann est particulièrement difficile, car ce modèle, s'il laisse une place à la liberté individuelle, ne rend pas compte de la dimension sociale de cette même liberté. Passé l'individu, il n'existe plus que les déterminismes d'une mécanique autopoïétique. On peut reprocher à Mauro d'autres insuffisances comme celle d'énoncer

« l’influence sociale » du milieu pour justifier l’existence d’un péché social : il aurait fallu montrer le mode d’appartenance et de participation de la personne à ce milieu et ses caractéristiques. La thèse de McKenna (1994) propose de comprendre le mal structurel comme un mal prémoral ou ontique et le péché social comme l’accommodation coupable à un mal structurel. Plus précisément, le péché social est un « défaut de motivation pour connaître et faire ce qui est juste par rapport à un mal structurel » (p. 130). Les raisons qui poussent à s’arranger d’un mal structurel peuvent être la malveillance, l’apathie ou le calcul du moindre mal. Mais, relève McKenna, pour une grande majorité, il s’agit avant tout d’une question d’ignorance coupable. L’analyse, au demeurant intéressante, reste un peu rapide. Mais il s’installe dans une perspective essentiellement individualiste et ignore l’aspect communautaire de la question. En focalisant son analyse sur la connaissance et le vouloir des agents qui auraient composé avec un mal structurel, il oublie le sujet et l’objet réels d’un péché structurel : l’intériorisation, par une communauté de personnes, d’un même et unique dessein inique. Son analyse de l’ignorance réduit la question des structures de péché aux péchés personnels d’agents individuels. Les thèses de Mynatty (1991) et de O’Keefe (1992) sont plus fortement articulées. Toutes deux se confrontent à la question centrale de la place du péché social dans une systématique du péché : « Qu’est-ce qu’un péché social ? » Ces deux auteurs proposent, sans la nommer, une analogie où l’option fondamentale personnelle est transposée au niveau social. Il existerait ainsi, selon l’analogie, une option fondamentale sociale, similaire à l’option fondamentale personnelle. De même que celle-ci se décide pour ou contre Dieu, une option fondamentale sociale pourra être bonne ou mauvaise, c’est-à-dire conforme au dessein de Dieu ou non. L’apport est indéniable, mais il semble difficile de l’admettre sans critique, tant il est fondé sur l’unique projection de l’être personnel sur le fait social. La liberté transcendantale de Rahner repose sur la capacité personnelle de disposer de

soi pour ou contre Dieu. On se demande dès lors quel serait le sujet de cette liberté transcendantale au niveau sociétal. Dans tous les cas considérés, la base anthropologique ou la réflexion théologique ne sont pas assez consistantes pour pouvoir affirmer l'existence d'un péché structurel. Il faut donc revoir ces deux points de manière systématique (Nebel, 2006).

L'interaction institutionnalisée comme élément constitutif matériel du péché structurel.

Le rapport entre individus et structures sociales est au cœur de la notion de péché structurel. Il s'agit de comprendre comment une personne voit son agir effectivement intégré dans un système d'interactions institutionnalisées qui organise la société où il vit : cela nécessite de spécifier la responsabilité réelle qui est alors en jeu. Pour ce faire, on peut distinguer entre action et interaction. L'interaction *est ce que je peux avec autrui*, constituant ainsi un *pouvoir-en-commun*. Ainsi, toute interaction est un *projet* (jouer au football, construire un avion, former une nation…) qui rassemble pour sa réalisation une communauté de personnes. Ce qui implique que le pouvoir-en-commun n'est jamais une propriété individuelle : « il appartient à un groupe et continue à lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé[15] ». Il est nôtre avant d'être mien, et mien dans la mesure où il est partagé avec d'autres. Il est impossible de se l'approprier de manière individuelle et exclusive sans le dénaturer et dissoudre la communauté rassemblée dans et par ce projet commun. La difficulté majeure de toute interaction est la fragilité du consensus autour du projet commun. Si l'interaction devient complexe, si elle s'étend dans la durée, il y a de fortes possibilités pour que la communauté de personnes rassemblées par ce projet se disperse. C'est pourquoi toute interaction tend à s'institutionnaliser.

Instituer, c'est organiser un projet commun pour lui permettre d'intégrer la durée et la complexité. Il s'agit de stabiliser une interaction en

formalisant la coopération des agents qui y prennent part. Le consensus spontané de l'interaction y est explicité, puis formalisé en une structure institutionnelle qui désormais organise et régit la participation au projet commun et donne seule accès au bien qu'elle produit ou contrôle (le travail, l'éducation, la citoyenneté, etc.). Les éléments caractéristiques de cette institutionnalisation sont connus : a) l'existence d'un projet formel que poursuit l'interaction ; b) les limites spatio-temporelles de l'interaction ; c) les lois et les règles qui coordonnent l'agir des individus et régissent la participation (notamment l'accès et l'expulsion) ; d) l'attribution de « statuts » (attentes des autres acteurs par rapport à ce membre précis) et de « rôles » (effectuation des attentes) particuliers dans l'interaction. Ensemble, ces quatre éléments composent ce qu'il convient d'appeler un *champ structuré de l'action, c'est-à-dire un espace social régulé de telle manière qu'il soit possible de prendre et d'avoir part au bien créé par l'interaction institutionnalisée.* L'exemple classique pourrait être celui d'une équipe de football, réunie pour jouer ensemble (projet), à une heure précise et un lieu déterminé (les limites), selon les *règles* admises du football, ayant procédé auparavant à une distribution des *rôles* individuels. Le but de toute l'opération n'est pas de créer un instrument de domination (Weber), mais de permettre une collaboration (Arendt) et ainsi de créer un pouvoir-en-commun (jouer au football dans l'exemple cité). L'inscription de la liberté de chaque agent dans le champ de l'action implique bien entendu une prédétermination de la liberté. Il faut accepter le champ, ses limites et ses règles pour pouvoir y jouer. Mais cette acceptation promeut aussi une liberté nouvelle, inaccessible à l'individu isolé : ainsi l'agent individuel voit-il son agir coordonné et informé par celui des autres agents et régi par un projet auquel il participe désormais, et ce faisant, il accède au bien social que crée l'interaction et peut y déployer sa liberté d'initiative. Ce qui est crucial pour notre propos, c'est que ce champ structuré de l'action n'est pas d'abord matériel, mais immatériel. Il est *intériorisé par*

chacun des acteurs comme la condition requise pour qu'ils puissent projeter leur agir dans ce champ. Il s'agit ici de la *mimesis* aristotélicienne, cette capacité de représentation *des possibles de l'action* en fonction de leur *nécessité* et de leur *vraisemblance* par rapport à la rationalité du champ de l'action. L'intériorisation du champ structuré est en effet requise comme condition d'accès nécessaire à l'interaction institutionnalisée. Pour pouvoir jouer sur ce champ de l'action, chaque agent individuel aura dû auparavant intérioriser la rationalité du champ, c'est-à-dire ce qui est possible et ce qui est nécessaire dans ce champ.

C'est ici qu'on voit, dans le cas d'une interaction institutionnalisée injuste ou inique, comment le sujet individuel est pris par le champ structuré de l'action, qui limite ce qu'il peut entreprendre à des possibles qui le compromettent avec une injustice ou qui sont contraires à sa dignité d'être humain. Le choix moral devient alors difficile ou impossible, car refuser de se compromettre signifie souvent s'exclure de l'interaction. Or il est certaines interactions dont on ne peut pas s'exclure sans accepter l'exil ou la mort (la citoyenneté dans le cas d'un État totalitaire, le travail dans le cas de la misère). Il faut noter par ailleurs que l'intériorisation du champ de l'action par chacun des agents qui y participent implique une connaissance et une volonté, certes imparfaites et souvent déficientes, mais bien réelles du *projet* qui soutient l'interaction. Et c'est par là que s'intériorisent les contre-valeurs explicitement ou implicitement véhiculées par l'interaction. Il existe donc bien une *responsabilité commune* qui fait pendant au *pouvoir-en-commun* de l'interaction, comme on le verra plus loin (voir ci-dessous la section « Responsabilité commune subjective et objective »).

L'appartenance au mal commis. La dimension analogique du péché.

Une injustice structurelle donne-t-elle existence à un péché structurel ? Pour répondre à la question, il faut spécifier le type d'appartenance de telles structures au mal commis, c'est-à-dire développer la dimension analogique du péché. L'expression « dimension analogique du péché » fait référence à une approche *méthodologique* de la *complexité du mal commis*, qui vise à le *réduire*, par l'analyse systématique des *rapports formels* qu'on peut y trouver, à *un tout intelligible*. Elle désigne une *définition formelle du péché* et *l'intelligence théologique* qu'elle permet d'avoir de la complexité de l'univers du mal commis. Ces familles de rapports supposent donc une appartenance qui ne soit pas uniquement négative ou positive, mais également incomplète, par mode de similitudes et de références, c'est-à-dire par analogie. Pratiquement, ce mode de connaissance procède à une mise en évidence, par comparaison de rapports, des éléments qui forment le *proprium* du péché et en sont la définition (raison formelle des rapports qui vaut définition). L'application qui suit cette élaboration du concept formel de péché permet alors de distinguer, dans la *praxis*, ce qui participe à l'univers du mal commis selon l'univoque, l'analogue, ou l'équivoque. Pour pouvoir donc décider du type d'appartenance d'une injustice structurelle au mal commis, il faut d'abord produire une définition du péché, puis montrer l'analogie. Si l'analogie porte sur le seul constitutif matériel objectif du péché et non sur son constitutif formel, il faudra admettre qu'une injustice structurelle est bien un péché structurel (NEBEL, 2006, p. 193-260).

DÉFINITION FORMELLE DU PÉCHÉ.

Sans entrer ici dans les détails de son élaboration, on peut considérer que le constitutif formel du péché est le *refus* que la personne oppose au don de Dieu dans son action individuelle et son interaction avec autrui (aspect subjectif du péché). Mais il faut distinguer ce refus de la *rupture du*

péché, laquelle est cette médiation historique du refus dans l'objectivité des faits tels qu'ils sont actualisés par le sujet de l'histoire (aspect objectif). Dans *l'ordre de la création,* le refus est distingué comme *refus de la dépendance* et *refus de la collaboration* au dessein d'amour du Dieu créateur et sauveur ; dans l'ordre de la *rédemption, il s'agit du refus du Fils*, comme Messie et Sauveur. Le refus, en tant que principe d'un *projet d'autonomie absolue,* acquiert une *consistance propre* dans l'histoire de la personne et de sa communauté. Cette *rupture du péché* aliène la personne à soi-même dans une soumission à l'empire du péché. Elle est *défiance*, *domination*, *injustice* et *violence destructrice* dans le monde. Cette médiation historique du refus dans l'objectivité des faits n'est ni passée ni future, mais toujours présente, actualisée par le sujet de l'histoire.

Sur la base de cette définition, on peut distinguer les éléments d'une injustice structurelle comme les suivants :

	Constitutif formel du péché	Constitutif matériel du péché
Dimension subjective	Le refus tel qu'il est présent dans le projet intériorisé par la communauté rassemblée par l'interaction	La communauté de personnes rassemblée par et dans l'interaction institution-nalisée
Dimension objective	La rupture comme le mal humain créé, maintenu et promu par l'existence du champ structuré de l'action	L'interaction institution-nalisée

Le péché structurel.

En adoptant l'analogie comme principe d'une systématique du péché, il est possible de conclure à l'appartenance des interactions institutionnelles mauvaises à la sphère du mal commis. En effet, le constitutif formel du péché est pleinement réalisé dans le cas de structures injustes. Il y a alors

refus et rupture dans le champ structuré de l'action. Par ailleurs, le constitutif matériel du péché est analogique sur le rapport de l'action à l'interaction et non sur sa dimension personnelle, puisque ce sont bien des personnes qui intériorisent et actualisent le champ structuré de l'action inique. On peut, par conséquent, affirmer que le péché structurel, c'est *l'actualisation, par la communauté de personnes rassemblées dans et par une interaction institutionnalisée, des contre-valeurs du champ structuré de l'action défini par cette institution*. En d'autres termes, c'est l'actualisation du refus intérieur à une institution mauvaise par la communauté rassemblée dans l'interaction. C'est chez chacune des personnes, en tant qu'elles forment communauté dans l'interaction, qu'il faut chercher l'actualisation du refus intérieur à la rupture.

Pour éviter des confusions et faciliter l'analyse, on peut introduire une distinction de langage entre les expressions « structures de péché » et « péché structurel ». Le premier est restreint au *caractère objectif de la rupture du péché*, désignant la *situation sociale créée par une institution dont la finalité formelle ou effective est mauvaise*, c'est-à-dire dont le champ d'action est vicieux, tel qu'il apparaît à l'acteur individuel et tel qu'il le situe. À l'inverse, l'expression « péché structurel » désignera le *caractère subjectif de cette rupture*, c'est-à-dire *l'actualisation du refus intérieur à cette rupture par la communauté des personnes réunies dans et par l'interaction*. Parler de « structure de péché », c'est dire la structuration d'un mal social ; parler de « péché structurel », c'est désigner un péché commun, personnel et actuel. C'est donc ce dernier terme qui désigne pour nous la forme achevée et complète de cette forme particulière de péché. C'est un péché commun, indissociable de la coopération de tous à l'interaction. Il est le même pour tous, car ce sont une unique et même interaction, un unique et même champ structuré qui informent l'action de chacun des agents. Et ce sont donc les mêmes contre-valeurs de la relation qui sont actualisées par tous les agents. Mais ce péché varie en fonction du

mode de participation propre à chacun de ces agents : instigation, coopération, collusion ou omission.

Responsabilité commune subjective et objective.

Le caractère commun du péché structurel requiert le dépassement de la notion de responsabilité individuelle stricte. Il faut envisager pour le « pouvoir-en-commun » une responsabilité commune objective et subjective. La *responsabilité commune objective* est celle qui s'impose à la personne comme condition de sa participation à une institution. Elle est *l'assomption personnelle du passé de cette interaction*, indissociable de toute participation active. En tant que membre d'une institution, chacun se rend responsable de l'histoire commune à laquelle il participe. Cette responsabilité prend donc la forme d'un devoir, qui oblige la personne à contribuer tant à la réparation des injustices passées provoquées par l'interaction qu'à la transformation de l'institution elle-même. La *responsabilité commune subjective* est référée au présent de l'interaction et porte sur *la finalité formelle et réelle de l'interaction* (projet). Aussi échoit-elle à la communauté de personnes qui prêtent leur puissance d'action propre à la réalisation de ce projet commun, à tous et chacun d'eux personnellement. Elle est donc mienne parce que nôtre. Sa gravité variera selon le mode de participation de chacun, mais ne pourra jamais s'éteindre, car c'est une responsabilité dont l'essence est d'être partagée : on ne pourra jamais la prendre en considération pour un individu sans qu'il soit possible d'en exclure tous les autres qui ont participé à l'interaction.

C'est très précisément ce que signalaient les textes bibliques, en affirmant que la génération mauvaise était unie par un seul et même « esprit commun ». L'uniformité des comportements entre père et fils n'est pas le fruit d'une simple imitation, mais celui d'une institution qui rassemble père et fils dans la continuité d'une seule interaction. C'est le champ structuré de

l'action qui informe d'une manière homogène l'agir des pères comme celui des fils. Le jugement qui tombe sur la génération mauvaise ou sur l'iniquité du peuple sanctionne l'opposition de cet esprit commun au dessein salvifique de Dieu. Il reste cependant essentiellement partagé de celui du Christ en gloire, dont le secret est celui du mode de participation propre à chacun des membres de la génération mauvaise.

MATHIAS NEBEL.

Bibliographie.

→ Aliénation. Bien et mal. Éthique de situation. Justice. Mensonge. Option fondamentale. Péché/Pardon. Résistance. Responsabilité. Violence.

S. BASTIANEL, « Strutture di peccato, riflessione teologico-morale », Civiltà Cattolica 140, 1989, p. 324-338. – C. BOFF, « O peccado social », Revista eclesiastica brasileira 37, 1977, p. 675-701. – R. DZIEWAS, Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme, Münster, 1995. – U. MAURO, Peccato sociale, Rome, 1986. – J. H. MCKENNA, « The Possibility of Social Sin », Irish Theological Quarterly 60, 1994, p. 125-140. – H. MYNATTY, « The Concept of Social Sin », Louvain Studies 16, 1991, p. 3-26. – M. NEBEL, La Catégorie morale de péché structurel, Paris, Éd. du Cerf, 2006. – M. O'KEEFE, « Social Sin and Fundamental Option », Irish Theological Quarterly 58, 1992, p. 85-94. – C. J. PINTO DE OLIVEIRA, « Péché collectif, essai de définition et d'analyse éthique », Lumière et vie 185, 1987, p. 55-71. – M. SIEVERNICH, « El pecado social y su confesión », Concilium 210, 1987, p. 251-265. – J. SOBRINO, « Pecado personal, perdón y gracia », Revista

latinoamericana de teología 13, 1988, p. 13-31. – M. V*IDAL*, *« El misterio de iniquidad en las estructuras. La categoría moral del pecado estructural », Verdad y Vida 44, 1984, p. 383-404.*

PÉDOPHILIE

Depuis les années 1990 en France et un peu plus tôt aux États-Unis, le terme « pédophilie » est employé pour parler des abus sexuels sur des mineurs (de moins de quinze ans selon la législation française) et constitue une accroche médiatique pour évoquer des affaires devenues très sensibles pour l'opinion publique. Jusque-là, l'impunité fut étonnante. L'évocation de relations pédophiles dans la littérature ou sur les plateaux de télévision ne suscitait pas de réaction. Certes le mot est ambigu : l'étymologie fait référence à l'idée d'« aimer les enfants », ce que les sujets pervers ne manquent pas de souligner… Jusque-là, on parlait plutôt de pédérastie à l'instar des Grecs mais dans une perspective d'homosexualité masculine, voire d'éphébophilie quand cette dernière concerne l'adolescent.

La maltraitance[16] n'est d'ailleurs pas mieux diagnostiquée. La législation française ne connaît pas la pédophilie, mais seulement l'agression sexuelle (art. 222-22 du Code pénal), éventuellement aggravée de viol (art. 222-23 s.). Tout comme le Droit canon qui, dans son n° 1395, § 2 écrit : « Le clerc qui a commis […] un délit contre le sixième commandement du Décalogue, si vraiment le délit a été commis par violence ou avec menaces ou publiquement, ou bien avec un mineur de moins de seize ans, sera puni de justes peines, y compris, si le cas l'exige, le renvoi de l'état clérical. » En d'autres termes, l'abus sexuel doit être d'une particulière évidence et gravité pour qu'une sanction s'ensuive. Quant au *Pfarrdienstgesetz* issu du synode de Hesse-Nassau de l'Église protestante

allemande[17], on n'y trouve pas les mots-clés incriminés (viol, violence, abus sexuel).

Depuis deux ou trois décennies la situation s'est modifiée sous la conjonction de divers facteurs. D'abord l'avènement de la psychanalyse qui, avec le concept de traumatisme infantile, a favorisé la reconnaissance de la gravité possible d'actes pédophiliques : on passe en quelques années du délit d'un volage pervers à celui du crime honteux et terrible[18]. Ensuite, en raison de la libération du langage, notamment dans le domaine sexuel, qui a accompagné et suivi les événements de mai 1968. Enfin, l'opinion étant prête, l'accueil de témoignages de victimes et, partant, les plaintes et les affaires de justice dont on découvre l'ampleur insoupçonnée. Car, si au début, la médiatisation pouvait donner l'impression de mettre en exergue quelques abus ponctuels, l'opinion découvre une innommable et gigantesque « affaire de l'ombre » aux conséquences incommensurables et tragiques, touchant en particulier des institutions au grand idéal et censées veiller sur le bien des enfants : le monde de l'éducation et les Églises. Aujourd'hui, ces sévices sexuels, à une échelle non imaginable, interrogent non seulement sur des actes ponctuels mais surtout sur la culture philosophique, cléricale, ecclésiale, sur les représentations et la conception de l'autorité, sur le type de fonctionnement qui ont « permis » ces dérives et cette faillite des idéaux, d'autant plus graves que la pédophilie est (souvent ?) associée à d'autres actes de maltraitance, comme l'ont montré les rapports irlandais (2009)[19]. Ainsi, les abus sexuels en cause ne sauraient s'amender par un simple examen de conscience : le rappel de l'interdit assurément n'y suffit pas. C'est une conversion structurelle beaucoup plus profonde qui s'impose, jusque, rappelle l'Église évangélique allemande[20], dans les présupposés théologiques, le fonctionnement hiérarchique autoritaire…

La souffrance des enfants victimes.

Cette souffrance doit être entendue tant sur le plan physique que psychique. La première n'est pas toujours prise en compte, surtout si l'enfant est jeune et que l'agression ne dépasse pas de simples attouchements. La seconde l'est d'autant plus qu'elle est souvent profondément perturbante et pour des années, voire toute une vie.

En cas d'abus sexuel, notamment par une personne qui a autorité[21], l'enfant est confronté à un bouleversement des repères éducatifs et des rôles joués par l'adulte : normalement, celui-ci n'est pas un prédateur mais un éducateur ; ordinairement, il n'est pas de la génération de l'enfant et il y a donc un interdit de relations sexuelles entre eux. Contrevenir à ces normes risque de perturber gravement le psychisme de l'enfant, au niveau cognitif et relationnel. Cela induit, en outre, une « mauvaise » culpabilité, d'autant qu'un certain sentiment de jouissance relevé par le discours de l'agresseur peut persuader l'enfant que c'est lui le séducteur.

Plus encore, par la levée des interdits structurants, l'abus sexuel désorganise la psyché et peut perturber profondément le comportement de l'enfant, pendant des années, notamment quand l'agression ne peut être entendue par l'entourage. Le clivage pervers du Moi chez les sujets pédophiles enferme, en effet, dans un monde de toute-puissance régi par le principe du plaisir ; il signifie à l'enfant qu'il n'a besoin ni de découvrir l'altérité sexuelle ni de grandir. Et l'enfant est tenté de croire son agresseur d'autant que celui-ci lui fait comprendre que c'est là une éducation « normale », voire qu'il s'appuie sur des ressources spirituelles. L'enfant finit par penser que c'est lui l'agresseur. Quand on y ajoute le poids du silence exigé par l'abuseur et la difficulté de dénoncer une personne ayant autorité, on comprend que la pédophilie est une réalité baignant dans l'occultation, parfois difficile à reconnaître.

Pourtant, si l'enfant n'est pas entendu, son malaise rejaillit souvent en troubles du comportement, voire de la personnalité (troubles alimentaires, de l'humeur, énurésies, encoprésies, fugues, tentatives de suicide,

violences…). À long terme, ces désordres peuvent perturber gravement le devenir affectif et socioprofessionnel, voire le choix d'objet sexuel à venir. Et si tous les agressés sexuels ne deviennent pas des agresseurs, il n'en reste pas moins qu'une immense majorité d'agresseurs ont été eux-mêmes victimes d'abus sexuels dans leur jeunesse.

LE SUJET PÉDOPHILE.

La pédophilie n'est pas une maladie mais une structuration psychique pathologique « dont le noyau commun est une faille narcissique profonde et rigide. Elle se décline selon différents axes de variation depuis les aménagements phobiques du névrotique jusqu'à la fixation pédophile compulsive du pervers psychopathe » (THIEL, 2001, p. 44). Il n'y a donc pas *la* mais *des* pédophilies. Et certaines formes sont notoirement graves : l'aménagement pervers suscite, en effet, un double discours qui implique une déstructuration particulièrement profonde chez les victimes. Ce double discours manipule tragiquement l'entourage (brouillé dans son discernement) et provoque la colère des témoins qui ont pu ne rien voir et qui sont scandalisés par l'absence de culpabilité et de remords.

L'organisation perverse, au regard de bien des psychanalystes, représente un « aménagement défensif de la psyché enraciné dans les couches les plus archaïques de la personnalité et qui se rigidifie progressivement » *(ibid.)*, comme s'il existait un empêchement à la « juste idéalisation du père ». Dans sa sexualité prégénitale, l'enfant en vient ainsi à croire (pour diverses raisons, pas seulement éducatives) qu'il peut être le partenaire adéquat de sa mère, qu'il peut, sans avoir à se soumettre aux lois du réel, occuper la place du père. Lorsque l'enfant est contraint à reconnaître la différence des sexes dans leur complémentarité génitale, rappelle Janine Chasseguet-Smirgel, « il se voit du même coup contraint à reconnaître la différence des générations, ce qui, dans la perspective du

pervers, équivaut à être renvoyé au néant. Tout doit donc être mis en œuvre pour éviter cette terrible prise de conscience[22] ». L'aménagement pervers cherche donc à éviter l'angoisse au prix d'un clivage du Moi. Ce trouble dissociatif correspond, dans le langage psychanalytique, à une fragmentation de la personnalité en deux secteurs qui se caractérisent chacun par un rapport différent au réel : un côté qui sait, l'autre qui ignore ; un qui accepte les lois du réel et peut faire douter de la véracité de l'accusation (« tous mais pas lui ») et l'autre qui dénie la différence des sexes et des générations, qui est « normé » par la loi du désir (« je sais bien, mais quand même »).

La profondeur et la rigidité du clivage peuvent être telles que, même sanctionné par la justice, le sujet peut ne pas comprendre les reproches qui lui sont faits. Or s'il ne les reconnaît pas, il sera aussi très difficile pour lui de maîtriser ses pulsions (c'est-à-dire de ne plus récidiver). Autant dire que cela s'avère extrêmement désarçonnant pour l'entourage, un supérieur hiérarchique, voire les thérapeutes. Comme le souligne Philippe Van Meerbeeck, « les gens pervers qui demandent une thérapie ou une analyse ne demandent pas de guérison mais plutôt une oreille complaisante ou de la compassion parce qu'ils se sentent menacés par la justice. Ils demandent à l'analyste d'être, en quelque sorte, le voyeur, le témoin impuissant de leurs propres jouissances[23] ».

Mais ce psychiatre-psychanalyste note également qu'aujourd'hui, nous sommes entrés dans une société qui favorise la « perversion du lien » : l'idéalisation outrancière de l'enfant, le déclin de la figure paternelle, la libération sexuelle qui a projeté la femme au rang de « mère toute-puissante » décidant de sa progéniture, la déchéance de la figure de l'autre, tout cela a contribué à une évolution sociétale où, après la psychose puis la névrose, « on pourrait bien imaginer la perversion du lien comme étant la question du début du XXI^{e} siècle : cette pathologie du lien qui rend le lien avec l'autre impossible, ce mode de lien dans lequel l'autre est nié dans sa

différence, utilisé et puis rejeté » (Van Meerbeeck, 2003, p. 10). Et de rappeler combien les adolescents sont du coup exposés : le « climat incestueux contemporain » (les nouvelles émissions télé, comme *Loft Story* ou *L'Île de la tentation*, donnent le choix entre écouter une fille parler en détail de son viol par son père ou suivre en direct une autre commettre l'adultère) associé à un moment de vide, cela peut devenir tragiquement détonant…

Le contexte – ces dispositions fortes, repères culturels revendiqués autant que soubassement implicite, type habitus (Bourdieu) – n'est donc jamais anodin. Il marque et conditionne, ne se déplaçant que lentement, même si certains changements peuvent ponctuellement influencer la donne. Ainsi, la circulaire Royal du 26 août 1997 faisant obligation à tout fonctionnaire de signaler aux autorités judiciaires la moindre suspicion de pédophilie, a fait passer d'une situation de déni de pédophilie à celle d'un déni de fausses allégations, jusqu'à ce que la circulaire Lang du 9 janvier 2001, demandant davantage de discernement avant d'enclencher la machine judiciaire, rectifie le tir.

L'Église et ses secrets.

Parmi les Églises chrétiennes, l'Église catholique est incommensurablement plus touchée que les autres, du moins pour ses laïcs engagés, ses clercs, ses religieuses et religieux. Et cela ne manque pas d'interroger. Comme pour la société civile, la question est de savoir pourquoi et en quoi ce contexte religieux a tendance à favoriser le secret. Elle invite aussi à analyser le fonctionnement hiérarchique général de cette Église autant que le soubassement théorique et les spécificités nationales.

Au vu du déballage médiatique en catholicisme, les autres Églises chrétiennes ont joué la lucidité ; conscientes quant à leur propre implication, elles reconnaissent avoir pris la mesure de leurs tendances

singulières au secret et elles tentent de mettre en place des pare-feu. Le document de l'Église protestante de Rhénanie, *Die Zeit heilt keineswegs alle Wunden*[24], représente ainsi une approche générale fort intéressante de la pédophilie ; il tente de sensibiliser, mais il n'évoque nullement la situation des responsables d'Églises. Est-ce à dire que cela serait rarissime[25] ? De surcroît, si ce document de trente-six pages traverse intelligemment toute la problématique, il est cependant à noter que les matériaux sur le sujet sont rares, que les quelques papiers publiés[26] n'ont guère été médiatisés et ne sont que très peu (ou pas) connus. Pourquoi ?

En France (voir OLLIVRY, GUILLERMET, 2003), c'est avec l'affaire Bissey (l'abbé normand est condamné en octobre 2000) que la pédophilie s'invite au débat des évêques. Les articles de *Documents épiscopat, Prêtres diocésains* (THIEL, 1998 [a] et [b]) avaient attiré l'attention mais il aura fallu la condamnation d'un évêque (Mgr Pierre Pican, pour non-dénonciation de l'abbé Bissey) pour prendre la mesure des dégâts que peuvent occasionner des abus sexuels, mettre en place un groupe de travail et en discuter lors de la Conférence épiscopale de Lourdes en 2000. Manifestement, beaucoup de prélats découvrent la gravité des actes. Une déclaration est publiée (9 novembre 2000), rappelant qu'un évêque « ne peut ni ne veut rester passif, encore moins couvrir des actes délictueux[27] ». Elle devient une référence quand il s'agit désormais de s'occuper d'un cas et de collaborer avec la justice. De plus, un document, *Lutter contre la pédophilie. Repères pour les éducateurs*, est publié en avril 2002, pour sensibiliser mouvements et aumônerie : « Nous voulons contribuer à rompre le silence », y écrit Mgr Jean-Pierre Ricard. Les cas de pédophilie révélés par la suite sont ainsi traités avec plus de transparence, sans tenter de les cacher, au moins pour les plus graves.

Il faut dire qu'en France, les laïcs catholiques et les associations de victimes n'ont pas cherché à faire pression sur l'institution pour l'obliger à répondre, comme en d'autres pays, États-Unis en particulier. Là, des

organismes associatifs ont, par des campagnes de presse, contraint les évêques à réagir, voire à démissionner, ce qui a permis de révéler l'étendue des dégâts.

Les autorités ecclésiales n'ont pas manqué de réagir, mais l'ont-elles fait de manière efficace ?

Dès 1962, le document romain *Crimen sollicitationis* établit la procédure à suivre en cas d'abus sexuels par des clercs. À la suite de la promulgation du nouveau *Code de droit canonique* de 1983, introduisant le « crime de sollicitation » (can. 1387), cette procédure est revue par la Congrégation pour la doctrine de la foi, avec la lettre *De delictis gravioribus* (2001), signée par le cardinal Ratzinger. Jean-Paul II lui-même écrit aux évêques américains à propos de « certains scandales provoqués par des membres du clergé » (1993) ; il déplorera encore ces abus lors de sa visite aux États-Unis en 1995 ainsi que lors de la révélation du scandale irlandais en 1999, dans l'exhortation apostolique *Ecclesia in Oceania* en 2001 et dans le motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* (2001) qui renforce l'autorité de la Congrégation pour la doctrine de la foi pour juger les fautes graves contre les sacrements dont – et c'est nouveau – la pédophilie de la part des clercs. Benoît XVI réagit dans le même sens. Il ose aborder ouvertement le thème lors de sa visite pastorale aux États-Unis en 2008, mais surtout, il est amené à réagir face à des révélations d'abus sexuels à échelle non plus locale, mais mondiale, et commis par des clercs, voire des évêques ou supérieurs de communautés. L'expérience des États-Unis, les premiers à dénoncer ouvertement sur leur territoire ce que le pape reconnaît à présent comme des « crimes abominables », aura-t-elle permis de mieux aborder la situation en Europe et dans le reste du monde ? Rien n'est moins sûr.

Les évêques américains[28] avaient, en effet, adopté des *Guidelines* dès 1992. Réduits aux abois par le nombre et la gravité des affaires, ils ont réagi, individuellement et collectivement. En janvier 2002, l'archevêque de

Boston remet à la justice les dossiers de 650 prêtres séculiers et 700 religieux prêtres du diocèse, et reconnaît qu'il « a échoué » et pris des décisions « tragiquement erronées ». Mais Rome bat le rappel[29], et des prélats estiment que les autorités civiles ne sont pas habilitées à exiger d'un évêque qu'il renonce à protéger un de ses prêtres ; Gianfranco Ghirlanda (juge à la Signature apostolique) pense que « quand un évêque a la certitude qu'un prêtre s'est honnêtement amendé, rien ne lui interdit de le muter dans une nouvelle paroisse sans informer les fidèles des errements passés de son nouveau curé ».

Finalement, en juin 2002, lors de la rencontre de Dallas, très évocatrice d'un tumultueux *volens nolens*, la Conférence épiscopale interpellée par des laïcs, adopte une *Charte pour la protection des enfants et des jeunes*[30], mais la majorité des catholiques, y compris conservateurs, jugent que cela reste insuffisant et confus. Ils partagent au moins pour une part les conclusions auxquelles sont parvenus Appleby et Steinfels (résumé par WILLS, *L'Église catholique et la pédophilie*, p. 51-52) : 1) « La crise de l'Église ne se réduit pas au problème des abus sexuels et ne se résorbera pas du seul fait qu'on aborde enfin ce problème qui, dit Appleby, n'est que la manifestation (monstrueuse) de distorsions propres à "une culture cléricale close qui envenime la cléricature" et l'ouvre de ce fait "aux instables et aux immoraux" ; 2) la crise vient de l'irresponsabilité absolue de la hiérarchie envers la communauté des fidèles […] ; 3) cette coupure résulte d'une dégénérescence systémique qui frappe l'ensemble de la hiérarchie sous les effets conjugués de la culture du secret, de la dénégation, du repli sur les réflexes d'autodéfense institutionnels et de la docilité face aux directives d'une papauté hostile à toute ouverture. »

Cette analyse n'éclaire-t-elle pas, au moins en partie, les faits qui se sont déroulés en Irlande et qui suscitent un contretemps diplomatique durant l'été 2011 ? En 1996, l'Irish Catholic Bishops' Advisory Committee on Child Sexual Abuse a publié un document cadre visant à inciter au

signalement des cas aux autorités compétentes afin que ces faits ne se reproduisent plus (*Child Sexual Abuse : Framework for a Church Response*, Veritas, 1996, p. 21). Et c'est précisément parce qu'il n'en a pas tenu compte, ainsi qu'il l'a reconnu publiquement en décembre 2008, que l'évêque Magee du diocèse de Cloyne doit démissionner. On considère que c'est un échec des *Guidelines* relevant pourtant du bon sens, appuyés sur la parole de Dieu et la Tradition. Et cela ne manque pas d'interroger, d'autant qu'en novembre 2009 est rendu public un document de plus de 700 pages (rapport Murphy) examinant des plaintes portant sur plus de 320 abus sur des enfants ; ce rapport dénonce l'attitude de la hiérarchie catholique dans l'archevêché de Dublin entre 1975 et 2004 qui a été « de garder le secret, d'éviter le scandale, de protéger la réputation de l'Église et de préserver ses biens ». Au regard des faits qui ont eu lieu à Dublin et alors que l'enquête touche à sa fin, en mars 2009, le gouvernement irlandais demande qu'une enquête similaire soit effectuée dans le diocèse de Cloyne (point 1.1. de l'introduction du rapport Cloyne) pour la période 1996 et 2009 et dans les autres diocèses (publication de l'enquête encore à venir). Après deux ans d'investigations, le rapport Cloyne, publié le 13 juillet 2011, retient les abus sexuels de 19 prêtres ; ils illustrent là encore l'échec des *Guidelines* et conduisent le Premier ministre irlandais à accuser le Saint-Siège de « dysfonctionnement » et de « déconnexion ».

Comme aux États-Unis, le Magistère réagit. D'abord avec la *Lettre aux catholiques d'Irlande* (19 mars 2010) dont l'audience dépasse largement ce pays pour rejoindre tous les pays concernés par les scandales ; puis avec la publication par le Saint-Siège (15 juillet 2010) de nouvelles normes concernant les délits de pédophilie[31] ; enfin, avec une réponse au rapport Cloyne destinée au gouvernement irlandais (3 septembre 2011). D'autres documents restent à venir, romains et-ou nationaux, car les « révélations » continuent en maints pays, suscitant la honte ou la colère des croyants, voire leur « sortie de l'Église catholique » (dans des pays comme

l'Allemagne où l'adhésion religieuse signifie qu'une partie des impôts est reversée aux Églises concernées).

L'interrogation est d'autant plus insidieuse que, pendant ce temps, les autres Églises chrétiennes (anglicanisme en Irlande, protestantisme aux États-Unis) ne semblent quasiment pas touchées par la pédophilie de leurs responsables. Aux États-Unis, l'Evangelical Lutheran Church in America (ELCA) avait certes publié dès 1989 un document *How to make Church a Safe Place*. Mais on ne peut pas dire que la thématique ait mobilisé la réflexion au niveau protestant. Finalement, si le célibat ne semble pas être un facteur favorisant au regard des données sociologiques (mais sont-elles significatives ?), la question est donc de savoir où le bât blesse dans l'Église catholique.

La plupart des théologiens sont aujourd'hui d'accord sur ce point : les questions posées par la pédophilie pratiquée par des clercs témoignent d'une crise dans l'Église, d'un dysfonctionnement systémique, et ne peuvent qu'appuyer le besoin d'une réforme structurelle[32]. La revue de littérature proposée par James F. Keenan (« Notes on Moral Theology ») tente de mettre en évidence quelques points. Par exemple :

– l'opposition entre le modèle du sacerdoce comme culte, le prêtre étant représentant du Christ (concile de Trente), et celui du sacerdoce comme service, le prêtre étant représentant de l'Église (Vatican II) et la différence abyssale entre les jeunes prêtres et les plus âgés ;

– l'enseignement moral de l'Église qui met l'accent sur la préservation institutionnelle et passe sous silence la sexualité, l'érigeant ainsi en affaire privée et sombre. Les jeunes prêtres en savent plus sur le contrôle des naissances et la reconnaissance des nullités de mariage que sur leur propre statut de vie ;

– la culture cléricale qui est protectrice et fermée ; elle confère une puissante aura à l'ordination et conduit à muter les prêtres plutôt qu'à les évaluer (Steinfels) ;

– la confusion entre homosexualité et pédophilie et le manque d'information les concernant. D. Gibson note le potentiel destructeur d'un choix du sacerdoce comme moyen de réprimer l'orientation sexuelle ;

– la dichotomie entre prêtres et laïcs, l'institution étant détentrice de toute l'autorité, exécutive et législative, et conçue pour se perpétuer elle-même (faillite de *Lumen gentium* ?). Camillo Macisse, ancien président de l'Union des supérieurs majeurs, rappelle la fin de non-recevoir des voix laïques et l'absence de femmes dans les instances de décision ;

– la gouvernance avec nomination des évêques en dehors de tout dialogue avec les Églises locales, l'excès de centralisation, l'absence de lien entre l'évêque et son siège.

PRÉVENIR, SIGNALER, RENDRE JUSTICE.

Si justice doit être rendue afin que les victimes puissent espérer être entendues et assumer leurs indélébiles blessures, elle ne saurait se faire sans connaissance des faits. Mais l'on ne saurait non plus se contenter de signaler ceux-ci, il faut les prévenir, jusqu'à oser déplacer les fonctionnements susceptibles de les favoriser[33]. Enfin, il faut rappeler que signaler quelqu'un n'est pas, comme le dit un certain langage populaire, le « lâcher » ; c'est, au contraire, lui donner la possibilité d'arrêter les abus (parfois il attendait cela), voire de s'amender (tendances névrotiques) ; certes, les formes les plus graves de pédophilie ne se guérissent pas ; elles peuvent seulement se contenir grâce à diverses ressources thérapeutiques et sociétales. Mais cela permet là encore, parce que l'on accepte de regarder en face la réalité, de prendre les mesures qui s'imposent.

Et la question du secret ? L'article 226-13 du Code pénal interdit « la révélation d'une information à caractère secret par une personne qui en est dépositaire », mais la loi du 2 janvier 2004, article 226-14 du Code pénal,

prévoit des cas où le secret professionnel peut-doit être levé, en particulier en faveur des mineurs victimes d'agressions sexuelles.

Ce secret professionnel est reconnu pour les ministres du culte et les laïcs mandatés par l'Église et concerne toute confidence reçue au titre de leur charge. Le secret sacramentel de la confession en régime catholique tient néanmoins une place particulière. Le canon 983 le déclare « inviolable […] pour quelque cause que ce soit » et le canon 984 interdit d'utiliser « la connaissance de péchés acquise par une confession ». Néanmoins le confesseur n'est pas sans pouvoir[34]. Le pardon est conditionné au repentir et à la réparation de la faute, et le confesseur peut donc placer l'intéressé devant ses responsabilités, refuser provisoirement l'absolution et l'inciter fermement à se signaler à un médecin (qui devra lui-même décider en son âme et conscience de garder ou non le secret), ou encore aux autorités judiciaires. Si le prêtre signale malgré tout un abus sexuel sur mineur révélé dans le cadre de la confession, il encourt l'excommunication *latae sententiae* (can. 1388), une peine canonique grave mais dont l'Église peut cependant relever en cas d'amendement vrai et sincère.

Pour les orthodoxes, le secret de la confession est aussi absolu que pour les catholiques. Cette pression est moins évidente pour les pasteurs protestants dans la mesure où il ne s'agit pas d'un cadre sacramentel, mais cela dépend des Églises. Le *Pfarrdienstgesetz* issu du synode de Hesse-Nassau (voir n° 18) n'évoque pas directement la confession, mais rappelle le secret dû dans le cadre de l'écoute professionnelle et renvoie à la fois à l'Église protestante (pour la protection de ce secret) et à la législation allemande quand le contexte est juridique. Le numéro 37 du *Pfarrdienstgesetz* rappelé par l'Église de Rhénanie (p. 20) évoque directement le secret de confession qui doit absolument *(unerbrüchlich)* être préservé (§ 2). Et les commentaires explicatifs font croire que l'on est relativement près du secret catholique. Quant aux anglicans, ils sont relativement proches de cette dernière position.

Finalement, s'il faut veiller autant que possible à prévenir tout acte de pédophilie, à signaler ceux qui sont probablement passés à l'acte, par respect des victimes et pour éviter la récidive, ne faut-il pas aussi avoir la lucidité de s'interroger sur les causes profondes, structurelles de ce mal, en particulier quand il touche si gravement des institutions fondées sur l'éducation et la charité christique ? Chemin difficile, long, mais nécessaire tant il engage la reconnaissance de la dignité de l'enfant et, partant, de tout être humain.

MARIE-JO THIEL.

→ Enfance. Maltraitance. Perversion. Pornographie. Viol.

Bibliographie.

S. AMEDRO (dir.), Grandir en toute sécurité. Guide pour la protection de l'enfance au sein de l'Église, Paris, Empreinte Temps Présent, 2009. – E. CONWAY, « Operative Theologies of Priesthood : Have They Contributed to Child Sexual Abuse ? », Concilium 2004/3, Londres, SCM, p. 72-86. – E. CONWAY (dir.), Child Sexual Abuse & the Catholic Church. A Pastoral Response, Columba Press, 1999. – J. F. KEENAN, « Notes on Moral Theology. Ethics and the Crisis in the Church », Theological Studies, mars 2005, p. 117-136. – M. OLLIVRY et F. GUILLERMET, Esprit de corps. L'Église face à la pédophilie, Paris, Jean-Claude Lattès, 2003. – M.-J. THIEL, À propos de la pédophilie, Documents épiscopat, n° 10, juillet 1998 (a) ; « Quand des actes de pédophilie sont imputables à un clerc : perspectives pastorales », Prêtres diocésains 1362, novembre 1998 (b), p. 446-457 ; « La pédophilie perverse : pour un discernement éthique sans naïveté », Revue d'éthique et de

théologie morale « Le Supplément » 218, septembre 2001, p. 43-53 ; « Abus sexuels sur mineurs. Un abîme de souffrance et de complexité requérant la responsabilité de l'Église », ET-Studies 2, 2010, p. 193-211.

PEINE DE MORT

Les doctrines, les traditions théologiques et confessionnelles, telles qu’elles se sont développées dans l’histoire bimillénaire du christianisme, jouent, dans la formation et la consolidation des doctrines juridiques et des mentalités collectives autour de la peine de mort, un rôle considérable qu’il ne faut pas sous-estimer. Les histoires des traditions éthiques chrétiennes sont, à cet égard, pleines d’ambiguïtés sinon de contradictions qui remontent à une série de causes très imbriquées entre elles.

Il est donc nécessaire, avant même d’entreprendre une réflexion systématique sur le sujet, de reconstruire avant tout les éléments historiques de fond qui influencent encore nos attitudes éthiques à l’égard du châtiment extrême. Dans un deuxième temps, il faudra essayer de systématiser les arguments qui sont constamment portés devant nous, tant pour désapprouver que pour légitimer cette sanction. Lors de la troisième étape, après avoir plaidé clairement contre la légitimité morale de ce châtiment, il faudra esquisser quelques éléments d’une pratique abolitionniste qui puisse toucher autant les mentalités collectives que les pratiques judiciaires.

La présence de sanctions sociales entraînant la mort se retrouve à travers un grand nombre de peuples et de civilisations différentes. Ce fait donne à celle qu’on appelle, de façon assez hâtive, « peine de mort », un caractère de quasi-évidence. C’est seulement à partir du siècle des Lumières que, dans les sociétés européennes, on s’est posé des questions radicales à son sujet.

Mais, si l’on veut considérer ce châtiment dans la perspective d’une anthropologie historique du droit, il faut distinguer entre l’institution

juridique de la peine de mort et toute autre sanction capitale présente dans des sociétés préhistoriques, connue et classée par les ethnologues sous le dénominatif « vengeance ». Au-delà des grandes diversités culturelles et géographiques de peuples et de clans, l'institution de la vengeance de sang a une connotation commune qui lui donne une réelle spécificité par rapport aux institutions connues des sociétés qui s'appuient sur un droit pénal écrit.

Dans les sociétés n'ayant pas de droit pénal écrit, la vengeance s'exerce avant tout sur des hommes ou des femmes qui sont extérieur(e)s au clan. On ne connaît presque jamais la présence d'une sanction capitale à l'intérieur du groupe familial ou social. D'autre part, la vengeance peut atteindre, s'il n'est pas possible autrement, des personnes innocentes du clan adverse.

La vengeance est considérée comme un devoir à caractère sacré pour calmer la colère des dieux, des esprits protecteurs et-ou du sang versé de la victime. C'est à cause de cette motivation fondamentalement sacrée qu'il paraît incorrect de pouvoir parler ici de la présence d'une *peine* de mort. La peine a des caractéristiques spécifiques qui ne paraîtront qu'avec les processus et solutions juridiques des conflits à l'intérieur des clans.

Le droit pénal est né avec l'introduction du pouvoir de juger donné à des instances responsables. Ces dernières jugent en public, en suivant des procédures toujours plus constantes et strictes. Lentement naît le procès, c'est-à-dire la recherche interactionnelle d'une solution, avec des rôles préétablis à l'avance. Aussi la casuistique devient-elle toujours plus détaillée, en prévoyant des exceptions et des cas particuliers qui présupposent, même de façon implicite, la conscience d'une responsabilité personnelle. Ce processus paraît décisif au point de vue éthique, et il est aussi irréversible dans l'histoire de l'humanité. Il est également présent dans le témoignage complexe et pluriel des écrits bibliques. Notre attention se penchera donc sur ces écrits pour y détecter la présence de traditions multiples et de courants de pensée qui s'entrecroisent, et sont tous importants pour l'identité judéo-chrétienne.

Les témoignages bibliques.

Un examen objectif des écrits bibliques nous montre que le thème de la peine de mort n'y est pas présenté de façon centrale, mais plutôt comme une institution juridique qui va de soi dans l'Ancien Testament, et n'est qu'évoquée indirectement dans le Nouveau Testament. Cette constatation porte les théologiens, éthiciens et chrétiens qui réfléchissent sur leur foi, à éviter toute forme de biblicisme, c'est-à-dire à ne pas vouloir démontrer une position préétablie comme typiquement biblique ou spécifiquement chrétienne, en la déduisant mécaniquement de quelques versets choisis au hasard.

Dans l'Ancien Testament.

Dans les écrits de l'Ancien Testament, le châtiment capital est exercé avec une certaine fréquence. On se réfère ici surtout à ce qu'on appelle « vengeance de sang ». Selon Genèse 4, 10b-11, les parents d'une personne qui a été tuée ont le devoir de venger le sang versé parce que celui-ci crie vengeance auprès de Dieu. On peut renoncer à ce devoir, et laisser fuir le meurtrier, si ce dernier a agi de façon involontaire ou par négligence.

L'histoire du peuple d'Israël montre, par une étude critique des livres du Pentateuque, la lente introduction d'un droit codifié qui, se renforçant, prend la place de la vengeance du groupe. Ainsi la sanction capitale est-elle de plus en plus réservée aux autorités et enlevée à la compétence des chefs de famille et de clan. La littérature du Deutéronome nous montre différents témoignages de ce processus de pénalisation juridique. Ainsi, la vengeance de l'homicide intentionnel, qui est déjà prévue par Genèse 9, 6 *(Qui verse le sang de l'homme, par l'homme aura son sang versé),* sera précisée d'une façon casuistique par la deuxième loi (Deutéronome) qui y introduira aussi, avec davantage de précision, l'idolâtrie, le blasphème, les cas graves du

non-respect du sabbat, les rébellions graves envers les parents proches, les cas qualifiés d'adultère pour la femme, ainsi que l'inceste, la sodomie et la bestialité. Ce n'est pas tellement le contenu des cas jugés qui doit retenir l'attention, mais plutôt le type d'argumentation utilisé pour légitimer la peine de mort. Il est important que le peuple reste pur devant Yahvé et qu'il s'éloigne de tout ce qui pourrait entraver le rapport fidèle d'alliance entre Dieu et son peuple (voir surtout Dt 13, 6-12). La *loi du talion* doit être interprétée dans ce contexte spécifiquement théologique. Elle ne doit pas être perçue comme l'expression d'une cruauté aveugle, mais comme un effort d'humanisation d'une vengeance qui se donne des limites, ne réplique pas de façon démesurée mais prend en considération le mal fait à la victime comme mesure ou référence. La loi du talion permet aussi une application individualisée, car elle interdit de châtier des personnes innocentes du clan adverse. Le principe de culpabilité inviolable commence donc à entrer dans les mœurs et dans les mentalités (voir les textes parallèles de Dt 19, 21 et Ex 21, 23-25).

Pour éviter d'abuser de la peine de mort, sans se soustraire pour autant au principe de la vengeance de sang, on introduit aussi une sorte de droit d'asile (qui nous rappelle la règle de quelques peuples nomades qui accueillaient des persécutés « sous la tente ») et de fuite dans des villes refuges (voir comme exemple 1 R 1, 50-53 et 1 R 2, 28-35). Dans la littérature prophétique subsistent d'une part des éléments de réflexion qui évoquent l'idée d'une responsabilité collective et, d'autre part, des éléments qui annoncent pour le temps à venir l'unique responsabilité personnelle (voir ainsi Jr 18, 21-23 et 31, 29-30). Le judaïsme tardif montrera davantage de réticences dans l'application concrète de la peine de mort. On trouve des témoignages de différents *synédria*, c'est-à- dire des tribunaux juifs, qui mettent en évidence leur fierté de n'avoir appliqué que très rarement ou jamais la peine capitale.

Ce processus d'individualisation et de juridiction qui passe de la vengeance du clan à celle qu'on appelle normalement *peine de mort* n'est pas spécifique à Israël et à son expérience religieuse de la foi en Yahvé comme guide de son histoire. Ce développement juridique, mais aussi éthique, est commun à différents peuples et sociétés qui sont passés de la vie nomade à la vie sédentaire et urbanisée. Tout cela ne signifie pas que la foi dans le Dieu de l'Alliance n'ait joué aucun rôle productif et positif dans la conscience religieuse et éthique du peuple d'Israël. Il faut surtout souligner[35] le rôle stabilisateur et purificateur qu'exerce la conviction théologique de l'Alliance sur le peuple élu.

Le Nouveau Testament.

Les écrits du Nouveau Testament ne parlent pas de façon explicite de la peine de mort comme d'un problème éthique, si l'on fait exception du texte de Romains 13, 4, mais ils évoquent la présence sociale de cette institution. L'élément de nouveauté présent dans les écrits néotestamentaires ne réside pas principalement dans la proposition d'une nouvelle éthique déterminant un autre système de normes, mais plutôt dans la remise en discussion fondamentale de l'idéologie du *prix du sang*. La réflexion qui fait appel à des éléments cosmiques et-ou biologiques est définitivement désacralisée par le message de Jésus, tel qu'il nous est connu surtout par la tradition synoptique.

Jésus propose une approche nouvelle pour surmonter le mal en ne faisant plus appel à des forces sanglantes, mais en établissant une communauté qui vit d'un amour dans lequel sont englobés amis et ennemis. Le Sermon sur la montagne (Mt 5, 38-39 et Lc 6, 29-30) nie la pertinence du critère du talion, non pas de façon casuistique en le remplaçant par une nouvelle norme, mais en révélant les modalités les plus profondes de l'amour de Dieu qui pardonne et révèle que le pardon est aussi possible

entre les hommes et les femmes dans le monde. L'amour de Dieu, qui se réalise dans son Royaume, est un amour qui protège chaque victime de la violence humaine et qui n'a pas besoin d'anéantir l'agresseur. Le jugement de Dieu, plein de miséricorde, relativise chaque jugement humain et chaque prétention d'absolu qui y est liée.

À l'intérieur du canon néotestamentaire, le texte de Romains 13 semble constituer une difficulté majeure pour notre sujet parce qu'il paraît légitimer un pouvoir de vie et de mort de l'autorité politique sur tous ceux qui n'acceptent pas les règles du droit. Il n'est évidemment pas possible dans le cadre de cet article de donner des éléments d'interprétation d'un texte qui a fait couler tant d'encre pendant vingt siècles. En outre, pèsent sur ce texte les effets qu'il a directement ou indirectement provoqués autant sur la pensée théologique et politique que sur les mœurs pratiques de nombreuses générations de chrétiens. Si l'on prend de la distance par rapport à ces effets, en n'examinant que le texte lui-même, ce dernier se trouvera limité dans sa portée directement normative. Paul n'a pas l'intention explicite de légitimer une fois pour toutes la peine de mort, mais veut plutôt rappeler à des chrétiens facilement enthousiastes, qui pensent que la promesse du Royaume les dispense de leurs devoirs de citoyens, l'obligation de vivre jusqu'au retour du Christ sous la loi, c'est-à-dire sous les conditions dans lesquelles se trouve ordonnée toute société. Cela s'applique également au devoir de payer l'impôt. Ce dernier problème semble, selon l'opinion de beaucoup d'exégètes, avoir donné à Paul l'occasion de rédiger le texte de Romains 13. De plus, Paul ne propose pas une sorte de théorie politique pour ses communautés. Il s'inspire des philosophies du stoïcisme populaire et d'autres philosophies qui avaient cours au premier siècle et les met au service des chrétiens afin qu'elles régissent leurs attitudes à l'égard du monde et de ses structures.

Quelles conclusions tirer de ces quelques aperçus des textes néotestamentaires ? On ne peut pas dire que le Nouveau Testament

approuve la sanction capitale ni qu’il la défende expressément. Ce que la tradition synoptique affirme avec vigueur, c’est que le chrétien, en vue du Royaume, ne devrait pas faire appel aux forces de la justice vindicative, base du principe du talion, mais mettre sa confiance dans la force de la renonciation à l’exercice de son propre droit. Le pardon et l’amour des ennemis mettent en évidence la logique du Royaume et la justice de Dieu qui dépassent tout calcul, lequel fait partie de la logique rétributive de la justice humaine.

Ces éléments de nouveauté portés par le message de Jésus, tel qu’on le connaît surtout par la tradition synoptique, ne doivent pas conduire à une forme de biblicisme qui chercherait à déduire directement des normes à partir du texte néotestamentaire. Cela ne signifie pas, d’autre part, que les exigences éthiques liées au Royaume soient de simples conseils facultatifs pour le disciple de Jésus. Il s’agit d’impératifs éthiques radicaux qui exigent des concrétisations partielles et incomplètes, mais nécessaires, pour donner substance au Royaume à la fois déjà là et encore à venir.

Positions éthico-théologiques dans l’histoire de la théologie et des Églises.

Il n’est évidemment pas possible d’établir un bilan, même court, de vingt siècles de disputes et de réflexions théologiques, éthiques et juridiques apparues dans le champ chrétien. On se limitera donc à en donner quelques lignes, en mettant en évidence les événements et personnages qui présentent encore aujourd’hui un intérêt pour le débat éthique et politique sur la question de la légitimité, de l’opportunité et de la nécessité de la peine de mort.

L’âge des Pères de l’Église.

D’un point de vue psychologique, ces premiers siècles de christianisme nous sont particulièrement proches car on y trouve, même si le contexte est fort différent du nôtre, des positions qui éveillent notre sympathie par leur refus très net de légitimer la violence, même si elle est exercée par des instances d’État. Toutefois, chez quelques militants abolitionnistes, cette sympathie naturelle et compréhensible se transforme, par un usage apologétique de ces textes, en une vision de l’histoire du christianisme totalement décadente en comparaison de ses origines évangéliques considérées comme très pures.

La lecture de ces textes ne paraît pas faire justice au contexte historique dans lequel ils ont pris jour. On peut tenter malgré tout d’évaluer brièvement leur portée. Chez des auteurs tels que Tertullien, Minucius Felix, ou encore dans les Canons d’Hippolyte et Lactance, on trouve assez souvent l’affirmation que la prohibition de tuer ne concerne pas seulement les individus, mais aussi les institutions de l’État. Ainsi se trouvent critiquées aussi bien la justice pénale romaine que les institutions militaires. Écoutons Lactance : « Il ne convient pas d’être compagnons et alliés de cet homicide public, pour ceux qui s’efforcent de maintenir la voie de la justice. En fait, Dieu non seulement défend de tuer et de voler, ce qui est défendu aussi par les lois publiques, mais il nous invite aussi à ne pas faire certaines choses que le monde tient pour licites. Ainsi aux soldats, dont le service devrait être l’expression de la justice même, il ne sera pas permis d’accuser quelqu’un pour le crime qui est le pire, car il n’y a pas de différence entre le fait de tuer par la parole ou par l’épée, car le meurtre est toujours défendu. Ainsi il ne faut introduire aucune exception pour ce commandement divin[36]. »

Si les témoignages des théologiens préconstantiniens sont clairs et connus, leur interprétation se révèle assez complexe, ce qui ne permet pas une actualisation hâtive. La recherche historico-critique autour de ces textes, qui a trouvé son essor surtout à partir de Harnack[37], souligne surtout

l'aspect polémique de ces prises de position. Ces théologiens voulaient avant tout mettre en discussion les mœurs païennes et le culte dû à l'empereur. Ils ne raisonnaient certainement pas à partir de perspectives qui sont les nôtres aujourd'hui, mais ils étaient surtout influencés par l'attente du Royaume dont ils pensaient que la plénitude était imminente ; mais on ne doit pas pour autant négliger l'influence de ces textes sur les communautés chrétiennes du XXe siècle : il convient de les examiner avec une volonté herméneutique qui ne se dérobe pas à la tâche d'une nécessaire actualisation critique.

Les écrits des siècles suivants, au début de l'âge constantinien, traitent de la conception du temps et de sa fin dans l'éternité. La philosophie et la théologie de l'histoire influencent aussi directement la perception de l'État et de ses compétences. Le problème concret de la peine de mort s'insère ainsi dans un discours plus général d'éthique politique. À partir du IIIe siècle, le rapport entre l'Église et l'Empire romain a radicalement changé. Ce dernier est considéré comme *instrumentum regni*, comme moyen possible pour l'arrivée *(adventum)* du Royaume. Ce contexte explique les incertitudes de quelques théologiens par rapport à la légitimité du châtiment capital et leur tentative de tempérer cette dernière en faisant intervenir l'Église et ses évêques. La *Cité de Dieu* d'Augustin trace les grandes lignes d'une éthique politique à la fin de l'Empire romain. En s'appuyant sur Romains 13, Augustin ne met pas en doute la compétence de l'État qui a droit de faire usage de l'épée contre les malfaiteurs, mais il veut modérer ce pouvoir de vie et de mort par l'active intercession de l'évêque. En écrivant à un magistrat, il affirme : « Votre sévérité est utile car elle assure notre tranquillité ; notre intercession est utile car elle tempère votre sévérité » (*Lettre* 153).

Mais l'apport d'Augustin est aussi important pour la compréhension de la problèmatique de la peine de mort. Il est le premier à introduire de façon explicite un nouveau critère de jugement pour légitimer la peine capitale en

affirmant avec conviction qu'une des tâches du pouvoir politique est d'aider l'Église dans le combat contre les hérétiques. On peut ici souligner le fait que la présence de ce thème chez Augustin aura des conséquences considérables dans les siècles à venir en devenant un pilier majeur de ce qu'on désigne comme l'« augustinisme politique ». La peine de mort devient une institution non seulement éthiquement légitime, mais encore évidente.

Le Moyen Âge.

Le Moyen Âge peut être qualifié de régime de la chrétienté, c'est-à-dire dans un système d'idées et d'institutions qui se considèrent comme chrétiennes. Dans ce contexte, les anciennes réticences par rapport à la peine capitale survivent seulement dans une sorte de division permanente des responsabilités entre institutions ecclésiastiques et institutions séculières. *Ecclesia non sitit sanguinem* : l'Église ne doit pas entrer directement en contact avec l'exécution de la peine de mort, mais se limiter à juger les cas qui lui sont propres, comme l'hérésie, et déléguer à l'instance séculière l'application de la peine.

Mais au Moyen Âge, le doute et la culpabilité dans ce domaine n'ont pas complètement disparu. L'Église ne s'oppose plus ouvertement au châtiment capital, mais des traces juridiques montrent la présence d'un certain malaise par rapport à cette institution. On évoquera ici deux exemples : dans une lettre aux Bulgares, le pape Nicolas I^{er} se réjouit du fait que la législation de ce peuple ne prévoit pas la torture et la peine de mort ; un synode qui, à Rouen en 1190, interdit qu'on célèbre des procès qui prévoient la peine capitale dans des lieux de culte et défend aux clercs de participer à des duels et tournois.

Mais il s'agit uniquement de signes de malaise. C'est auprès de groupements dits hérétiques, tels que les cathares ou les vaudois, que se

trouve une mise en question radicale de la légitimité du droit de glaive. Malheureusement, les témoignages directs qui auraient pu faire connaître les arguments développés par ces mouvements sur les limites des compétences des souverains ont été perdus. Seules demeurent des sources indirectes d'adversaires de ces mouvements qui réfutent dans leurs écrits leurs prétendues opinions à ce sujet. Ainsi les positions des vaudois sur la peine de mort sont-elles connues par le témoignage indirect et peu dénué de neutralité d'Alain de Lille, auteur d'un *Contra haereticos* dans lequel la question de la peine de mort est discutée *in extenso.*

La théologie académique qui se développe dans les universités des villes à partir du XIIIe siècle reprend aussi ces positions polémiques contre le radicalisme vaudois en leur donnant une forme et une systématisation qui resteront longtemps présentes dans les manuels d'éthique de l'ensemble des différentes confessions chrétiennes. Un des témoins les plus qualifiés est certainement Thomas d'Aquin, qui dépasse la perspective volontariste augustinienne selon laquelle il serait permis et même nécessaire de donner la mort toutes les fois que Dieu le commande pour passer à une évaluation plus rationnelle et séculière. Le raisonnement de Thomas est d'une grande clarté, même s'il est très discutable, pour des raisons que l'on reprendra ultérieurement dans un essai d'évaluation globale et systématique de toute cette problématique. Dans sa *Summa contra Gentiles*, il affirme de façon péremptoire que « le bien commun est mieux que le bien particulier d'une seule personne. On doit soustraire un bien particulier pour conserver le bien commun. Or la vie de quelques hommes pestifères empêche le bien commun. Donc… » (II, 146, nous traduisons).

Les éléments volontaristes qui dérivaient de la tradition augustinienne ne sont pourtant pas oubliés par la théologie du Moyen Âge. Le rappel des exigences de la volonté de Dieu peut aussi exercer un rôle limitatif dans l'application de la peine capitale. C'est le cas du théologien franciscain Duns Scot qui s'oppose à son application dans tous les cas non prévus

explicitement par Dieu dans sa Révélation, comme quand il s'agit, par exemple, de vol ou d'adultère. Cette pratique était devenue fréquente au Moyen Âge tardif, et la protestation de Scot trouvera des échos chez les humanistes au début de l'âge moderne.

Les Temps modernes.

Les Réformateurs se meuvent dans le sillon déjà tracé par la tradition médiévale. Luther, malgré les limites de l'héritage auquel il se réfère, devient également novateur dans le domaine. Chez lui disparaissent avant tout les « complexes de culpabilité » qui caractérisaient la théorie et la pratique du Moyen Âge. Cette disparition est due directement au contexte dans lequel se situent ses propos sur la peine de mort, c'est-à-dire le contexte de la *doctrine des deux Royaumes (Zweireichelehre)*. L'homme du Moyen Âge n'est pas à l'aise par rapport à la sanction capitale. Ainsi le bourreau doit-il faire œuvre de pénitence, car il ne fait pas la distinction entre sa personne privée qui est celle d'un croyant, et l'*Amtsperson*, c'est-à-dire le fonctionnaire public qui doit faire appliquer la loi au nom de la communauté politique. À première vue, on pourrait avoir l'impression que la doctrine des *deux fora*, ou des deux instances, favorise une vision répressive du droit pénal. On verra pourtant que ce n'est pas nécessairement toujours le cas. La préoccupation principale du Réformateur de Wittenberg est celle d'éviter la confusion entre les deux instances devant lesquelles se déroule l'existence de tout chrétien : la loi et l'Évangile. La limite fondamentale de la théologie du Moyen Âge selon Luther est donnée par le fait qu'elle confond souvent ces deux plans : c'est la *commixtio regnorum*. C'est à partir de cette perspective que Luther se montrera toujours opposé à l'application de peines corporelles, et à plus forte raison à la peine de mort envers les hérétiques : « Ici doit agir la parole de Dieu, et si elle n'y réussit pas, l'autorité temporelle n'y réussira pas non plus[38]. »

Cette position n'est pas commune à tout le champ de la Réforme. Non seulement Zwingli et Calvin ne s'opposeront pas à l'exécution des hérétiques, mais au contraire ils l'encourageront. Toutefois, pour ne pas s'exposer aux arguments théologiques développés par Luther, ils s'efforceront de démontrer chaque fois que ces hérétiques sont aussi dangereux pour la communauté politique, et que, eu égard à ce danger, il faut les éliminer physiquement.

Du côté de la Contre-Réforme, les positions de Luther ne restèrent pas sans réponse. Robert Bellarmin s'efforça, dans ses *De controversiis christianae fidei*, de démanteler les arguments du Réformateur, mais sans toucher en profondeur à son éthique politique inspirée de la *Zwei Reiche Lehre*. Les protestants de l'âge baroque du XVIIe siècle ne problématisèrent pas les intuitions de Luther, mais fixèrent et systématisèrent dans les manuels de l'orthodoxie l'arsenal des lieux communs hérités de la tradition précédente.

Une radicale mise en question de la peine de mort viendra non pas de la théologie mais de la philosophie des Lumières. Cependant tous les philosophes n'ont pas été par principe abolitionnistes. Kant, par exemple, représente à cet égard une exception majeure. Pour le philosophe de Königsberg, la nécessité de la peine de mort relève de la nécessité morale d'appliquer strictement le critère du talion : celui qui a donné la mort mérite de la recevoir.

En revanche, l'œuvre d'un juriste milanais provoquera dans toute l'Europe une floraison de débats théoriques mais aussi un engagement actif autour du thème de la peine de mort : le *Dei delitti e delle pene* de Cesare Beccaria. Ses réflexions et arguments resteront valables jusqu'à nos jours, et représentent une sorte de point de non-retour pour la philosophie du droit. Les Églises réagirent négativement à la philosophie pénale des Lumières. Du côté catholique, le Saint-Siège mit l'œuvre à l'Index et ainsi parurent des pamphlets dont le plus connu fut celui de l'abbé vénitien Facchinei.

Quelques voix s’élevèrent pour approuver, mais elles restèrent malheureusement sans écho.

À côté de la position de Beccaria et de Kant, il faut évoquer aussi les considérations de Jean-Jacques Rousseau autour de la peine capitale. Ces dernières ne sont pas d’interprétation facile, car, à la lecture surtout du cinquième chapitre du livre II du *Contrat social*, on a l’impression que le philosophe genevois ne veut pas traiter de la peine de mort dans le contexte d’une théorie générale de la punition, mais qu’il souhaite plutôt se poser la question générale de la philosophie politique touchant à un prétendu droit de l’État de disposer de la vie des citoyen(ne)s. Il se demande aussi si chaque individu a ou non le droit de disposer de sa propre vie et il nie l’existence d’un tel droit. Au nom de la patrie, chaque citoyen peut exposer sa vie, mais ne pas en disposer. Rousseau évoque la peine de mort dans une perspective particulière : celle de l’assassin, vu non pas comme celui qui ne respecte pas les lois en vigueur, mais comme celui qui met ponctuellement en danger la vie de ses concitoyen(ne)s. La peine de mort serait ainsi une forme de légitime défense de l’État contre un danger imminent. Elle ne peut être appliquée que lorsque le danger peut être considéré comme grave. Rousseau est donc contre l’application de la peine de mort comme punition exemplaire ou pour réaliser d’autres buts extérieurs au pur acte de défense : « On n’a droit de faire mourir, même pour l’exemple, que celui qu’on ne peut conserver sans danger. »

Pour ce qui est de la philosophie pénale de Hegel, il faut souligner le fait que, par le biais d’une peine proportionnée au délit, non seulement le droit est rétabli, mais le délinquant est « honoré dans sa capacité d’être raisonnable ». Hegel a quand même reconnu les mérites de Beccaria et a plaidé pour une application exceptionnelle de la peine de mort en cas d’homicide.

Au XIXe siècle, une seule grande voix théologique s’est élevée pour remettre en discussion une vision purement vindicative de la peine dans sa

version idéaliste et hégélienne : celle de Schleiermacher qui voit en la peine de mort une sorte d'encouragement au suicide.

Notre siècle fait état d'une sensibilité toujours plus intense, sensibilité décelable aussi dans le domaine de la réflexion éthico-théologique qui met en question la légitimité morale d'une intervention très violente de la part de l'État sur l'individu. Cette sensibilité est particulièrement vigilante à l'égard de la répétition d'arguments classiques à l'intérieur des manuels de morale. Pourtant, on ne parvient pas encore, et cela sans distinction de confessions, à une réponse radicale, mais seulement à des déclarations d'inopportunité d'application. Des déclarations dans ce sens ont été faites, surtout par des théologiens allemands, à l'occasion de la promulgation de la nouvelle et essentielle charte fondamentale de la RFA qui mentionne explicitement l'abolition de la peine de mort ; elles ont donc plutôt une valeur de circonstance. Cependant, Pie XII ne nie pas, pour défendre le bien commun contre des individus dangereux, le droit de l'État de recourir à la force physique jusqu'à ce que mort s'ensuive[39].

Au XX^e siècle, Karl Barth fait exception : il s'oppose dans sa *Dogmatique*, et de façon encore plus nette pendant les années 1960, à une légitimation théologique de la peine capitale tout en tenant compte du droit d'exception en cas de guerre. L'élément de nouveauté par rapport à la tradition des Lumières est donné par l'argumentation spécifiquement christologique que Barth emploie. Après la mort du Christ, il n'y a plus besoin d'aucune expiation ou de dimension rédemptrice d'une peine, car les œuvres expiatrices des hommes n'ajoutent rien à l'œuvre expiatrice et rédemptrice du Fils de Dieu. Vouloir, par le truchement de l'argument expiatoire, trouver encore une fonction positive à la peine de mort signifie, pour Barth, non seulement se tromper dans l'analyse sociale des phénomènes, non seulement faire une erreur d'ordre philosophico-juridique, mais bel et bien soutenir une opinion théologiquement blasphématoire.

Après les années 1960, les Églises ont pris de l’avance en ce qui concerne ce problème. Des Églises protestantes d’une part, et différents épiscopats catholiques d’autre part[40], ont essayé soit par des arguments juridico-politiques, soit par des considérations éthiques et théologiques, de rendre toujours plus illégitime la moralité de cette sanction.

Une sorte de point d’arrêt dans cette discussion a été constitué par la publication de la première édition du *Catéchisme de l’Église catholique*, qui contenait une position insatisfaisante sur le sujet à cause de l’ambiguïté de l’argumentation utilisée. D’une part, le texte du *Catéchisme* ne voulait pas nier aux États le droit d’appliquer cette sanction extrême, mais en même temps il n’en souhaitait pas l’application. La faiblesse de l’argument invoqué par la première édition du *Catéchisme* était due au voisinage entre la doctrine de la « légitime défense » et l’institution juridique de la peine de mort. Cette dernière est, si l’on y prête attention, non pas une action privée de la part d’un citoyen menacé qui répond légitimement à la force par la force, ne pouvant pas l’éviter par des moyens moins violents, mais une institution juridique prononcée à partir d’un procès qu’on pense équitable. La personne censée être coupable n’est plus en mesure de menacer directement la vie des autres êtres humains et donc l’argument de la « légitime défense » ne peut pas s’appliquer. À la suite de différentes critiques émises contre cette version du *Catéchisme* (1992)[41], l’édition de 1997, qui a suivi la publication de l’encyclique *Donum vitae* de Jean-Paul II, a un peu amélioré l’argumentation en faisant de la peine de mort une sorte d’exception pratiquement inexistante : « L’enseignement traditionnel de l’Église n’exclut pas, quand l’identité et la responsabilité du coupable sont pleinement vérifiées, le recours à la peine de mort, si celle-ci est l’unique moyen praticable pour protéger efficacement de l’injuste agresseur la vie d’êtres humains » (n° 2267). Cette parole ne peut pas être considérée comme une sorte de point final de la position du Magistère catholique dans ce domaine. On ne peut qu’espérer une parole plus claire,

même si elle devait contredire une tradition centenaire qu'on peut parfaitement expliquer au moment même où on la dépasse de façon radicale.

Quelques arguments et contre-arguments éthiques.

Quand on parle de peine capitale, on cite normalement la même série d'arguments que l'on trouve généralement dans des discours concernant le sens et le fondement de cette peine. Ces mêmes arguments, identiques en profondeur, se radicalisent particulièrement lorsqu'on les associe à la peine de mort.

La peine de mort comme facteur de « resocialisation » ?

Ceux qui justifient éthiquement les sanctions pénales en se référant à la tâche de resocialisation de la peine ou à sa fonction d'amende ou de réparation ne peuvent évidemment pas simultanément soutenir le bienfait moral de la peine de mort. En effet, cette dernière constitue le rejet définitif et sanglant du délinquant hors du groupe social. Il est éliminé de force de la communauté humaine, sans alternative possible à moins de considérer, comme on l'a soutenu autrefois, l'entrée dans la communion des saints comme une forme de vie communautaire parfaite a posteriori. Cette interprétation de la peine de mort à la lumière d'une théorie sacrée de la resocialisation nous paraît aujourd'hui grotesque, mais il ne faut pas oublier que c'est seulement à partir des Lumières que les sociétés ont considéré cette vie physique comme *vraie vie* à protéger, et qu'elles ont laissé le jugement et la conception de la vie future à la conscience des individus. Cela explique le lien entre la sécularisation des représentations de la mort et le changement d'attitudes envers la vie physique en général.

La peine de mort comme instrument de dissuasion individualisée ?

Lorsqu'il s'agit d'appliquer la peine suprême, les arguments qui font référence à la dissuasion et à la prévention ne peuvent être proposés ni du point de vue logique, ni du point de vue éthique. C'est au prix de la perte irréparable de toute forme de libre arbitre que le délinquant *post mortem* ne sera plus en mesure de nuire. Si l'exercice de la liberté vient à manquer par l'élimination physique, on ne pourra jamais dire si une telle personne aurait commis plus au moins d'actions criminelles.

La peine de mort comme facteur de prévention générale ?

Le discours se complique lorsqu'on fait appel à des considérations de prévention ou de dissuasion générale. Il faut distinguer ici entre des justifications à un niveau normatif (comme légitimation juridique et-ou éthique) ou à un niveau simplement empirique. Dans ce dernier cas, à propos duquel on a beaucoup écrit, on peut facilement constater une convergence des informations empiriques en faveur de la thèse du caractère non dissuasif de la peine de mort. La certitude qu'on obtient par de telles recherches n'est pas si grande pour empêcher certains spécialistes en sciences sociales de soutenir une opinion contraire. En outre, il ne faut jamais oublier qu'il n'est pas possible de fonder ou de faire dépendre une légitimation ou une désapprobation morale d'une série d'informations qui dérivent exclusivement de la recherche empirique. On tomberait dans ce que les éthiciens appellent le *paralogisme naturaliste*.

Mais si l'on peut avoir dans la légitimité morale de la peine de mort un moyen nécessaire pour souligner et confirmer de façon exemplaire l'ordre moral objectif auquel toute société et tout individu doivent s'identifier, on tomberait alors dans une série d'autres difficultés d'ordre normatif. Même si l'on réussissait à démontrer de façon empirique que la peine de mort

augmente le niveau de moralité moyenne d'une population donnée, on n'aurait pas encore assez d'arguments pour en démontrer le bienfait, l'urgence et la nécessité morale. En effet, tous les moyens ne sont pas bons et licites pour obtenir un but moralement valable. Si l'on parvenait à démontrer que la peine de mort n'est pas l'unique possibilité pour obtenir la paix et la sécurité d'une population donnée, alors dans ce cas il faudrait y renoncer et choisir des moyens moins sanglants qui obtiendraient les mêmes résultats. Cela est le cas de toutes les sociétés étatiques actuelles, dans lesquelles l'homme et la société politique ont à leur disposition les moyens techniques suffisants pour obtenir et garantir la sécurité physique, sans nécessairement devoir recourir à l'extermination physique des personnes qui ont été, après procès régulier, tenues pour fautives de délits très graves qui nuisent à la vie en société.

Dans le passé, comme on a pu l'observer pendant le bref rappel historique, on a souvent pensé que la *tranquillitas ordinis* ne pouvait être obtenue avec d'autres types de sanction ; c'est pour cette raison qu'on a essayé de légitimer éthiquement la peine de mort comme si elle était une expression du droit à la légitime défense de la société face à des individus dont le comportement était dangereux. Cette légitime défense était interprétée comme l'expression d'une situation sans issue, un état de nécessité dans lequel on devait choisir la mort sans possibilité d'alternative, parce que *necessitas non habet legem*. Même si l'on peut discuter sur le fait historique, à savoir si les situations sont en fait sans issue, il reste vrai et il faut admettre que ce type d'argument est plus pertinent que ceux qui se réfèrent à une prétendue socialisation du candidat à la mort et-ou à une prétendue fonction éducatrice de la peine de mort. Cela dit, il faut reconnaître que cet argument montre aussi ses faiblesses, car l'état de nécessité est en réalité très rare.

Dernier argument : la rétribution.

Il ne reste plus que le recours à la dernière voie : celle d'une vision purement vindicative de la peine. Cette légitimation, dite *absolue* du châtiment, montre non seulement des failles dans l'argumentation, mais aussi des excès dans une éventuelle application concrète. L'abus le plus évident remonte à ce qu'on appelle la *raison d'État*, laquelle ne laisse aucune ouverture pour une compréhension de la dignité intrinsèque de la personne humaine. La raison d'État, en effet, ne peut pas être réduite à un simple moyen pour servir ses objectifs. On ne peut donc invoquer des raisons éthiques pour la légitimer, sauf en cas de guerre : elle servirait alors uniquement de légitime défense.

ALBERTO BONDOLFI.

→ Bible. Dignité. Droit. Droits de l'homme. Institution. Justice. Loi. Meurtre. Vie/Mort.

Bibliographie.

J.-M. AUBERT, Chrétiens et peine de mort, Paris, DDB, 1978. – N. BLAZQUEZ, Pena de muerte, Madrid, San Pablo, 1994. – A. BONDOLFI, Pena e pena di morte, Bologne, EDB, 1985. – F. COMPAGNONI, « La peine de mort dans la tradition de l'Église catholique romaine », Concilium 140, 1978, p. 53-67. – A. FAUCHET, « La peine de mort », La Documentation catholique 61, 1979, p. 137-141. – Gregorianum 1, 1977, numéro consacré au problème de la peine de mort (avec articles en italien). – M. HERRIOT, « Abolition de la peine de mort », La Documentation catholique 77, 1995, p. 476-477. – M. HONECKER, « La peine de mort dans la perspective de la théologie évangélique », Concilium 140, 1978, p. 69-79. – H. DE LAVALETTE, « Moralistes et peine de mort », Études 6, 1979, p. 809-819. – R. MICHELI, L'Émotion argumentée.

L'abolition de la peine de mort dans le débat parlementaire français. Paris, Éd. du Cerf, 2010. – B. SORGE, « Perchè la chiesa oggi dice no alla pena di morte », Aggiornamenti sociali 50, 1999, p. 183-188. – R. TAMANTI, La pena di morte. Tra etica della vita e autorità dello Stato, Assise, Cittadella, 2004.

PEINE ET CHÂTIMENT

Crime et châtiment : le mal commis par l'homme à l'homme suscite des émotions fortes qu'il faut apaiser. Inscrite dans la nuit des temps, la peine constitue aujourd'hui encore la composante essentielle de la politique répressive des États, sur qui pèse l'obligation de protéger leurs citoyens. Instrument incontournable de gouvernement des hommes pour assurer l'ordre public et la défense des valeurs sociales, la peine fascine, tant par la contrainte souvent douloureuse qu'elle incarne que par la peur ou parfois le défi qu'elle suscite. Au terme d'une longue histoire, elle reste lieu de contradictions entre aspiration à la justice et aspiration à la sûreté, entre désir d'amender et désir de dissuader, entre souci d'humanisation et souci de protection efficace. La peine est ambiguïté, paradoxe, lieu de vérité aussi pour toute société dans sa confrontation au mal. C'est dire qu'elle ne peut échapper au regard de l'éthique et doit porter son empreinte.

DU DÉSIR DE VENGEANCE AU DROIT DE PUNIR.

Dans la nature comme dans la culture, tous les êtres réagissent les uns aux autres, tous se défendent contre qui les agresse, sauf à mourir ou disparaître : c'est la loi de la vie ! Le dommage causé, la violation de l'interdit posé par le groupe social, la peur qui en résulte appellent

impérativement la contre-offensive. Le désir de vengeance s’enracine dans ce besoin anthropologique universel et appartient à la structure même de toute culture : les Érinyes, gardiennes de l’ordre établi, poursuivent inlassablement l’auteur du mal.

Mais la violence de la réaction vindicative fait entrer dans la spirale d’une violence sans fin. C’est pourquoi l’aspiration tout aussi universelle à la paix exige une rationalisation de cette réaction : la transformer, par le droit et la justice, en peine, c’est-à-dire en contrainte strictement nécessaire, en « juste force ». Premier effort éthique à poursuivre sans cesse, car même sous les auspices de Thémis et Dikè, la peine conserve un fond originel de violence.

1) Historiquement la question de la peine est inséparable de l’histoire de la puissance politique, de l’État et du rôle conféré à la loi et au juge.

Aux origines, la réaction au crime se manifestait par la vengeance privée : le chef de famille ou de clan l’exerçait, lorsque la violence était intraclanique ; dans le cas contraire, le rétablissement de l’honneur passait par la vengeance exterminatrice à l’encontre du clan adverse, tempérée le cas échéant par l’offre d’abandon du coupable, les lieux d’asile, la négociation d’une « composition volontaire » réparatrice. Cette vengeance privée a été limitée progressivement par la tarification des « compositions » par les souverains (code d’Hammourabi vers 1750 av. J.-C. ou en Israël, loi du talion). Avec Rome, la vengeance privée fit progressivement place à une répression exercée par des institutions étatiques selon une procédure définie ; mais son évolution fut remise en cause par les invasions barbares, marquées par un retour à la vengeance privée codifiée. Après le Moyen Âge et le rétablissement progressif de l’autorité étatique, les infractions les plus graves furent à nouveau vengées par le monarque ou en son nom, selon une procédure légale, par des peines sévères, non fixées d’avance mais arbitrées au cas par cas, exécutées dans des conditions atroces et spectaculaires : quand le crime est défi au souverain, la peine est supplice qui effraie la

population et lave l'honneur de ce dernier. Enfin, sous l'influence des philosophies du contrat social, l'État moderne s'est octroyé le monopole de la violence légale pour devenir le seul titulaire légitime du droit de punir. Mais la vengeance privée est toujours prête à resurgir : le duel si longtemps persistant, les pratiques mafieuses et leurs excès, ou encore les exactions des bandes organisées là où les États sont faibles, en sont l'illustration souvent tragique.

Il ne suffit pas que l'État ait conquis le monopole de la violence pour que l'exercice de la répression pénale évite l'arbitraire et réalise la justice et le droit : les pouvoirs dictatoriaux en témoignent. L'histoire de la peine est tout autant liée à celle de la loi dont la médiation permet au face-à-face mortifère de la violence de muer en un véritable rapport de droit. C'est dans la continuité du combat pour la limitation du pouvoir royal en Angleterre[42] que l'Europe des Lumières a renouvelé la réflexion sur la peine[43] et posé les principes nouveaux : légalité des délits et des peines, selon lequel la loi seule est légitime pour définir le délit et la peine qui le sanctionne ; échelle des peines qui doivent être strictement nécessaires et proportionnées à la gravité reconnue des délits définis ; interprétation restrictive de la loi pénale par le juge et non-rétroactivité des lois pénales. Ces principes fondent tout droit pénal démocratique et sont énoncés dans toutes les Déclarations des droits de l'homme, en dernier lieu à l'article 7 de la Convention européenne des droits de l'homme. Plus récemment, ils ont été complétés par celui du « procès équitable », selon lequel la peine doit être prononcée à la suite d'une procédure garantissant un débat contradictoire et loyal, et un juge impartial. L'évolution actuelle, notamment dans le cadre du Conseil de l'Europe, tend à ce que l'exécution des peines ne relève plus du seul pouvoir de l'administration, mais soit contrôlée par le juge.

2) L'interdit de la vengeance honore le souci éthique d'une réaction sociale humanisée. Volonté de rendre le mal pour le mal, la vengeance emprisonne la victime dans la douleur du dommage subi et la rumination du

passé, dans la revendication et la surenchère. Elle traduit un enfermement sur soi-même, une incompréhension, voire un mépris d'autrui. Par son désir implicite ou explicite d'élimination du « coupable », elle est homicide, s'oppose au rétablissement de la parole, brise tout espoir d'oubli ou de pardon. Elle peut même se muer en emportement passionnel et conduire à des actes irrémédiables et à des règlements de comptes[44]. L'esprit de vengeance excite enfin dans la société le désir de répression et ne favorise pas le lien social.

Que le monopole de la violence légale soit réservé à l'État, réglé par la loi et exercé au cours d'un procès équitable garantit une volonté de punir apaisée. Selon Ricœur (1995, p. 193 s.), la différence entre vengeance et justice se joue en amont de la peine, dans le procès qui permet la mise à distance entre le forfait à l'origine de la colère privée et publique et la punition infligée par l'institution judiciaire. Il insiste aussi sur la nécessité d'un tiers pour ouvrir un espace de discussion, entendant par ce tiers trois instances : l'État, distinct de la société civile et détenteur de la violence légitime ; l'institution judiciaire, distincte des autres pouvoirs de l'État ; enfin le juge, dont la fragilité humaine est compensée à la fois par la définition légale des délits et des peines et le débat formalisé et argumenté lors du procès. La moralité de la peine tient à l'ensemble de ce processus.

Rejeter l'esprit de vengeance oblige à dénoncer le « mythe de la peine[45] », selon lequel la peine juste serait celle qui fait souffrir le criminel *à l'égal* de la souffrance subie par la victime. Ce mythe ne fonde pas l'institution du talion car ce dernier n'est pas compensation du mal souffert par un mal équivalent infligé mais compensation du dommage par une réparation équivalente, dans un contexte historique caractérisé par la volonté de limiter la vengeance privée. Mais il faut dénoncer le « mythe de la peine » car il n'y a moralement aucune justice, aucun gain pour l'homme, à ajouter le mal au mal. La peine est certes contrainte, privation imposée ou obligation de faire, avec la douleur qui peut en résulter et le risque toujours

là d’une dérive en violence. Mais dans une visée éthique, elle n’a pas *en soi* pour objet de faire souffrir. Il faut distinguer réparation du tort subi par la victime et châtiment frappant le criminel : la souffrance n’a aucun pouvoir réparateur et c’est bien l’illusion du « mythe de la peine » de laisser croire que la victime serait apaisée par elle. En réalité, la douleur de la victime ne peut être réparée que par une indemnisation compensatrice qui aide au processus psychologique de deuil, et non par l’imaginaire d’une souffrance imposée à l’auteur du tort, dans un sentiment de toute-puissance.

Parce que la peine ne doit être ni vengeance, ni compensation du mal par le mal, il faut critiquer sévèrement certaines pratiques caractéristiques de notre époque : le discours médiatique qui amplifie l’émotion par le récit complaisant du malheur de la victime et appelle à la sévérité « la plus grande » ; le poids d’une opinion publique travaillée par un sentiment d’insécurité attisé par des intentions politiques peu nobles ; le populisme pénal qui réclame des peines d’enfermement toujours plus longues pour répondre à une peur qu’il contribue par ailleurs à aggraver. Si l’on consent à la société victimaire qui pense « l’autre » comme dangereux, la peine est réponse non plus à une désobéissance à la loi mais à la peur, c’est le retour de la vengeance privée, médiatisée, politisée, revendiquée.

3) Le principe de la légalité des délits et des peines, érigé en droit fondamental de l’homme, est un acquis moral essentiel en ce qu’il rend possible l’objectivité de la répression et lui donne son caractère rationnel. La loi pénale résulte d’un débat argumenté au sujet de la violence constatée dans la vie sociale. Définir le délit, c’est analyser cette violence, distinguer ses modalités diverses, évaluer la négation qu’elle constitue des valeurs morales sur lesquelles le groupe social fonde sa force unitive. Définir la peine, c’est énoncer la réponse sociale capable de redonner force à la loi qui, sans la sanction, n’est que promesse ou lettre morte.

Surtout, le principe de la légalité des délits et des peines, complété par celui du droit à un procès équitable, garantit au citoyen la sûreté : c’est-à-

dire qu'il ne sera pas victime de la vindicte du prince ou d'un concitoyen plus puissant, qu'il ne sera pas accusé arbitrairement de faits soudainement pénalisés pour lui nuire, que sa vie, son honneur, sa liberté, sa vie familiale, ses biens ne subiront pas d'atteintes arbitraires du fait de la tyrannie du pouvoir, de tous les pouvoirs. Il constitue ainsi un droit de l'homme essentiel pour le protéger d'une répression abusive et immorale.

4) L'éthique ouvre, à coup sûr, un chemin de justice sur lequel l'histoire humaine avance très progressivement. La volonté de punir, même réglée par la loi, s'incarne hic et nunc dans une politique répressive tributaire à la fois des qualités de l'État qui la conduit (puissant ou faible, corrompu ou vertueux…) et des caractères de la société pour laquelle elle est destinée (hiérarchisée ou égalitaire, tolérante ou puritaine, riche ou pauvre…). L'opération d'incrimination laisse place au relatif des cultures, au jeu des forces sociales antagonistes, à l'aléa du politique.

C'est pourquoi la qualité du débat législatif puis judiciaire est essentielle dans la recherche du juste et de l'égal. Inquiétante est la propension actuelle de certains législateurs à voter des lois instaurant de nouveaux délits ou sanctions dans l'urgence et sans véritable débat pour répondre à l'émotion née de tels ou tels faits divers, pressés qu'ils sont par une opinion publique excitée par certains médias et par un exécutif lui-même tributaire des comptes qu'il doit rendre à son électorat. De même, il y a lieu de s'inquiéter lorsque le juge n'a plus le temps suffisant pour conduire un débat contradictoire de qualité, et-ou que sa décision est d'avance déterminée (routine, peines fixes légalement obligatoires, etc).

Il est aussi constant que les hommes, selon qu'ils sont en haut et au bas de l'échelle sociale, riches ou pauvres, puissants ou misérables, ne commettent pas les mêmes infractions et donc ne subissent pas les mêmes peines. La même peine subie par l'un ne représente pas le même poids pour l'autre, de sorte que l'injustice sociale marque aussi la distribution des peines. Les sociologues qui examinent les peines révèlent invariablement

ces inégalités et l'on ne peut taire la thèse de Michel Foucault (1975) pour qui la prison est un mode de différenciation et de gestion des illégalismes.

Ambiguïté incontournable de la peine… qui oblige à la vigilance éthique. Pour autant, la volonté de punir reste légitime en son principe, dès lors qu'elle se distingue de tout esprit de vengeance privée ou publique, et que seul l'État, dans les cas et selon les modalités légalement définis, après un procès équitable, exerce la contrainte nécessaire pour redonner force à la loi et aux valeurs qui l'inspirent.

La mise en œuvre du droit de punir.

1) Au cours des temps, différents objectifs ont été assignés à la peine : amendement ou (ré)insertion du condamné, intimidation, dissuasion individuelle ou collective, neutralisation ou élimination de la personne, rétribution pour la peine subie ou expiation de l'acte, réhabilitation du condamné. Avec les Lumières, la réflexion s'est articulée autour de deux axes : l'approche utilitariste et l'approche rétributive.

Pour l'utilitarisme pénal, la meilleure peine est la peine utile, c'est-à-dire celle qui permet le bien-être ou le plus grand bonheur possible pour le plus grand nombre. Beccaria et Bentham, qui en sont les fondateurs, allaient ainsi à l'encontre des peines arbitraires et cruelles de leur temps. Se représentant le criminel comme un homme calculateur dont l'action est réglée selon une tactique des plaisirs en vue d'éviter la souffrance, ils prônaient des peines « utiles », c'est-à-dire légères mais certaines, proportionnées aux actes, les moins coûteuses possible pour la société, propres à dissuader le passage à l'acte criminel en étant suffisamment portées à la connaissance du public. Ce mouvement de pensée a irrigué la pensée pénale jusqu'à nos jours, non sans subir de nombreuses inflexions dans le souci de lutter contre la délinquance et la récidive : le principe d'utilité des peines a mué en souci de leur efficacité, progressivement

pénétré par le principe de précaution ; la dangerosité du criminel, dont il faut protéger la société à n'importe quel prix, est devenue le concept fondamental, tandis que le droit du citoyen à la sûreté est assimilé au droit à la sécurité des personnes et des biens.

À l'opposé, le mouvement en faveur de la rétribution, dont les origines religieuses sont évidentes, a été consolidé dans une pensée laïque par Montesquieu et sa défense d'une gradation des peines, par Kant et sa morale formelle, ou par Hegel pour qui la peine est la négation de la négation du droit, résultant du délit. Cette approche pour laquelle toute activité mérite récompense ou châtiment veut servir la justice et répondre à la question de la responsabilité humaine : analyser les infractions commises, leurs circonstances et leurs motivations, la personnalité de leur auteur, pour dégager la faute dont il faut répondre. La rétribution permet aussi d'ouvrir, après le temps de la sanction, quand la « dette est payée », celui de la réhabilitation et du pardon. Ce courant de pensée est défendu de nos jours par tous ceux pour qui l'efficacité ne peut être la valeur fondamentale.

La réflexion actuelle sur les finalités de la peine est cependant traversée par le doute, en raison d'un triple constat : la montée de la violence de la grande et moyenne délinquance qui nourrit le sentiment d'insécurité ; l'absence de substitut satisfaisant à la peine de mort, les très longues peines d'enfermement qui la remplacent apparaissant d'une cruauté aussi grande, outre les énormes problèmes de gestion qu'elles posent (LAURENS, PEDRON, 2007) ; enfin le sentiment d'impuissance devant l'échec trop fréquent des mesures socio-éducatives prises dans le souci d'individualiser les peines, et devant le constat de l'effet gravement désocialisant des courtes peines d'emprisonnement répétées. Dans ce contexte, développer la fonction dissuasive de la peine semble séduisant. Pourtant les réformes prises en ce sens depuis les années 1980 n'ont obtenu qu'un résultat décevant : la violence n'a pas diminué, l'allongement des peines est coûteux et le sentiment de rejet social des condamnés a été aggravé. Les États qui étaient

très favorables à l’utilitarisme pénal (États-Unis notamment) accordent de nouveau de l’intérêt à l’approche rétributive de la peine. En réalité, la question du sens de la peine est plus complexe que ne le laisserait supposer une alternative entre dissuasion et rétribution.

2) Il faut d’abord pointer une erreur de l’utilitarisme, d’ordre anthropologique. Le délinquant n’est pas un être rationnel, maître de ses choix entre plaisir et déplaisir ; il calcule certes, mais l’attrait d’un désir immédiat et pulsionnel le fait souvent vaciller : facilité du gain, amour-propre démesuré, pulsion sexuelle mal contrôlée, intelligence relative, intoxications diverses… autant de raisons d’« entrer en délinquance » contre lesquelles la dissuasion de la peine se révèle impuissante : pour la majorité, le passage à l’acte se joue en deçà de tout calcul. À l’inverse, celui (assez rare) qui peut se livrer à un calcul de rentabilité entre « bénéfice » escompté du délit et « perte » redoutée de la peine, est capable aussi de contourner toute incrimination ! Enfin, l’expérience montre que tous se croient assez habiles pour « ne pas se faire prendre », de sorte que la crainte de la peine dissuade rarement d’agir contre la loi.

3) Le débat sur la responsabilité conduit dans une perspective rétributive fait grandir en humanité ses participants. Par l’examen de la gravité objective de l’acte, il permet de rappeler au délinquant, à la victime et à toute la société le pourquoi de la loi, l’enjeu social de l’infraction commise : effet « informatif » essentiel pour redonner force à la loi. Il permet ensuite de découvrir le rapport subjectif qui s’est joué entre une personne et son acte, de mesurer son engagement dans le refus de la loi et la part de la faiblesse humaine, de démasquer l’intelligence astucieuse ou la volonté de puissance, de cerner aussi la part d’injustice sociale réellement subie par cette personne, sans tomber dans un discours convenu. Même si la responsabilité humaine reste toujours un mystère, la relecture des circonstances et du motif du passage à l’acte éclaire la victime dans sa compréhension des causes de son malheur, et l’auteur du délit, quand il veut

éviter la fausse culpabilité, le cynisme ou la fuite en avant. Cet effort d'analyse permet à la première d'admettre que son adversaire n'est pas un monstre, au délinquant de prendre conscience de la souffrance qu'il a provoquée, à la société de reconnaître sa propre fragilité et les solidarités dans le bien et le mal qui la traversent. Le débat sur la responsabilité permet d'« ajuster » au mieux la nature et la mesure de la peine à l'acte particulier et à la personnalité singulière de l'auteur, de sorte que la peine peut remplir sa fonction de réponse signifiante pour l'auteur, la victime et la société.

Ce débat, qui met donc en valeur la singularité de chaque délinquant, invite à distinguer soigneusement responsabilité et dangerosité. La première, qui porte sur le passé et la faute, est certes délicate à cerner, mais la seconde, qui prétend mesurer un risque dans un futur plus ou moins lointain, est encore plus difficile à préciser en l'absence d'instrument d'analyse objective qui fasse consensus. Si le risque est déduit de la seule existence d'un acte déjà commis, son auteur est enfermé dans son acte, dans un déterminisme et un destin clos qui ne rend pas compte des capacités humaines de résilience ; si le risque repose sur les impressions subjectives de la victime ou de l'accusation, n'est-ce pas réintroduire l'arbitraire ? Le concept de dangerosité, qui tend à nier la liberté humaine, assimile l'homme à une marchandise dangereuse et pousse à le traiter selon un principe de précaution contraire à sa dignité et à ses droits les plus fondamentaux : la liberté, la sûreté. Et, du reste, quelle précaution prendre, sinon recréer une peine éliminatrice radicale que l'abolition de la peine de mort avait précisément voulu supprimer ? Le concept de dangerosité renforce le populisme pénal qui cède à la peur et menace les libertés. Les positions utilitaristes sont moralement insuffisantes.

4) Il faut, par ailleurs, dénoncer l'illusion de faire adhérer le délinquant à sa peine, et-ou de vouloir le transformer à tout prix et le rendre meilleur, sous couvert d'amendement, de réhabilitation morale ou de réinsertion sociale. Ces visées ont souvent tenté le législateur et le juge. L'histoire de la

prison depuis le XIX^e siècle illustre particulièrement cette volonté de transformer l'homme violent et asocial par la discipline pénitentiaire, ainsi que l'a montré Foucault. Or cette histoire est celle d'un échec répété : l'homme résiste à toute volonté manipulatrice, à toute volonté de puissance… qui avilit par ailleurs son auteur. Certes les mesures de (ré)insertion proposées au cours de l'exécution de la peine pour aider le condamné à compenser les diverses carences dont il peut souffrir ne sont que justice, et sont indispensables pour lui permettre d'être replacé en position de liberté, autant qu'il est possible. Accessoires à la peine, elles ne lui confèrent pas pour autant finalité d'amender ou de transformer ; elles font que la peine peut être occasion favorable de libération, dans le respect du cœur de l'homme.

Mais l'homme n'a pas pouvoir sur l'homme : pour rester humaine et humanisante, la peine ne peut intervenir que dans l'humilité. Elle est pari ouvert sur un avenir meilleur, tant pour le condamné que pour la société, mais il n'est pas légitime d'en attendre un résultat certain, une efficacité totale. La peine ne peut constituer qu'une épreuve imposée au condamné, qui vaille seulement invitation à réintégrer le concert social, à respecter désormais la loi et les valeurs qui en sont au fondement.

5) Les rapports entre peine et protection de la société sont complexes. Il n'est pas moralement légitime de vouloir lutter contre la délinquance coûte que coûte, au prix d'une répression qui méprise la personne humaine, que ce soit par une volonté réductrice de la transformer ou par son élimination au prétexte de sa prétendue dangerosité ; ni par suite d'assigner une obligation de résultat au juge qui punit ou à l'administration qui prend en charge l'exécution de la peine. L'interdit pour une société d'éliminer radicalement ceux de ses membres qu'elle juge « mauvais » doit rester absolu. La protection véritable d'une société tient à l'épanouissement de l'identité de chacun de ses membres dans l'équilibre de leur pluralité culturelle, tout en sachant qu'il ne peut y avoir d'éradication totale du mal

dans une société composée d’hommes au cœur partagé, et que vivre en société suppose toujours d’accepter une part de risque venant de ses concitoyens. Cette protection exige en réalité une ambition politique d’une autre ampleur et ne peut être réduite à l’action répressive et au seul effet dissuasif de la peine : trop souvent l’aggravation de la répression cache l’incapacité des sociétés à se réformer ou-et celle des autorités étatiques à remplir leur mission principale, œuvrer pour instituer la justice sociale, sauvegarder le lien social, promouvoir le sens moral. Le débat sur la responsabilité et la recherche d’une peine adéquate et ajustée, respectueuse de la dignité humaine, évitent de s’enfermer dans le conséquentialisme rationaliste qui caractérise l’utilitarisme, et constituent une exigence morale incontournable pour faire de la peine une œuvre de raison certes, mais destinée à des êtres humains libres et appelés, dans une perspective chrétienne de foi, à la sainteté, à une espérance qui transcende l’ambiguïté de leur agir.

Concrètement, la protection de la société peut passer par d’autres mesures que la peine. Elle est compatible, pour les cas les moins graves, avec une justice négociée et réparatrice qui ne prononce pas de peine : sous le contrôle de l’institution judiciaire, la réaction sociale peut se limiter au simple rappel de la loi et à la réparation du dommage subi par la victime. À l’opposé, des mesures de sûreté peuvent être prévues par le législateur, en complément ou non à l’exécution d’une peine, à l’égard de délinquants psychopathes ou malades mentaux. Ce n’est plus alors le délit commis qui est en cause mais l’état de santé de la personne ; c’est à l’administration, en vertu de son pouvoir de police administrative, non au juge, de prendre les mesures utiles. Il faut éviter les confusions.

Enfin, c’est plutôt la certitude que la sévérité de la peine qui participe à la protection de la société. L’impunité des crimes et délits, en raison de l’incapacité soit de la police à identifier les suspects, soit de l’institution judiciaire à les juger dans un délai raisonnable, vaut encouragement à violer

les interdits légaux. De même, les contradictions fréquentes entre une politique pénale affichée toujours plus répressive et le laxisme auquel conduisent les soucis gestionnaires qui obligent à des aménagements ou à des réductions inconsidérés de la durée de la peine prononcée, brouillent le message de la peine et réintroduisent l'arbitraire et l'injustice entre condamnés.

6) Resterait à évoquer l'exécution concrète des diverses peines. Chacune a ses exigences éthiques propres, mais de manière générale leur exécution doit toujours rester compatible avec le respect de la dignité de l'homme, de ses droits fondamentaux et de ses obligations, notamment familiales. La peine de mort fait l'objet d'un article spécifique de ce dictionnaire, auquel nous renvoyons. La peine d'enfermement (emprisonnement, détention, réclusion), depuis ses origines, pose de redoutables problèmes : elle n'est jamais seulement une peine privative de liberté, comme cela a été prétendu, mais elle affecte tout l'homme, dans son corps et dans son psychisme. Elle crée une dépendance totale du condamné pour le moindre acte de la vie courante et l'exercice de ses droits fondamentaux (travail, santé, culture, religion, affectivité et sexualité, droits civiques, etc.) ; elle remet en cause sa capacité à respecter ses obligations, familiales notamment, et altère tous les liens sociaux et affectifs qui le structurent ; elle institue une communauté de vie artificielle (rapports sociaux équivoques et souvent violents entre codétenus, rapports entre détenus et personnel intervenant, notamment le personnel de surveillance qui doit à la fois garder la distance suffisante pour imposer la discipline et la sécurité et cultiver la confiance pour connaître les détenus et les traiter en véritables êtres humains) ; elle opère une suspension du temps vécu, le condamné attendant la fin de peine. La prison est donc un lieu de grande violence, violence qui ne peut être atténuée que par la limitation raisonnable de sa durée, par l'ouverture la plus grande possible sur l'extérieur grâce à l'organisation d'activités de qualité répondant à tous les besoins

fondamentaux du condamné, par le respect d'une certaine autonomie permettant une intimité personnelle et la mise en place d'un projet de vie pour la durée de la peine, par l'institution d'un véritable droit pénitentiaire garantissant le respect des droits fondamentaux sous le contrôle du juge : les règles pénitentiaires adoptées dans le cadre du Conseil de l'Europe[46] en constituent la base minimale.

La peine de surveillance électronique n'est pas la panacée et suppose chez le condamné une force morale suffisante pour éviter qu'elle ne devienne un leurre et un piège. Elle institue une société de contrôle, sans doute aussi risquée pour les libertés que la société disciplinaire critiquée par Foucault.

Les peines portant atteinte à des droits particuliers (conduire, chasser, commercer, etc.) ou affectant le patrimoine (amende, confiscation) posent moins de difficultés, mais risquent parfois de déstructurer professionnellement le condamné ou de le ruiner, ainsi que sa famille, si elles sont trop lourdes.

Peut-on conclure ? Y a-t-il une peine juste ? La peine est une réalité incontournable dans une société pour redonner force vive aux valeurs qui la fondent, mais elle est complexe et toujours équivoque. Le droit de punir, purgé de tout esprit de vengeance, réglé par la loi et mis en œuvre lors d'un procès équitable, doit éviter toute volonté de puissance manipulatrice mais proposer des moyens effectifs de réinsertion, se garder de l'obsession liberticide de la dissuasion mais s'exercer avec certitude et dans le respect de la dignité de l'homme. L'éthique chrétienne pousse à aimer assez le délinquant pour ne pas en avoir peur, le traiter selon sa vraie responsabilité et lui offrir le temps et les moyens de se libérer éventuellement de ses démons. Pari ouvert sur un avenir meilleur pour tous, la peine n'est pas un bien, mais un moindre mal.

MICHEL ANQUETIL.

→ Amnistie. Culpabilité. Dignité. Droits de l'homme. État. Institution. Justice. Loi. Peine de mort. Respect.

Bibliographie.

De tout temps, la peine a fait l'objet d'une réflexion intense et la littérature est très abondante : ouvrages philosophiques, juridiques, politiques ou scientifiques (criminologie, victimologie, pénologie, science pénitentiaire). Quelques essais, pour aller un peu plus loin :
X. Bébin, Pourquoi punir ? L'approche utilitariste de la sanction pénale, Paris, L'Harmattan, 2006. – G. Casadamont, P. Poncela, Il n'y a pas de peine juste, Paris, Odile Jacob, 2004. – M. Foucault, Surveiller et punir. Naissance de la prison, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1975. – Y. Laurens, P. Pédron, Les Très Longues Peines de prison, Paris, L'Harmattan, coll. « La justice au quotidien », 2007. – P. Ricœur, Le Juste, Paris, Esprit, 1995. – D. Salas, La Volonté de punir. Essai sur le populisme pénal, Paris, Hachette, 2005.

PERVERSION

Ce mot suscite d'emblée des images terribles et fait surgir des personnages effrayants tels Gilles de Rais, modèle du sanguinaire Barbe-Bleue, ou Sade, l'auteur d'une sinistre version des *Mille et Une Nuits* intitulée *Les Cent Vingt Journées de Sodome*. Dans ce défilé lugubre figurent aussi Jack l'Éventreur et Erzebeth Báthory, la comtesse sanglante. À l'univers de la perversion appartiennent également le vampire de

Düsseldorf, Sacher Masoch, l'auteur de *La Vénus à la fourrure* qui donna son nom à la perversion masochiste, et l'abbé de Choisy qui, dans ses atours féminins, incarnait le travestisme fétichiste. Il fallut attendre le XIXe siècle pour que la médecine mentale élabore une description de la perversion et trace le portrait du pervers[47].

De la sphère de la perversion relève la fascination pour des individus incarnant l'horreur, la barbarie, l'abîme de noirceur dans l'être humain. La perversion comme jouissance du mal est le sombre privilège des humains ; les animaux ne sont ni pervers ni criminels car ils n'ont pas accès au langage et à la signification de l'interdit. En revanche, l'homme est capable d'anéantir l'humain dans l'humain.

DÉFINITION.

« Perversion » vient du latin *perversio* ; en français, le substantif apparaît entre 1308 et 1444. L'adjectif « pervers », attesté dès 1190, dérive de *perversitas* et de *perversus*, participe passé de *pervertere* qui signifie « retourner, détourner, renverser, inverser ». La *perversitas* désigne l'extravagance, la dépravation. En 1875, Littré définit la perversion comme « changement de bien en mal ». Il y a souvent confusion dans le langage courant entre la perversion et la perversité. Celle-ci est évoquée pour désigner un comportement d'une extrême malignité ou d'une grande cruauté. Les termes « perversion » et « pervers » furent toujours connotés négativement du point de vue de la morale et de l'éthique. Ces jugements négatifs concernent des comportements sociaux marqués du signe de la déviance et de l'aberration, la sexualité en particulier, dont certaines modalités sont admises et d'autres rejetées. Notre société actuelle est plus permissive. Autrefois, les déviations étaient comprises comme une façon de déranger l'ordre naturel et d'attirer les hommes dans l'univers du vice, hors des chemins d'une sexualité adulte normale, hétérosexuelle et

potentiellement procréatrice. Les progrès scientifiques ont modifié l'abord de la sexualité qui ne s'inscrit pas d'emblée dans une perspective religieuse ou philosophique. C'est davantage dans une approche anthropologique et sociologique que les chercheurs s'interrogent sur l'homosexualité, le mariage des homosexuels, l'homoparentalité, le transsexualisme et la pornographie.

Depuis Havelock Ellis, Krafft-Ebing et surtout Freud, la perversion renvoie à des pratiques sexuelles anormales. Néanmoins, le débat sur l'homosexualité demeure, même si cette dernière n'apparaît plus dans la classification actuelle des perversions. De même, le terme « perversion » a été remplacé par « paraphilie ». Dans la nosographie psychiatrique sont évoquées les variations de l'activité sexuelle : celle-ci est caractérisée par des pulsions, des fantasmes et des comportements sexuels impliquant des personnes vulnérables ou des situations inappropriées. Il s'agit, dans le CIM-10 produit par l'OMS et dans les *Manuels diagnostiques et statistiques des troubles mentaux* (DSM-IV-TR), d'un abord descriptif, comportemental et statistique des troubles mentaux, sans référence aux conflits psychiques et à la problématique du sujet.

Cependant, quelle que soit son époque, le pervers est, et a toujours été, celui qui fait le mal et qui en jouit. Il peut prendre l'apparence du tyran qui savoure le pouvoir d'humilier celui qui lui est assujetti.

Stigmatiser les pervers en les reléguant dans le monde du mal et du péché empêche de réfléchir à ce qui constitue le ressort de leur déviation. La perversion interroge, en la défiant, la norme par rapport à laquelle elle est transgression. Elle interroge le socle même de la société, n'existe pas en dehors des interdits fondamentaux, qu'ils soient laïcs ou religieux. Elle est l'une des faces ténébreuses de l'être humain, qui affirme parfois son goût pour la démesure, pour l'excès, son penchant pour la destruction, la haine de soi et de l'autre, pour l'attrait du négatif. La perversion ignore la prohibition de l'inceste, au fondement de la société humaine ; elle se joue

du partage entre le normal et l’anormal ; elle frôle toujours le cercle qui délimite la folie. Elle est le refus de se soumettre à la loi de la vie ; elle affirme dans sa toute-puissance imaginaire qu’elle peut braver toutes les limites.

Les cliniciens psychanalystes s’accordent pour déceler en la perversion une perturbation majeure dans le rapport à autrui ; il s’agit d’une modalité tortueuse du lien au semblable. Elle en est une des options possibles ; en cela, elle est un prisme pour appréhender la sexualité humaine dans toute sa complexité. Celui qui ne peut admettre l’existence d’un autre comme être total va le fragmenter, le cliver, attaquer et abîmer son humanité. Cette déshumanisation se manifeste par une absence d’empathie, une froideur, une subjectivité désaffectée. C’est un mode de jouissance lié à la souffrance d’autrui, à son abaissement, à son instrumentalisation.

HISTORIQUE.

À partir de 1810, le Code pénal français, issu de la Révolution et de l’Empire, refaçonne la législation sur les mœurs ; il s’inspire de la philosophie des Lumières. La loi intervient pour protéger les mineurs des abus et des violences, pour punir le scandale, non pour sanctionner des pratiques sexuelles entre adultes consentants. Seul l’adultère tombe sous le coup de la loi pour protéger la filiation en cas de naissance d’un enfant issu d’une liaison extraconjugale.

Si les perversions ont toujours existé – l’inceste, l’homosexualité, la sodomie, les abus sexuels sur les enfants, etc. –, leur classification et leur description apparaissent au XIX^{e} siècle et sont liées à la doctrine de la dégénérescence[48].

En 1809, Pinel définit la perversion comme une manie sans délire, une folie morale. Les conduites perverses sexuelles sont des monomanies instinctives ; c’est l’acte qui signe l’aliénation. Esquirol évoque les

monomanies instinctives ou impulsives qui incluent les pratiques sexuelles des pervers.

Le terme « perversion » apparaît en 1856, dans le traité des maladies mentales de Bénédict Augustin Morel, et il est associé aux sentiments et aux instincts génésiques, comme l'érotomanie ou la nymphomanie. Il classe ces conduites pathologiques dans la folie héréditaire.

Karl von Westphal (1833-1890) affirme que l'inverti l'est de naissance, et que, par conséquent, il n'est ni un être lubrique ni un malade mental ; l'homosexualité demeurera pour lui une interrogation pour la science médicale ; Valentin Magnan (1835-1916) étudie les agressions et les troubles du comportement sexuel dans *Des anomalies, des aberrations et des perversions sexuelles* (1885). Adepte de la doctrine de la dégénérescence, il propose une classification des perversions sexuelles. Benjamin Ball (1833-1893), dans ses leçons sur la folie érotique, décrit les types classiques de pervers : les nécrophiles, les pédérastes, les invertis. Son approche fait la distinction entre les perversions par rapport à l'objet (l'homosexualité, la pédophilie, la nécrophilie, la bestialité) et les perversions par rapport aux moyens (le fétichisme, le sadisme, le masochisme) ; il traite également du voyeurisme et de l'exhibitionnisme. Ambroise-Auguste Tardieu (1818-1879), médecin légiste, étudia les crimes sexuels sur les enfants qui furent, au XIXe siècle, les premières victimes sexuelles connues de la justice. Il publia une *Étude médico-légale sur les attentats aux mœurs* (1857) puis une *Étude médico-légale sur les sévices et les mauvais traitements exercés sur les enfants* (1860). Paul Brouardel innova dans l'enseignement de la médecine légale en autorisant les étudiants à se rendre à la morgue. Lors de son séjour d'études à Paris, Sigmund Freud assista à ces autopsies et aux conférences de Brouardel sur les cas de viols et de meurtres d'enfants. De cette expérience, son élaboration du traumatisme psychique conserve la trace. Charcot, dont Freud suivit également les leçons cliniques sur l'hystérie, étudiait à la

même époque l'inversion du sens génital. Le terme « homosexualité » fut inventé en 1869 par le médecin hongrois Karoly Maria Kertbeny (1824-1882) ; le mot « hétérosexualité » apparaîtra vers 1880. L'homosexuel est considéré alors comme pervers parce qu'il choisit son semblable comme objet de plaisir.

En 1886, Richard von Krafft-Ebing (1840-1902) publia un volumineux ouvrage sur les perversions qui connut un énorme succès et devint un livre de référence : *Psychopathia sexualis. Étude médico-légale à l'usage des médecins et des juristes.* Ce catalogue des aberrations et des conduites sexuelles est un panorama des noirceurs de l'humanité : à l'instar de Jérôme Bosch dépeignant les infinies monstruosités, Krafft-Ebing décrit un peuple de violeurs, de pédophiles, de sadiques, de masochistes, de nécrophiles, d'exhibitionnistes, de voyeuristes, de zoophiles. Il divise les anomalies en deux catégories qui seront reprises ensuite par Freud : les anomalies selon l'objet, comme l'homosexualité, et les anomalies selon le but ou les moyens, comme le fétichisme. C'est dans *Psychopathia sexualis* qu'apparaissent pour la première fois les termes « sadisme » et « masochisme ». Partisan de la théorie de la dégénérescence mentale, selon laquelle ces sujets seraient atteints héréditairement, Krafft-Ebing préconise, comme mesure protectrice de la société, d'exclure ceux qui sont considérés comme malades.

Albert Moll (1862-1939) publie en 1891 *Les Perversions de l'instinct génital*. Selon lui, l'homosexualité n'est ni une maladie mentale ni une maladie physique. Il n'hésite pas à évoquer « la normalité des invertis ».

Havelock Ellis (1859-1939) publie en 1896 *L'Inversion sexuelle*. Avec Richard von Krafft-Ebing et Albert Moll, ce médecin britannique fut l'un des précurseurs de la sexologie du XX^{e} siècle. Son monumental ouvrage, *Études de psychologie sexuelle*, dont la première édition fut publiée en 1898, connut un grand succès mais suscita de vives controverses. Il s'agit d'un recueil d'observations sur la sexualité dans ses rapports avec les

coutumes et avec la biologie. Mais Havelock Ellis n’éclaire pas la compréhension de la sexualité à la lumière du fonctionnement inconscient tel qu’il sera mis en évidence par Sigmund Freud.

LA PERVERSION À LA LUMIÈRE DE LA PSYCHANALYSE.

La conception de la perversion en vigueur au XIX^{e} siècle et au début du XX^{e} siècle, envisagée comme une maladie d’origine biologique et héréditaire, est remise en cause à l’ère freudienne. Désormais, les racines de la perversion sont recherchées dans la sexualité infantile la plus précoce : « Il fait partie de l’opinion populaire sur la pulsion sexuée d’estimer que celle-ci manque à l’enfance et ne s’éveille que dans la période de la vie qualifiée de puberté. Pourtant, cela n’est pas seulement une simple erreur, c’est même une erreur lourde de conséquences, puisqu’elle est au premier chef responsable de notre ignorance actuelle des conditions fondamentales de la vie sexuelle » (FREUD, 1906, p. 108)

Freud systématise la perversion, en décrit le mécanisme, définit sa spécificité, qui relève du règne des pulsions, de leur théâtre. La perversion devient une structure différenciée de la névrose et de la psychose : « J’entrevois une idée : dans les perversions, dont l’hystérie est le négatif, on serait en présence du reste d’un culte sexuel très ancien, qui fut autrefois peut-être encore une religion dans l’Orient sémitique (Moloch, Astarté)[49]. »

Avec la psychanalyse, le préjugé de l’innocence de l’enfant est battu en brèche. Freud n’hésita pas à évoquer « la disposition perverse polymorphe de l’enfant ». Cette assertion fut considérée comme scandaleuse[50].

L’irruption du sexuel dans le développement de l’enfant est toujours traumatique pour l’*infans* qui ne parle pas et qui est dépendant de l’adulte pour sa survie. Celui-ci peut être vécu comme obéissant à la seule loi de son bon vouloir. Si les premières expériences avec autrui sont désastreuses, si la réponse aux besoins vitaux n’est pas accompagnée d’un élan d’amour

attentif et chaste, celle-ci risque de déposer la trace indélébile d'un premier autre dangereux, défaillant, ou cruel, en tout cas inapte à protéger la croissance physique et psychique de l'enfant.

Les théories freudiennes de la perversion.

Entre 1905 et 1938, Freud élabore sa théorie complexe de la perversion qui, au fil des articles, subit plusieurs remaniements. Nous citerons le texte princeps intitulé *Trois Essais de la théorie sexuelle* (1906), puis « Pulsions et destins des pulsions » (1915), *Un enfant est battu* (1922) et *L'Organisation génitale infantile* (1923), *Le Problème économique du masochisme* (1924), *Le Fétichisme* (1927), et *Le Clivage du moi dans les processus de défense* (1938). Freud propose une nouvelle définition de la perversion non plus comme une manifestation biologique, mais comme un phénomène psychique, dépendant de la vie pulsionnelle. Ce radical changement de perspective rencontra de fortes oppositions, de puissantes résistances. La psychanalyse fut accusée de pansexualisme[51]. Il apparaissait scandaleux et obscène de parler des théories sexuelles infantiles. Pourtant, dès l'enfance, l'être humain ne dispose que de son imagination et de sa sensorialité pour appréhender la signification de la différence des sexes ; il tente de se représenter l'énigme de la copulation et de la procréation. « La disposition perverse polymorphe de l'enfant » signifie que les pulsions sexuelles chez celui-ci ne sont pas unifiées ; elles sont auto-érotiques et se satisfont à partir des diverses zones érogènes, avant le fonctionnement génital proprement dit. Le plaisir est obtenu par excitation d'une zone érogène qui est source d'une pulsion partielle. Ainsi pour la pulsion orale, c'est la bouche avec le suçotement ; pour la pulsion anale, c'est l'anus avec la rétention des excréments.

Lors des quatre éditions des *Trois essais sur la théorie sexuelle* entre 1905 et 1920, Freud ajouta des modifications en fonction de l'évolution de

sa théorie de la libido, du dualisme pulsionnel, et de son élaboration du narcissisme. Il reprit la taxinomie de Richard Krafft-Ebing et d'Albert Moll concernant les anomalies sexuelles : les perversions de but et les perversions d'objet. Les premières concernent les situations ou les personnes à l'origine de l'excitation sexuelle (dans l'inceste, l'homosexualité, la pédophilie, la nécrophilie, le fétichisme) ; les secondes sont caractérisées par l'acte qui procure la satisfaction sexuelle (le masochisme et le sadisme). Cependant, c'est le fétichisme qui éclaira Freud sur le mode de fonctionnement du pervers.

Les *Trois Essais sur la théorie sexuelle* comportent trois parties. Dans la première, consacrée aux aberrations sexuelles, Freud évoque le mot « pulsion » pour décrire les « déviations par rapport à l'objet sexuel », à savoir trois comportements qualifiés par la médecine de la fin du XIX^e^ siècle comme appartenant à des sujets dégénérés : l'homosexualité, la pédophilie, la zoophilie. Freud, non seulement envisage l'homosexualité sous ses diverses formes liées à des époques et dans des cultures différentes, mais il en fait un élément inconscient de la vie libidinale des névrosés. Ainsi l'homosexualité est-elle conçue comme une variante de la sexualité. En effet, l'expérience clinique indique que l'intérêt sexuel exclusif d'un sexe pour l'autre ne va pas de soi.

Dans la seconde partie du livre, Freud expose les modalités de la sexualité infantile, la théorie de la libido, le complexe de castration, les stades (oral, anal, et génital). Il analyse aussi les théories sexuelles infantiles, telle celle de la représentation du coït parental comme violence de l'accouplement, ou celle de la naissance par le nombril ou par l'anus. Toute cette imagination, suscitée par la sexualité des adultes, réapparaît, à l'âge adulte, dans les scénarios des pervers.

Le troisième essai de l'ouvrage interroge les troubles liés à la puberté et au passage de la sexualité infantile à la sexualité adulte. Celle-ci est

marquée par le choix de l'objet érotique, qu'il soit hétérosexuel ou homosexuel.

Pour Freud, la norme n'est pas définie en fonction de l'adaptation à la société. Elle est l'aboutissement de l'organisation génitale qui instaure la normativité en tant que les pulsions sexuelles partielles sont subordonnées à l'acte génital[52]. D'après Freud, cet accomplissement suppose l'intégration de la prohibition de l'inceste, le dépassement du complexe d'Œdipe et l'assomption de la castration. Freud oppose la perversion à la névrose en raison de l'absence, dans la première, du mécanisme du refoulement. Selon lui, « la névrose est pour ainsi dire le négatif de la perversion » (FREUD, 1906, p. 99).

L'acte pervers se caractérise par son aspect partiel par rapport à l'acte génital complet. La perversion est liée à une fixation exclusive sur un mode de satisfaction sexuelle infantile. Les pulsions du sujet pervers ne sont pas unifiées. Cependant, Freud souligne l'importance du facteur psychique dans la perversion : « Peut-être est-ce précisément dans les perversions les plus abominables qu'il faut admettre la plus large participation psychique à la transformation de la pulsion sexuelle. Une part de travail animique est ici fournie, à laquelle on ne peut pas contester, malgré son horrible résultat, la valeur d'une idéalisation de la pulsion. La toute-puissance de l'amour ne se manifeste peut-être nulle part avec plus de force que dans ces aberrations qui lui sont propres. Dans la sexualité existe partout la plus intime interrelation entre ce qu'il y a de plus élevé et ce qu'il y a de plus bas » *(ibid.)*.

Dans le texte de 1915, « Pulsions et destins des pulsions », il est question de changement de but et d'objet qui permet de rendre compte des perversions allant par couple d'opposés. Les destins des pulsions sont le renversement dans le contraire, le retournement sur la personne propre, le refoulement, la sublimation. Le renversement dans le contraire inclut le renversement d'une pulsion de l'activité à la passivité et le renversement du

contenu. Il s'agit, pour le premier processus, du couple d'opposés sadisme-masochisme et voyeurisme-exhibitionnisme. Le renversement porte sur les buts de la pulsion : le but actif – tourmenter ou regarder – est remplacé par le but passif – être tourmenté ou être regardé. « La transformation d'une pulsion en son contraire (matériel) ne s'observe que dans un cas, la transposition d'amour en haine » (*ibid.*, p. 178). Quant au retournement sur la personne propre, le masochisme est un sadisme retourné sur la personne propre et l'exhibitionnisme inclut le fait de regarder le corps propre. Ce mouvement de retournement ne concerne pas le but de la pulsion qui demeure inchangé ; c'est le changement d'objet qui est effectué.

Le jeu pulsionnel dans le couple sadisme-masochisme se décompose en plusieurs temps. D'abord, le sadisme est une action violente contre un sujet pris comme objet. Puis, cet objet est abandonné et remplacé par la personne propre. Ce retournement, qui s'accompagne d'une transformation du but pulsionnel actif en passif, est le masochisme. Finalement, un autre objet est choisi pour être à la place du sujet. La satisfaction masochiste utilise la voie du sadisme originaire.

Dans le texte de 1919, *Un enfant est battu. Contribution à la connaissance de la genèse des perversions sexuelles*, Freud décompose, pour mettre en évidence sa construction, un fantasme fréquemment présent chez les névrosés. Dans la première phase du fantasme de fustigation, l'énoncé est : « Le père bat l'enfant, c'est-à-dire l'enfant haï par moi. » Dans la seconde phase, un renversement s'opère : l'enfant battu est l'auteur du fantasme ; l'énoncé devient : « Je suis battu(e) par le père. » Ce fantasme masochiste de la deuxième phase est refoulé ; c'est dans la cure analytique qu'il est construit. Au cours de la troisième phase, la personne qui bat n'est pas le père ; elle est indéterminée ou bien il s'agit d'un substitut du père. L'enfant, auteur du fantasme, n'est plus présent. Il est devenu spectateur. Ce fantasme induit désormais une intense excitation sexuelle. Ces différentes transformations sont inséparables du conflit œdipien ; le fantasme satisfait

la jalousie à l’égard de l’autre enfant ; le fantasme « être battu par le père » exprime le désir érotique incestueux et le sentiment de culpabilité qui lui est attaché.

Freud revient en 1924, dans *Le Problème économique du masochisme* (*OCF-P.*, vol. 17), sur les liens entre le sadisme et le masochisme. La pulsion de destruction qui est aussi pulsion d’emprise est, pour une part, au service de la fonction sexuelle où elle joue un rôle important. C’est le sadisme proprement dit. En une autre part, qui ne se tourne pas vers l’extérieur sur les objets, mais demeure à l’intérieur de l’organisme, avec l’excitation libidinale, « nous avons à reconnaître le masochisme érogène originel » (*ibid.*, p. 16). Ce masochisme est défini comme « un témoin et un vestige de cette phase de formation dans laquelle se produisit cet alliage, si important pour la vie, de la pulsion de mort et de l’Éros » *(ibid.)*. Dans cet essai, il distingue trois formes de masochisme. Tout d’abord, le masochisme érogène, le plaisir pris à la douleur, est aussi à la base des deux autres formes, le masochisme féminin qui concerne les hommes et les femmes, comme position passive de l’être féminin, et le masochisme moral qui se manifeste dans le sentiment de culpabilité et la réaction thérapeutique négative.

Dans son texte *Fétichisme*, Freud situe l’origine de cette perversion, généralement masculine, dans le temps de la découverte bouleversante de la différence des sexes. Le fétichisme est le recours compulsif à un objet indispensable et idéalisé, toujours disponible, pour accéder à la jouissance dans la relation sexuelle. Le fétiche est un substitut de pénis mais pas n’importe lequel ; il s’agit « d’un pénis déterminé, tout à fait particulier, qui a dans les toutes premières années d’enfance une grande significativité, mais qui vient à être ultérieurement perdu […] le fétiche est précisément voué à le préserver de sa disparition […] le fétiche est le substitut du phallus de la femme (de la mère) auquel a cru le petit garçon et auquel […] il ne veut pas renoncer[53] ». À l’origine de cette perversion, il y a une

angoisse de castration extrême : « L’investigation du fétichisme est à recommander de façon pressante à tous ceux qui doutent encore de l’existence du complexe de castration » (Freud, 1927, p. 128). Le fétichisme est une mesure défensive contre cette angoisse. Deux mécanismes de défense sont mis en place par le sujet : le déni et le clivage. Le fétichiste a deux modes de pensées parallèles sans communication entre eux : c’est le clivage du Moi. Ainsi a-t-il deux perceptions contradictoires : « la femme n’a pas de pénis » – affirmation consciente – et « la femme a un pénis » – la mère dans l’inconscient. Le deuxième mécanisme de défense est nommé *Verleugnung*, déni ou désaveu de la différence des sexes : « On a maintenant un aperçu de ce qu’apporte le fétiche et ce par quoi il est maintenu. Il reste le signe du triomphe sur la menace de castration et la protection contre elle, il épargne également au fétichiste de devenir homosexuel en conférant à la femme ce caractère par lequel elle devient supportable comme objet sexuel » (*ibid.*, p. 127). L’élection de l’objet fétiche évoque le mécanisme du souvenir écran : « la dernière impression devant l’inquiétant et le traumatique étant, par exemple, retenue comme fétiche » (*ibid.*, p. 128).

Après Freud.

À la suite de Freud, Jacques Lacan (1994) met l’accent sur la problématique phallique, le complexe de castration et la dimension signifiante du fétichisme. Il souligne le jeu inconscient produit par l’alternance de présence et d’absence de l’organe et la fonction du voile recouvrant la réalité de la différence des sexes et créant pour le fétichiste un monde d’illusion. Lacan élabore une théorie de la jouissance, distincte du plaisir qui est le relâchement de la tension libidinale. Le pervers demeure en tension car sa jouissance reste fixée sur un objet imaginaire. Dans ce royaume fantasmatique règne une mère toute-puissante qui éclipse le rôle

du père dans sa dimension symbolique. L'enfant futur pervers s'est identifié à l'objet du désir maternel, c'est-à-dire le phallus. Dans cette configuration œdipienne, l'enfant, souvent séduit par une mère ambiguë qui tourne en dérision la parole paternelle, s'installe plus tard dans le défi et la transgression de la loi. Ces traits de structure sont remarquables dans la clinique de la perversion[54]. En conséquence, l'accès à l'autre féminin[55] n'est possible que dans une relation torturée, oscillant entre l'idéalisation et la dégradation.

Plus tard, Lacan rédigea un article hermétique et inattendu sur le sadisme. « Kant avec Sade » (1963) devait servir de préface à l'ouvrage de Sade, *La Philosophie dans le boudoir*.

Il considère que Sade, « embastillé pendant le tiers de sa vie » (LACAN, 1963, p. 783), franchit le pas d'une subversion : « Qu'on soit bien dans le mal, ou si l'on veut que l'éternel féminin n'attire pas en haut… » (*ibid.*, p. 766). En mettant en regard Kant et Sade, Jacques Lacan voit dans le mal au sens sadien un équivalent du bien au sens kantien : « J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque, et ce droit, je l'exercerai, sans qu'aucune limite ne m'arrête dans le caprice des exactions que j'ai le goût d'y assouvir » (*ibid.*, p. 768-769). Dans la structure perverse, la loi est tournée en dérision par le sujet qui s'offre en objet de jouissance dans un anéantissement de soi, dans le mal absolu. L'œuvre de Sade exalte l'empire des pulsions sadiques-anales, en des scènes qui provoquent « sidération et ténèbres » (*ibid.*, p. 789). Lacan y discerne que « l'Être suprême est restauré dans le Maléfice » (*ibid.*, p. 790).

AUTRES APPROCHES PSYCHANALYTIQUES.

Robert Stoller, psychanalyste américain, fut un éminent clinicien des troubles de l'identité sexuée, en particulier du transsexualisme. Auteur des *Recherches sur l'identité sexuelle* (1968, trad. fr., Gallimard, 1979), il ouvrit

un champ nouveau à la réflexion psychanalytique sur la sexualité en différenciant le sexe anatomique du genre psycho-social. En 1975, il précisa sa théorie originale dans *La Perversion*, *forme érotique de la haine*. Selon ce psychanalyste, la perversion est un fantasme mis en acte, une défense pour préserver le plaisir érotique. L'hostilité est l'élément déterminant : ce serait un fantasme de vengeance contre le père ou la mère, masqué par l'acte pervers qui transforme le traumatisme infantile en triomphe adulte. La perversion est la reviviscence d'un traumatisme réel visant le sexe ou l'identité sexuée. L'acte pervers oblitère le passé et le traumatisme se transforme en plaisir, en victoire. Cependant, le sujet est toujours en quête de situations marquées par le risque et le danger pour créer une excitation extrême ; entre l'angoisse et l'ennui, il ressent la nécessité de répétition incessante de l'acte, qui ne le libère pas du traumatisme. Selon Stoller, le fantasme est « ce vecteur d'espoir qui cicatrise les traumatismes, protège de la réalité, masque la vérité, fixe l'identité, rétablit la quiétude, éloigne la peur et la tristesse, purifie l'âme… et crée la perversion » (STOLLER, 1978, p. 64). Il affirme le rôle de l'hostilité dans la genèse du scénario pervers qui manifeste la rage à l'égard de l'objet sexuel, en conférant au sujet un sentiment de supériorité et de triomphe. La perversion transforme la haine en victoire sur ceux qui ont infligé les tourments. Le noyau de l'identité sexuée est constitué dans les trois premières années de la vie : au cours de la première année surgit le sentiment d'appartenir à un sexe, ensuite la révélation de la différence des sexes. La victime se transforme en vainqueur. L'homme, outragé lorsqu'il était un petit garçon, domine les femmes en mettant leurs vêtements ; sa capacité d'érection est la vengeance du travesti. Mais l'expérience doit être toujours renouvelée. Stoller reprend la notion freudienne du clivage du moi : « Le succès a été atteint au prix d'une déchirure dans le moi, déchirure qui ne guérira jamais plus, mais grandira avec le temps. Les deux réactions au conflit, réactions opposées, se maintiennent comme noyau d'un clivage du moi » (*ibid.*, p. 115). Le

traumatisme concerne ce qui suscite le mystère : les organes génitaux ou le désir de les voir. Le cérémonial ou scénario pervers ne doit pas changer. Ainsi, le fétiche est « totalement passif, il ne peut ni menacer, ni intervenir, ni être témoin, ni accuser ; il peut être attaqué, souillé, haï, détruit et renouvelé à l'infini » *(ibid.)*. Pour Stoller, la perversion est une manière d'utiliser l'autre en tant que chose déshumanisée, objet d'envie et de convoitise. Cette relation sans amour, qui a recours à des techniques de manipulation pour exploiter le partenaire, s'enracine dans des expériences infantiles traumatisantes et conflictuelles.

La psychanalyste Joyce McDougall, clinicienne inventive, créa le terme « néosexualité » pour rendre compte de certaines formes de sexualité perverses, proches de la toxicomanie. Ces néosexualités, issues des pulsions orales et anales, ont pour fonction de réparer les brèches narcissiques et de protéger les objets internes de la haine et de la destructivité du sujet[56].

À travers les époques et jusqu'à aujourd'hui, deux thèmes furent au centre de controverses : le statut de l'homosexualité et la question de la perversion féminine, peu étudiée et quasiment passée sous silence dans les travaux psychanalytiques.

SYLVIE SESÉ-LÉGER.

→ Bien et mal. Désir. Fantasme. Homosexualité. Jouissance. Loi. Pédophilie. Pornographie. Psychanalyse. Sexualité.

Bibliographie.

S. FREUD, Trois Essais de la théorie sexuelle (1906), OCF-P, vol. 6 ; « Pulsions et destins des pulsions », dans Métapsychologie (1915), OCF-P, vol. 13 ; Un enfant est battu. Contribution à la connaissance de la genèse des perversions sexuelles (1919), OCF-P, vol. 15 ; Le Problème

économique du masochisme (1924), *OCF-P*, vol. 17 ; *Fétichisme* (1927), *OCF-P*, vol. 18. – R. VON KRAFFT-EBING, *Psychopathia sexualis* (Stuttgart, 1886), préface de P. Janet, Paris, Payot, 1969. – J. LACAN, « Kant avec Sade » (1963), dans *Écrits*, Paris, Éd. du Seuil, 1966 ; *Le Séminaire, livre IV, La Relation d'objet, 1956-1957*, Paris, Éd. du Seuil, 1994. – R. STOLLER, *La Perversion, forme érotique de la haine*, Paris, Payot, 1978.

PHILOSOPHIE ET THÉOLOGIE

« Philosophie » et « théologie » : les deux termes sont grecs (V^{e}-IV^{e} s. av. J.-C.), mais leur destin s'est universalisé. Leur relation appartient à toute l'histoire de la *philosophie*, mais elle est aussi bien coextensive à l'histoire de la *théologie* religieuse, chrétienne principalement. Elle constitue ainsi comme telle, en ses métamorphoses successives, une porte d'entrée privilégiée dans l'intelligence théorique et pratique de la pensée occidentale. Riche d'une mémoire tourmentée, souvent oubliée, voire dissimulée, elle fait aujourd'hui l'objet d'attentions renouvelées dans l'espace académique ; non moins, elle se trouve comme telle de plus en plus impliquée dans les débats d'ordre éthique et théologico-politique, interculturel et interreligieux.

PÉRIODE GRÉCO-ANTIQUE.

Dans un monde qui invente la philosophie, le plus grand disciple de Socrate est *en même temps* le penseur du divin. Lorsqu'il forge le mot *theologias* (*La République*, II, 379), Platon dessine de façon inédite la marge réflexive que requiert la disposition philosophique à l'égard des récits mythiques et poétiques ; il suscite également l'examen critériologique que cette disposition exige : « Selon quels modèles *(tupoi)* » parler du dieu, des dieux et du divin ? La réponse est éloquente : « Il faut toujours représenter Dieu tel qu'il est, quel que soit le genre de poésie, épique, lyrique ou tragique où on le mette en scène. Or Dieu n'est-il pas essentiellement bon et n'est-ce pas suivant cette idée qu'il faut en parler ? »

(*ibid.* ; *Les Lois*, 4, 716c-d ; *Phédon*, 99c ; *Timée*, 29c-30). Ainsi, 1) la relation philosophie-théologie naît en Grèce au bénéfice d'une *théio*logie ; 2) la *théio*logie et, bientôt, la *théo*logie philosophique exigent une critériologie adéquate.

De fait, la *théo*logie, en tant que discours sur Dieu, connaît sa première grande organisation théorique avec Aristote. Dieu, par le biais du mouvement, y fait l'objet d'un accès philosophique – « Premier moteur immobile » – à distance raisonnée de l'expérience religieuse. Son œuvre témoigne également d'une articulation entre la théologie comme philosophie première et la science de l'étant en tant qu'étant (livres « Epsilon » et « Lambda » de la *Métaphysique*, ainsi que le *De anima*, chap. III). Si la théologie de l'Antiquité grecque est stricto sensu une région philosophique, elle n'est cependant pas sans connexion avec l'expérience religieuse et ses premières théorisations, telle la « théologie astrale[57] ».

La relation entre philosophie et théologie est intimement présente à l'histoire du stoïcisme : dès sa fondation par Zénon de Citium (IVe s. av. J.-C.) et au long de son développement sur cinq siècles (Chrysippe, Cléanthe, Diogène Laërce, Cicéron [IIe s. av. J.-C.], Sénèque [Ier s. ap. J.-C.], *Lettre à Lucilius*, 41, 73, 95 ; *Traité de la Providence*, I, Marc Aurèle [† 180 ap. J.-C.]). Dans la doctrine stoïcienne, c'est la « Physique » qui traite de « Dieu » comme tel, même si ses deux autres parties – la « Logique » et l'« Éthique » – sont investies par la question théologique. Si les vocables « logos », « raison », « nature », « Dieu » y sont quasiment interchangeables, c'est en vertu de la thèse selon laquelle les événements du monde sont indissociables du « feu » primordial, principe actif vivant de tous les êtres vivants. Ce qu'on a pu appeler la « théodicée stoïcienne » tient à ce que l'existence de Dieu relève, autant que le mouvement du cosmos, de l'exigence rationnelle ; à ce compte, le « mal » n'est que lecture partielle d'un dynamisme vertueux tendu vers un bien universel dont l'exercice rationnel révèle la réalisation (PLUTARQUE, *De la substance*, III).

À la charnière du judaïsme et de l’hellénisme, Philon d’Alexandrie († 41 ap. J.-C.) est sans doute le premier penseur à évoquer l’idée que la philosophie ait à se faire servante de Dieu et de la religion… de même qu’elle est la servante de la sagesse et de même que la culture est servante de la philosophie.

PÉRIODE PATRISTIQUE.

Il y eut un discours chrétien originel sans revendication philosophique, fait de récits, de prescriptions et de promesses, dont le « kérygme » dit la clé : le Christ, Fils de Dieu, est mort et ressuscité selon les Écritures (1 Co 15). On a cru devoir lire, sous la plume de l’apôtre Paul, des jugements apparemment peu aimables pour la philosophie en général : *Veillez à ce que nul ne vous prenne au piège de la philosophie, cette chose vide à l’enseigne de la tradition des hommes, des éléments du monde et non plus du Christ* (Col 2, 8). Mais la lecture contextuelle permet d’identifier les véritables adversaires de Paul : non pas la rationalité critique, non pas même la sagesse humaine, mais les spéculations religieuses ésotériques de son temps et l’autosuffisance à laquelle prétendent ceux qui, sagesse en drapeau, se ferment à la nouveauté du message chrétien (voir 1 Co 1, 18-25). On a en même temps gardé en mémoire que maints paragraphes néotestamentaires – parmi eux, le Prologue de Jean – sont tissés de concepts philosophiques.

C’est à partir du IIe siècle que s’ébauchent les premières théorisations du rapport entre la foi et la philosophie grecque. En rencontrant la chose philosophique, la foi chrétienne ne fait certes pas obédience à des formes de pensée étrangères ni, inversement, ne les insère dans la chaîne des déterminations bibliques. Elle reconnaît critiquement, dans la raison philosophique et son essence sapientielle, une donnée d’un mystère toujours déjà là. Les découvertes du milieu du XXe siècle ont permis de mieux situer

et de comprendre la vaste littérature gnostique, et ce indépendamment de la littérature des hérésiologues chrétiens, dont Irénée de Lyon (c. 130-202). On retient ainsi que les gnostiques ont repris les lexèmes et les schèmes de la philosophie qui leur étaient disponibles, dans l'intention de comprendre et d'interpréter le matériel biblique ; ils ont parfois pris le risque d'y superposer des significations hétérogènes dont ces schèmes étaient porteurs.

Justin (c. 110-165), philosophe laïc converti au christianisme après une longue quête de la vérité, définit ainsi les termes d'une relation en effet nouvelle : « Chrétien, je reconnais que je le suis, je souhaite me faire connaître comme tel, et je lutte en ce sens par tous les moyens, non que la doctrine de Platon soit étrangère à celle du Christ mais elle ne lui est pas absolument identique non plus que celle des autres, stoïciens, ou poètes ou prosateurs. Car chacun d'eux a vu *partiellement* de ce qu'il a reçu du Verbe divin répandu dans le monde, ce qui lui est apparenté, et il en a bien parlé » (*Seconde Apologie*, 13, 2). Face à ceux qui, d'un côté – Marcion et ses disciples –, tenaient la Loi juive pour caduque après la venue du Christ, et face à ceux qui, de l'autre – les philosophes de Rome –, opposaient foi chrétienne et philosophie, Justin établit les conditions d'une herméneutique plaçant – différemment – les Écritures juives et la philosophie grecque dans l'économie du plan de salut divin (*Dialogue avec Tryphon*, Prol., 2). La vraie philosophie désormais, c'est le christianisme – celle qui, venant après les inspirations partielles, les assume toutes. Contemporain d'Irénée de Lyon, Justin n'hésite pas à solliciter le vocabulaire stoïcien et moyen-platonicien de la « semence du logos *(sperma tou logou)* » et du « logos ensemençant *(spermatikos logos)* », conférant à ce vocabulaire une série de significations ordonnées à la Confession de foi chrétienne, indiquant à la fois la participation de tout homme au Verbe divin et l'initiative du Verbe incarné.

Un demi-siècle plus tard environ, Clément d'Alexandrie réalise une entreprise plus élaborée des rapports entre la philosophie et la foi. En

première thèse, il établit la philosophie comme inspiration parallèle, mais cependant inférieure, à celle des Hébreux (*Stromates*, VII, 2, 10-12). L'enjeu est celui du salut pour tous : « La philosophie est un travail préparatoire […]. Il n'y a certes qu'une route de la vérité, mais elle est comme un fleuve intarissable, vers lequel débouchent les autres cours d'eau venus d'un peu partout » (*ibid.*, I, 5, 28, 4-29, 1). La seconde thèse vise à répondre à la question du rôle de la philosophie, dès lors que le message chrétien est entendu : « Avant la venue du Seigneur, la philosophie était indispensable aux Grecs pour les conduire à la justice ; maintenant, elle devient utile pour les conduire à la vénération de Dieu » (*ibid.*, 28, 1). Introduisant à une lecture correcte de la Bible et à une meilleure intelligence du message de la foi (*ibid.*, I, 6, 33, 1-3), la philosophie n'engendre cependant pas la théologie ; mais la foi, en vertu de sa rencontre avec la philosophie grecque, se promeut comme théologie.

Les intitulés « réactifs » de la plupart des œuvres de Tertullien (197-220) – *Contre Marcion*, *Contre Hermogène*, *Contre les Valentiniens*… ne sont sans doute pas étrangers au fait que sa relation à la philosophie fut souvent comprise comme négative. Certes, le nombre de ses écrits semble évoquer plutôt une condamnation sans appel, tel celui-ci : « Qu'y a-t-il de commun entre un philosophe et un chrétien ? Entre un disciple de la Grèce et un disciple du ciel ? Entre un homme dont le cœur ne bat que pour la gloire humaine et celui qui n'a d'autre ambition que celle de son salut ? Entre un homme qui parle en sage et un homme qui vit en sage ? Entre un homme qui détruit et un homme qui édifie ? » (*Apologétique*, 46, 18). En réalité, Tertullien veut mettre le doigt sur la radicalité de la rupture entre la vérité de la foi au Christ et tout autre motif de pensée (*De anima*, 1, 4). Alors qu'il ne cesse de la fustiger, Tertullien pratique en réalité une relation active avec la philosophie. Il est l'homme d'une vaste culture philosophique et en sollicite largement les matériaux (par exemple la conception stoïcienne du logos) dans le but d'attester le bien-fondé des vérités

chrétiennes (voir *Apologétique*, 21, 10 s.). Il n'hésite pas non plus à dire sa préférence pour les stoïciens, et dire de Sénèque qu'il est « souvent des nôtres » (*De anima*, 20, 1), allant jusqu'à qualifier positivement la raison humaine. « Le Fils de Dieu a été crucifié, je n'en rougis pas – parce qu'il faut en rougir. Le Fils de Dieu est mort : il faut le croire parce que c'est inepte *(credibile est quia ineptum est)*. Il est ressuscité après avoir été enseveli : c'est certain parce que c'est impossible » (*De carne Christi*, 5, 4) – ou encore, dans la même intention : « Parce que c'est étonnant, est-ce assez pour ne pas y croire ? Au contraire, c'est assez pour y croire d'autant plus *(atquin eo magis credendum)* » (*De baptismo*, 2, 2). Loin de déclarations antirationnelles, il faut lire ici l'insistance de Tertullien sur le caractère paradoxal de la foi : elle représente un saut absolu et elle peut être reconnue comme telle par la raison. Enfin, Tertullien établit la possibilité d'un accès raisonnable à Dieu : « Sans doute peut-on même, par les lumières naturelles, pénétrer dans les choses de Dieu […]. La raison *(ratio)* divine est dans le tréfonds des choses » (*De resurrectione carnis*, 3, 6). Tout comme les Pères, mais avec un accent de radicalité, Tertullien dit la foi chrétienne en usant d'une langue philosophique qu'il connaît bien, tout en prenant soin d'inscrire dans cette langue la rupture de la Parole qu'il confesse.

Origène d'Alexandrie considère avec faveur la raison et, à ce titre, tient que le christianisme doit assumer critiquement les requêtes du logos (*Contra Cels.* V, 21 ; VI, 8-9). Il théorise l'appropriation chrétienne des biens de la philosophie grecque, notamment par la reconstruction métaphorique devenue célèbre – mais dont il aperçoit les limites théologiques – du thème des dépouilles enlevées aux Égyptiens (d'après le livre de l'Exode) : de même que les Hébreux usèrent de leurs vaisselles précieuses dans la fabrication du Saint des saints, de même les chrétiens sont autorisés à solliciter la philosophie dans l'intelligence de leur foi *(Lettre à Grégoire le thaumaturge)*.

On mentionnera ici la figure de Grégoire de Nysse (c. 335-c. 395), philosophe, médecin, contemplatif et le plus célèbre des Cappadociens dont il décrit les trois étapes de vie ; il est remarquable que l'acquisition de la sagesse égyptienne en constitue la première, même si la seconde est privilégiée : la vie intérieure *(La Vie de Moïse)*.

Ambroise de Milan (340-397) fut sans doute le moins enclin aux compromis avec la philosophie qu'il étudia pourtant assidûment dans sa jeunesse préchrétienne ; il l'évoque le plus souvent de façon négative en recourant à l'argument d'un emprunt par Jésus des doctrines platoniciennes, et à celui d'un emprunt par les philosophes grecs des révélations bibliques (*De fide*, I).

La thèse selon laquelle Augustin (354-430) aurait réalisé la « synthèse » entre le platonisme et le christianisme doit être résolument abandonnée. Tout en admettant la justesse de certaines conceptions platoniciennes concernant « Dieu », il fait du Prologue de l'évangile selon Jean et du thème de l'incarnation du Verbe les références principales permettant de relire de façon critique les philosophes grecs. Auteur de la formule célèbre *« Credo ut intelligam »* qu'empruntera Anselme de Cantorbéry, il récuse le vocabulaire « théologique », trop païen, lié au polythéisme ; tout comme Ambroise, il privilégie le mot « philosophe » : celui qui aime la sagesse dont le Christ est l'accomplissement.

La pensée de Denys dit l'« Aréopagite » (IV^e^-V^e^ s.) s'est élaborée dans un rapport incontestable avec la philosophie de Platon et celle des néoplatoniciens. La théologie négative consignée dans ses œuvres telle, la plus connue, les *Noms divins*, doit beaucoup aux commentateurs du *Parménide* de Platon ; sa conception de Dieu a été nettement influencée par la pensée et la conceptualité de Plotin, tout en s'inspirant essentiellement de la doctrine chrétienne de l'incarnation du Verbe. À la fin de la période patristique, la relation entre philosophie et théologie structure principalement les œuvres de Boèce (480-c. 525), ardent promoteur du

discours rationnel de la foi et premier traducteur d'Aristote, de Maxime le Confesseur (580-662) qui n'hésite pas à mettre en jeu les catégories aristotéliciennes dans la critériologie interne de la tradition de foi, et de Jean Damascène (c. 655 - c. 745) considéré comme l'initiateur de l'idée de la philosophie « servante » (*Dialectica*, 1).

Période médiévale.

Le Moyen Âge a ainsi commencé avant le Moyen Âge. Loin des historiographies opposées du progrès et du déclin dans lesquelles il fut enfermé, le « médiéval » doit être apprécié selon les ordres de ses questions propres. Or, son destin ne s'entend guère, *volens nolens*, sans la prise en compte systématique de la relation philosophie-théologie et des évolutions lexicales qui en affectent les termes. De Jean Scot Érigène (810-877) à Nicolas de Cues (1401-1464), cette relation, dans sa complexité et sa ténacité conjuguées, hante cette longue période de sept siècles environ, de tout le poids symbolique dont elle hérite des Pères, du grec (surtout le platonisme, l'aristotélisme et le stoïcisme), du juif et, tardivement de l'arabe ; elle se structure dans l'approche de thèmes et de problèmes entièrement nouveaux : sur le *kâlam* musulman, la théologie-science, le rapport exégèse-théologie, la philosophie et la théologie politique, la tension humanisme-théologie. Elle accompagne ainsi au plus près, jusque dans les règlements universitaires, le souci d'ordonner les différents plans d'intelligibilité : de l'homme, du monde et de Dieu.

Si, pendant le IXe et le Xe siècle, court la question de l'usage de la dialectique, de la rhétorique et de la grammaire en théologie, c'est au XIe siècle qu'éclate la querelle de la méthode avec pour principaux protagonistes Béranger de Tours (c. 1000-1088), Lanfranc de Pavie (1010-1089) et Pierre Damien (c. 1006-1072). L'enjeu en est une opposition structurelle moins entre les philosophes et les théologiens qu'entre deux

manières de pratiquer la théologie : d'un côté les scripturaires et les théologiens-moines pour lesquels l'autorité de l'Écriture et du Magistère donne pleinement à croire ; de l'autre ceux qui n'hésitent pas à soumettre les objets de la Révélation à l'ordonnancement des questions rationnelles. Pour Anselme de Cantorbéry (1034-1109), la raison fait l'objet d'une confiance fondamentale dans l'accès aux choses divines (voir notamment le Prologue du *Monologion*) alors qu'en même temps la foi est donnée pour comprendre *(Proslogion)*. Hugues de Saint-Victor (c. 1096-1141) et Gilbert de La Porrée (c. 1075-1154) défendent le principe de deux économies de sagesse fondant d'un côté la philosophie et de l'autre la théologie. Si le premier insiste sur le recours des langages différenciés, le second habilite volontiers, moyennant une *transsumptio*, les catégories philosophiques. Mais tous deux, de formation exégétique, contribueront à l'émergence d'une science théologique distincte de l'exégèse. Il faut ainsi attendre le XII^e siècle pour que, sous l'impulsion décisive d'Abélard (1079-1142), le programme chrétien de l'*intellectus fidei* s'approprie définitivement le lexème « théologie », désignant désormais une discipline autonome.

C'est d'un tel conflit entre deux pratiques de la théologie, mais aussi du travail d'appropriation – inauguré grâce aux traductions arabes – de l'œuvre aristotélicienne, qu'héritent Albert le Grand (fin XII^e s.-1280) et son élève-disciple Thomas d'Aquin (1225-1274). Celui-ci, auteur de l'œuvre spéculative la plus imposante du Moyen Âge, est en même temps l'un des plus grands théoriciens de la relation philosophie-théologie : la philophie ne saurait être cantonnée à un moment périmé de l'économie de la pensée, elle doit être déclarée autonome en vertu du moment libératoire de la création divine, même si elle trouve son accomplissement dans les objets de foi que la « doctrine sacrée » (la théologie), instruite par la Révélation et « quasi subalternée » à la « science de Dieu et des bienheureux » (*Sentences*, Prologue a. 3, s. 2), met en discours systématique, se faisant ainsi « science » elle-même. Saint Bonaventure (c. 1220-1274), en réalité celui

qui introduit le premier l'idée de subalternation en théologie, soutient à la fois que la raison naturelle établit les principes universels de tout discours et que la théologie, instruite par ces principes, s'élabore essentiellement selon ses propres principes. Formée aussi selon ses emprunts philosophiques, la théologie est une science spéciale et autonome. Si, dès 1228, le pape Grégoire IX stigmatise officiellement les usages abusifs de la philosophie en théologie, le conflit devient néanmoins ouvert entre les facultés des arts et de théologie ; surtout, la condamnation en 1277 par l'évêque de Paris, Étienne II Templier, des thèses de la « double vérité » met au jour la lourde difficulté de cohérer deux principes finalement concurrents, celui de l'autonomie philosophique et celui de sa dépendance à l'égard de la théologie.

Jean Duns Scot (1265-1308) et Guillaume d'Ockam (1285-1347), qui s'en inspire, tranchent le problème à leur manière : la théologie ne saurait être une « science », moins encore une science « subalternée », puisqu'elle repose non pas sur un savoir connu (la « science de Dieu et des bientheureux » n'est possédée que par Dieu et les bienheureux), mais sur la foi et l'inévidence qui la caractérise ; si les actes (non les objets) de foi peuvent être connus, seul le mystère dont ils procèdent peut soutenir la théologie et cohérer ses propositions. Le discours de la rupture entre la philosophie et la théologie connaît alors sans aucun doute son trait le plus ferme.

On retiendra, de cette longue période, la diversité irréductible des postures enregistrées. Loin de constituer un moment lisse d'élaboration thétique que l'histoire a pu recevoir dans un sens unilatéral et insuffisamment contextualisé *(philosophia ancilla theologiae)*, le monde médiéval se présente comme une prodigieuse combinatoire de préoccupations théoriques, missionnaires, éthiques et politiques, mais aussi de réponses dans lesquelles le moderne saura puiser : celles qui touchent à la stricte autonomie de la philosophie, à l'éducation et à l'amour des lettres,

à l’ascèse et aux passions, à la relation théologico-politique, aux conditions de la sagesse et du savoir. Si, à tous ces égards, les médiévaux divergent voire s’opposent, leurs « disputes » ne mettent jamais en cause ce qui leur donne naissance et consistance, c’est-à-dire la mise en relation dédoublée de la foi et de la raison, de la philosophie et de la théologie. Comme le faisait observer Étienne Gilson (*L’Esprit de la philosophie médiévale*, 1928), alors qu’aussi bien dans le domaine moral que métaphysique, on croyait suivre fidèlement Platon ou Aristote, en réalité on innovait, on changeait de catégories – mieux, on recatégorisait, faisant entendre d’autres voix, inventant de nouvelles acoustiques.

On a pu dire que le médiéval s’était éloigné de la sagesse et de la morale antiques des païens, sacrifiant plutôt à l’ordonnancement conceptuel et à l’organisation théorique des savoirs, préparant ainsi le moment moderne, principalement cartésien et kantien dans lequel, selon le mot de Michel Foucault, « l’évidence s’est substituée à l’ascèse ». Un tel jugement manque singulièrement de nuances. Si, comme le faisait remarquer Pierre Hadot, l’homme cartésien de l’évidence est en même temps l’auteur des *Méditations métaphysiques*, on se rappellera la manière dont les maîtres de la faculté des arts (les « artiens ») s’exerçaient et produisaient ; au sein d’une communauté portée par un *éthos*, un idéal de vie, ils se considéraient philosophes, conscients de faire revivre comme tel l’antique dessein de sagesse… jusqu’à parfois encourir le risque de la condamnation religieuse. En monde médiéval, la philosophie certes n’est jamais comme telle condamnée, elle n’est pas non plus *reléguée*. Entendons : l’altérité « philosophie », en son geste natif et autonome, est assumée dans ce qui fait le mouvement et l’objet de la quête théologique. S’il est vrai que le problème épistémologique resurgit aussitôt – la philosophie tendue au service de la théologie et trouvant en elle son accomplissement –, il exige également de soigneuses distinctions, principalement autour de la notion d’accomplissement qui n’est guère compréhensible hors de sa mise en jeu

biblique et christique. Comme le disait Gilson, les médiévaux *philosophantes* entendaient par principe reprendre, réélaborer, renouveler, honorer donc, les questions des sages antiques. De la sorte, il y eut non seulement de la philosophie en théologie médiévale, mais aussi du philosopher promu par la théologie.

PÉRIODE MODERNE.

La relation philosophie-théologie fut, jusque dans un passé récent, comprise sinon comme étrangère, du moins comme périphérique à la période moderne. Pourtant elle en forme le tissu, lui imprime toute la complexité – voire les contradictions de maintes questions irrésolues. À l'aube de cette période se présentent deux figures paradigmatiques : Martin Luther (1483-1546) et René Descartes (1596-1650). Si la lutte antiscolastique débute dès avant le XVIe siècle, elle manifeste toute sa puissance de remise en cause rhétorique et institutionnelle avec l'initiateur de la Réforme protestante. Formé chez les moines augustins dans un climat ockhamiste, le jeune et indomptable enseignant de philosophie invente le « pas en arrière » *(schritt zurück)* – qui fera les délices métaphysiques de Heidegger –, mais ce au titre d'une nécessaire refondation de la théologie : « J'entends par là une théologie qui recherche le noyau du fruit, l'intérieur du grain de blé, la moelle de l'os. Mais Dieu est Dieu, l'homme se trompe souvent et même toujours dans ses jugements » (Lettre du 17 mars 1509). L'essentiel est dit : l'homme corrompu ne saurait trouver dans sa nature quelque chemin de certitude ; il n'a qu'un recours : la grâce, qu'une seule grammaire : l'Esprit-Saint, qu'un seul salut : le Christ crucifié. En amont de la scolastique médiévale soupçonnée d'avoir sacrifié la croix à la gloire, Luther revendique une théologie appuyée sur la demande de salut personnel et universel. Et ce sont les corpus néotestamentaires et patristiques qui constitueront le support privilégié de l'inspiration nouvelle.

Descartes ne sépare pas tant qu'il diffracte la relation philosophie-théologie, au bénéfice premier de la philosophie et du discours de la méthode qu'elle requiert. Descartes ne condamne certes pas la théologie : elle doit suivre celle des simples et du catéchisme, les théologiens ne devant pas, sous peine de dénaturation de leur objet, soumettre leurs objets à l'exercice rationnel. Il ne relègue pas non plus la foi : si elle constitue un motif d'inspiration pour la vie personnelle, elle ne saurait intervenir dans le champ des idées claires et distinctes de l'accès philosophique. Mystère de la foi mais privatisation de l'adhésion croyante ; finitude de la pensée humaine mais universalité de la méthode philosophique. Pourtant, ici et là, les paradoxes ne manquent pas : Luther, à la fin de sa vie, n'hésite pas à recommander l'exercice philosophique, à tout le moins comme gymnastique de l'esprit ; plus encore, toute une orthodoxie scolastique protestante, formée par les héritiers de Luther et de Calvin (1509-1564), n'hésitera pas à fonder l'idée d'une « vraie philosophie ». Descartes entend faire valoir son approche philosophique de la théologie eucharistique, et rendre ainsi sa philosophie utile aux théologiens (voir *Entretien avec Burman*). De même, on évitera de lire une opposition tranchée entre le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » et le « Dieu des philosophes » : Pascal (1623-1662), qui reproche à Descartes d'avoir placé Dieu sur l'orbite de l'interrogation humaine, entend cependant ne rien lâcher de l'exercice de philosophie puisque celui-ci est tendu vers la théologie qui garantit l'unité des discours.

Lorsqu'il entreprend d'œuvrer pour la mise en lumière rationnelle de la religion, Lessing (1729-1781) révèle une ambiguïté interne à l'*épistémè* qu'on lui lègue : d'un côté l'exigence de vivre selon la foi seule, de l'autre l'impossibilité d'écarter l'approche rationnelle du monde et de ses données religieuses. Attester la rationalité de la religion, au risque d'un divorce avec la foi, tel devient le mot d'ordre qui sied à l'*Aufklärung* et qu'entend, pour la religion juive, Moses Mendelssohn (1729-1786).

C’est avec Kant (1724-1804) que l’impératif critique prend les traits croisés des philosophies du progrès de l’histoire ; cherchant à « limiter le savoir pour faire place à la foi *(Glaube)* » (seconde Préface de la *Critique de la raison pure*), il n’hésite pas à légitimer une inspiration biblique en philosophie, mais il récuse en même temps toute instance intermédiaire faisant écran au savoir, au jugement et à la volonté dont le sujet libre est capable. C’est avec le primat « pratique » que se déploie pleinement chez Kant la relation philosophie-théologie : l’impuissance de la loi morale à se réaliser efficacement requiert un Dieu législateur universel et une institution qui donne corps social à la loi d’intériorité : l’Église invisible et les Églises historiques.

C’est contre l’*Aufklärung* et ses apories que Hegel (1770-1731) s’efforce de réconcilier la théologie naturelle et la théologie révélée, la raison et la foi, l’esprit philosophique et la révélation chrétienne. En introduisant le négatif dans l’Idée et dans l’Esprit (mort de Dieu et abnégation de soi), le christianisme, selon toute la pensée de Hegel, apporte à l’interne les titres de sa propre crédibilité. Si la Révélation produit une accessibilité immédiate à la vérité absolue, la philosophie l’exprime dans la forme la plus universelle et la plus adéquate, mais non immédiatement accessible. L’accomplissement philosophique joue ici deux fois : comme élévation au concept des représentations religieuses et comme vérité du passage de la théologie à la philosophie, laquelle se fait alors trinitaire (voir le thème des trois « syllogismes » du Dieu Père, du Fils, de la Résurrection dans l’Esprit, *Encyclopédie*, § 567-569 et 575-577). Si, pour Feuerbach (1804-1872), la théologie trouve sa vérité dans l’anthropologie, c’est avec Kierkegaard (1813-1855) et au nom de la singularité subjective qu’a lieu la première grande critique du « système » et de tous les systèmes philosophiques. Pour Auguste Comte (1798-1857), la philosophie théologique s’accomplit en philosophie positive ; mais avec Nietzsche

(1844-1900) s’amorce la contestation radicale de la valorisation anthropologique dont l’œuvre comtienne participait encore.

Ainsi se trouve mis en relief l’arbre de plusieurs modernités dont les branches, parfois conflictuelles, atteindront les débuts du XXe siècle. Qu’il s’agisse de « transposition », de « contestation », ou de « réinvestissement » des schèmes théologiques patristiques et médiévaux, c’est dans le compagnonnage de la relation philosophie-théologie que l’on apprend *aussi* à lire et à déchiffrer la quête de l’idéal humaniste, la conquête mystique de l’intériorité, la revendication et les seuils de l’autonomie philosophique, l’assomption religieuse du païen et l’accomplissement philosophique du révélé théologique, les systèmes de réconciliation entre le monde et l’esprit. Dans ces allées et venues contrastées où la foi ne le cède en rien aux impératifs de la raison, ni la raison aux assauts de la foi, ce sont les sphères du moi qui s’inventent, les fondements de la cité et du droit qui se métamorphosent, les déterminations de la science qui se renforcent, les discours sur le divin et Dieu qui se recomposent.

PÉRIODE CONTEMPORAINE.

Au motif irrécusable de l’aventure propre de la pensée, la philosophie « séculière » contemporaine a, le plus souvent, ignoré la théologie, faisant de cette ignorance même un titre de probité intellectuelle. Les exemples sont certes nombreux, dans la production philosophique du XXe siècle, d’un intérêt pour la religion en général et pour le christianisme en particulier. On se souvient que le débat des années 1930 sur la « philosophie chrétienne » fut initié non point par des théologiens, mais par des philosophes de la Sorbonne : Émile Bréhier, Étienne Gilson, auxquels se sont jointes par la suite les voix de Maurice Blondel, de Jacques Maritain et de Marcel-Jacques Dubois. Certes encore, sur la scène philosophique internationale, la double question de Dieu et du phénomène religieux ne fut jamais désertée[58].

De facto, la philosophie et la foi religieuse ont mêlé leurs eaux en différents moments : 1) le triple moment de la « réaction » chrétienne à la modernité : *institutionnel* avec principalement les effets de l'encyclique *Aeterni Patris* ; *épistémologique* avec Blondel, Gilson, Maritain et le débat de la philosophie chrétienne des années 1930 ; *éthico-politique* avec Mounier et la revue *Esprit* ; 2) le moment du « soupçon » (Marx et ses disciples, Freud, Nietzsche) ; 3) le moment existentialiste chrétien (K. Jaspers, G. Marcel) ; 4) le moment des sciences anthropologiques (W. James, R. Otto) ; 5) le moment analytique (Wittgenstein, Whitehead) ; 6) le moment mystique (E. Stein, S. Weil) ; 7) le moment fidéiste philosophique (M. Clavel) ; 8) le moment philosophico-herméneutique (Gadamer et Ricœur principalement) ; 9) le moment du théologico-politique (K. Löwith, H. Blumenberg, C. Schmitt, M. Weber).

En parallèle, on pourra relever la part substantielle que la nomenclature des enseignements à usage des grands séminaires et des facultés catholiques a réservée à la philosophie, ou encore le fait que la théologie chrétienne du XXe siècle, de Pierre Rousselot à Karl Rahner, d'Henri de Lubac à Hans Urs von Balthasar, mais aussi de Rudolf Bultmann à Karl Barth, s'est élaborée dans une longue traversée critique de la plupart de ses jalons historiques. La chose est entendue, le christianisme historique n'a pas ménagé sa peine pour l'activation et la systématisation de cette relation.

Saisies par l'échec des systèmes et déçues par l'illusion tragique des théories du progrès nécessaire, la philosophie et la théologie, suivant des voies bien différentes, pratiquent alors volontiers le « pas en arrière » (vers les matins « grec » ou « patristique », ou les deux), recourent notamment avec Erich Przywara à la représentation analogique de l'être que conteste Karl Barth, s'enquièrent de nouveaux paradigmes permettant de penser moins l'expérience dans le concept que le concept dans l'existence. De la phénoménologie hissée au rang de philosophie première (E. Husserl) à la théologie ressourcée auprès de sa positivité scripturaire et patristique (école

jésuite de Fourvière), de la déconstruction radicalisée (Heidegger puis Derrida) à la réappropriation herméneutique et théologique de la tradition, du renouveau médiéviste à la sortie de l'exclusivisme thomiste, du *Linguistic Turn* au *Textual Turn*, de la crise de l'apologétique à la naissance de l'existentialisme, de la crise de la totalité à la réémergence d'une philosophie juive (Fr. Rosenzweig, M. Buber), la relation entre la philosophie et la théologie n'est plus seulement franco-allemande, elle est aussi anglo-saxonne, tout en redevenant méditerranéenne.

Au sein du protestantisme, l'œuvre de E. Jüngel, qui conjoint une inspiration théologique, un langage philosophique et une détermination éthico-sociale, est exemplaire. Dans le monde catholique, l'encyclique *Fides et ratio* (1998) témoigne d'un effort magistériel renouvelé de placer la philosophie au cœur de l'*intellectus fidei* et de la vie ecclésiale ; en affirmant, plus d'un siècle après *Aeterni Patris* (1879) et contre les tendances multiformes actuelles du fondamentalisme, le caractère irréductible de la philosophie et de la théologie, elle franchit un pas important dans la direction d'une meilleure reconnaissance mutuelle des agents qui les produisent.

De fait, sur l'horizon de cette histoire contrastée est apparu en quelques petites décennies un étonnant paradoxe : la philosophie « séculière » atteste désormais d'un indéniable intérêt pour les idées théologiques, que ce soit sur les terrains *anthropologique* (R. Girard), *éthique* (Ch. Taylor, A. MacIntyre), *herméneutique* (le « second » P. Ricœur, J. Greisch), *analytique* (R. Swinburne, Fr. Jacques), *historico-politique* (M. Gauchet, A. Badiou), *phénoménologique* (M. Henry, J.-L. Marion, J.-Y. Lacoste). La théologie chrétienne s'y trouve de plus en plus sollicitée sur la base de ses objets propres et de ses déterminations intradisciplinaires : son corpus scripturaire et l'exégèse biblique, la christologie patristique, les dogmes et les conciles, les spiritualités médiévales et modernes. Certes, le débat sur le « tournant théologique de la phénoménologie française », initié par

Dominique Janicaud en 1991, illustre à sa manière les ambiguïtés, voire les équivoques léguées par le défaut d'identification des thèmes théologiques au sein des œuvres philosophiques. Mais ce n'est pas une moindre chose que, par la vertu spéculative de tels objets fondateurs, se trouvent à nouveau découverts les jeux de croisement philosophico-théologiques.

Le jeu de la reconnaissance.

La relation philosophie-théologie hérite ainsi d'une histoire longue et tourmentée, sujette à métamorphoses et en recherche constante de nouveaux équilibres. Nous en avons dégagé ailleurs, et sous forme synthétique, quelques modèles (Capelle-Dumont, 2005) : 1) la « récapitulation christo-théologique » ; 2) l'« assimilation théologique » ; 3) les « logiques disjonctives » ; 4) l'« accomplissement philosophique »; 5) l'« inclusion réciproque » ; 6) l'« intégration théologique » ; 7) la « neutralité ontologique » ; 8) l'« impossible ». L'une des questions principales aujourd'hui posées est de savoir comment se légitime et s'expose la relation philosophie-théologie à l'horizon d'un monde bouleversé et mondialisé, cherchant volontiers les voies d'un salut sans Dieu et une normativité sans transcendance religieuse. Mais si le philosophe et le théologien résident tous deux dans l'espace du monde *fini*, le premier n'est cependant pas condamné à l'athéisme « moderne » ni l'autre au commentaire de sa seule dogmatique « traditionnelle ». Les délimitations doivent être ici précisées. Nous ne pouvons cependant nous y exercer qu'après avoir pris acte de l'éclatement de la structure bipolaire traditionnelle du pensable, et de l'émergence d'un jeu à quatre où, à côté de la philosophie et de la théologie, se sont invités deux autres ordres de rationalité : scientifique et esthétique.

La demande de « théologie ».

Selon son geste premier, le philosophe pense le « tout » de ce qui est là, donné ; il est ainsi tenu de penser la religion et, du même effet, de se placer à l'écoute des discours qui l'interprètent en tradition, ainsi : la théologie. En sollicitant le partenariat de la théologie, le philosophe connaît alors toute chance de se trouver au plus près des lois de constitution des objets religieux que lui-même prend en vue. Plus encore, il trouve auprès des objets théologiques, telles la création ou la résurrection, des motifs d'intelligibilité du monde, impossibles à refouler. On mesurera à cette aune le désastre spéculatif de certaines productions philosophico-médiatiques consacrées au christianisme.

L'histoire de l'esthétique, elle-même en très grande part, trouve dans la référence théologique les lois de sa propre compréhension ; pourquoi serait-il exclu qu'il en soit toujours ainsi ?

Enfin, l'histoire des sciences et le type de problématisation que celles-ci organisent ne sauraient s'affranchir de la référence aux schèmes théologiques, ce en vertu de deux impératifs : identifier l'héritage dans lequel la science moderne a puisé une partie de ces concepts[59], reconduire d'autant mieux la science moderne aux lois de sa propre autodétermination.

La demande de « philosophie ».

Si la théologie chrétienne s'organise essentiellement dans la responsabilité de l'intelligence de la foi et de la communication de son objet, et parce qu'elle risque toujours de tenir faussement la dogmatique pour un oreiller moelleux, elle trouve dans la philosophie l'aiguillon irremplaçable qui la rappelle aux exigences de la dignité de la pensée, et lui permet de vérifier la communicabilité de ses affirmations. Davantage : parce que le théologien se sait dépositaire d'un don qui ne lui appartient pas, que ce don se manifeste par-delà les frontières de son territoire et de son histoire, alors il s'instruit des segments de sens, des conquêtes de vérité

et de leurs langages, des positions éthiques, produits sur d'autres continents d'existence. De ce point de vue, la demande théologique de philosophie est aussi et sans doute d'abord l'écho fidèle d'une disposition mystique.

Concernant la demande scientifique de philosophie, on observera que son absence, toujours patente, engendre des variations gnostiques et concordistes. Pour autant, la mise en évidence des présupposés méthodologiques et épistémologiques sur lesquels les sciences s'élaborent engage un processus réflexif qui déborde leur champ de compétence propre, qui les place devant un régime interrogatif radical appelant une « philosophie première » de l'ordre métaphysique. Dans le domaine esthétique, la demande de philosophie relève d'une exigence inscrite à même le souci de faire parler le monde et de le féconder à partir de ce qu'il dit de lui-même et dont témoigne la production des idées et des concepts.

La conversation ainsi revendiquée implique un jeu de « reconnaissance » que nous caractérisons en usant, comme le fit notamment Thomas d'Aquin, de la métaphore inspirée par le récit johannique des noces de Cana (Jn 2) : le passage qui s'y opère, symbolisant la transformation de la sagesse philosophique en sagesse théologique, ne va point de « jarres vides » à « jarres pleines », mais de « jarres pleines » à « jarres pleines ». La question posée est en effet celle de l'articulation positive entre deux modes réflexifs et deux quêtes de sagesse qui connaissent, selon leur ordre propre, la réalité de plénitude.

PRATIQUE : CHANTIERS.

Ainsi entendue, la relation philosophie-théologie « comme telle » ne saurait rester tournée vers ses débats d'épistémologie interne et s'absenter des thèmes qui émergent avec leur dramatique, en ce début de troisième millénaire. Quatre domaines de débats – culturel, religieux, éthique et théologico-politique – ne peuvent que bénéficier de son jeu propre.

La rencontre interculturelle.

L'« interculturel » est lié à deux questions de principe. La première demande si les cultures sont condamnées au cloisonnement ou si elles comportent des vertus de dialogue. La seconde forme une alternative entre un relativisme des énoncés anthropologiques (par exemple, les « droits de l'homme » seraient purement et simplement « occidentaux ») et l'idée d'une unité transculturelle de la condition d'humanité (une affirmation sur l'homme peut être universelle de plein droit).

Ici, la mise en jeu explicite de la relation philosophie-théologie permet de spécifier plus adéquatement les éléments qui relèvent de la sphère culturelle, de la sphère religieuse ou de l'histoire des civilisations. Elle permet surtout de s'élever à la question de l'universel, critique et sympathique à la fois, sans que cette posture soit d'emblée soupçonnée d'hégémonie culturelle ou religieuse. Philosophie et théologie jouent ainsi chacune, sur leur registre propre, un rôle de médiation : la première comme médiation critique en faveur de la sympathie universelle des cultures, qui peut aller paradoxalement jusqu'à l'autocontestation des cultures ; la seconde comme médiation critique en faveur de l'inscription de cette sympathie dans la responsabilité d'une tradition revendiquant la venue d'un Autre en personne.

Le domaine interreligieux.

À faire ici cavalier seul, la théologie bute inévitablement sur le fait massif d'affirmations religieuses contradictoires ; elle prend alors le risque de placer la conversation interreligieuse en deçà des questions liées au « vrai », au bénéfice d'un « tenir-pour-vrai » in-discutable. De son côté, à se séparer de la théologie, la philosophie se place devant l'impossibilité d'une qualification appropriée des expériences mystiques dans leur rapport à l'unité d'une tradition religieuse.

Mais si l’on accorde que la pensée philosophique est ouverte nativement à l’universel, et si l’on admet que la théologie est *de droit* compétente en matière de systématicité du discours croyant, on voit tout le bénéfice que leur collaboration ici produit : d’une part, la mise en perspective universelle et universellement communicable de la phénoménalité religieuse grâce notamment aux analyses phénoménologiques, linguistiques et métaphysiques conjointes ; d’autre part, une articulation positive de l’universel avec les identités narratives des religions particulières. À l’encontre d’un formalisme abstrait et, inversement, d’une visée particulariste, peut s’imposer ainsi un genre dialogal allant aux choses mêmes de la religion, manifestant jusqu’à leurs différences angulaires.

Le domaine bioéthique.

La connaissance du génome humain et la maîtrise génétique portent avec elles trois questions. La première, d’ordre épistémologique, concerne le rapport entre sciences et techniques et les stratégies qui les commandent. La seconde, d’ordre anthropologique, interroge sur le juste niveau d’implication du poids relationnel dans la décision éthique. La troisième, d’ordre cosmologique, rapporte à la polarité « nature » sur fond de laquelle toute humanité prend corps.

La science n’est pas de soi « éthique », ni ne porte « naturellement » le souci éthique ; ce n’est que dans la confrontation avec la philosophie et la théologie qu’elle s’ouvre au domaine essentiel que ce souci dégage. Mais la prise en charge du souci éthique et bioéthique oblige la philosophie et la théologie elles-mêmes à une interlocution systématique. Sans la tension philosophique, les théologies prennent le risque de faire valoir une normativité positive, sans doute légitime, voire juste, mais incapable de s’attester comme expérience du monde ou comme expérience historique universalisable. Inversement sans la tension avec les théologies constituées,

les philosophies courent le risque de passer à côté des reprises en « raison » des déterminations croyantes inspiratrices des choix éthiques, de manquer ainsi la part d'intelligibilité que celles-ci induisent.

La question théologico-politique.

Les théologies, à moins d'encourager aux « ghettoïsations », ne peuvent ignorer les termes diversifiés dans lesquels la tradition philosophique, jusque dans le domaine juridique, théorise la *politeia* sous les auspices de la liberté d'expression et de la justice égalitaire, voire de la fraternelle cohabitation. Mais le philosophe ne saurait se priver non plus d'un accès à la compréhension « théologique » des concepts théologiques alors même que ceux-ci ont été sollicités, transposés, transmutés dans des processus de sécularisation politique (à titre d'exemple : la demande actuelle de découplage entre le théologique et le politique est-elle toujours aussi avertie des figures plurielles de théologie ?).

Ce n'est plus séparément que philosophie et théologie honoreront leur plan propre et les questions angulaires désormais posées, mais dans une pratique dialoguée, familièrement étrange, tendue à cette seule belle chose : que le vrai fasse du bien.

PHILIPPE CAPELLE-DUMONT.

→ Bien et mal. Eschatologie. Éthique. Histoire des doctrines éthiques chrétiennes. Philosophie morale. Raison. Sciences. Sécularisation.

Bibliographie.

Ph. CAPELLE-DUMONT, Finitude et mystère, I, Paris, Éd. du Cerf, 2005 ; Philosophie et théologie. Anthologie (dir.), 5 vol., Paris, Éd. du Cerf, 2009-2010 ; Finitude et mystère, II, Paris, Éd. du Cerf, 2013. – Ph. CAPELLE-DUMONT,

J. Greisch, Raison philosophique et christianisme à l'aube du III^e millénaire, Paris, Éd. du Cerf, 2004. – Ph. Capelle-Dumont et Fr. Bousquet, Dieu et la raison, Paris, Bayard, 2005. – J. Greisch, Le Buisson ardent et les lumières de la raison, 3 vol., Paris, Éd. du Cerf, 2002-2004. – G. Hummel, Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert, Darmstadt, 1989. – R. Schaeffler, Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und Katholischer Theologie, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980. – X. Tilliette, Le Christ des philosophes, Namur, Culture et Vérité, 1993.

PHILOSOPHIE MORALE

Une définition de la philosophie morale.

La philosophie morale est cette partie de la philosophie qui, comme son nom l'indique, s'intéresse aux « mœurs » humaines, afin de les éclairer et de les guider. Cependant, à la différence des sciences practico-pratiques, c'est-à-dire immédiatement orientées vers l'agir concret de l'homme en situation, comme la déontologie appliquée, par exemple, la philosophie morale est, dans son ensemble, une science spéculativement pratique, en ce sens qu'elle ne cherche à diriger l'action que de loin, en réfléchissant aux conditions de principe d'un agir moralement correct.

Ensuite, la philosophie morale, comme science spéculativement pratique, se subdivise encore en morale générale et en morale spéciale.

La morale générale est la partie de la morale qui traite des problèmes fondamentaux posés par l'agir humain afin qu'il puisse être qualifié de bon

ou de mauvais. Il s'agira, par exemple, de la nature du lien entre les actes libres et la question morale, du statut de la liberté, du fondement de l'obligation morale, du rapport entre la loi morale objective et le point de vue subjectif de la conscience personnelle, etc.

Par contre, la morale spéciale est la partie de la morale qui fait l'inventaire des valeurs morales particulières et fixe ainsi le contenu des devoirs moraux déterminés. Elle établira de la sorte la teneur de l'exigence morale en matière, par exemple, de respect de la vérité, de respect de la vie humaine, de la propriété d'autrui, de son travail, de sa vie privée, etc.

Ces précisions étant données, on peut définir la philosophie morale comme étant la science normative catégorique de l'agir humain selon la lumière de la raison naturelle. Chaque élément de cette définition demande des explications.

Une science non purement descriptive.

Étymologiquement, le terme « morale » vient du latin *mos, moris,* qui signifie « manière d'agir », « comportement », « coutumes » ou, littéralement, « mœurs ». De ce seul point de vue, la morale pourrait donc se définir comme la science des mœurs humaines, du comportement humain. C'est d'ailleurs aussi le sens du vocable « éthique », dérivé du grec *éthos,* terme qui signifie également « caractère », « mœurs », « usages ». Les deux termes « morale » et « éthique » peuvent dès lors être considérés en principe comme synonymes. En fait, cependant, l'on réserve assez souvent le terme « éthique » pour la partie générale de la morale. Ou bien encore on l'emploie, même pour la partie spéciale de la morale, pour des raisons passionnelles, parce que l'on juge que le terme « morale » a mauvaise réputation dans la culture contemporaine.

Selon les seules indications de l'étymologie, il serait donc loisible de considérer la morale ou l'éthique comme une simple description des mœurs

humaines. Elle se définirait de ce point de vue comme la science descriptive de l'agir humain. Effectivement, nombre de penseurs que l'on tient pour d'authentiques moralistes nous fournissent de semblables descriptions du comportement humain. C'est le cas, et de manière éminente, pour une bonne part de l'œuvre morale d'Aristote, lequel nous livre, dans son *Éthique à Nicomaque*, d'admirables descriptions des mœurs humaines. Pendant le grand siècle français, La Bruyère a procédé de manière comparable dans ses célèbres *Caractères*, inspirés d'ailleurs d'un ouvrage du même nom dû à Théophraste, un disciple d'Aristote.

À l'époque contemporaine, des disciplines nouvelles s'appliquent semblablement à décrire l'agir humain. Que l'on pense, par exemple, à la sociologie dont l'objectif est, notamment, de fournir une telle description de l'agir collectif de groupes humains, une sorte d'éthologie humaine, un peu comme il y a une éthologie des poissons ou des oiseaux. Sur le plan de la philosophie proprement dite, il faut citer, à cet égard, le courant phénoménologique, issu de Husserl. Méfiante à l'égard des grandes constructions de l'idéalisme et du positivisme au XIXe siècle, la phénoménologie entend revenir aux choses elles-mêmes, telles qu'elles se dévoilent à la conscience. Par ce biais, elle est amenée à pratiquer, entre autres, ce qu'on appelle, depuis lors, la description phénoménologique du vécu. Il est clair qu'une telle méthode descriptive pourra être utilisée pour l'approche du comportement moral humain ou pour l'analyse de la perception des valeurs morales, ainsi que la pratiqua Max Scheler.

Mais l'illustration la plus typique de cette conception purement descriptive de la morale est incontestablement cette science des mœurs dont l'idée est issue en droite ligne du positivisme. Il faut en dire quelques mots.

Quand on parle de morale descriptive, le terme « description » s'oppose évidemment à « prescription ». Une morale purement descriptive est donc une morale non normative, c'est-à-dire une morale qui, n'indiquant aucune norme, ne dit pas comment il faut agir, mais se contente de décrire l'agir

humain effectif. Ainsi conçue, la morale serait une science qui étudie les faits moraux de la même manière que la sociologie considère les faits sociaux ou même que les sciences de la nature examinent les faits physiques ou chimiques. Or la sociologie ne prescrit pas le comportement des groupes humains, mais se limite à sa description. Semblablement, les physiciens ne nous disent pas comment la nature devrait se comporter, ils décrivent tout simplement la façon dont elle se comporte en fait. Les lois de la nature, pour reprendre l'expression consacrée, ne sont pas des lois que nous prescrivons à la nature, sur le modèle de nos lois civiles, mais des lois décrivant les relations de fait entre les phénomènes physiques.

Comprise de la sorte, la science morale comporterait les mêmes étapes méthodologiques que les autres sciences positives, à savoir : 1) l'inventaire des faits ; 2) la mise en évidence de corrélations entre ces faits ; 3) la construction d'hypothèses destinées à expliquer les faits et les corrélations observées, hypothèses qui, si elles sont vérifiées par l'expérience, permettent d'énoncer une loi. Ainsi, la science des mœurs ferait l'inventaire des mœurs humaines, établirait des connexions régulières entre certains comportements et émettrait des hypothèses pour en rendre compte.

Cette conception de la morale est forcément celle qui règne dans tous les courants de pensée d'inspiration positiviste. On appelle « positivisme » le système philosophique selon lequel le modèle et la norme de tout savoir authentique sont le type de savoir élaboré par les sciences positives. Dans ces conditions, si l'étalon de la science véritable est la procédure des sciences positives, il est clair que la seule science morale acceptable sera la science descriptive des mœurs, à l'exclusion de toute normativité. C'est la thèse bien connue de Lévy-Bruhl, auteur typiquement positiviste, dans son ouvrage classique de 1903, *La Morale et la Science des mœurs*.

Dans ce livre, Lévy-Bruhl écarte résolument toute idée d'une science normative des mœurs. C'est que, dans la logique du positivisme, l'idée même d'une science normative, en général, est jugée strictement

contradictoire, puisque le propre de la science positive est de décrire ce qui est et non de prescrire ce qui doit être.

Certes, Lévy-Bruhl connaît la prétention, affichée par nombre de moralistes, d'élaborer ce qu'il appelle une morale théorique, c'est-à-dire une morale normative. Mais, à ses yeux, ce que proposent ces penseurs ne peut être une science à proprement parler. C'est un discours édifiant, une exhortation ou une prédication, mais non un langage scientifique. La science morale, quant à elle, ne peut être que descriptive.

La conception positiviste d'une morale purement descriptive paraît, à première vue, inébranlable. On peut cependant constater qu'elle se dépasse forcément, de l'intérieur d'elle-même, en direction d'une conception proprement normative de la morale.

Une science normative de l'agir humain.

L'étymologie du terme « morale » ne suffit pas à en indiquer la véritable portée. Au-delà de l'interprétation purement descriptive qu'elle permet, une autre approche de la morale s'impose de l'intérieur même de la perspective positiviste. Autrement dit, l'idée d'une science normative de l'agir humain est inéluctable.

En effet, dans son livre *La Morale et la Science des mœurs*, Lévy-Bruhl lui-même fait une concession significative à la morale normative : il reconnaît que la science positive des mœurs permet de fonder un certain art moral. Autrement dit, sur la base des renseignements recueillis par la science descriptive des mœurs, il serait possible de proposer aux individus et à la société des chemins capables de conduire au bonheur et à la prospérité. N'est-ce pas là un pas important en direction de la normativité ? Certes, il s'agit seulement, pour Lévy-Bruhl, d'un art moral, ce qui suggère qu'il s'y mêle un peu de flou artistique et qu'on n'y a point affaire à une science véritable. Cependant, il s'agit bien d'un art moral rationnel, puisque

les recommandations proposées ne sont pas gratuites, mais s’appuient sur les informations collationnées par la science des mœurs. Cette concession éloquente montre qu’on ne peut échapper entièrement à l’idée de normativité en morale. Même un moraliste aussi rigoureusement positiviste que Lévy-Bruhl finit par proposer des règles ou des pistes pour bien vivre. Or, dans cette idée même d’un bien-vivre, le concept de norme est implicitement engagé. Quoi qu’il en soit donc de leurs dénégations théoriques de la morale normative, même les positivistes ne peuvent se contenter de la simple description des mœurs humaines ; ils entendent aussi, à leur manière, les diriger et passent ainsi, d’une façon ou d’une autre, à une morale prescriptive. La raison en est que le problème moral ne peut être éludé, comme Maurice Blondel l’a magistralement montré dans les deux chapitres de la première partie de *L’Action* de 1893. Ou, pour le dire avec Blaise Pascal, « nous sommes embarqués ». Impossible de ne pas opter, puisque celui qui prétend ne pas opter prend par là même une option. Or, à moins de s’en remettre à l’arbitraire et de s’exposer aux conséquences qui en découlent, la seule manière vraiment humaine de prendre une option est de se référer à une justification qui la légitime, c’est-à-dire, en fin de compte, à une norme. En d’autres termes, les impératifs de la vie et l’urgence de l’action nous imposent d’invoquer des raisons d’agir de telle manière ou de telle autre. Par-delà les prises de position philosophiques, chacun le comprend intuitivement et l’admet pratiquement. C’est ainsi que, dans les choix importants de la vie, personne – même pas le plus grand positiviste du monde – ne s’en remet simplement à des statistiques sur le comportement humain. Cette information sociologique pourra être éclairante, mais, pour l’essentiel, celui qui doit prendre une décision de poids recherchera un principe, c’est-à-dire une norme, susceptible de guider son choix.

Ainsi donc, si l’on va au-delà de la simple étymologie et si l’on s’enquiert de la nature profonde de la morale, celle-ci se définit non comme

une science purement descriptive, mais comme une science normative de l'agir humain. La morale ne se restreint pas à la description d'un être, elle prescrit un devoir. Tandis que le discours des sciences positives parle légitimement au seul mode indicatif, le discours moral est finalement appelé à s'exprimer à l'impératif.

Certes, ce qui vient d'être dit ne fait qu'indiquer le passage de fait d'une conception purement descriptive de l'éthique à une conception normative, en montrant comment le positivisme lui-même fait immanquablement une place à une certaine normativité. Un développement systématique de la philosophie morale devrait ensuite démontrer la nécessité de droit de ce passage. Pour ce faire, il faudra montrer à la fois la réalité et surtout la finitude de la liberté humaine. En effet, c'est parce que la liberté humaine est finie ou limitée qu'elle ne possède pas en elle-même l'entier secret de sa signification et de son effectuation, si bien qu'au cœur même de sa quête du bonheur et de son effort d'épanouissement, elle est relative à autre chose qu'à soi. C'est la raison profonde pour laquelle son propre bien se présente à elle, non pas comme une réalité identique à son être, mais comme une valeur la provoquant à un devoir-être et l'orientant donc vers une norme qui se propose, voire s'impose à elle et la lie, ce qui est le sens même de l'obligation morale (du latin *ligare*, qui signifie « lier »).

Pour affiner encore la définition de la philosophie morale, il reste à préciser en quel sens il faut entendre cette normativité de l'éthique.

Une science normative catégorique de l'agir humain.

La normativité de la morale peut s'entendre en deux sens très différents.

Une normativité simplement hypothétique.

Il est possible tout d'abord de comprendre la normativité de la morale au sens même où le positivisme concède l'existence d'un art moral rationnel indiquant les voies du bonheur individuel et collectif sur la base des renseignements fournis par la science des mœurs : « Si tu veux être heureux, l'expérience morale de l'humanité te suggère certaines pistes et t'en déconseille d'autres. » Une réelle normativité s'exprime bien en ce genre de maxime, mais elle se limite à la recommandation d'une technique (tel comportement moral) en vue de l'obtention d'une certaine fin (le bonheur).

Un exemple typique de ce genre de morale est la doctrine d'Épicure (341-270 av. J. C.). Celle-ci est fondée sur le principe du plaisir : est moralement bon ce qui assure le plaisir le plus intense et le plus durable possible. Or, si l'on veut connaître ce plaisir maximal, l'expérience montre qu'il faut savoir faire preuve de mesure et se montrer tempérant. La morale d'Épicure est donc, paradoxalement, très peu « épicurienne », au sens où ce mot en est venu à signifier pour nous une vie dissolue. Il s'agit plutôt d'une doctrine austère prônant un régime de vie très frugal. Elle incarne à merveille le type de normativité que nous évoquons ici et qui s'exprime sous la forme conditionnelle : « Si tu veux obtenir le maximum de plaisir en cette vie, montre-toi tempérant. »

Une telle morale propose bien une norme de conduite, mais il s'agit d'une norme conditionnelle, c'est-à-dire soumise à une condition : « Si tu veux… » C'est ce que Kant traduit dans son langage en parlant d'« impératif hypothétique », ce qui est strictement synonyme de « norme conditionnelle ».

L'impératif hypothétique est le maximum que puisse atteindre le positivisme en matière de normativité. Il parvient à formuler un « si tu veux, alors… », mais non un « tu dois » absolu et inconditionné.

La seconde version possible de la normativité en morale sera précisément celle en laquelle s'exprime une norme, non plus conditionnelle,

mais absolue, ou, pour parler à nouveau comme Kant, un impératif, non plus hypothétique, mais catégorique.

Une normativité catégorique.

Dans cette seconde conception de la normativité, la science morale définit et prescrit l'agir qui convient à l'homme absolument ou inconditionnellement ; elle ne dit plus : « Si tu veux obtenir telle fin, alors recours à tel moyen », mais elle commande : « Tu dois absolument agir ou ne pas agir de telle ou telle manière, car c'est là ton devoir inconditionnel. » La norme se présente ici comme une obligation absolue ou – c'est parfaitement synonyme – comme un impératif catégorique. « Catégorique » vient du verbe grec *katègorein*, qui signifie étymologiquement « accuser quelqu'un sur l'agora, c'est-à-dire publiquement », et, de là, « juger péremptoirement ». Une morale catégorique est donc une morale qui, sans manquer pour autant nécessairement de nuances, prescrit ce qui est bien absolument parlant.

L'illustration historique la plus pure de cette normativité catégorique est la morale d'Emmanuel Kant. Celui-ci est si allergique à la normativité seulement hypothétique, surtout à celle qui subordonne la valeur morale à la quête du bonheur, qu'il exige la mise entre parenthèses du souci d'être heureux à titre de préalable indispensable pour la rectitude de l'agir moral. Sa conviction est que, si, dans nos actions, nous cherchons d'abord à être heureux, nous ne serons pas vraiment moraux, parce que nous aurons, peut-être, fait matériellement ce qui est bien, mais par opportunisme et intérêt, et non parce que c'est le bien. Ce rigorisme est manifestement excessif, car, entre le bien moral et la recherche du bonheur, il n'y a pas lieu d'établir un antagonisme de principe, dès lors que la recherche du bonheur s'impose nécessairement à notre volonté et que la quête du bien moral doit même y

contribuer. Inversement, un vrai bonheur, c'est-à-dire un bonheur digne de l'homme et de sa raison, doit inclure le souci du bien moral.

Ce passage d'une normativité hypothétique à une normativité catégorique est illustré, à titre de passage *de fait*, par la morale de Kant. Pour le fonder sur le plan des principes ou comme passage *de droit*, il suffit de montrer que quelque chose d'absolu est nécessairement engagé dans l'existence morale de l'homme. Et cela parce que les grandes facultés humaines, l'intelligence et la volonté, sont constitutivement ouvertes sur de l'absolu, et même sur l'Absolu. Ainsi, par son intelligence, l'homme, à la différence de l'animal, n'est pas ouvert seulement sur tel ou tel objet ou ensemble d'objets, mais est infiniment ouvert sur toute réalité en général, voire sur tout sens même simplement possible. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'esprit humain n'est jamais rassasié par une somme, même très grande, de connaissances. Il aspire toujours à plus et s'élance vers des horizons nouveaux. Seule la vérité plénière de l'être lui-même, seule – en fin de compte – la plénitude de l'Être subsistant pourrait le combler totalement. Il en va de même pour la volonté, et c'est ce qui importe en éthique. Le désir humain, à la différence de l'appétit animal, n'est pas limité, dans son dynamisme, à certaines fins déterminées. Il est orienté, de manière absolue, vers cela seul qui est capable de le saturer, à savoir la bonté, non pas de tel ou tel bien ou ensemble de biens, mais de l'être lui-même en totalité, et, finalement, de Celui qui est le Bien subsistant. Même la somme intégrale de tous les biens finis le laisserait encore insatisfait. C'est pourquoi la volonté, en chacun de ses mouvements particuliers, se déborde à l'infini en direction d'un surcroît. Il y a donc bien quelque chose d'absolu qui est engagé en le moindre de nos actes volontaires. Sur cette base, il est possible de justifier le caractère catégorique ou absolu de la normativité morale et de montrer à quelle méconnaissance du dynamisme profond de l'agir humain conduirait une conception simplement hypothétique de la norme éthique. Autrement dit, il ne s'agit pas seulement,

en morale, de chercher un art pour vivre heureux, même si la quête du bonheur habite nécessairement la recherche morale. La morale exige plus de l'homme. Il s'agit de trouver ce que l'homme doit faire, absolument, pour être digne de son humanité. Ainsi comprise, l'éthique est la science des valeurs que l'homme doit assumer pour se comporter comme il doit se comporter. Elle est la science de ce qu'il doit être, absolument, en fonction de ce qu'il est, sans quoi il manquerait l'appel inscrit dans sa nature la plus profonde. Bref, la morale est la science normative catégorique de l'agir humain.

S'il en est ainsi, une dernière précision s'impose dans la définition de la philosophie morale.

Une science rationnelle engageant le sens de l'homme.

À moins de se cantonner dans l'histoire de la morale, l'éthique ne peut développer un discours neutre, purement objectif. Inévitablement, elle doit prendre position sur la nature de l'homme et sur sa vocation. En effet, si elle est la science normative catégorique de l'agir humain, la science de ce que l'homme doit être compte tenu de sa nature profonde, la morale ne peut manquer de se prononcer sur le sens de l'être humain et sur sa destinée. D'où vient l'homme et où va-t-il ? Voilà une interrogation que la morale ne peut éluder. Le discours mathématique et même scientifique peut à la limite – est-ce si sûr ? – faire abstraction des questions ultimes que pose la destinée métaphysique de l'être humain. Mais il est, par contre, strictement impossible de traiter des questions fondamentales de la morale sans engager une conception déterminée de l'homme. Le moraliste est donc contraint de se référer à un horizon anthropologique et métaphysique. Il ne parle pas de n'importe où, mais à partir de la patrie spirituelle à laquelle il appartient.

Il est clair que les références de ce *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne* sont, par définition, celles de la foi chrétienne. Dès lors, la conception de la destinée humaine et de l'idéal moral qui y prévaut est forcément déterminée par ce que Dieu, selon le contenu de cette foi, a dit de l'homme et fait pour l'homme en Jésus-Christ. Cependant, ce dictionnaire accorde une large place à la réflexion philosophique, menée, dans le domaine moral, à la seule « lumière naturelle de la raison », comme aurait dit René Descartes. Cela amène donc à préciser qu'on entend par « philosophie morale » une science catégoriquement normative de l'agir humain développée selon les ressources naturelles de la raison humaine, abstraction faite de l'autorité d'une quelconque révélation et, en l'occurrence, de la révélation chrétienne. Cela vaut, évidemment, pour la philosophie morale qui s'est développée avant l'apparition du christianisme ou en dehors de sa sphère d'influence. Mais cette définition s'applique également pour la philosophie morale qui s'est déployée au sein de l'espace culturel chrétien, voire au cœur même de la théologie morale chrétienne. En effet, même la théologie morale spécifiquement chrétienne est confrontée à des problématiques éthiques et anthropologiques qui ne sont pas résolues automatiquement par la foi au Christ et supposent donc une réflexion rationnelle préalable dont le chrétien n'est aucunement dispensé, par exemple les problèmes du volontaire et de l'involontaire, de la liberté et du déterminisme, de l'inconscient et des valeurs, de la nature de l'obligation, etc.

La constitution d'une éthique philosophique est donc le présupposé de toute réflexion un peu élaborée sur la morale chrétienne elle-même. Loin d'être une démission par rapport à la foi, elle est nécessaire au chrétien qui réfléchit de manière un peu technique sur son comportement, afin qu'il soit vraiment homme et puisse dialoguer avec les non-chrétiens. C'est pourquoi il faut des philosophes et moralistes chrétiens qui soient soucieux d'élaborer également une authentique philosophie morale autonome. Ce faisant, ils ne

se livrent pas à quelque virtuosité intellectuelle abstraite, mais obéissent plutôt à la logique profonde de la foi chrétienne elle-même, où la grâce implique la consistance de la nature, la révélation celle de la raison, et la théologie morale celle de l'éthique philosophique. Être chrétien ne dispense pas d'être d'abord un homme. Et l'exercice de la théologie ne dispense pas de pratiquer d'abord la philosophie. Au contraire.

Cela dit, il reste qu'en se limitant aux lumières naturelles de la raison, l'éthique philosophique s'impose une abstraction qui, pour légitime qu'elle soit, n'en comporte pas moins un réel inconvénient. En effet, la philosophie morale est une science spéculative orientée vers la pratique, elle est une science normative et catégorique de l'agir humain. Or l'agir, à la différence de la spéculation, n'a pas affaire à des essences pures, mais à des situations concrètes historiquement déterminées. Impossible donc de diriger l'agir de manière adéquate sans prendre en considération la condition existentielle de la nature humaine et sa destination ultime effective. Or la révélation chrétienne nous apprend que la condition concrète de la vie humaine est celle d'une nature humaine destinée à la vision surnaturelle de Dieu, mais blessée par le péché originel et sauvée par la croix et la résurrection du Christ, toutes vérités qui sont de soi inaccessibles à la seule raison philosophique. C'est pourquoi Jacques Maritain, par exemple, a suggéré que la philosophie morale adéquatement prise, c'est-à-dire rejoignant en vérité les données concrètes et effectives de l'agir humain, est celle qui, tout en demeurant philosophique dans sa méthode, se subalterne à la théologie en ce sens qu'elle reçoit de cette dernière les déterminations ultimes de son objet, à savoir l'agir historiquement situé de l'homme concret[60]. Il convient de reconnaître, pour l'essentiel, la justesse de cette thèse. Une éthique purement philosophique n'est pas adéquatement pratique, puisqu'elle ignore les conditions concrètes ultimes de l'agir ; elle ne serait adéquate que si l'homme se trouvait dans la situation de la nature pure, c'est-à-dire d'une nature humaine non destinée à la divinisation dans le Christ, ce qui n'est

pas le cas. Cependant, même la conception de Maritain ne répudie en aucune manière, à ses propres yeux, la valeur intrinsèque de l'éthique philosophique. Car, outre que la méthode de la philosophie morale, même adéquatement prise et ainsi subalternée à la théologie, demeure essentiellement distincte de celle de la théologie morale, il reste encore que les structures générales de l'éthique purement philosophique constituent de toute façon l'armature de la philosophie morale, même lorsque celle-ci emprunte à la théologie la spécification ultime de son objet matériel.

Si, par contre, l'on tient à maintenir, plus fermement que Maritain, la distinction claire entre la démarche philosophique et la démarche théologique, on réservera à la seule théologie morale la prise en considération de la condition concrète de la nature humaine déchue et rachetée ainsi que de sa destination surnaturelle à la vision béatifique, quitte à reconnaître que l'éthique philosophique pure, malgré sa nécessité et sa concrétude propres, souffre d'une abstraction qui en fait une science imparfaitement pratique de l'agir humain effectif.

Les défis majeurs de la philosophie morale.

La première tâche de la philosophie morale est de spécifier son objet matériel, à savoir l'agir humain en tant que celui-ci porte la marque spécifiquement humaine de la liberté, ce qui impose de définir ce qu'on entend par liberté humaine, compte tenu de tous les déterminismes qui semblent compromettre la réalité de cette liberté.

Ensuite, il s'agit de déterminer l'objet formel de la morale, à savoir l'étude de l'agir humain libre sous l'angle de la valeur, voire de l'obligation, qui se propose ou s'impose à la liberté, et de justifier la pertinence de cet objet formel.

Mais il faut aussi établir où peut se trouver le fondement d'une telle obligation morale, qui, en tant qu'obligation, doit en quelque sorte

s’imposer à la liberté, mais, en tant que morale, ne peut la lier du dehors, de manière extrinsèque. En tant qu’obligatoire, la valeur morale a, nécessairement, un aspect d’hétéronomie. Mais, en tant que morale, c’est-à-dire s’adressant à une conscience, elle a, tout aussi nécessairement, un aspect d’autonomie. Cette problématique conduit à chercher le fondement de l’obligation morale dans la raison (pratique), laquelle, en tant qu’ouverture universelle, possède une transcendance capable de parler à l’impératif (catégorique) et donc à la conscience de l’individu. Seule la raison peut fonder à la fois le caractère transcendant et immanent de l’obligation morale, l’hétéronomie et l’autonomie du comportement éthique.

Encore faut-il, si l’on veut éviter les impasses d’une morale purement formelle, que la raison pratique se fonde elle-même sur le sol métaphysique, sur la richesse de l’être, où elle s’enracine. C’est ici que la philosophie morale doit relier les impératifs de la raison au dynamisme de la nature humaine, à condition d’entendre cette dernière non pas au sens étroit des conditionnements biologiques, psychiques ou sociaux de l’existence humaine, mais au sens large, proprement métaphysique, de l’essence humaine, incluant tous ces déterminismes, mais aussi l’émergence de la liberté et les finalités immanentes de notre être total. Ce sera donc l’une des tâches majeures de la philosophie morale de préciser en quel sens rigoureux il est question, en morale, de la loi naturelle.

Il restera alors à examiner toutes les questions posées par le lien délicat entre la loi morale et la conscience personnelle.

La réflexion philosophique pourra alors conclure par ce qui, en sous-main, commande, dès le début, toute vie morale concrète, à savoir la recherche du bonheur, et préciser réflexivement le rapport qu’il convient d’instituer entre cette quête du bonheur et la poursuite du bien moral.

André Mutien Léonard.

→ Acte/Action. Autonomie. Devoir. Éthique. Loi naturelle. Passions. Philosophie et théologie. Raison.

Bibliographie.

J. DE FINANCE, Éthique générale, Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1967. – A. LÉONARD, Le Fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique générale, Paris, Éd. du Cerf, 1991, rééd. 1999.

PLAISIR

Le *Littré* définit le plaisir ainsi : « mouvement, sentiment plaisant, agréable, excité dans l'âme par une impression physique ou morale ». Or aujourd'hui il nous faut prendre la mesure de ce que, bien avant Freud, Montaigne avait déjà énoncé : « Toutes les opinions du monde en sont là que le plaisir est notre but. »

FREUD ET LE PRINCIPE DE PLAISIR.

Freud a distingué deux principes qui régissent le fonctionnement mental : il a opposé le principe de réalité au principe de plaisir et à toutes les manières de penser influencées par ce dernier principe, à savoir toutes les figures de l'illusion. Il va montrer combien l'ensemble de l'activité psychique a pour but d'éviter le déplaisir, lié à l'augmentation des quantités d'excitation, et donc de favoriser le plaisir lié pour sa part à leur réduction. Ainsi, dans la théorie psychanalytique, le principe de plaisir est un principe économique.

Voici par exemple ce qu'il écrit dans *Moïse et le monothéisme* : « Quand le ça tente d'imposer à un être humain quelque exigence pulsionnelle d'ordre érotique ou agressif, la réaction la plus naturelle du moi […] est de satisfaire par un acte cette exigence. Cette satisfaction instinctuelle, le moi la ressent comme un plaisir, tandis que l'insatisfaction aurait provoqué pour lui du déplaisir. »

Le renoncement à une satisfaction par suite d'obstacles extérieurs provoque donc du déplaisir. Cependant il peut arriver qu'on renonce pour des motifs intérieurs et dans la mesure où le principe de réalité arrive à s'imposer. La recherche de la satisfaction ne s'effectuera plus par les voies les plus courtes (sous la forme d'une énergie libre) mais elle empruntera des détours en fonction des contraintes exercées par le monde extérieur (sous la forme d'une énergie liée). « Au cours de l'évolution individuelle, une partie des forces inhibitrices du monde extérieur se trouve intériorisée, il se crée dans le moi une instance qui, s'opposant à l'autre, observe, critique et interdit. C'est cette instance que nous nommons le *surmoi.* Dès lors, le moi, avant de satisfaire les instincts, se trouve obligé de tenir compte non seulement des dangers extérieurs, mais encore des exigences du surmoi et il aura ainsi d'autant plus de motifs de renoncer à une satisfaction. Mais alors que le renoncement dû à des raisons extérieures ne provoque que du déplaisir, le renoncement provoqué par des raisons intérieures, par obéissance aux exigences du surmoi, a un effet économique différent. *À côté d'un déplaisir inévitable, il assure aussi un gain en plaisir, une sorte de satisfaction compensatrice.* Le moi se sent exalté et considère comme un acte méritoire son renoncement à la pulsion. [….] Quand le moi a fait au surmoi le sacrifice de quelque satisfaction instinctuelle, il en attend en retour un surcroît d'amour. Le sentiment d'avoir mérité cet amour se transforme en fierté. »

Mais qui ne voit que ce renoncement qui « assure un gain en plaisir » peut aussi bien être dévoyé dans ce que Ricœur appelle une culture de

« l’art de la substitution de jouissance », car même « la sublimation ne résout pas le tragique, elle le fait rebondir et la consolation n’est jamais inoffensive… » ? Ainsi nous verrons combien cette inéluctable recherche de plaisir est prise dans de telles contradictions qu’elle peut par exemple prendre la forme apparente de son refus.

Importance du plaisir dans la relation mère-enfant.

Le plaisir est essentiel à la construction de la personne : pour un bébé par exemple on voit que les expériences de plaisir contribuent à unifier les différentes sensations et donc à unifier le corps dans ce qu’Anzieu a nommé le « moi-peau », alors que les expériences de déplaisir ont un effet inverse. Pourtant ce constat ne suffit pas car, comme le dit Winnicott, un bébé tout seul, ça n’existe pas ! Au départ une certaine indifférenciation existe entre lui et sa mère ; regardons, par exemple, une mère en train d’allaiter son bébé : nous voyons deux personnes ; la mère qui allaite un bébé, un bébé qui boit le lait de sa mère. Eh bien ! il nous faut dépasser les évidences de l’observateur pour essayer de nous mettre à la place du bébé ; nous allons découvrir alors un tout autre monde : le bébé, lui, ne sait pas que sa mère existe et il tète un sein qui fait partie de lui. *Sa mère et lui sont à l’origine confondus dans le plaisir qu’elle lui donne*. Donc là où nous voyons deux personnes, il n’y en a qu’une. En revanche ce que nous ne voyons pas et qui va régir le monde du bébé est une autre façon de le séparer en deux : il y aura d’un côté lui dans ses expériences de plaisir, et cela indépendamment de la personne qui le lui donne… et le reste qui n’est pas lui et qui sera associé à tout ce qui lui apporte déplaisir, inconfort, et le pousse à chercher à le faire disparaître en le mettant dehors ; les pleurs, les gigotements, les cris vont traduire cet essai d’éjection d’un monde avec lequel il ne veut rien avoir à faire. *Or, ce déplaisir, ce mal, qui sollicite sa haine et tous ses désirs de rejet, c’est précisément le seul lieu où faire l’expérience que le monde,*

l'autre existent indépendamment de l'enfant, c'est ce qui lui fait faire l'expérience du « réel » et le fait enclencher sur le monde. C'est grâce à cette expérience que pour la première fois l'« autre » peut être reconnu tel. L'autre n'est pas l'enfant ; il existe indépendamment de lui, de son désir, de son plaisir ; et en retour, l'enfant peut alors exister lui aussi indépendamment de l'autre.

C'est cette expérience du réel et de l'autre (c'est la même chose) que nous faisons sous la forme d'un vécu de déplaisir qui entraîne inéluctablement un sentiment de haine, car il nous est intolérable que l'autre ait une existence à soi, alors que nous ressentons la nécessité impérieuse de sa présence. Ou, dit encore autrement, la haine est ressentie parce qu'est mis en question le sentiment d'omnipotence de l'enfant pris au leurre de l'indifférenciation. On comprend alors l'importance de sa prise de conscience pour construire peu à peu des frontières entre l'autre et soi.

C'est là que le rôle de la mère va être déterminant : c'est à elle que va être dévolue la tâche de moduler et transformer pour son enfant ses mauvaises expériences, en les lui faisant vivre dans un climat de sécurité aimante ; la haine perdant alors son caractère dangereux peut être reconnue sienne, et non évacuée au dehors, autrement dit sur les autres. Mais cela suppose qu'elle puisse se mettre à la place de son enfant pour ressentir par exemple la colère qu'il ressent, qu'elle fasse ensuite un travail d'interprétation pour donner sens à ce qui est ressenti – elle est par exemple restée absente trop longtemps – et qu'elle apporte un remède adéquat. Dans ce cas heureux d'un plaisir qui, dans l'échange affectif avec l'autre, l'emporte sur le déplaisir, l'enfant va pouvoir lier en lui la haine à l'amour, autrement dit trouver accès à l'ambivalence ; c'est alors qu'une réelle différenciation advient entre l'autre et soi, entre le désir et la réalité, avec en parallèle l'abandon de la volonté d'omnipotence. *Toutes les autres solutions qui font l'économie du déplaisir et donc de la haine (idéalisation, déni ou projection) d'une part font de l'« amour » un sentiment aliénant proche de*

l'emprise, et d'autre part esquivent et transforment le réel. Et ce renoncement à garder tout le bon pour soi en évacuant tout le mauvais sur l'autre, autrement dit ce renoncement à combler quelqu'un et à être comblé par lui, au détriment d'un troisième exclu, ouvre la promesse d'un futur à construire dans le temps. Ce sont les tensions plaisir-déplaisir, amour-haine, soi-autre, désir-interdit, gérées à l'intérieur de soi, qui permettent à la fois de construire peu à peu le réel et de se sentir vivant. *Il n'y a pas d'amour vrai sans partage de plaisir* ET *maniement adéquat de l'agressivité où peut se vivre le conflit, l'affrontement, la critique, et cela que ce soit dans des relations parents-enfants, dans des relations de couple ou des relations d'amitié.*

Le plaisir ? Le pire et le meilleur.

Si donc « le plaisir est notre but », le problème va se déplacer ; il ne va plus alors s'agir de dénier au plaisir son importance existentielle mais de s'interroger sur sa nature. Ainsi Paul Ricœur, réfléchissant sur l'amour sexuel, pense essentielle *la référence à autrui*. Il écrit : « Le cycle amour-désir-plaisir ne vaut que pour l'union alimentaire, pas pour l'amour sexuel – la requête de réciprocité exclut sa réduction à l'orgasme. […] Or le plaisir est décrit en termes généraux sans que soient distingués les modes de satisfaction des requêtes dont autrui est l'occasion. Le “bien” reste neutre, indifférent à la distinction entre chose et personne. »

Et effectivement, c'est cette référence ou non à autrui qui va donner au plaisir son statut de « bien » ou de « mal » : le plaisir pris attaque-t-il les liens ou au contraire les construit-il ? Ou encore, autre façon de poser le même problème : *le plaisir est-il pris sans l'autre, voire contre lui ? Est-il vécu comme si dangereux qu'il est refusé ou puis-je le recevoir et alors le partager ?*

Le pire du plaisir : ses liens avec la perversion.

Avec André Gide, nous explorerons ces modes apparemment opposés de refus masochique du plaisir avec *La Porte étroite*, puis de recherche effrénée de ce même plaisir avec *L'Immoraliste* et *Les Nourritures terrestres* qui ont comme point commun *l'ignorance de l'autre*. Que voulait donc dire Gide quand il écrivait dans son Journal combien *L'Immoraliste* était jumeau de *La Porte étroite* et combien les deux, dans leurs excès, se maintenaient l'un l'autre en équilibre ? Comment comprendre qu'après l'érotisation de la « vertu », dans le sens d'une idéalisation où devaient disparaître le corps et ses désirs, s'érotisent désormais le corps et ses sensations ?

• « La Porte étroite »

Voici ce que, à vingt ans, Gide écrit au pasteur Élie Allégret : « Je commence à haïr tout ce qui est "agréable", trouvant que les choses "agréables" sapent peu à peu l'énergie, dégradent insensiblement l'âme et s'adressent au sens plus qu'au reste… je déteste sentir l'activité de l'âme se relâcher, se détendre ; il me semble que *la vie s'éteint alors*. Tous mes efforts tendent à "intensifier" la vie intérieure par tous les moyens possibles. » En effet, il n'existe que deux voies pour se sentir exister : la voie des sensations et celle des émotions. La voie des émotions est celle de l'intériorisation des affects, voire des sensations, mais modulées et nuancées par la qualité de l'échange relationnel, conduisant aux auto-érotismes. En cas d'échecs relationnels, reste la voie des sensations qui certes fait contact, mais ne fait pas lien ; dans cette voie, l'excitation en tant que telle, remplaçant la relation à l'objet, donne alors le sentiment d'exister ; la satisfaction, en revanche, fait expérimenter le vide, le rien, la mort : « la vie s'éteint alors » et exige de rappeler au plus vite l'excitation dans des comportements compulsifs.

C’est de ce refus de l’« agréable » que va nous parler *La Porte étroite*. Jérôme, après avoir découvert sa cousine Alissa en pleurs, la retrouve un peu plus tard dans la petite chapelle où la méditation porte ce jour-là sur « Efforcez-vous d’entrer par la porte étroite » : « Je la regardais fixement, avec un tel oubli de moi qu’il me semblait que *j’entendais à travers elle* ces mots que j’écoutais éperdument. *Je revoyais ma tante étendue, riante ; je voyais le brillant officier rire aussi… et l’idée même du rire, de la joie, se faisait blessante, outrageuse, devenait comme l’odieuse exagération du péché.* […] Et cette porte devenait encore la porte même de la chambre d’Alissa ; pour entrer je me réduisais, me vidais de tout ce qui subsistait en moi d’égoïsme… *car étroite est la voie,* et par-delà toute macération, toute tristesse, j’imaginais, je pressentais une autre joie pure, séraphique et dont mon âme déjà s’assoiffait. » Ce but où la joie est « pure et séraphique » suggère ce bannissement du corps érotique, qui sera le leur.

« *Il en est peu qui la trouvent,* achevait le pasteur Vautier. Il expliquait comment trouver la porte étroite… *Il en est peu…* Je serai de ceux-là… » Le « soi grandiose » du *Traité du Narcisse* est toujours là… en lien avec un surmoi implacable.

« J’étais parvenu vers la fin du sermon à un tel état de tension morale que sitôt le culte fini, je m’enfuis sans chercher à voir ma cousine – par fierté, voulant déjà mettre mes résolutions (car j’en avais pris) à l’épreuve, et *pensant la mieux mériter en m’éloignant d’elle aussitôt.* » La « vertu » exige la souffrance de l’absence, de la privation, le renoncement à toute satisfaction… et c’est cette souffrance, ce renoncement qui vont désormais être érotisés. De la satisfaction du désir, la jouissance se déplace vers celle de la privation.

Au départ la mère de Jérôme est plutôt hostile à ces amours, mais finalement accepte. Quant au père d’Alissa, il traitait déjà Jérôme « comme son fils ». Plus rien ne semblait entraver cette future union. Plus rien, si ce n’est l’angoisse indicible réveillée par le « rapproché » désormais admis,

même souhaité, par l'environnement. C'est alors à la sœur cadette d'Alissa, Juliette, que Jérôme va dire ce qu'il n'arrive pas à dire à Alissa et peu à peu un jeu très ambigu et pervers se dessine entre eux deux. Démasqué (heureux de l'être ?), il décide dès lors de parler fiançailles à Alissa qui refuse : « Tu te méprends, mon ami : je n'ai pas besoin de tant de bonheur. Ne sommes-nous pas heureux ainsi ? » Bien sûr Juliette a cru à l'amour de son cousin pour elle et Alissa, s'en étant aperçue, veut s'effacer en faveur de sa sœur. Mais finalement Juliette va épouser un autre homme et Alissa d'écrire dans son Journal : « C'est par un raisonnement que je me réjouis du bonheur de Juliette. Ce bonheur que j'ai tant souhaité, jusqu'à offrir de lui sacrifier mon bonheur, je souffre de le voir obtenu sans peine, et différent de ce qu'elle et moi nous imaginions qu'il dût être […] un affreux retour d'égoïsme s'offense de ce qu'elle ait trouvé son bonheur ailleurs que dans mon sacrifice […] *je suis comme humiliée que Dieu ne l'exige plus de moi. N'en étais-je donc point capable ?* » Se disant que le bonheur de Juliette « enserre l'âme et l'étouffe », elle s'interroge sur le piège que peut être le bonheur : « Ô Seigneur ! Gardez-moi d'un bonheur que je pourrais trop vite atteindre ! Enseignez-moi à différer, à reculer jusqu'à Vous mon bonheur. » Six semaines plus tard, alors qu'elle doit retrouver Jérôme, elle dit son appréhension.

Effectivement les retrouvailles sont désolantes : la rencontre avec l'autre est décidément insoutenable. Le temps passe et ils se retrouvent pour Pâques. « À présent que Juliette est heureuse… », commence Jérôme, mais Alissa rétorque qu'ils ne sont pas faits pour le bonheur. Pourtant, que peut préférer l'âme au bonheur ? s'inquiète-t-il. « La sainteté », affirme Alissa, et d'ajouter qu'ils sont nés pour un autre bonheur : « Un contentement plein de délices, je ne puis le tenir pour véritable. »

Retenons cette phrase qui explique où est le danger : *« un contentement plein de délices, je ne puis le tenir pour véritable »*, autrement dit le danger est représenté par le plaisir. Il est vrai, comme l'écrit Philippe Jeammet

(2001, p. 66), que le plaisir rend dépendant de son objet, et peut être vécu comme un pouvoir pris par l'autre sur soi, alors que « la douleur auto-infligée se suffit à elle-même […]. En effet le plaisir dissout les limites et menace de dépersonnalisation alors que la douleur fait se sentir exister ». En outre le plaisir est imparfait car aléatoire, il ne dure pas : la sainteté voudrait qu'on refuse tout contentement pris en dehors de Dieu – c'est-à-dire tout contentement qui ne soit pas marqué du sceau de l'éternité. Ce qui est investi par eux deux, ce n'est ni la personne de l'autre, ni la recherche de mutualité, mais une représentation parfaite de l'Amour qui, comme le dit naïvement Jérôme, est à l'imitation du divin. On voit là ce que Green appelle la « déqualification objectale » : ce n'est pas l'attachement à un objet qui compte, mais *la réalisation de buts narcissiques, quel qu'en soit le prix de souffrance à payer.*

Alissa ira mourir seule et anonyme dans un lieu inconnu car, écrit-elle, *« Je veux fuir en un lieu où je ne verrai plus que Vous. »* Mais sur le dernier feuillet de ce Journal, elle note qu'une angoisse s'empare d'elle : « C'était comme l'*éclaircissement* brusque et désenchanté de ma vie. Il me semblait que je voyais pour la première fois les murs atrocement nus de ma chambre. J'ai pris peur. […] Je voudrais mourir à présent, vite, *avant d'avoir compris de nouveau que je suis seule.* »

Ainsi les textes parlent-ils d'eux-mêmes quant à ce qui se joue là, derrière cette prétendue recherche de Dieu, de conduites éminemment narcissiques et masochiques, en lien avec des expériences précoces d'« abandon » maternel.

En effet, comment comprendre cette obstination négativiste d'Alissa ? – double narcissique de Jérôme ? Quand la mère n'a pas été fiable, comment ensuite vouloir faire confiance, au risque de subir une nouvelle fois le même traumatisme d'un abandon ? Reste la recherche de maîtrise à la fois de cette situation de souffrance, et en même temps de cet « autre », vécu comme potentiellement dangereux, puisqu'il est craint comme non fiable –

et c’est là que peuvent intervenir des solutions perverses. Nous en avons plusieurs aspects : l’idéalisation-désincarnation de l’amour qui témoigne d’une lutte contre de mauvaises expériences, puis, pour s’assurer de ne plus soi-même subir la souffrance de l’abandon, le renversement de la passivité en activité : *c’est Alissa qui provoque et donc maîtrise l’abandon* – utilisant Dieu et les images qu’elle en a (aidée en cela par les comportements hautement ambigus de Jérôme) pour cautionner et justifier à la fois sa souffrance comme participation à la passion du Christ et sa revendication d’un absolu de l’Amour.

Ne peut-on pas comprendre cet abandon agi, où elle culpabilise Jérôme en se laissant mourir sans lui laisser le moyen de la rejoindre et de l’arrêter sur ce chemin, comme le triomphe narcissique par excellence ? En effet, grâce à cette solution perverse, non seulement elle s’est délivrée de toute dépendance à l’égard de Jérôme, mais elle s’est assurée d’une totale mainmise sur lui, même si, en fin de parcours, il n’y a plus que sa destruction et son irrémédiable solitude, la destruction de l’autre, puis l’abandon par ce Dieu imaginaire à qui elle a cru tout donner.

• Le renversement en son contraire

De ce plaisir Gide écrit dans *Si le grain ne meurt* qu’il a pris le parti de le dissocier de l’amour, car « si le cœur et la chair ne s’entregageaient pas, le plaisir était ainsi plus pur, l’amour plus parfait ». Il récuse désormais toutes ces formes explicites ou rampantes de masochisme et de refus de vivre qu’il associe à une griserie d’orgueil : « Nathanaël, je ne crois plus au péché. »

À un moment il fait même parler Dieu à qui il fait dire qu’il est grandement déçu par les hommes : « Oui, ceux précisément qui me nomment leur père, comment peuvent-ils supposer que je puisse me plaire à les voir, par amour pour moi, maigrir, souffrir et se priver ? »

Deux œuvres nous relatent ce passage du refus du plaisir à son exacerbation – passage qu'il vit comme une résurrection. *L'Immoraliste* raconte la lente découverte de son corps, de ses sensations, du plaisir que ses sens peuvent lui procurer, après qu'il les a si longtemps refusés ; mais parce que – dit-il – il a désormais frôlé la mort, et qu'« avant il ne comprenait pas qu'il vivait », il doit désormais « faire de la vie la palpitante découverte » ; un « secret de ressuscité » l'habite et il découvre qu'il ignorait les besoins de son corps ou du moins qu'il en avait tellement *honte* qu'il lui *fallait les ignorer*.

Il peut se laisser aller à une certaine forme de bonheur des sens – « satisfactions je vous cherche, vous êtes belles comme les aurores d'été » – comme par exemple il le transcrit lui-même : « Était-ce enfin ce matin-là que j'allais naître ? […] Il me semblait avoir si peu senti pour tant penser, que je m'étonnais à la fin de ceci : ma sensation devenait aussi forte qu'une pensée. »

Alors lui reviennent « mille sensations égarées » de l'enfance. Oui, ses sens vivaient ! « Ils n'avaient jamais cessé de vivre, se découvraient, même à travers mes ans d'étude, une vie latente et rusée. » Comment ne pas penser que « ces sensations égarées, latentes et rusées » dans un corps dont il dit « ignorer les besoins », ont été laissées « inapprivoisées » dans l'enfance et sont restées anarchiques et en friche, par manque de caresses et de bienheureux corps à corps avec la mère ?

Puis *Les Nourritures terrestres* célèbrent le monde qui va se diffracter en de multiples sensations joyeuses que *le corps va accueillir*.

C'est le corps qui accueille, mais un corps qui se veut dans la disponibilité de l'instant, hors de toute continuité relationnelle et affective – ce qui servira les mêmes buts de refus de dépendance à l'autre reconnu tel. Ainsi, dans les deux cas, l'autre n'aura pas d'existence propre et ne sera utilisé que comme appoint narcissique.

Curieusement ce n'est pas l'autre qui va donner un sentiment de « présence », mais la sensation elle-même – cette sensation qui fait contact avec soi, donnant le sentiment autrement absent de continuité, et qui permet de s'assurer de la présence des objets et de leur non-destruction –, assurance qui, par la vérification obtenue que l'objet est bien à l'extérieur, donne en même temps de sauvegarder les limites et l'identité.

Écoutons Gide : « toute sensation est d'une présence infinie » et ce leitmotiv : « Que l'importance soit dans ton regard, non dans la chose regardée. » Et il poursuit : « Chaque action parfaite s'accompagne *de volupté. À cela tu connais que tu devais la faire* […]. La sincérité de mon plaisir, Nathanaël, m'est le plus important des guides. » « J'ai porté hardiment ma main sur chaque chose et me suis cru des droits sur chaque objet de mes désirs. » Voilà ce qu'il appelle l'amour, en opposition à la possession que, dit-il, il a pris en aversion, car « c'est de don qu'est fait mon bonheur » – et il va encore plus loin : « Mon bonheur est d'augmenter celui des autres. J'ai besoin du bonheur de tous pour être heureux » – ce qui s'oppose aux bonheurs individuels de ceux qui « possèdent » leur famille, leur maison, etc. et qui excluent forcément tous les autres.

Lui, Gide, ne veut rien exclure, *il veut tout*. Il écrit : « Choisir, c'est renoncer pour toujours, pour jamais à tout le reste, et la quantité nombreuse de ce *reste* demeurait préférable à n'importe quelle unité. De là me vint d'ailleurs un peu de cette aversion pour n'importe quelle *possession* sur la terre : la peur de n'aussitôt plus posséder que cela. » Ou bien encore, ce thème récurrent qui se précise : « Certains m'accusèrent d'égoïsme ; je les accusai de sottise. J'avais la prétention de n'aimer point quelqu'un, homme ou femme, mais bien l'amitié, l'affection ou l'amour. En le donnant à l'un, je n'eusse pas voulu l'enlever à quelque autre, et ne faisais que me prêter. Pas plus que je ne voulais accaparer le corps ou le cœur d'aucun autre ; nomade ici comme envers la nature, je ne m'arrêtais nulle part. Toute

préférence me semblait injustice ; voulant rester à tous, je ne me donnais pas à quelqu'un. »

Ce ne sont pas seulement ses modes relationnels qui sont pervers, mais aussi bien ses modes de pensée ; comment en effet ne pas juger généreux que « son bonheur soit fait de don » ou qu'il « ait besoin du bonheur de tous » ? Sauf que, ayant dissocié le plaisir de l'amour, donc de la prise en compte de l'autre, cela lui sert à justifier, *« moraliser » son non-engagement et sa non-responsabilité envers chacun…* et donc aussi la séduction qu'il ne va cesser d'exercer sur des petits garçons. Se découvrent ici de façon patente les liens étroits entre perversion et narcissisme puisque cette moralisation perverse servira précisément à l'innocenter et donc à protéger son image narcissique.

Le meilleur du plaisir : ses liens avec l'amour à la mesure où il est reçu de l'autre et partagé.

Parlant de l'importance du plaisir dans la relation mère-enfant, nous avions aussitôt été amenée à insister sur *l'importance du déplaisir* car, disions-nous, le déplaisir est le seul lieu où faire l'expérience que l'autre, le « réel », existe indépendamment de soi-même – autrement dit, nous insistions sur la nécessaire reconnaissance des conflits plaisir-déplaisir, soi-autre, à l'intérieur de soi. Au début de la vie, l'enfant croit et veut la mère même que lui – à l'instar de Gide qui ramène le monde à ses sensations de plaisir – et il va falloir que progressivement il la découvre autre. C'est par exemple parce que la mère peut reconnaître la colère de son enfant et elle-même se montrer en colère contre lui en le punissant, par exemple, que l'enfant apprend que les sentiments négatifs font partie de la vérité d'une relation par ailleurs aimante qui, du fait de l'altérité, inclut le manque et la frustration. Mais précisément pour investir l'autre lui-même comme lieu d'un plaisir qu'on peut, après le déplaisir, retrouver autrement avec lui, il

faut avoir fait des expériences permettant la confiance. En effet *accepter de partager du plaisir, c'est inéluctablement prendre le risque de souffrir* ; celui qui me donne du plaisir me fera nécessairement vivre du déplaisir – déplaisir lié au fait qu'il est différent de moi, mais plus grave, déplaisir qui pourra prendre la forme d'un abandon ou d'une trahison – cependant, *comment maintenir le lien à l'autre, si je n'accepte pas le risque qu'il me fasse souffrir ?*

Pour illustrer cet aspect des choses, nous nous référerons à la parabole de l'enfant prodigue (Lc 15) qui relate, précisément après une douloureuse rupture, *l'événement festif de retrouvailles qui ont à voir avec le Royaume des cieux.*

Le père donc avait laissé partir au loin son fils qui avait revendiqué *ce qui lui appartenait* et voulait se suffire à lui-même (bien sûr on peut toujours épiloguer sur le fait que le père a laissé faire – par respect ? par indifférence ?, mais la pointe de la parabole n'est pas là) ; or, chose capitale, *le père n'a pas rompu les liens affectifs avec lui.* Dans la souffrance de la rupture, il l'attend, il espère son retour, sans préalable, sans condition.

Le fils au long du temps fait l'expérience qu'il ne se suffit pas à lui-même ; tout ce qu'il avait « pris » à son père, il l'a dilapidé, et maintenant il a faim, il est démuni ; dans un mouvement dont il faut noter qu'il est d'abord intéressé, il est poussé à « retourner en lui-même », et en lui-même que retrouve-t-il ? *Le lien de confiance* à son père. Une tout autre dimension émerge alors : celle du lien affectif resté malgré tout présent, où, s'identifiant à ce dernier – *voilà qu'il accepte d'être « affecté » par son père* –, il lui est dévoilé combien son attitude a pu le blesser et le faire souffrir ; se sentant profondément malheureux et coupable, il n'a alors qu'une envie, c'est de le retrouver pour lui dire combien, malgré tout, il l'aime *aussi.* Désormais, il a expérimenté que l'amour de son père – et tout amour à travers cet amour particulier – n'est pas dû, mais se reçoit : l'amour ne donne aucun droit sur l'autre ou de l'autre sur soi ; simplement ce fils a

profondément besoin d'être accueilli, pardonné. Tous les ingrédients d'une vraie rencontre sont réunis : d'un côté, le père a maintenu le lien avec son fils absent et il espère son retour ; de l'autre, le fils, étant rentré en lui-même, a repris conscience de l'importance du lien de tendresse qui, quoi qu'il se soit passé et quoi qu'il ait fait, le rattache à son père.

Chacun, le père comme le fils – *à la même mesure* –, donne à l'autre le plaisir des retrouvailles, le plaisir de renouer des liens de mutualité. Ainsi le Royaume des cieux est-il comparable à ce moment festif de l'accueil réciproque où *le plaisir partagé fait, de chacun des protagonistes, des égaux.*

Encore faut-il être suffisamment en sécurité à l'intérieur de soi pour accepter d'être affecté par l'autre et se recevoir de lui – car, encore une fois, si la situation de passivité et de dépendance réveille trop de menaces d'être livré au pouvoir discrétionnaire d'un autre, les seules réponses possibles seront, comme nous l'avons vu avec Gide, des conduites d'emprise.

Le pire et le meilleur du plaisir en éthique chrétienne aussi.

À l'instar des écrivains et des spécialistes de la vie psychique, philosophes et théologiens ont depuis fort longtemps noté les ambivalences, voire les ambiguïtés de la notion et de l'expérience du plaisir. L'éthique chrétienne des premiers siècles doit beaucoup à l'influence stoïcienne dont il est évident qu'elle véhiculait une forte défiance à l'égard des passions perçues comme mauvaises en elles-mêmes. À dire vrai, les chrétiens peinent encore maintenant à reconnaître la juste place du plaisir dans l'acte vertueux. C'est pourtant ce que Thomas d'Aquin, au XIII^{e} siècle, avait développé à l'encontre de la tradition stoïcienne qui soupçonnait d'emblée le plaisir. Thomas, lui, a repris et approfondi le schéma aristotélicien de sorte que, pour Thomas, un acte vertueux, donc éthique, est normalement

accompagné de plaisir, celui-ci correspondant alors à la recherche du bonheur. Pour le maître d'Aquin, les passions sont moralement neutres, ce qui représentait une position assez nouvelle en éthique. Éprouver du plaisir fait partie du chemin vers la vie bonne. Il n'est pas certain que l'aspect moderne en son temps du positionnement théologique de Thomas d'Aquin ait été réellement entendu par la suite. Le plaisir risque toujours, il est vrai, de se clore, de se lover sur lui-même, et donc d'enfermer le sujet dans une posture solipsiste : en cela, il peut se révéler dangereux. Mais on aurait tort de se limiter à cet aspect des choses. En effet, il peut parfaitement favoriser la connexion des vertus et la dynamique relationnelle que les chrétiens cherchent à vivre. Après le concile Vatican II, plusieurs théologiens comme Albert Plé ou Jacques Pohier ont revalorisé la notion de plaisir en la dégageant des méfiances que l'on peut ressentir en raison du lien entre le plaisir et l'univers opaque et complexe de la sexualité : sur ce sujet, l'apport des sciences humaines et de la psychanalyse a permis de lever certaines équivoques concernant l'éprouver du sentiment psychique de culpabilité, trop confondu avec une juste évaluation éthique du rôle du plaisir dans notre vie de chaque jour. Emblématique de cette confusion aurait été, pour certains, la position d'Augustin d'Hippone ou d'autres Pères ultérieurs qui faisaient du plaisir dans le mariage un péché permis pour procréer. Lourd héritage que l'anthropologie théologique du corps et de la sexualité de Jean-Paul II a rendu possible de dépasser.

En conclusion, c'est bien cette question des liens entre plaisir et bonheur qui fait sens. Paul Ricœur écrit que le plaisir a un effet dynamisant : « Il relance et accroît l'activité mais nous rend indisponibles pour autre chose ; il ferme le jeu des possibles. Ainsi une certaine “suspension” du plaisir est nécessaire pour que la signification radicale du bonheur puisse apparaître et que le plaisir lui-même puisse être réaffirmé. » Pourtant, un peu plus loin s'il réaffirme ce risque d'un plaisir qui se ferme sur lui-même, il ouvre une autre piste, allant jusqu'à affirmer leur possible

correspondance : « Le plaisir c'est à la fois ce qui peut s'arrêter et nous arrêter au niveau du simple vivre et ce qui peut se dialectiser selon tous les degrés de l'agir humain, jusqu'à se confondre avec le bonheur qui serait alors le bonheur parfait. » Or, ce plaisir qui pourrait ainsi se confondre avec le bonheur, ne serait-il pas précisément celui qui trouve à se partager avec l'autre, comme nous venons de le voir avec la parabole de l'enfant prodigue ?

NICOLE JEAMMET.

→ Bonheur. Concupiscence. Érotisme. Eudémonisme. Hédonisme. Joie. Jouissance. Passions. Sexualité. Vertus.

Bibliographie.

S. FREUD, Moïse et le monothéisme (1939), trad. de A. Berman, Paris, Gallimard, 1948. – A. GIDE, Les Nourritures terrestres (1897), Paris, Gallimard, 1970 ; L'Immoraliste (1902), Paris, Gallimard, 1972 ; La Porte étroite (1909), Paris, Gallimard, 1997. – N. JEAMMET, « Quelques figures littéraires du lien narcissisme perversion dans l'œuvre de Gide », dans N. JEAMMET, F. NÉAU, R. ROUSSILLON, Narcissisme et perversion, Paris, Dunod, 2003 ; Le Célibat pour Dieu, Paris, Éd. du Cerf, 2009. – Ph. JEAMMET, L'Énigme du masochisme, Paris, PUF, 2001. – A. PLÉ, Par devoir ou par plaisir, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Recherches morales », 1980. – J. POHIER, Le Chrétien, le plaisir et la sexualité, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Foi vivante » 158, 1974. – P. RICŒUR, L'Homme faillible, Paris, Aubier, 1993.

PLATONISME

La question du « platonisme » est double : il s’agit communément de la pensée de Platon, à supposer qu’elle forme une doctrine unifiée, mais aussi et surtout de son influence jusqu’à aujourd’hui. Historiquement[61], au IV^e^ siècle ap. J. C., il existe un néoplatonisme qui marque le christianisme avec saint Ambroise et saint Augustin, puis une lecture médiévale de Platon, un autre néoplatonisme à Florence au XV^e^ siècle, à Oxford au XVII^e^ siècle, et l’on parle aujourd’hui de platonisme dans les mathématiques, etc. Mais ces platonismes-là, souvent fort savants, sont la part émergée d’un platonisme diffus beaucoup plus considérable et constant. Le platonisme n’est pas Platon[62]. C’en est la caricature plus encore que l’héritage, d’autant plus efficiente qu’elle relève d’une intériorisation des positions de Platon : un Platon inconscient en quelque sorte. L’Occident tout entier a *platonisé*. Cette extraordinaire appropriation, renforcée par une convergence avec d’autres influences (par exemple dans ce qui a rendu possible l’amour courtois puis la notion d’amour platonique), s’observe particulièrement dans l’anthropologie et donc la morale : le platonisme essentiellement dualiste oppose radicalement l’âme et le corps ; l’homme est d’abord une âme qui aspire à se délivrer du corps qui l’asservit ; « la vraie vie est absente », elle n’est pas *ici*, mais *là-bas*… Or, c’est précisément cette influence qui justifie l’assimilation souvent faite du christianisme au platonisme : « Platon, pour disposer au christianisme » (Pascal) – « Le christianisme, un platonisme pour le peuple » (Nietzsche).

On ne trouvera donc pas ici un exposé de la morale complexe et nuancée de Platon – il en existe d’excellents (voir CANTO-SPERBER, 2001 et

2004) –, mais on reviendra à ce Platon simplifié[63] et parfois falsifié où le platonisme trouve sa source.

LE PROJET PLATONICIEN.

Platon, né vers 428-427 av. J.-C. dans l'aristocratie d'Athènes, pouvait accéder aux plus hautes responsabilités politiques. L'enseignement de Socrate et surtout sa mort en 399 – vécue par Platon comme un véritable scandale : les juges ont tué le Juste, « celui dont nous pouvons bien dire qu'entre tous ceux de son temps qu'il nous fut donné de connaître, il fut le meilleur, et en outre le plus sage et le plus juste » (*Phédon*, 118a) – le font renoncer à toute ambition *mondaine* et prendre le parti de la philosophie, cette recherche du Vrai, du Juste et du Bien. Dans une période[64] troublée tant politiquement que moralement, où Athènes souffre de la tyrannie, de l'iniquité et de la corruption, et alors que les sophistes enseignent que « l'homme est la mesure de toutes choses », Platon veut rechercher les conditions d'une cité *juste*, obéissant à une autre mesure que la mesure humaine[65], et où la condamnation d'un Socrate serait inconcevable. Le projet de Platon est donc avant tout politique et aboutit à deux ouvrages majeurs : *La République* et *Les Lois*.

Mais pour établir la justice, il faut penser juste, ce qui suppose d'avoir résolu le problème de la connaissance. La réalité est-elle connaissable et l'homme capable de la connaître ? Ces questions obligent Platon à passer par l'ontologie – qu'est-ce que la réalité vraie ? – et l'anthropologie – qu'est l'homme pour accéder au vrai ? Ce long détour, y compris par la question du langage ou par celle des mathématiques, a pris plus d'importance dans l'œuvre et pour la postérité que le projet politique lui-même, que seules des expériences extrêmes comme celles du XXe siècle ont invité à relire[66]. Ainsi de la réflexion « psychologique » (de *psuchè*, l'âme) ou existentielle sur les expériences décisives de la beauté, de l'amour et de la mort (le *Phèdre*, *Le*

Banquet et le *Phédon*) qui révèlent la condition malheureuse de l'âme en ce monde, et l'espérance qui peut être la sienne d'une vraie vie, « là-bas »… À se poser les questions essentielles, et avant même de répondre, se vérifie l'affinité mystérieuse de l'âme pour le Bien. L'antagonisme du corps et de l'âme appelle l'ontologie dualiste du visible et de l'invisible ou du sensible et de l'intelligible, ou encore de l'ici-bas et du là-bas[67] qui s'ouvre sur l'eschatologie.

La morale chez Platon : une science introuvable.

D'emblée, la question du juste (*justesse* et *justice* confondues) oblige à entrer dans la réflexion morale. Celle-ci est au principe et au terme du travail philosophique qui est à la fois un travail de la pensée et un travail de soi sur soi, psychologique et spirituel. L'important est d'accéder à l'*arétè*. Ce mot grec est habituellement traduit par « vertu », peu suggestif pour des oreilles modernes ; mieux vaut y voir l'excellence qu'un être, l'homme en particulier, peut et doit atteindre[68]. Il importe donc de savoir en quoi elle consiste ; on vérifiera alors si elle peut s'enseigner et se transmettre. Or, s'il est souvent question de l'*arétè* dans les dialogues de Platon[69], on s'aperçoit vite que la science que l'on cherche ici est introuvable.

En effet, pour Platon formé au rationalisme socratique, si l'on ne sait pas ce qu'est un objet, il ne peut pas y en avoir de science et on ne peut donc pas l'enseigner. L'affaire est d'importance (voir aujourd'hui le problème de la transmission des valeurs). Des hommes incontestablement vertueux n'ont pas su transmettre la vertu (comme Périclès à ses fils et à son pupille Alcibiade). Le courage a fait la gloire du général Lachès mais ce dernier ne sait comment l'enseigner à ses fils, etc. La question de la vertu, ou d'une vertu particulière, reste généralement aporétique : elle aboutit à l'embarras socratique qui sait seulement qu'il ne sait rien. Au mieux, la « vertu » est l'objet d'une « opinion droite » : on la connaît, mais de façon

si confuse qu'il est impossible de la vérifier selon les règles du discours rationnel et donc de l'enseigner à la manière des mathématiques[70]. Tous les efforts de détermination par des définitions échouent. L'opinion droite[71] est juste mais manque de justification – les sages en politique ou en morale ont la *pratique* de la vertu mais en ignorent la *science* et ne peuvent donc rien transmettre. À ce titre, et dans la visée éducative et politique qui est toujours celle de Platon, elle est stérile. On notera qu'à la différence de son élève Aristote, plus pragmatique, le Platon socratique méconnaît la valeur du témoignage et de l'exemplarité.

Le « réalisme » des Idées (des valeurs), une hypothèse nécessaire.

Platon ne peut rester dans l'aporie éthique. Ce serait donner raison au relativisme des sophistes, comme Ménon, dans le dialogue qui porte son nom, est tenté de le faire en renonçant à chercher une chose dont on ne sait absolument pas ce qu'elle est, au point que si même on la trouvait, on ne saurait pas s'il s'agit d'elle (*Ménon*, 80d). À quoi Socrate répond par la théorie de la réminiscence : connaître, c'est reconnaître, et donc il faut bien supposer que l'âme a déjà rencontré ce qu'elle cherche aujourd'hui. La connaissance, dans sa démarche même, invite à faire l'hypothèse que les idées dont elle se sert se rapportent à des réalités en soi, des Idées ou des Formes, des Essences qui sont parfaitement elles-mêmes, de toute éternité : le Juste, le Beau, toutes les « vertus » et autres Idées. Ces Idées existent vraiment *(réalisme)*, dans la partie intelligible de l'Être et indépendamment de la subjectivité de l'opinion de chacun.

Platon[72] est alors amené à postuler l'unité de toutes ces vertus. Car il est inconcevable que dans l'Intelligible, il puisse y avoir des conflits de valeurs comme il y a des conflits d'intérêts. Les valeurs ne se confondent pas ; elles

s'accordent et se complètent dans une convergence admirable vers un Principe qui leur donne d'exister et d'être connu : le Bien, l'Idée du Bien.

LE BIEN – SA TRANSCENDANCE ABSOLUE.

Ce bien ne relève pas d'abord de la moralité. Il est la source transcendante de toute excellence aussi bien dans l'ordre de l'être que dans celui de la connaissance et évidemment dans celui de la vie juste[73]. Pourtant Platon ne lui consacre que quelques lignes pour dire qu'au-delà de l'être, il nous est en ce monde inconnaissable. On ne peut parler de lui que par des analogies empruntées au monde sensible[74]. On le suppose comme « cause de la connaissance et de la vérité » ; on doit aussi dire que « la connaissance et la vérité sont semblables au Bien, alors qu'il serait incorrect d'identifier l'une ou l'autre au Bien : la nature du Bien, en effet, doit être quelque chose d'encore plus précieux[75] ». Car le Bien ne peut pas être une essence que nous pourrions saisir et définir, mais quelque chose « qui est au-delà de l'essence, dans une surabondance de majesté et de puissance[76] ». Cet éclairant ne peut pas être lui-même éclairé. Au-delà de la conviction qu'il est cause première, origine et fin de toute existence, la pensée rationnelle rend les armes. Il est pourtant ce qui permet à la pensée d'être d'intelligence avec le meilleur, avec l'être. C'est alors que « cette Puissance réside dans l'âme » (*La République*, VII, 517d-e) qui se retourne vers le Bien. « Dans le connaissable, ce qui se trouve au terme, c'est la forme du Bien », et on ne la voit qu'« avec peine, mais une fois qu'on l'a vue, on doit en conclure que c'est elle qui constitue en fait pour toutes choses la cause de tout ce qui est droit et beau. […] et que c'est elle que doit voir celui qui désire agir de manière sensée, soit dans sa vie privée, soit dans la vie publique » (*ibid.*, VII, 517 b-c). On voit le paradoxe, douloureux : ce Bien insaisissable, l'esprit l'entend, et l'âme en a le goût, mais confusément. Aussi Platon fait-il rayonner métaphoriquement, sans vraiment en disserter, « ce Bien que

toute âme poursuit, et qui constitue la fin de tout ce qu'elle entreprend, ce Bien dont elle pressent l'existence sans pouvoir, dans sa perplexité, saisir pleinement ce qu'il peut être, ni s'appuyer sur une croyance solide comme celle qu'elle entretient à l'égard d'autres objets » (*ibid*., 505d-e). La science du Bien reste une « promesse » ; « nous ne connaissons pas cette forme de manière satisfaisante. Or, si nous ne la connaissons pas, dussions-nous connaître au suprême degré toutes les choses qui existent en dehors d'elle, tu sais que cette connaissance ne nous servirait de rien, de même que nous ne possédons rien sans la possession du bien » (*ibid*., 505b).

Le dualisme anthropologique : l'antagonisme de l'âme et du corps.

En raison du principe selon lequel seul le semblable peut connaître le semblable, il est clair que l'âme est « congénitale » à l'intelligence (ou à l'esprit). Platon, et à sa suite le platonisme, peut donc affirmer l'origine divine de l'âme[77], immortelle et éternelle. Chaque fois qu'elle connaît, l'âme réactive une expérience d'intelligibilité qui lui appartient en propre et qui, relevant de sa vraie nature, montre qu'elle n'appartient pas au sensible. La corruption et la mort ne peuvent avoir prise sur celle dont Platon affirme la préexistence et l'immortalité : « [l'âme] nous élève au-dessus de la terre vers ce qui, dans le ciel, lui est apparenté. […] l'homme qui a mis tout son zèle à acquérir la connaissance et à obtenir des pensées vraies, celui qui a exercé surtout cette partie de lui-même, il est absolument nécessaire, je suppose, qu'il ait des pensées immortelles et divines[78] » et que lui-même le devienne dans la mesure où la nature humaine en est capable. Alors il sera « supérieurement heureux » *(ibid.)*.

Mais de « l'homme qui s'est abandonné aux appétits et aux ambitions […] toutes les pensées sont devenues mortelles » *(ibid.)* et lui-même avec. L'âme non philosophique est asservie au corps qui est son

antithèse[79]. C'est sous le chiffre de l'exil ou de la chute originelle *(Phèdre)*, de la bâtardise *(Le Banquet)*, de l'incarcération ou de la prostitution *(Phédon)* que nous éprouvons quotidiennement le malheur d'un être spirituel prisonnier du sensible. Les dialogues les plus populaires de Platon évoquent de façon saisissante cette aliénation de l'âme : nous sommes « assignés à résidence » (*Phédon*, 62b)[80], dans ce qui est notre « tombeau » (*Cratyle*, 400b-c). L'âme est « infectée », « ensorcelée », « enchaînée », « emprisonnée » (*Phédon*, 81b-82a ; 82e). Elle est, « cette âme, tout bonnement enchaînée à l'intérieur d'un corps, agrippée à lui, contrainte d'examiner tous les êtres à travers lui comme à travers les barreaux d'une prison, au lieu de le faire elle-même et par elle seule, – vautrée enfin dans l'ignorance la plus totale » (*ibid*., 82d-e). Et « le plus terrible dans cet emprisonnement, c'est qu'il est l'œuvre de l'appétit, de sorte que c'est l'enchaîné lui-même qui coopère de la manière la plus efficace à parfaire son état d'enchaîné » (*ibid.*, 83a). « Chaque plaisir, chaque peine, c'est comme s'ils possédaient un clou avec lequel ils clouent l'âme au corps, la fixent en lui, et lui donnent une forme qui est celle du corps » (*ibid.*, 83d), de ce corps qui « ne cesse de s'écouler et de périr du vivant même de l'homme » (*ibid*., 87d).

Cependant ce mal-être, en même temps qu'il atteste la vulnérabilité d'une âme faillible, peut, s'il est reconnu, promettre un autre destin et être porteur d'une espérance. Le philosophe comprend que la mort est une libération et qu'il faut donc « s'exercer à mourir » (*Phédon*, 61b-d ; 62c-d ; 80d-81a), c'est-à-dire d'abord apprendre à penser, à vivre dans l'ordre de l'esprit, à être *juste*. La mort rend à eux-mêmes le corps et l'âme. De là, la « noble espérance » de Socrate sans cesse affirmée dans le *Phédon* (63b-c ; 63e-64a ; 67b ; 80d-a ; 81a), et son bonheur de mourir (58e-59a). On le voit et il faut le souligner : « Selon Platon, l'âme humaine a quelque chose à faire, et à vrai dire elle a à se faire. Pas contre le corps, mais sans lui, à distance. Le discours n'est ni moral, ni "spiritualiste" : l'âme doit être

délivrée de son ignorance et de son aliénation au corps, en quoi consiste toute sa “perversion” ; elle peut devenir semblable au divin – à l’intelligible –, puisqu’elle lui est apparentée en étant capable d’intelligence. Encore faut-il qu’elle ait le désir et le courage de s’engendrer véritablement comme âme : désir de vérité et puissance de penser. Dans le *Phédon*, il s’agit d’une puissance à redécouvrir, il ne s’agit pas de moralité ; dire l’âme “purifiée”, “bonne”, signifie qu’elle est capable de penser et que c’est à cela qu’elle s’occupe – rien d’autre[81] ».

La structure complexe de l’âme et l’énigme du désir.

Si l’âme spirituelle peut s’aliéner au sensible jusqu’à en oublier son origine divine, c’est que, différant de celle des dieux, elle comporte trois parties[82] : l’intelligence (le *noûs*), partie raisonnante et raisonnable, doit gouverner par sa connaissance du vrai et du juste. Elle vise la maîtrise de soi et de ses appétits. Pour cela, elle doit se faire obéir du *thumos*, partie ardente, affective, irascible ou colérique[83] qui lui donne l’énergie dont elle a besoin. En effet, il lui faut se faire obéir de la partie inférieure ou *épithumia*, constituée des appétits ou désirs sensibles, qui a pour finalité la satisfaction de la vie animale (et qui n’est pas sans rapport avec la concupiscence médiévale). La difficulté est évidemment que nos désirs sensibles sont mal maîtrisés par la partie raisonnable aidée du courage[84]. Et voilà « pourquoi l’âme a perdu ses ailes » (*Phèdre*, 246a, trad. de L. Brisson), a chuté dans ce monde et est devenue prisonnière d’un corps.

Dans cette analyse métaphorique de la nature de l’âme, l’importance du désir est remarquable. La richesse du lexique – *épithumia*, *orexis*, *éros* (qui lui-même a deux visages) – montre la subtilité de l’analyse. L’énigme de l’homme, à la fois mortel et immortel comme le souligne Platon, réside dans ce fait incontestable qu’il est l’être *désirant*, corps et âme. La tâche

philosophique est donc claire ; c'est une tâche éducative et politique : il convient en effet d'identifier ce désir, de le rectifier quand il se trompe, tant est obscur son objet, non en lui-même, mais en raison des ténèbres du sensible. Mais dès maintenant, au sein de l'âme, le philosophe trouve son chemin. Puisque « le corps est fait pour l'âme » (*Les Lois*, X, 896c), et l'âme pour le Divin.

Le platonisme et l'éthique.

En conclusion, nous soulignerons, dans l'héritage considérable d'une pensée comme celle de Platon, trois traits.

Contre les sophistes de tous les temps.

1) L'hétéronomie (ou l'objectivité) des valeurs éthiques. Platon a montré l'importance que ces valeurs soient « en soi », absolument transcendantes et rattachées à un principe absolu : le Bien. Elles ne dépendent donc pas de nous, et comme le dit François Châtelet : « […] le matérialisme le plus offensif aura toujours à compter avec […] cette référence à un monde d'Essences, de "réalités idéales", qui se dressent dans le creux de l'expérience sensible comme juge et comme mesure[85] ».

2) Le problème est que ce Bien reste par nature (du fait même de sa transcendance) inconnaissable, sinon totalement, du moins suffisamment pour qu'il soit très difficile à l'homme de se libérer. D'où bien des tentations autoritaires.

Le dualisme intégral.

1) Une première conséquence, dénoncée par Nietzsche, est la dévalorisation de l'ici-bas au profit des « arrière-mondes ». D'où l'incapacité ou le refus de sauver ce monde, au bénéfice d'un « au-delà » dont Platon lui-même reconnaissait qu'il n'était qu'une hypothèse métaphorique.

2) Loin d'affirmer que l'homme est « corps et âme, mais vraiment un » (*Gaudium et spes*, 1. 14), et probablement contre Platon lui-même, le platonisme cultive un dualisme manichéen : entre une âme « céleste » et un corps « vulgaire », l'incarnation est littéralement « catastrophique ». Le corps est méprisé, dénié, calomnié, et on en connaît les effets sur la sexualité. Ce dualisme a connu deux avatars opposés et complémentaires : un spiritualisme effréné et un matérialisme tout aussi réducteur.

3) Les conceptions amoureuses de l'Occident, entre pornographie et amour platonique, pourraient en être la conséquence[86]. Pour Platon, Éros est la meilleure ou la pire des choses selon que ce *daimon* (mi-dieu, mi-homme) nous tourne vers les choses de l'esprit ou celles de la chair[87]. Celle-ci peut avoir une valeur propédeutique ; elle prépare le jeune homme immature philosophiquement et l'invite à la dépasser au terme d'une longue ascension vers une beauté toute spirituelle, « celle-là même à quoi tendaient tous ses efforts antérieurs : beauté éternelle, étrangère à la génération comme à la corruption, [non] une beauté qui se montrerait avec un visage, ou des mains, ou quoi que ce soit de charnel […] ni comme ayant en quelque être distinct quelque part son existence, en un vivant par exemple, de la terre ou du ciel, ou bien en quoi que ce soit d'autre ; mais qui reste en elle-même identique à elle-même éternellement elle-même » (voir *Le Banquet*, 210a-212a).

4) La prégnance de ce dualisme invitant à se détourner du monde se vérifie dans un certain goût pour la mort : Vanités, *Memento mori*[88], etc. Le « s'exercer à mourir » (voir *Phédon*, 67b-c) par le splendide détachement d'une pensée méditante a pu aboutir à des formes morbides de

contemplations funèbres[89]. Mais la formule grecque a donné en latin la notion de *mortification* et bien des malentendus ascétiques – alors qu'il s'agissait de pensée et de maîtrise de soi afin de ne pas avoir peur et de nourrir sa tranquillité d'une certitude qui est cohérence intérieure[90]. Socrate participe au banquet mais il est le seul au petit matin à ne pas être ivre. Platon, dit-on, mourut fort âgé à la fin d'un autre banquet.

UN IDÉAL ÉTHIQUE SANS MORALE PRATIQUE.

1) Malgré un étonnant effort de synthèse qui culmine dans *La République*, on peut reprocher à la morale platonicienne son « idéalisme » et son absence de pragmatisme. Sauf dans *Les Lois*, on ne trouvera guère de règles précises de comportement, mais un constant souci éthique. « Il est difficile et hasardeux d'extraire de ce qu'il [Platon] dit une "éthique platonicienne" […] qui serait un système de doctrines bien fixées », mais « par l'importance accordée à la moralité dans la vie de l'individu, par son insistance à affirmer l'objectivité des valeurs, [Platon] est cohérent d'un bout à l'autre de son œuvre » (ANNAS, 1996, p. 744-745).

2) Cette aspiration au Bien envers et contre tout se lit dans le *Gorgias*, l'un des plus beaux textes jamais écrits sur la vie juste. S'y déploie le paradoxe, absurde à vue humaine, qui veut qu'il soit préférable de mourir pour la justice que de triompher dans l'injustice. « Le plus grand mal, c'est l'injustice » (*Gorgias*, 469a, 476b, 476e, 479c-d, 480c-d, 508d-e, 512d-e). Une telle maxime ne peut pas ne pas faire songer aux Béatitudes ; elle propose, plutôt qu'une morale, une « règle d'or » à partir de quoi tenter de construire une ou plusieurs morales.

GENEVIÈVE HÉBERT.

→ Bien/Biens. Corps. Désir. Eschatologie. Justice. Passions. Philosophie et théologie. Philosophie morale. Valeurs. Vertus.

Bibliographie.

J. ANNAS, « Platon », dans J. ANNAS, J. BRUNSCHWIG et G. E. R. LLOYD (dir.), Le Savoir grec, Paris, Flammarion, 1996, p. 732-755. – L. BRISSON, « Platonisme », dans J. ANNAS, J. BRUNSCHWIG et G. E. R. LLOYD (dir.), Le Savoir grec, Paris, Flammarion, 1996, p. 958-981. – M. CANTO-SPERBER, Éthiques grecques, Paris, PUF, coll. « Quadrige/Essai », 2001 ; art. « Platon », Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale (1996), Paris, PUF, coll. « Quadrige/Dicos poche », 2004, p. 1211-1220. – Fr. CHÂTELET, « Platon », dans Fr. CHÂTELET (dir.), La Philosophie, de Platon à saint Thomas (1972), Paris, Marabout, 1979 ; Platon, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1989. – M.-P. EDMONT, Le Philosophe-roi. Platon et la politique, Lausanne, Payot, 1991. – N. GRIMALDI, « Le platonisme, ontologie de l'échec », Revue de métaphysique et de morale 3, 1968, p. 261-279. – R. VÉRON, Platon. Une introduction à la vie de l'esprit, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

PLURALISME

INTRODUCTION

Selon le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande, le pluralisme est une « doctrine selon laquelle les êtres qui composent le monde sont multiples, individuels, indépendants et ne doivent pas être considérés comme de simples modes ou phénomènes d'une réalité unique et absolue ». Historiquement, rappelons que le contraire du

pluralisme est le monisme, selon lequel la réalité peut se réduire à un seul principe constitutif. Dans le monisme, tous les êtres sont dépendants et manifestent une seule substance. En métaphysique, on trouve des exemples d'une position pluraliste dans les conceptions d'Aristote, de saint Thomas d'Aquin, de Leibniz, de Williams James, entre autres. Bien évidemment, hormis la métaphysique, le terme « pluralisme » ou l'adjectif « pluraliste » concerne aussi l'éthique, la religion, l'art – et même tout domaine de la vie humaine dans lequel nous avons affaire à l'indépendance, à la pluralité et à la différenciation.

Dans la société moderne et dans l'esprit de l'homme moderne, le pluralisme a acquis une signification particulière s'agissant de la conception du monde et de la religion. Selon le sociologue américain Peter Berger, dans la seconde moitié du XX^{e} siècle prédominait encore dans les sciences sociales l'idée que toute société, dans le processus de modernisation, doit passer par une série d'étapes bien définies dont la sécularisation est l'une des plus importantes. La théorie de la sécularisation affirmait que plus une société devient moderne, moins elle est religieuse. Cependant, au cours des dernières décennies, cette théorie a été démentie par la réalité : non seulement le monde contemporain ne se sécularise pas systématiquement, mais la vie religieuse a aussi connu un développement dynamique dans plusieurs parties du globe.

La théorie de la sécularisation est correcte sur un point : la modernité relativise et met en question des convictions et des valeurs autrefois considérées comme évidentes. Cependant l'hypothèse que ce processus conduira inévitablement à la disparition de la religion s'est révélée fausse. À partir de la perspective actuelle, cette erreur est due à une simple confusion entre deux notions, la sécularisation et la pluralisation. Selon Berger, si la modernité ne se sécularise pas nécessairement, à coup sûr elle se pluralise.

Néanmoins, la modernité engendre le pluralisme en relation avec une urbanisation rapide conduisant les différents groupes sociaux à avoir nécessairement des échanges importants. L'intensification des migrations et des voyages internationaux, mais aussi les nouvelles technologies comme la télévision et Internet, jouent un rôle important. La globalisation est un phénomène réel qui couronne le processus de la modernité initié par les expéditions des grands explorateurs et l'invention de l'imprimerie. Les technologies d'information à l'époque de la globalisation ont diffusé partout dans le monde, avec la connaissance d'autres cultures et modèles de vie, une dynamique de modernité plurielle.

Les conséquences du pluralisme sont plus visibles encore dans le cas de la religion. Dans la mesure où tant de domaines perdent leurs normes autrefois incontestables, l'individu doit réfléchir sur des normes alternatives devenues possibles et choisir entre elles. On pourrait dire que la modernité est un passage de la condition du destin à la condition du choix – un choix comprenant aussi la décision de professer une religion ou d'adopter une position non religieuse, ou encore la décision de rester dans la religion professée.

Dans la société moderne, l'homme est confronté à la nécessité de choisir ; ce que Berger appelle l'« impératif hérétique » *(heretical imperative).* Le mot « hérésie » vient du grec *hairein* qui signifie « choisir ». Dans le sens traditionnel, l'hérétique est quelqu'un qui met en question une autorité, choisit une partie des croyances, refuse d'accepter la tradition dans sa totalité. Dans la société prémoderne, il existait un univers de certitude religieuse ; l'hérésie y était alors un phénomène marginal. Dans la société moderne, au contraire, il existe un univers d'incertitude religieuse ; dès lors, pour l'homme vivant dans cette société moderne, le pluralisme crée une situation qui rend le choix nécessaire.

La conscience historique du pluralisme religieux, en tant qu'élément stable et inéluctable de l'histoire du monde et de la religion, contraint à

repenser l'unicité du christianisme. Considéré de l'extérieur, il n'est en effet qu'une religion parmi d'autres. La question posée est alors la suivante : pouvons-nous, sur le fondement du pluralisme religieux réellement existant, commencer à considérer la multitude des religions comme un dessein de Dieu, un dessein dont la signification définitive nous échappe ? En d'autres termes, est-il légitime de passer du pluralisme religieux *de facto* au pluralisme religieux *de jure*, comme dessein divin et contexte nécessaire de la théologie et de la philosophie de la religion ? Il n'y a pas encore de réponse univoque, mais on peut certainement adopter une position prudente exprimée par Claude Geffré. Selon lui, on peut reconnaître que la multitude des traditions religieuses n'est pas seulement le résultat de l'aveuglement coupable des hommes, ce qui serait le cas si le pluralisme devait un jour céder la place au christianisme triomphant comme religion unique.

Pluralisme religieux

Théologie de la religion.

La théologie de la religion chrétienne a pour objet de résoudre les problèmes liés aux conséquences du pluralisme religieux. Ce sur quoi porte la théologie de la religion est la valeur de salut des religions non chrétiennes comme structures sociales, culturelles et historiques ; ce n'est pas seulement le problème classique de la possibilité du salut des non-chrétiens. Selon Claude Geffré, il ne suffit pas de faire appel au principe de la conscience droite, qui admet de justifier un homme en cas d'ignorance non coupable. Il faut étudier les autres religions dans leur positivité historique et se demander si elles contiennent des valeurs salvifiques.

La Commission théologique internationale attribue à la théologie trois tâches : 1) le christianisme devrait chercher à se comprendre dans le contexte d'une multitude de religions, en réfléchissant à la vérité et à l'universalité auxquelles il prétend ; 2) la théologie des religions doit

chercher le sens, la fonction et la valeur de la religion dans l'histoire du salut ; 3) la théologie doit examiner les religions concrètes et les confronter avec le contenu de la foi chrétienne.

Les paradigmes du dialogue interreligieux

Généralement, on considère que la réflexion sur les religions non chrétiennes devrait partir du fragment de la lettre de saint Paul à Timothée : *Lui [Dieu] qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. Car Dieu est unique, unique est aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous* (1 Tm 2, 4-6).

Deux axiomes : la volonté salvifique universelle de Dieu et la vérité de l'unique médiateur entre Dieu et l'homme, Jésus-Christ ; ce qui d'un côté constitue le point de départ de la réflexion et de l'autre l'une des contradictions internes les plus sérieuses de la théologie. La volonté universelle salvifique peut-elle, en effet, embrasser de manière efficace tous les hommes par la médiation unique de Jésus-Christ ? Le plus souvent, on a affaire à une répartition des positions théologiques en trois paradigmes selon lesquels la théologie est cultivée : le paradigme exclusiviste, le paradigme inclusiviste et la théologie pluraliste.

Le paradigme exclusiviste.

Les partisans de cette conception tiennent à la compréhension littérale de l'ancienne expression « Hors de l'Église, point de salut ». Le salut s'est accompli en Jésus-Christ, l'unique Médiateur, et il n'est accessible qu'au sein de l'Église. L'un des exclusivistes contemporains, Harold A. Netland, un théologien évangélique, ancien maître de conférences à la Tokyo Christian University, énumère quatre assertions de l'exclusivisme chrétien : a) Jésus-Christ est l'unique incarnation de Dieu, pleinement Dieu et pleinement homme ; b) le salut n'est possible que grâce à la personne et à

l’œuvre de Jésus-Christ ; c) la Bible est la seule révélation écrite de Dieu : elle est donc véritable et possède un caractère d’autorité ; d) toute affirmation des autres religions opposée aux vérités de la Sainte Écriture devrait être rejetée comme fausse. Cette position est définie comme un « exclusivisme faible » *(« weak exclusivism »)*, car il ne rejette pas comme fausses les doctrines des autres religions qui sont compatibles avec la doctrine chrétienne. À côté de l’exclusivisme faible, il y a aussi un « exclusivisme fort » *(« strong exclusivism »)*, pour lequel tous les phénomènes qui ne trouvent pas d’appui dans le fondement biblique sont l’œuvre de Satan ou des démons.

À l’origine du paradigme exclusiviste nous trouvons la théologie de Karl Barth. Le théologien protestant, dans son *Épître aux Romains*, publié en 1922, période où se forgeait la théologie dialectique, donne un avis négatif sur la religion, persuadé d’en avoir démasqué l’essence. La religion aurait été l’expression d’un rêve éternel de l’homme pécheur de devenir comme Dieu et serait pour lui une tendance à s’autojustifier. Alors que sans Dieu, il est impossible à l’homme de trouver la justification, « l’impossible qui n’est possible qu’en Dieu ».

Un peu plus tard, dans le deuxième volume de *Die Kirchliche Dogmatik*, Barth décrit en détail les relations entre la religion et la révélation. La notion de révélation et celle de religion sont incomparables : la révélation concerne Dieu et son action libre envers l’homme, la religion concerne l’homme et elle est une manifestation de sa vie et de son action. Dans la révélation, Dieu parle à l’homme et l’homme s’ouvre à Dieu dans l’obéissance de la foi ; dans la religion au contraire, c’est l’homme qui parle et va à la recherche de la vérité de son existence. La révélation nous donne des critères pour juger de la réalité, y compris la religion. Qu’est-ce donc que la religion ? La religion est la non-croyance. Elle n’est pas une réponse adéquate à la révélation de Dieu en Christ ; elle est une tentation de l’autojustification et de l’autorédemption de l’homme.

Karl Barth illustre sa thèse à l'aide de deux oppositions. Premièrement, dans la révélation c'est Dieu qui parle et l'homme s'ouvre à lui dans la foi. Dans la religion c'est l'homme qui parle en faisant l'effort de déchiffrer la vérité de l'existence. Deuxièmement, la révélation est non seulement la parole de Dieu par laquelle il s'est fait connaître à l'homme mais, en même temps, un acte de grâce par lequel la réconciliation de Dieu et de l'homme s'accomplit. La définition de la religion comme non-croyance comprend aussi le christianisme dans sa dimension humaine et en tant que phénomène historique. Pourtant, puisque le christanisme est une religion définie par la révélation, puisqu'il est une « religion de révélation », on peut constater, selon Barth, que le christianisme est la véritable religion.

Le paradigme inclusiviste.

L'approche inclusiviste tend à élaborer une position capable de maintenir à la fois les assertions sur la médiation unique de Jésus-Christ et la volonté salvifique universelle de Dieu. C'est aussi en dehors du christianisme que Dieu peut communiquer aux hommes sa grâce salvatrice « par des voies connues de lui » (*Ad gentes*, 7), pour se servir des paroles du décret du concile Vatican II.

Parmi d'autres théologiens contemporains, Karl Rahner, l'auteur de la théorie du christianisme anonyme, appartient au groupe des représentants du paradigme inclusiviste. Il a présenté cette théorie en 1961, lors du colloque « Christianisme et religions non chrétiennes », sous la forme de quatre thèses.

Première thèse : le christianisme est une religion absolue. Cette thèse converge avec les opinions des exclusivistes. Le christianisme se comprend lui-même comme une religion qui, adressée à tous, ne peut dès lors considérer aucune autre religion comme son égale. Cependant, le fait que l'Évangile soit adressé à tout le monde ne peut pas être considéré

abstraction faite de la situation historique et existentielle de personnes concrètes. En évaluant les autres religions, il faut se demander si leurs croyants ont jamais eu affaire à un appel vraiment existentiel, lancé par une religion absolue sous une forme dont ils ont pu faire historiquement l'expérience.

Deuxième thèse : chaque religion comprend des éléments de grâce. Jusqu'au moment où l'Évangile entre réellement dans la situation historique de l'individu, une religion non chrétienne comporte non seulement des éléments de la connaissance naturelle de Dieu, mêlés parfois à l'iniquité humaine issue du péché, mais aussi des éléments surnaturels, fruits de la grâce de Dieu. C'est pourquoi une religion non chrétienne peut être reconnue comme légitime. Rahner ne nie pas la possibilité qu'il y ait des erreurs aussi bien théoriques que pratiques dans les religions. En même temps, il est d'avis que l'Évangile ne justifie pas une vision totalement pessimiste des religions non chrétiennes.

Troisième thèse : chaque homme est un chrétien anonyme. Cette troisième thèse de Rahner découle de la deuxième et concerne le problème de la mission. La prédication de l'Évangile ne transforme pas en chrétien quelqu'un qui est totalement abandonné par Dieu, mais elle transforme un chrétien anonyme en chrétien de fait, conscient de sa foi maintenant exprimée dans l'Église. Cela signifie qu'un non-chrétien a pu accueillir plus tôt la grâce divine dans son cœur, par exemple l'amour gratuit du prochain, et pour cette raison il peut être traité comme un « chrétien anonyme ».

Quatrième thèse : l'Église est à l'avant-garde par rapport aux autres religions. Si nous acceptons les conséquences des thèses précédentes, l'Église ne peut pas être perçue comme une communauté exclusive des sauvés par opposition à la partie non chrétienne de l'humanité, qui ne serait pas concernée par le salut. L'Église est une communauté d'avant-garde *(Vortruppe)*. Elle doit être perçue comme une avant-garde existant réellement dans l'histoire et comme l'expression historiquement et

socialement constituée du salut – un salut qui, même en dehors des limites visibles de l'Église, est cependant une réalité cachée.

Selon Harold Kasimov, l'inclusivisme est aussi une position exprimée *expressis verbis* par Jean-Paul II, aussi bien dans ses écrits à caractère plus personnel que dans des écrits officiels.

Dans l'encyclique *Redemptoris missio*, Jean-Paul II souligne le lien entre la vocation missionnaire de l'Église et le caractère exceptionnel du personnage de Jésus-Christ, l'unique médiateur : « En remontant aux origines de l'Église, nous voyons clairement affirmé que le Christ est l'unique Sauveur de tous, celui qui seul est en mesure de révéler Dieu et de conduire à Dieu » (n° 5). Dans son livre *Entrez dans l'espérance*, dans un style un peu moins officiel, Jean-Paul II écrit : « Pour espérer être sauvé en Dieu, l'homme doit s'arrêter au pied de la Croix du Christ. […] De la Croix à la Résurrection, se fait jour la certitude que Dieu sauve l'homme, qu'Il le sauve par le Christ, par sa Croix et sa Résurrection. »

Tout en affirmant la vérité de la foi en la médiation unique de Jésus-Christ, Jean-Paul II n'est pas exclusiviste, et plus d'une fois, aussi bien dans les pages de *Redemptoris missio* que dans *Entrez dans l'espérance*, il constate que les croyants des autres religions peuvent être sauvés. Nous lisons dans l'encyclique : « L'universalité du salut ne signifie pas qu'il n'est accordé qu'à ceux qui croient au Christ explicitement et qui sont entrés dans l'Église. Si le salut est destiné à tous, il doit être offert concrètement à tous. Mais il est évident, aujourd'hui comme dans le passé, que de nombreux hommes n'ont pas la possibilité de connaître ou d'accueillir la révélation de l'Évangile, ni d'entrer dans l'Église. […] Pour eux, le salut du Christ est accessible en vertu d'une grâce qui, tout en ayant une relation mystérieuse avec l'Église, ne les y introduit pas formellement, mais qui les éclaire d'une manière adaptée à leur état d'esprit et à leur cadre de vie. Cette grâce vient du Christ, elle est le fruit de son sacrifice et elle est communiquée par l'Esprit-Saint » (*Redemptoris missio*, 10). Le pape dit

alors que les hommes sont susceptibles d’être sauvés tant dans l’Église qu’en dehors d’elle, mais toujours en conséquence d’un lien avec l’Église et de la grâce de Jésus-Christ. Les opinions de Jean-Paul II sont proches de celles de Karl Rahner, bien que – comme le dit Harold Kasimov – le pape, dans ses interventions publiques, n’ait jamais utilisé l’expression « chrétiens anonymes » à propos des croyants des autres religions.

Théologie pluraliste : la « révolution copernicienne en théologie de la religion ».

Pour la théologie pluraliste, toutes les religions sont, en principe, également efficaces et véritables en tant que voies du salut. Au début des années 1970, un philosophe et théologien britannique, John Hick, a proposé dans son article « The Copernician Revolution in Theology » une redéfinition des relations entre le christianisme et les religions non chrétiennes. En conséquence de cette « révolution copernicienne en théologie », il est temps, au XXe siècle, d’abandonner l’idée que le christianisme se trouve au centre de l’univers religieux et que les autres religions tournent autour de lui à l’instar des planètes. Il n’est pas vrai que « Hors de l’Église point de salut ». Au fur et à mesure que nous connaissons mieux les différentes manifestations de la vie religieuse de l’humanité, nous sommes plus enclins à penser que c’est Dieu, et non pas le christianisme, qui se trouve au centre de l’univers des religions, et que les autres religions, ainsi que le christianisme, tournent autour de lui. Dès lors, toutes les religions se trouvent dans la même situation sotériologique et elles ont la même efficacité dans l’œuvre du salut.

Dans la seconde moitié des années 1990, Hick développe sa position en y introduisant de nouvelles idées empruntées à l’épistémologie de Kant. Kant a fait la différence entre la réalité nouménale, c’est-à-dire la chose en elle-même *(Ding an Sich)*, impossible à connaître, et la réalité

phénoménale, qui correspond à notre expérience. En adaptant la division kantienne à sa théorie, Hick affirme qu'au centre de l'univers religieux il y a une Réalité divine, ou bien « le Réel », *« the Real »*, comme il l'appelle, impossible à connaître, « nouménal », tandis que les religions constituent un espace dans lequel le Réel se manifeste sous la forme des phénomènes qui paraissent soit comme des absolus impersonnels, soit comme des personnages divins personnels. Les phénomènes religieux constituent le résultat de l'influence que la Réalité divine exerce sur les esprits humains. Cette influence est expérimentée, interprétée et exprimée avec les notions et les représentations propres de la société en question. Les différentes religions sont une appréhension de la même Réalité – *the Real* – à l'aide des notions, catégories et symboles de différentes cultures.

L'aspiration du christianisme à occuper une position exceptionnelle parmi les religions du monde est la conséquence logique du caractère extraordinaire de la personne de Jésus-Christ, Dieu qui s'est fait homme. Cette problématique a été abordée dans le livre *The Myth of God Incarnate*, édité en 1977, dans lequel Hick a publié son article « Jesus and the World Religions ».

Selon Hick, Jésus de Nazareth n'a pas été Dieu mais seulement un homme, l'un des personnages les plus éminents dans l'histoire religieuse de l'humanité. Dans les plus anciennes déclarations de Jésus que nous connaissons – Hick fait référence aux évangiles synoptiques –, Jésus n'a jamais dit de lui-même qu'il était Dieu mais il prêchait l'arrivée du royaume de Dieu. Ce n'est que l'évangile selon saint Jean qui présente Jésus comme le Fils de Dieu, le Logos, la deuxième personne de la Sainte Trinité. L'attribution du caractère divin à Jésus est le résultat d'un processus de déification commencé à l'époque de la rédaction définitive de l'évangile selon saint Jean et terminé par la proclamation du dogme de l'union hypostatique, c'est-à-dire de l'union des deux natures, divine et humaine, en Jésus-Christ, lors du concile de Chalcédoine en l'an 451 de notre ère. En

effet, l'évolution de la christologie, dit Hick, a consisté dans le passage d'une compréhension métaphorique de Jésus comme Fils de Dieu *(Son of God)* à une thèse métaphysique qui perçoit Jésus comme Dieu le Fils *(God the Son)*.

ARGUMENTS CONTRE LA THÉOLOGIE PLURALISTE.

Une série de contre-arguments a été avancée lors de la discussion engagée autour des idées de Hick et d'autres tenants de la théologie pluraliste.

La question de l'identité chrétienne.

Que devient le christianisme si l'on renonce au dogme christologique dans sa signification traditionnelle ? Est-ce que le christianisme sans Jésus-Christ comme Dieu et homme, unique médiateur de la Parole éternelle, est ce même christianisme que les chrétiens ont confessé au cours des siècles ? Est-ce qu'il est toujours le même « christianisme pur et simple », *« mere christianity »*, selon l'expression de C. S. Lewis ? Il ne faut pas chercher une réponse négative chez les seuls théologiens conservateurs. Leszek Kołakowski, un philosophe polonais, affirme qu'« il ne devrait pas y avoir de controverse s'agissant du fait que la foi dans l'incarnation de Dieu pour la rédemption des hommes est un élément constitutif sans lequel le mot "christianisme" n'a plus aucun sens perceptible ».

Hick réalise sans doute une modification importante du christianisme, modification relative à sa philosophie du pluralisme religieux. Le christianisme interprété par Hick perd les éléments le plus essentiels de son identité. En revanche, selon le philosophe français Henry Duméry : « En critiquant un théisme concret, le philosophe devrait faire attention à respecter sa spécificité, autrement il ne saura ni le comprendre ni

l’apprécier dûment. » Si le christianisme doit développer un dialogue avec les autres religions, c’est en restant fidèle à son identité. L’omission de ces éléments signifie une sélection dans la tradition biblique et doctrinale. Cela ne concerne pas seulement l’Église catholique romaine et sa théologie. Dans les communautés non catholiques, la foi en la divinité de Jésus est un critère fondamental de l’identité chrétienne. Selon un document du COE (Conseil œcuménique des Églises), les Églises chrétiennes sont celles « qui confessent le Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur selon les Écritures et s’efforcent de répondre ensemble à leur commune vocation pour la gloire du seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit » (base de la Constitution du COE).

Certains auteurs vont plus loin encore dans leur critique de la théologie pluraliste. Le théologien protestant Lesslie Newbigin considère que l’hypothèse pluraliste est une théorie arrogante et réductionniste. Il lui reproche de transformer l’énoncé, en principe vrai, selon lequel personne ne peut détenir la vérité tout entière, en une excuse disqualifiant toute prétention à détenir le moindre commencement de compréhension de quoi que ce soit. L’hypothèse pluraliste est en effet une prétention arrogante à un savoir plus élevé que celui qui est accessible aux autres êtres humains. Newbigin demande d’où vient aux pluralistes leur savoir que la vérité sur Dieu est différente de ce qui a été révélé aux hommes en Jésus. Quel est ce point de vue supérieur et privilégié leur permettant de relativiser le message chrétien traditionnel au nom d’une Réalité divine inconnaissable échappant à toute identification avec un nom, une forme, une image ou un récit spécifiques ? La position pluraliste comporte une prétention à la découverte de ce point d’Archimède à partir duquel une appréciation globale de toutes les religions serait possible.

Il est notable que l’exclusivisme, comme paradigme apparemment le moins prometteur dans le dialogue interreligieux, trouve aussi des partisans qui, pour le défendre, développent des arguments. Alvin Plantinga est l’un

d’eux. Il s’efforce de repousser l’objection de caractère arbitraire de l’exclusivisme chrétien. Selon Plantinga, du point de vue épistémologique, l’exclusivisme a des bases aussi solides que d’autres croyances chrétiennes, lesquelles ne sont pas mises en question par les pluralistes. Plantinga se sert de l’analogie avec des convictions relevant de la sphère de la morale. Il est mal, dit Plantinga, de discriminer les gens à cause de leur race et il n’est pas éthique de faire malhonnêtement carrière. En même temps, Plantinga remarque que certains, à ce sujet, n’ont pas la même opinion ; et ils en sont venus là sans négliger consciemment aucune procédure épistémologique. Par conséquent, demande Plantinga, devrais-je croire que leurs opinions sont épistémologiquement aussi bien justifiées que les miennes ? Pour lui, certainement pas. Les tenants du racisme et de l’arrivisme n’ont pas raison de la même façon que ceux qui ont une attitude plus éthique. « Puisque c’est ce que je pense, il n’y a rien d’arbitraire à penser qu’ils ont tort. Je me trompe peut-être, mais cela n’a rien d’arbitraire », conclut Plantinga.

Le même raisonnement s’applique à l’hypothèse pluraliste. La position de Hick est différente de celle de la majorité écrasante des gens religieux qui considèrent leurs convictions religieuses comme littéralement vraies. Hick pense certainement de manière exclusiviste (sic !), dit Plantinga, que les opinions opposées aux siennes sont fausses et qu’il a des raisons suffisantes pour persévérer dans sa théorie. Hick suppose que ses opposants ne remarquent tout simplement pas quelque chose d’important, qu’ils ne sont pas encore prêts à adopter un nouveau paradigme de raisonnement. En bref, il se considère épistémologiquement mieux placé que ceux qui rejettent ses opinions. Hick peut se tromper en considérant que les opinions opposées sont épistémologiquement moins bien ancrées, mais son attitude n’est pas arbitraire. Il en est de même pour la position de Plantinga. Alors, aussi bien les exclusivistes chrétiens que les partisans de l’hypothèse pluraliste ont le même droit d’exposer et de défendre leurs positions car, selon leurs tenants, les deux sont aussi bien justifiées épistémologiquement.

Un autre philosophe analytique, Peter Van Inwagen, considère que le pluralisme religieux n'est pas le contraire de l'exclusivisme mais qu'il en est un exemple de plus. Être exclusiviste religieux, dit Van Inwagen, signifie que l'on a un ensemble de convictions religieuses définies qui ne sont pas partagées par tous ou bien même par la majorité des gens et que l'on accepte le principe de non-contradiction. En effet, il est très difficile de ne pas être exclusiviste religieux. Hick peut être reconnu comme un représentant de l'exclusivisme car il a un ensemble de convictions religieuses : c'est le pluralisme religieux académique anglo-américain, auquel s'oppose la foi de la plupart des gens religieux dans le monde. Van Inwagen trouve que l'approche pluraliste est inadmissible et inacceptable pour quelqu'un qui se dit chrétien dans le sens traditionnel du mot.

Pour contrer la christologie pluraliste.

L'analyse de l'hypothèse pluraliste devrait comprendre aussi l'examen de la légitimité des arguments en faveur de la nouvelle christologie. Joseph Ratzinger remarque que les études bibliques elles-mêmes nous apportent des données qui peuvent être interprétées aussi bien en faveur de la christologie orthodoxe qu'en faveur des théories hétérodoxes. Même s'il est possible, comme l'admet Ratzinger, que certains exégètes pensent comme Hick, il faut émettre deux réserves importantes. Premièrement, Hick ne peut pas se référer à l'exégèse en général, comme s'il s'agissait de vérités inquestionnables, reconnues par tout le monde, car une telle certitude ne peut pas être acquise dans le domaine des études historiques. Deuxièmement, le fait que certains exégètes pensent comme Hick et qu'ils reconstruisent tout comme lui l'histoire de Jésus tient à ce qu'ils partagent la même philosophie. Selon Ratzinger, ce n'est pas l'exégèse qui confirme la philosophie mais c'est la philosophie qui façonne l'exégèse.

Comme on l’a dit, Hick croit que la déification de Jésus de Nazareth est liée à l’acceptation « précritique » par les Pères de l’Église de l’évangile selon saint Jean et des propos de Jésus, en particulier ceux dans lesquels il s’attribue les traits divins. En opposant l’évangile selon saint Jean aux évangiles synoptiques, Hick fonde ses arguments sur l’hypothèse que l’interprétation faite plus tard doit être nécessairement moins vraie que celle faite plus tôt. Les évangiles synoptiques, comme plus proches des événements de la vie et de la mort de Jésus, nous transmettent une meilleure compréhension de son personnage et de son œuvre. Cependant, observe le théologien Gavin D’Costa, dans de nombreuses disciplines scientifiques, en histoire ou dans les sciences positives, c’est souvent l’interprétation plus tardive des faits qui est la plus pertinente et la mieux justifiée. La réflexion sur les preuves et sur de nouvelles données historiques apporte des matériaux à une meilleure compréhension du passé, et les nouveaux paradigmes de la science permettent de mieux interpréter les preuves qui étaient en opposition avec les paradigmes anciens. S’agissant du Nouveau Testament, il n’y a pas de raison nécessaire pour que les interprétations anciennes aient plus de pertinence que les interprétations plus tardives. De plus, de nouvelles études bibliques concernant la datation des évangiles ont permis de formuler l’hypothèse que la première rédaction de l’évangile de Jean a eu lieu plus tôt, vers l’an 70 de notre ère – et donc plus tôt que les évangiles de Matthieu et de Luc.

À la revendication de « désarmement christologique » s’est opposé aussi Christoph Schönborn. Il est d’avis que l’objection la plus sérieuse contre la théologie du pluralisme religieux, c’est qu’elle ne permet pas à Jésus d’être tel qu’il se pensait lui-même, et tel que le prenaient et le prennent aujourd’hui ses disciples. Schönborn se réfère à la scène de la confession de foi de Pierre : *Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant* (Mt 16, 16). Pour Schönborn, Pierre exprime non seulement sa foi et celle des disciples, mais il saisit bien l’autocompréhension de Jésus qui le loue et

l'appelle bienheureux. L'hypothèse pluraliste nie trop facilement la divinité de Jésus en disant que cela ne correspond pas exactement à l'autocompréhension et à la foi les plus profondes de l'Église primitive. Selon Hick, les propos de Jésus dans lesquels il s'attribue la divinité n'apparaissent que dans l'évangile de Jean, rédigé le plus tard. Ce n'est donc pas par hasard que Schönborn cite des paroles provenant de la tradition synoptique.

Conclusion : monisme sotériologique et pluralisme phénoménologique.

Dans les textes du Magistère de l'Église catholique romaine, depuis la déclaration du concile Vatican II *Nostra aetate* jusqu'à *Dominus Iesus,* se tisse la trame du respect de l'Église à l'égard des religions non chrétiennes et de la reconnaissance des éléments de la vérité et du bien qui y sont présents. D'autre part, on souligne cependant la plénitude de la révélation en Christ et l'unique médiation du Christ. L'Église prêche alors la possibilité du salut en dehors des limites visibles de l'Église, mais cela toujours en rapport au Christ et à son œuvre de salut. Compte tenu du rôle du Christ, sauveur unique et universel, cette position peut être dénommée « monisme sotériologique ». Cette conclusion découle de certaines prémisses de la déclaration *Dominus Iesus*.

Premièrement, selon les auteurs de la déclaration, le mystère de Jésus-Christ comprend la révélation de la plénitude de la vérité divine. En Christ, Dieu s'est fait connaître en plénitude, il a dit à l'humanité qu'il est (*Dominus Iesus,* 5). Cela s'oppose à une thèse proclamée parfois par les pluralistes sur le caractère incomplet et imparfait de la révélation de Jésus-Christ qui trouve ses compléments dans la révélation comprise dans d'autres religions.

Deuxièmement, la déclaration constate qu'il y a une seule économie salvifique voulue par Dieu et qu'elle a comme source et comme centre le mystère de l'incarnation du Verbe (*ibid.*, 11). Jésus-Christ est le médiateur et rédempteur universel. On rejette l'idée que Jésus-Christ n'est pas Dieu mais l'un des personnages religieux et historiques par lesquels l'Absolu se révèle – en d'autres termes, qu'il y a plusieurs personnages par lesquels le Logos adopterait une forme au cours des siècles pour s'unir d'un lien salvifique avec l'humanité.

Troisièmement, l'Église est nécessaire au salut car Jésus-Christ, l'unique médiateur et voie de salut, se fait présent pour nous dans sa chair qui est l'Église (*ibid.*, 20). Il faut associer ces deux vérités : la possibilité réelle du salut en Christ pour tous et la nécessité de l'Église dans l'ordre du salut. À cause de son lien particulier avec le Christ, l'Église ne peut pas être envisagée comme l'une parmi d'autres voies parallèles du salut. Pour ceux qui, formellement et visiblement, ne sont pas membres de l'Église, le salut est accessible en vertu de la grâce qui, bien qu'elle ait une relation mystérieuse avec l'Église, n'y fait pas entrer formellement.

D'autre part, en considérant l'univers religieux à partir de la perspective de l'étude des religions et de la phénoménologie de la religion, comprises au sens large, nous avons et probablement nous aurons affaire jusqu'à la fin du monde avec la diversité des formes de vie religieuse. Il suffit de rappeler la différenciation entre la religion cosmique (Mircea Eliade) et les religions mystiques et prophétiques (Friedrich Heiler). Le premier type comprend les religions primitives, surtout celles des sociétés analphabètes où le mythe et le rite jouent un rôle central. Le deuxième comprend les religions de l'Extrême-Orient comme le bouddhisme, l'hindouisme ou le taoïsme, avec toute la richesse des écoles et des courants spirituels. L'élément central y constitue l'expérience de son propre Moi en tant que lieu de présence de l'absolu ou bien même de l'identité avec un élément divin. Le troisième type, ce sont les religions qui soulignent le rôle du prophète comme

transmetteur de la révélation divine ; ici l'expérience religieuse a un caractère personnel et elle se base sur le dialogue. Le judaïsme, le christianisme et l'islam représentent le type prophétique de la religion.

Le pluralisme religieux comprend aussi la dimension sotériologique et eschatologique. Les différentes religions poursuivent des objectifs différents. Comparant le bouddhisme et le christianisme, Paul Tillich affirme que l'interrogation sur l'objectif immanent de chaque religion constitue l'un des éléments du dialogue. L'objectif du christianisme est l'épanouissement de toute personne et de toute chose dans le royaume de Dieu. Le bouddhisme a pour objectif l'union de toute personne et de toute chose dans le nirvana. Les deux symboles, dit Tillich, le « royaume de Dieu » et le « nirvana », sont des expressions d'une attitude différente envers la réalité dernière et décident de l'opposition théorique et pratique des deux religions. Le « royaume de Dieu » est un symbole social, politique et personnaliste tandis que le « nirvana » est un symbole ontologique.

Ainsi, d'un côté, en considérant les religions du monde à partir d'une perspective théologique, nous avons affaire à un monisme sotériologique sur lequel insiste la théologie chrétienne. De l'autre côté, en considérant ces religions à partir d'une perspective d'études des religions, nous voyons une diversité et une richesse infinies des manifestations de la vie religieuse de l'humanité. La mise en conformité de ces deux perspectives est un des enjeux le plus intéressants du dialogue interreligieux.

GRZEGORZ CHRZANOWSKI.

PLURALISME ÉTHIQUE ET POLITIQUE

Le pluralisme, s'il est une réalité religieuse qui suscite des interrogations théologiques, est également un phénomène social et culturel qui induit nombre de questions éthiques et politiques. Dans nos sociétés sécularisées, le pluralisme manifeste une diversité de positions éthiques qui remet en cause la possibilité d'un socle commun de valeurs et de principes sur lequel bâtir un avenir commun.

Le risque du relativisme.

Les sociétés démocratiques sont par essence des sociétés sans programme préétabli et elles doivent déterminer celui-ci par le biais des règles du débat organisé. Pendant longtemps cet esprit de la discussion et de la négociation a été grandement facilité par l'existence d'une culture commune aux diverses traditions, croyantes ou athées. Celles-ci pouvaient diverger sur le fondement de la morale (humaniste ou religieux) vis-à-vis duquel le principe de laïcité oblige à la neutralité, mais ces traditions se trouvaient souvent d'accord sur le contenu concret des principes moraux. Comme le disait Jules Ferry, promoteur de l'école laïque en France, dans un célèbre discours au Sénat : la morale laïque, c'est « la morale de tout le monde, la morale éternelle, la morale du devoir, la nôtre, la vôtre, la morale de Kant, celle du christianisme ». Aujourd'hui, les normes collectives ne peuvent plus s'appuyer aussi simplement qu'autrefois sur un *éthos* commun partagé par la plupart (et issu en grande partie du christianisme). Par ailleurs, les questions éthiques posées par les progrès scientifiques et l'organisation sociale sont nouvelles (clonage, prévention des maladies, environnement, régulation de la sphère financière, etc.) et exigent de mettre en place de nouvelles normes. On pourrait penser que le consensus actuel sur les valeurs des droits de l'homme serait capable de fournir ce cadre commun. C'est seulement vrai en partie, car paradoxalement le succès des droits de l'homme a aussi contribué à l'érosion de l'éthique collective. Les droits de l'homme sont avant tout pensés en termes *individualistes* : il s'agit des droits de l'individu, non de ses devoirs vis-à-vis de la collectivité. Comme le souligne vivement Marcel Gauchet : « L'école joue toujours un rôle positif d'intégration sociale (elle apprend à vivre en société), mais elle a beaucoup perdu de sa puissance d'intégration dans la symbolique d'une collectivité nationale et dans une morale du civisme[91] ».

Cette perte de l'*éthos* commun, aucune institution, aucune tradition ne peut prétendre y remédier seule. Le risque des démocraties pluralistes réside

ainsi dans le relativisme des opinions (toutes les positions se valent), qui mène à l'atomisation des croyances et, finalement, à l'indifférence et au délitement du lien social. En pratique s'impose la loi du groupe dominant qui peut varier d'un sujet à l'autre. Peut alors s'installer une tyrannie de la majorité qui néglige les voix discordantes des groupes minoritaires. Comment dès lors arbitrer entre les positions éthiques divergentes, surtout en ce qui concerne des sujets qui touchent au respect de la dignité des personnes et aux croyances essentielles de certains groupes ? La question se pose aux communautés chrétiennes désormais minoritaires : quelle place leur message moral peut-il avoir au sein du débat public ?

La place des communautés.

Ce débat recoupe en partie la question du multiculturalisme et de la place des communautés tant culturelles que religieuses dans l'espace politique[92]. Sur ce sujet, deux positions différentes sont souvent avancées. La première (présentée notamment par le Magistère romain) est une position *universaliste* qui insiste sur le fondement ultimement religieux de la vie sociale et l'existence d'un ordre moral objectif issu de la Révélation et de la loi naturelle. Mais cette réaction de type « intégraliste » subordonnerait le politique au religieux ou à tout le moins à une éthique universelle dont l'Église seule aurait la pleine connaissance. Elle est difficilement admissible dans une société éminemment historique et pluraliste où se jouent de graves conflits sur les conceptions de la vie bonne. La seconde position (présentée notamment par des théologiens protestants mais aussi présente dans le catholicisme) consiste à prendre acte de cette pluralité, en mettant en valeur la *particularité* de la tradition chrétienne et de son éthique pour assurer la cohésion de la communauté confessante et proposer un témoignage de vie proprement contre-culturel face à la société dominante. Le risque de cette position, symétrique de la

précédente, est l’enfermement de la communauté sur elle-même, renforçant la marginalisation des croyances religieuses hors de l’espace public, mais aussi le renoncement à croire que ces pratiques et croyances chrétiennes puissent être exprimées d’une manière qui soit intelligible à toute personne raisonnable. Il est vrai que la situation postmoderne actuelle favorise l’expression des différences et rend à nouveau pertinentes les propositions de sens issues des traditions morales existantes. Puisque personne ne peut plus prétendre détenir le vrai et le bon, toutes les voies peuvent être entendues et deviennent pertinentes pour les individus sans repères préétablis. Toutefois la question demeure de la possibilité ou non de se mettre d’accord sur des valeurs fondamentales et de la participation des Églises au débat public orientant l’élaboration des lois.

Loi civile et loi morale.

Un élément important de réponse à ces interrogations réside dans la conception du rapport entre loi civile et loi morale. Là également on trouve deux positions divergentes. La première position, *positiviste*, subordonne le droit aux droits des individus comme tels. En ce sens, elle considère que le droit est le résultat d’un compromis social qui vise une harmonie dans la vie commune et la paix sociale. Le droit est fondé dans la mesure où il réussit à s’imposer. Dans ce cas, le droit n’a donc d’autre fondement que celui de la légitimité de l’autorité démocratique qui le proclame. La faiblesse de cette position provient d’une certaine absence de réflexion sur la nature de la vie sociale et politique. Une telle vie politique implique la nécessaire coordination des libertés et le souci du bien commun. Elle suppose donc qu’un certain nombre de principes doivent être tenus par la société dans son ensemble et s’imposer aux individus. La deuxième position, classique dans le catholicisme mais aussi chez les théoriciens du droit, postule à l’inverse que le droit trouve son fondement dans une conception *morale* de la vie

humaine individuelle et collective. Jean-Paul II à de nombreuses reprises a indiqué la « nécessaire conformité de la loi civile avec la loi morale », notamment en ce qui concerne les droits de l'homme, de la vie humaine et de l'institution familiale (voir l'encyclique *Evangelium vitae* qui indique en particulier l'illégitimité des lois autorisant l'avortement et l'euthanasie en raison de leur opposition aux droits fondamentaux de la personne, n^{os} 68-74). Dans une tendance extrême de cette position, le droit devrait en tout point être conforme à la morale, c'est-à-dire interdire tout ce qui est moralement répréhensible et favoriser ce qui est conforme à la vertu.

Une articulation et des distinctions sont nécessaires entre le légal et le moral. D'un côté, la loi civile ne saurait être entièrement conforme à la loi morale, car le droit doit s'adapter aux sociétés et à l'histoire pour être respecté et obéi. Le droit a une part de *compromis* et de contingence, même s'il doit s'approcher le plus possible de la loi morale. Saint Thomas rappelle que la loi *ne peut imposer* la vertu ni réprimer tous les vices. Comme la morale, le droit cherche à s'opposer à la violence, mais parce qu'il doit organiser les conditions du vivre-ensemble (le politique) et canaliser cette violence, il doit composer avec celle-ci et avec l'immoralité des hommes. La distinction entre moral et légal demeure centrale : une loi doit pouvoir être *respectée*, elle s'impose aux libertés, et sera parfois amenée, par souci du bien public et pour éviter un mal plus grand, à rendre licite ce que la morale réprouve, parce que les hommes ne sont pas des anges (voir *Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 95 et 96). Il demeure que le droit s'inspire toujours d'une *vision* de l'homme. Lorsque le droit organise le droit matrimonial ou le droit de propriété, il véhicule une certaine conception du rapport entre homme et femme, un respect de la monogamie, une idée de la famille et de son rôle dans la société, une conception de l'appropriation personnelle des biens, etc. Le droit organise la pluralité des humains en tentant d'imposer un ordre au chaos toujours possible ou à la violence latente. C'est une tâche éthique par excellence. Il est aussi porteur de valeurs reçues et léguées par

nos traditions philosophiques, religieuses et morales. En même temps, pour évoluer et justifier les évolutions nécessaires face aux situations nouvelles, le droit doit aussi pouvoir faire appel à une instance « extérieure » au droit positif pour juger de ces évolutions possibles. Au nom de quoi modifier nos codes ? Quelle est la justice de la justice, la légitimité des lois, comment discriminer entre le permis et le défendu, le bien du mal ? Un tel recours à une instance « extérieure », conforme à la position critique de la « morale », est ce que la notion traditionnelle de *droit naturel* désignait et qu'on pourrait aujourd'hui rapprocher de la tradition des droits humains, « le droit qu'a chacun d'une égale considération par tout autre dans sa dignité d'homme » (Valadier, 2002, p. 132).

Nécessaire débat anthropologique.

En fin de compte, la prise au sérieux de la question éthique du pluralisme nécessite l'instauration dans la société d'un débat anthropologique. Car la référence centrale aux droits fondamentaux de la personne est menacée par l'indétermination qui pèse sur ce qui mérite d'être respecté et sur le support de la dignité humaine elle-même. Le pape Benoît XVI a bien indiqué en quoi « *la question sociale est devenue radicalement une question anthropologique*, au sens où elle implique la manière même, non seulement de concevoir, mais aussi de manipuler la vie, remise toujours plus entre les mains de l'homme par les biotechnologies » (Benoît XVI, 2009, n° 75). Si nous prenons l'exemple de l'euthanasie : qu'est-ce que la « dignité », lorsqu'on parle du « droit de mourir dans la dignité » ? Il s'agit donc de sauver le *concept de personne* de ses travers subjectivistes ou individualistes, en repartant des notions de réciprocité et de solidarité humaine. La réflexion sur les droits de l'homme, inspirée entre autres d'Hannah Arendt, montre que l'idée de dignité humaine ne peut se comprendre hors du champ relationnel de la reconnaissance mutuelle et de

la réciproque des droits, reconnaissance qui passe par la médiation des instances culturelles existantes. C'est dans la découverte de l'appartenance à une « commune humanité », au sein du « jamais l'un sans l'autre », que l'homme se découvre humain, dans la solidarité avec ceux qui répondent le moins aux critères « socialement honorables » ou « anthropologiquement corrects ». Pour Valadier : « Un personnalisme authentique ne peut donc pas se fonder sur la seule personne, considérée isolément, ni non plus se limiter à une définition de la personne par des qualités intrinsèques. Il doit être relationnel et appeler une morale de solidarité, du "jamais l'un sans l'autre" » (VALADIER, 2002, p. 173). Un tel débat anthropologique rend possible la mobilisation des communautés chrétiennes pour qu'elles puissent apporter leur proposition de sens et de normes pratiques au sein du débat public[93]. Pour assurer à la fois la visée d'une éthique universelle et le respect des particularités de chaque tradition, une discussion entre les traditions philosophiques et religieuses raisonnables (qui ont renoncé à la violence) doit en effet pouvoir aboutir à un certain consensus sur des valeurs de base de la société, même si celles-ci alimentent ce consensus pour des raisons différentes et de leur propre point de vue. Comme le montre l'exemple du Comité national d'éthique français, on peut se mettre d'accord sur beaucoup de valeurs communes, même si nous les fondons de manière différente. Si l'on conçoit ainsi le débat public, les traditions chrétiennes peuvent contribuer à alimenter de l'intérieur un « consensus par recoupement » portant sur les valeurs proprement politiques du vivre-ensemble.

ALAIN THOMASSET.

→ Agnosticisme. Autonomie. Conviction. Fondamentalisme. Identité morale. Modernité/Postmodernité. Philosophie morale. Relativisme. Salut. Sécularisation. Valeurs. Vérité et éthique.

Bibliographie.

K. Barth, « Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion », Die Kirchliche Dogmatik, I, 2, Zurich, Zollikon, 1948. – Benoît XVI, Caritas in veritate. Encyclique sur le développement humain véritable dans la charité et la vérité, 2009. – P. Berger, The Heretical Imperative, Doubleday, Anchor Press, 1979. – P. Berger, G. Davie et E. Fokas, Religious America, Secular Europe ? A Theme and Variations, Ashgate, 2008. – Commission théologique internationale, Le Christianisme et les Religions, Paris, Éd. du Cerf, 1997. – G. D'Costa, Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions, Oxford, Basil Blackwell, 1986. – Dominus Iesus. Sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_fr.html. – H. Duméry, Le Problème de Dieu en philosophie de la religion, Paris, DDB, 1957. – J. Dupuis, Jésus-Christ à la rencontre des religions, Paris, DDB, 1989 ; Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux, Paris, Éd. du Cerf, 1997. – Fédération protestante de France, Bioéthique 2009, http://bioethique.protestants.org/. – M. Gauchet, La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité, Paris, Gallimard, 1998 ; « La place du religieux dans les sociétés modernes », débat avec Paul Valadier aux Semaines sociales de France, 1999. – M. Gauchet, L. Ferry, Le Religieux après la religion, Paris, Grasset, 2004. – Cl. Geffré, Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie, Paris, Éd. du Cerf, 2001. – R. Gibellini, Panorama de la

théologie au XX*e siècle*, trad. de J. Mignon, Paris, Éd. du Cerf, 1994. – J. HABERMAS, J. RATZINGER, « Les fondements prépolitiques de l'État démocratique », *Esprit*, juillet 2004. – J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, Londres, Collins, 1977 ; *The Myth of God Incarnate*, Londres, SCM Press, 1977 ; *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven, Yale University Press, 1989 ; *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Basingstoke, Palgrave, 2001. – JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio*, Rome, 1990 ; *Entrez dans l'espérance*, Tours - Paris, Plon - Mame, 1994 ; *Evangelium vitae. Encyclique sur la défense de la vie humaine*, 1995, partie finale sur « Loi morale et loi civile », nos 68-74. – H. KASIMOW, B. L. SHERWIN, *John Paul II and Interreligious Dialogue*, New York, Wipf & Stock Publishers, 2005. – L. KOŁAKOWSKI, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londres, 1984. – K. LEHMANN, *Valeurs éthiques consensuelles en Europe : orientations apportées par les Églises*, Documents épiscopat 18, décembre 1997. – H. A. NETLAND, *Dissonant Voices : Religious Pluralism and the Question of Truth*, Grand Rapids (MI), Eerdmans Publishing Company, 1991. – L. NEWBIGIN, *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids (MI), Eerdmans Publishing Company, 1989. – P. D'ORNELLAS, LES ÉVÊQUES DU GROUPE DE TRAVAIL SUR LA BIOÉTHIQUE, *Bioéthique. Propos pour un dialogue*, Paris, DDB, Lethielleux, 2009. – K. RAHNER, « Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen », *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln - Zurich - Cologne, Benzinger Verlag, 1962. – J. RATZINGER, *Foi, vérité, tolérance*, Paris, Parole et Silence, 2005. – P. TILLICH,

Christianity and the Encounter of the World Religions, New York, Columbia, 1962. – THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 93 s. – A. THOMASSET, *Interpréter et agir. Jalons pour une éthique chrétienne*, Paris, Éd. du Cerf, 2011. – P. VALADIER, *La Morale en désordre*, Paris, Éd. du Seuil, 2002.

POLITIQUE

Quelle que soit la définition donnée du politique, on ne peut que rencontrer son rapport avec l'éthique ou la morale. En ce sens, politique et éthique sont nécessairement liés. C'est sous cet angle qu'on abordera ici le politique. On peut distinguer *le* politique de *la* politique, sans évidemment les séparer, puisque cette dernière est l'engagement quotidien d'un gouvernement et de ses ministres dans une action concrète visant à la mise en œuvre d'un programme défini et en principe approuvé par le peuple, contrôlé par des assemblées parlementaires dans le cas de systèmes démocratiques. La politique traite aussi des urgences de l'action pour faire face aux imprévus de la vie nationale et internationale. Le politique, quant à lui, concerne cette sphère de l'existence humaine qui prend en compte le fait de vivre ensemble, au-delà des familles, des ethnies, des classes sociales, des générations et des groupes divers. Il prend donc en charge la cité, pour parler comme les Grecs, ou l'empire si l'on pense à un ensemble de cités régies par une loi commune qui leur impose une forme ou une autre d'unité (la Rome ancienne ou les empires modernes). D'autres formes encore : l'État, souvent lié à une nation dans les sociétés modernes depuis le XVIII^e siècle, ou le bien public qu'on peut désigner aussi comme bien commun, selon des termes familiers à la pensée catholique. S'il y a politique, c'est que la vie commune ou collective ne va pas de soi, et par

conséquent l’un des rôles essentiels du politique consiste à faire tenir ensemble dans telle ou telle forme d’unité cette diversité de personnes, de groupes, de classes sociales et d’intérêts. Une telle tâche doit en principe conduire la politique car une gestion quotidienne doit être animée par le souci de la cité en sa globalité. Cette définition, si simple soit-elle, donne à entendre que le politique rencontre nécessairement des préoccupations éthiques et morales : comment bien faire ou éviter de mal faire pour assurer l’unité des groupes, sans verser dans la tyrannie (unité forcée et contrainte), sans favoriser non plus la dissociation anarchique de l’ensemble ? Par quels moyens aider les citoyens ou les membres des groupes à se vouloir unis et donc à comprendre les décisions censées favoriser l’être-ensemble, une telle « éducation » supposant forcément explication, justification et appel ultime à la confiance sans laquelle la société politique se dissoudrait ? On peut d’ailleurs ajouter que ce souci du bien-vivre débouche sur la nécessité de sauvegarder la vie et la survie du groupe lui-même – ce qui suppose à la fois un souci de l’avenir de la société, mais aussi sa défense contre d’éventuels ennemis, internes ou externes. Que le groupe se définisse également par rapport à des ennemis virtuels implique encore une visée éthique ou morale : quel rapport entretenir avec cet ennemi ? Ne faut-il pas exercer un discernement averti pour le désigner, sans verser dans l’obsession sécuritaire ni tomber dans l’idéalisme ignorant des dangers possibles ? Cela suppose-t-il mobilisation effective permanente ou vigilance intellectuelle constante, pour prévenir précisément les conflits et les guerres ? Ici encore un souci éthique ou moral affleure dans la définition : comment faire pour assurer un avenir pacifique à la société, mais aussi pour garantir sa défense en cas d’une agression contre ses intérêts ou ses valeurs ?

Mais parler de politique comme ce qui fait tenir ensemble une pluralité, c’est aussi s’approcher des rivages de la religion. Celle-ci a également la prétention de re-lier les hommes, entre eux et avec la divinité ou avec une

transcendance qui noue ensemble la diversité humaine et même la lie au cosmos. En conséquence, le politique ne rencontre pas seulement l'éthique ou la morale : il a un rapport presque intrinsèque avec la religion. Et l'observation des sociétés humaines montre à quel point ce rapport a varié au long des âges, selon le type de religion et d'organisation politique présentes à un moment donné de l'histoire. Puisque nous nous situons, dans ce dictionnaire, sur le terrain du christianisme, on ne peut manquer de souligner qu'un tel rapport est inévitable. On rappellera d'abord quelques formes possibles de ce lien, mais aussi ce qu'on est en droit de considérer comme une originalité du message évangélique en ce domaine, et l'on évoquera certaines conséquences pour le politique, en insistant tout particulièrement sur l'aspect éthique et moral du problème.

Politique et religion. Le cas chrétien.

Si le souci du lien est commun à la religion et au politique, les formes concrètes ou institutionnelles de ce lien ne vont pas de soi. À se placer du côté du politique, on imagine sans peine divers cas de figures. De manière très générale et sans doute dominante dans l'histoire, le politique cherche dans la religion un appui et une légitimité qui donnent à la fois une aura sacrée aux détenteurs du pouvoir, stabilisent par conséquent leur situation, et fondent l'obéissance des membres de la société aux lois et aux décisions prises. Machiavel, pourtant si méfiant à l'égard des religions, et notamment du catholicisme, tient avec beaucoup de réalisme qu'il est essentiel à tout régime politique de pouvoir trouver dans la religion une justification qui le stabilise et le justifie. Mais ce lien peut être à double sens : tantôt c'est le politique qui instrumentalise la religion et s'en sert en la soumettant à son contrôle (ce qu'on a connu par exemple avec la monarchie dans la France de l'Ancien Régime), tantôt c'est la religion qui impose au politique ses règles et ses lois, instrumentalisant à son tour le politique qui doit alors être

compris comme l'exécuteur fidèle des volontés ou de la loi divine. Du moins en théorie, parce qu'en pratique un pouvoir politique ruse souvent avec la domination religieuse ou feint d'en être le serviteur fidèle. Mais il se peut aussi, et c'est un cas de figure très présent dans la tradition philosophique occidentale, que le politique se méfie des interventions de la religion et tente soit de la neutraliser en réduisant son influence (déjà chez Platon), soit de la confiner dans la sphère privée (la plupart des systèmes modernes de laïcité) ou même en cherchant à l'éteindre dans les esprits (laïcisme ou athéisme officiel des régimes communistes par exemple). De ce rapide tableau on peut conclure non seulement à la diversité des styles de rapports, mais aussi à la thèse selon laquelle il n'y a pas de relation idéale, théoriquement impérative, mais plutôt un jeu subtil et instable, variant selon les époques, les systèmes politiques et les systèmes religieux eux-mêmes. Ce qui laisse entendre aussi qu'aucune solution définitive ne peut être trouvée, mais seulement des compromis plus ou moins heureux : ainsi de la loi de 1905 en France, soumise à des accommodements ou à des jurisprudences constantes depuis lors, donc à des adaptations permanentes, contrairement aux illusions des laïcistes les plus radicaux.

Il faut néanmoins souligner que compte tenu de ce rapport de complicité ou de liens de soutien mutuel ou de méfiance plus ou moins larvé qui constituent la règle très générale, le christianisme apporte une originalité forte qui tranche nettement à l'égard de ce qu'on peut appeler la figure habituelle et traditionnelle du lien entre religion et politique. L'enseignement de Jésus pose assurément, et c'est ce qu'on retient généralement sans que ce soit cependant le plus décisif, une distinction forte entre César et Dieu, mais surtout, et tel est l'essentiel, il annonce un Royaume qui n'est pas de ce monde, tout en commençant à y prendre forme ; en outre, Jésus fonde une communauté de disciples dont les règles et le style d'autorité devront rompre en principe avec les mœurs et les règles politiques courantes parce qu'elles devront être celles de ce Royaume de

paix et de fraternité (ce qui préfigure l'Église). De plus, Jésus lui-même se garde prudemment d'interférer sur la scène politique, où pourtant certains de ses adversaires cherchent à l'attirer ; les textes évangéliques dénoncent même les attraits pour les pouvoirs au cours des tentations au désert au début des évangiles synoptiques, allant jusqu'à mettre sur le compte de Satan le désir de pouvoir. L'attitude qu'on peut appeler « abstentionniste » de Jésus est d'autant plus surprenante qu'il exerce son ministère dans un pays occupé par la puissance romaine étrangère, et où la résistance aurait donc pu sembler le devoir premier de tout juif ; telle était d'ailleurs la position des zélotes auxquels Jésus ne s'identifie nullement. Non seulement Jésus ne résiste pas à l'occupant, non seulement il ne prend pas la figure du guerrier, contrairement à Mahomet plus tard, mais il appelle à se soumettre à l'impôt qui constitue le signe le plus net de l'obéissance au pouvoir établi. Et l'on ne voit pas non plus qu'au cours de son procès, il se soit opposé à la loi romaine, même s'il rappelle opportunément alors à Pilate sa propre royauté étrangère à ce monde et la dépendance dudit Pilate à plus grand que lui. L'originalité chrétienne tient donc dans cette distinction (séparation ?) entre politique et religion, entre ce qui deviendra État(s) et Église(s), entre temporel et spirituel, entre cités des hommes et cité de Dieu, pour parler comme saint Augustin.

AMBIVALENCES ÉTHIQUES DE CE MESSAGE.

Mais on voit sans peine que la distinction, si décisive soit-elle, ne peut pas se penser et encore moins se vivre dans l'ignorance mutuelle. Concrètement et institutionnellement, il faut bien trouver des rapports entre ces deux sphères du politique et du religieux, si essentielles à toute vie humaine et à toute existence sociale. On peut donc énoncer quelques figures de ce lien en insistant seulement ici sur l'aspect éthique de ces figures.

Une première figure ou, si l’on veut, une première conséquence de la distinction entre Dieu et César aboutit ou peut aboutir à une dévalorisation éthique du politique. L’essentiel semble en effet ailleurs : si le souci du royaume de Dieu est premier, voire s’il faut tout perdre pour y entrer, à quoi bon le politique ? Ne faut-il pas laisser celui-ci à sa pente propre et même s’en détourner ? Certaines formes de monachisme primitif avaient partie liée avec un « mépris du monde », une fuite hors des ambitions politiques parce que celles-ci impliquent toujours plus ou moins lutte pour le pouvoir, ruse, voire usage de la violence ou de la contrainte. Tout cela n’est-il pas incompatible avec un message éthique de paix et de réconciliation ? Et comment ne pas constater que cette sous-évaluation du politique est encore présente dans la mentalité de beaucoup de chrétiens ? Le monde du politique serait un monde impur, « sale », lieu de corruption et de recherche de la gloire, terrain de compromis équivoques que l’on doit fuir ou éviter au nom de valeurs « non négociables ». La belle âme, décrite par Hegel, ne peut se compromettre avec le cours du monde, parce qu’elle vise plus haut et plus noble ; elle laisse aux politiciens les responsabilités impures, plus ou moins entachées de péché : à eux « les mains sales » – pour reprendre le titre d’une pièce de théâtre de Jean-Paul Sartre – à nous (les chrétiens) la conscience pure.

Une autre figure proche dévalorise le politique par un autre biais. De manière rémanente revient dans l’histoire du christianisme l’idée selon laquelle si tous les hommes étaient chrétiens, c’est-à-dire pratiquaient les vertus évangéliques (souci du prochain, pardon, charité, oubli de soi, pauvreté…), il n’y aurait nul besoin du politique puisque celui-ci est lié à la contrainte, donc à une soumission aux lois et aux pouvoirs établis, et, s’il en est ainsi, cela provient de ce que la subordination de l’homme à l’homme est une conséquence du péché. Si tous obéissaient de bon cœur à leurs devoirs essentiels et plus largement si la charité rayonnait dans leur cœur, plus de vol, plus d’adultère, plus de mensonge, plus de coups bas, donc plus

besoin non plus de lois contraignantes, ni de gendarmes, ni de tribunaux, ni de prisons. La politique disparaîtrait si réellement l'éthique évangélique prenait le pas sur tous les intérêts égoïstes et si la charité régnait dans les cœurs. Car si tous les hommes se considéraient comme frères, y aurait-il encore des pouvoirs de domination, lesquels semblent en effet liés au politique en sa nature même ? L'éthique évangélique aurait « dépassé » le politique, au sens hégélien du terme, et l'aurait aussi rendu vain.

Si l'on trouve des traces de cette position chez saint Augustin lui-même, elle fut élevée au rang d'une pratique et d'une théorie mises en œuvre à la fin du XV^e^ siècle à Florence, par le moine dominicain Jérôme Savonarole, contemporain de Machiavel. Savonarole voulait faire de Florence le modèle de la Jérusalem céleste grâce à sa conversion radicale à l'Évangile, et il prétendait bien « diriger les États avec des prières et des Notre Père », car, disait-il, « chaque royaume est d'autant plus fort et plus puissant qu'il est plus spirituel, et d'autant plus faible et débile qu'il est moins spirituel ». La véritable politique est donc celle qui est conduite par le spirituel et la morale, en sorte que si tous les citoyens vivaient en vrais chrétiens, le politique atteindrait sa véritable fin (concorde et paix), ou disparaîtrait dans l'unanimité des convictions.

Mais le politique ainsi survalorisé ou oublié dans sa logique ou sa densité au profit du spirituel ou de la morale se rappelle au « spirituel » avec insistance et même avec brutalité ; car pour appliquer une telle politique de conversion, la contrainte policière ou la pression sociale ne sont pas de trop et sont même justifiées, par exemple pour convaincre les citoyens réticents. Ainsi, sous le discours pieux et l'invocation du spirituel, la violence politique réapparaît, ce qui compromet un tel projet, comme l'a si bien vu Machiavel. Tentation d'ailleurs permanente que celle d'utiliser la force publique, voire la violence, pour instaurer la justice ou le bien, puisque les révolutionnaires (ceux de la Révolution française de 1789 ou ceux de la révolution bolchevique de 1918 en Russie) justifieront l'usage de

moyens de terreur au nom d’une fin légitime (victoire de la Révolution et fin des privilèges d’un côté, règne de la société sans classes et sans État de l’autre). La grande objection, et elle est de taille, c’est que le moyen violent finit par se substituer à une fin inaccessible et installe la vie commune dans la terreur permanente.

Mais ici deux options se présentent. On peut partir d’abord du fait que malheureusement, la plupart des hommes ne sont pas chrétiens, et ont peu de chances de se convertir. Tel est le jugement de Luther, articulé sur une théologie du salut par la foi seule qui relève de la grâce dispensée souverainement par Dieu. Les vrais chrétiens vivant de la foi relèvent du cas de figure évoqué plus haut : ils obéissent aux lois et donc ne les redoutent pas, pas plus que pour eux ou entre eux (dans l’Église) il n’est besoin de pouvoir ou de loi (sinon celle de l’Esprit-Saint). Mais restent les « méchants », ceux que le péché porte aux vices et à la violence. Pour eux la miséricorde divine a prévu que le Prince chrétien détienne le glaive temporel, non certes pour en abuser, mais pour protéger les bons des desseins malfaisants des méchants et plus généralement pour faire régner la paix civile et la justice, donc éventuellement punir les contrevenants.

On a pu prétendre qu’une telle position réduisait la politique à un mécanisme ou à une administration, chargée avant tout de l’ordre public et extérieur ; elle n’est plus qu’un instrument sans éthique, gestion sans autre finalité que la tranquillité publique. Et il est bien vrai que, plus généralement et au-delà de la position de Luther, le christianisme ne donne pas au politique la place la plus éminente, mais le relativise : selon son enseignement, celui-ci n’a pas les clés de la vie éternelle, et il ne revient pas aux princes, quel que soit le nom qu’on leur donne, de s’occuper des « âmes », du salut, de l’au-delà, du surnaturel. En définitive, le politique n’a rien à dire sur l’essentiel ! Son rôle est certes important, mais il se réduit à la gestion sage et réglée des problèmes temporels. Version minimaliste du rapport entre politique et éthique (ou religion). Version qui peut aussi

favoriser la confusion entre politique et gestion technocratique : le politique est un art qui a ses règles propres, qui appelle la rigueur et le calcul, mais qui n'engage pas de valeurs supérieures. On lui demande de réussir, d'assurer la sécurité publique et le règne de la loi, non de transformer l'homme, ni d'assurer les conditions d'une vie vertueuse qui relève de la libre décision croyante et qui, comme telle, échappe et doit échapper à l'emprise ou au contrôle du politique.

On peut ranger cette école de pensée, malgré la diversité de ses figures que nous n'avons qu'évoquées succinctement, sur la ligne d'une dévalorisation du politique, laquelle fut maintes fois reprochée à la religion chrétienne (Machiavel et Rousseau, à partir d'attendus différents). Mais il en est une autre qui pense les rapports de manière plus positive, ce qui ne signifie pas que les ambiguïtés soient absentes. Si, en effet, la religion chrétienne consacre une distinction entre États et Église(s), elle n'en suppose pas moins l'institution de relations entre ces deux instances. Et l'histoire a abondamment prouvé qu'il est concrètement impossible de vivre sans établir de tels rapports. Comme on sait, les solutions ont largement divergé entre l'Orient chrétien orthodoxe où domine la figure de l'empereur, protecteur de l'Église, et l'Occident latin, où domine celle du pape, protecteur du temporel. De manière (trop) schématique, on a pu opposer ainsi le « césaropapisme » (où César – concrètement : le pouvoir politique – protège l'Église, cas dominant dans l'Orient orthodoxe) et le « papocésarisme » (où le pape prétend assurer la tutelle des pouvoirs politiques). Est commune à ces deux positions une forme d'éthique du politique : dans le premier cas, le pouvoir politique a charge non seulement de la cité, mais aussi de la protection de l'Église, voire de son expansion ; dans l'autre, on peut concevoir une sorte de complémentarité, voire une complicité entre le temporel et le spirituel. Ainsi domine largement, au Moyen Âge latin, par exemple chez Thomas d'Aquin, cette idée selon laquelle les deux pouvoirs sont nécessaires à la santé et à la prospérité de

toute société, dans un partage d'ailleurs jamais parfaitement clair entre les devoirs temporels des princes et les responsabilités spirituelles des autorités religieuses. Les princes ne peuvent ignorer le travail salutaire de l'Église et, s'ils sont chrétiens, doivent même l'épauler dans sa tâche ; de leur côté, les autorités religieuses ne peuvent pas rester indifférentes aux enjeux spirituels des problèmes politiques et revendiquent par conséquent le droit d'intervenir (directement ou indirectement) dans la marche de la cité. Ici l'éthique suppose un souci commun de la cité, des responsabilités partagées, mais différenciées puisque l'homme est un être à la fois temporel (charnel) et spirituel (destinée éternelle de l'âme) dans une liaison insécable.

Faut-il préciser que cette école de pensée aboutit concrètement à nombre de conflits entre les deux instances, l'une cherchant plus ou moins à dominer l'autre ? Les rapports entre papauté et empire, entre évêques et princes ont rarement été sereins dans l'histoire occidentale, et quoi qu'il en soit des ambitions personnelles ou des volontés de puissance des uns ou des autres, cette figure théorique porte avec elle, un peu comme la nuée porte l'orage, des sources de tensions, voire de conflits. Cela, d'ailleurs, peut être bénéfique : la séparation des pouvoirs n'évite-t-elle pas une concentration redoutable, soit d'un côté (théocratie), soit de l'autre (absolutisme politique, voire totalitarisme étatique) ? Les luttes d'influence ne manifestent-elles pas la difficulté, voire l'impossibilité d'une totale domination de l'un sur l'autre ? En ce sens, ne sont-elles pas, malgré tout, fécondes, posant les conditions d'une vie politique spécifique et d'une sphère religieuse indépendante ?

Approches modernes de la distinction.

La modernité politique, celle dont on peut situer le début avec la Renaissance et les guerres de Religion, a introduit une séparation nette par

rapport aux figures de relations évoquées plus haut. Si en Occident les liens entre le spirituel (ou la morale) et le politique ont été marqués par une supériorité du spirituel, donc de la papauté, dans une ligne posée par saint Augustin dans *La Cité de Dieu*, les guerres de Religion ont conduit à une autre philosophie politique radicale. Si les divergences religieuses sont telles qu'elles apportent avec elles non pas la paix, apport essentiel du christianisme à la cité des hommes, selon les affirmations de saint Augustin, mais la violence et la guerre, alors il revient au politique d'imposer inconditionnellement sa loi. À lui revient souverainement de dominer sur les esprits et la vie concrète des peuples ; à lui de fixer la loi et à travers la loi de prescrire où est le bien et où est le mal. Telle est la position du philosophe anglais Thomas Hobbes dans son *Léviathan ou matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil* (1651). L'État revendique pour lui-même la souveraineté, ce qui signifie qu'il n'admet pas de souveraineté supérieure à la sienne, ni par conséquent de loi transcendante ou étrangère à laquelle il devrait se plier. À lui de donner les lois et de prendre toutes mesures assurant la paix et la concorde. À cet égard, il doit garder la haute main sur les Églises et même contrôler leur vie concrète, voire s'assurer que la doctrine professée par elles ne diffuse pas d'opinions subversives ou déstabilisatrices de l'ordre public. Il ne s'agit pas d'éliminer les religions ou de les persécuter, mais d'assurer ce bien supérieur à tout, la paix publique ou la sécurité physique des citoyens. Chacun peut en son for intérieur professer les croyances qu'il veut, mais celles-ci ne doivent pas interférer sur la vie politique ; il revient donc à l'État souverain de fixer les conduites droites (éthique et morale) et de bannir toutes celles qui risquent de diviser les citoyens, de miner le pouvoir en faisant appel à un pouvoir spirituel, supposé supérieur ou transcendant.

Le cadre théorique posé par Hobbes peut paraître extrême. Il est, en réalité, celui de nos États libéraux qui se reconnaissent le privilège de donner les lois assurant l'ordre public, mais qui s'interdisent d'interférer

avec le religieux. Celui-ci certes reste marginalisé et n'a pas à interférer avec l'ordre public (principe de laïcité), mais l'État ne professe officiellement aucune religion et n'a rien à dire sur le destin ultime de l'homme (principe de neutralité). Cette philosophie politique renverse en réalité la perspective augustinienne qui accordait une supériorité à la cité de Dieu sur les cités des hommes, mais elle reste cependant dans le même cadre de pensée : le retournement consiste désormais à accorder la supériorité à l'État souverain et à marginaliser les Églises dans la sphère de la vie privée en les dépouillant de toute ambition politique.

Les conséquences éthiques d'une telle philosophie ne sont pas minces. L'État moderne n'est pas sans morale, car il a à assurer l'ordre public, la concorde, l'harmonie entre citoyens par des lois justes ; il doit faire régner la paix, mais aussi il est en droit de mobiliser les citoyens en cas de péril de la nation. Il peut même revendiquer le droit de former des citoyens, et donc de professer et d'inculquer une morale civique fondée sur la survie de l'État, appelant les citoyens au dévouement à la chose publique. Les théories actuelles, dites « procédurales », sont à comprendre dans ce cadre : la vie politique concrète, généralement la vie démocratique, ne fait pas appel à des valeurs dites « substantielles », mais à des règles sur lesquelles tous les citoyens sont censés s'accorder, quelles que soient par ailleurs leurs convictions et leurs croyances. Ainsi le renvoi aux droits de l'homme peut-il constituer une sorte de référence formelle appelant le débat démocratique, à cause justement, et non en dépit de leur formalisme : par exemple, que veut dire « droit à la santé » ou « liberté d'expression » ? Ces interrogations doivent pouvoir aboutir à des décisions concrètes une fois le débat public développé et mené à bonne fin.

Une telle philosophie politique n'est pas sans faire problème. On peut évoquer ici deux principales difficultés soulevées par les théories de la souveraineté et par le procéduralisme qui en découle assez logiquement. L'idée même de souveraineté peut être assez radicalement contestée. Non

seulement parce qu’elle peut receler en elle des risques d’absolutisme, mais dans son principe même. Le philosophe catholique Jacques Maritain a nié qu’un tel concept ait sa place en politique : il n’est qu’une seule souveraineté, celle de Dieu ; toute autre souveraineté n’est qu’abus de langage et enflure insensée. Plus concrètement, l’idée de souveraineté est une façon subtile de dépouiller le peuple de son pouvoir sur lui-même, au profit d’un État tutélaire qui est censé savoir, mieux que le peuple lui-même, quel est son bien. Or c’est la volonté populaire, selon la formule scolastique *vox populi, vox Dei*, qui est la seule base possible d’une vie publique saine et équilibrée. À cet égard, même l’idée de souveraineté démocratique, telle que conçue par exemple par Rousseau, reste marquée au coin de l’absolutisme, immanent à l’idée de souveraineté. Le peuple n’est pas souverain au sens où sa seule volonté pourrait servir de référence ultime ; il a à vouloir le bien et à poursuivre la justice, valeurs transcendantes à celles qu’on peut atteindre par le vote ou par la recherche de consensus transitoires et précaires, selon les voies du procéduralisme. Et il n’appartient pas à un État prétendument souverain de fixer lui-même le bien et le mal (contre Hobbes) ; s’il promulgue des lois ou un droit, encore faut-il que ceux-ci soient justes (référence à un droit naturel, ou à des lois non écrites selon les termes d’Antigone).

Mais à cette objection fondamentale, qui récuse l’idée même de souveraineté, peuvent s’ajouter des objections plus pragmatiques, quoique non moins importantes. Un État souverain peut-il toujours soutenir sa prétention à dire seul le bien et à trancher en matière d’éthique et de morale ? Tant qu’il s’agit d’assurer l’ordre public et la sécurité, il est possible à l’État d’être le seul acteur et le seul responsable. Mais dès lors que nos sociétés posent des problèmes qui relèvent de l’anthropologie, du système de parenté, de la procréation, du sens de la souffrance et de la mort, du respect de l’environnement, ne faut-il pas invoquer un sens de la destinée humaine, donc aussi une morale qui va au-delà des valeurs de

sécurité et de paix publique ? Or justement, les théories de la souveraineté ne s'interdisent-elles pas, au nom de la neutralité de l'État et de sa laïcité, de poser de telles questions, et plus encore d'y répondre à partir de sa propre raison d'être (assurer ordre, sécurité et paix publique) ? Dès lors, l'État ne doit-il pas chercher au sein même de la société civile des références et des valeurs qu'il ne peut pas tirer de lui-même ? Le philosophe Habermas, pourtant théoricien de la raison communicationnelle et du procéduralisme, en vient à se convaincre que, si l'on ne veut pas tomber dans un « eugénisme libéral » en matière de manipulation des gènes, la philosophie doit notamment se laisser instruire par les sagesses religieuses. Celles-ci rappellent des aspects de la vie humaine qu'une raison publique, selon son expression, peut oublier ou minimiser : ainsi de la fragilité de la condition humaine, ainsi encore du sort fait aux sans-voix et à ceux qui ne peuvent accéder à la raison communicationnelle. En conséquence, le statut, et de la morale et des religions, se transforme. De marginalisées, elles deviennent des lieux d'expression d'attentes sociales qui ont toute légitimité pour s'exprimer dans l'espace public, à la condition évidente de ne pas s'imposer de manière autoritaire, mais de se plier aux exigences de la raison publique.

Ainsi le « théologico-politique » prend-il constamment des figures nouvelles. Sur la base de la distinction essentielle, introduite par le christianisme, entre politique et religion, des questions éthiques et morales inédites surgissent en permanence : elles appellent la vigilance intellectuelle et contraignent à remettre en cause les anciens schémas de relations qui ne cessent et ne cesseront pas de se modifier.

PAUL VALADIER.

→ Autorité. Bien commun. Droit. Droits de l'homme. État. Éthique de l'État. Éthique politique. Liberté. Loi. Nation. Pouvoir.

Bibliographie.

H. ARENDT, Was ist Politik ?, Munich, Piper GmbH, 1993 ; trad. fr. : Qu'est-ce que la politique ?, Paris, Éd. du Seuil, 1995. – O. CULLMANN, Jésus et les révolutionnaires de son temps, Paris, Éd. du Cerf, 1964. – R. DAGRON, Empereur et prêtre. Essai sur le « césaropapisme » byzantin, Paris, Gallimard, 1956. – J.-Cl. ESLIN, Dieu et le pouvoir. Théologie et politique en Occident, Paris, Éd. du Seuil, 1999. – É. GILSON, Les Métamorphoses de la Cité de Dieu (1952), Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque de la philosophie », 2005. – J. MARITAIN, L'Homme et l'État, Paris, DDB, 2009, également dans J. et R. MARITAIN, Œuvres complètes, Fribourg (Suisse) - Paris, Éditions universitaires - Saint-Paul, vol. 9, 1990, p. 471-736. – P. VALADIER, Détresse du politique, force du religieux, Paris, Éd. du Seuil, 2007. – P. VALLIN, Histoire politique des chrétiens, Paris, Nouvelle Cité, 1988. – M. WEBER, Le Savant et le Politique, Paris, Plon, coll. « Recherches en sciences humaines », 1959, rééd. coll. « 10/18 » 134.

PORNOGRAPHIE

Le terme « pornographie » ne doit pas être confondu avec le mot « érotisme ». Celui-ci est un art – celui de l'éros –, une culture – celle du désir –, alors que la pornographie est un commerce. Le terme vient du grec *porneuein*, « se prostituer », apparenté au verbe *pernèmi*, « vendre ». L'autre moitié du nom, « graphie », indique qu'est en jeu le visuel. Rendre visible, objectivé, consommable par les yeux, ce qui relève de l'intime, du secret, de l'invisible de la chair, tel est le paradoxe sur lequel se fonde la pornographie, le principe de la fascination qu'elle peut exercer.

Selon Denis Vasse, « est pornographique le discours ou le film dans lequel la représentation objective des êtres se substitue à l’évocation de leur présence. L’exhibition des sexes se substitue à la différence subjective ».

La pornographie est de tous les temps (on en trouve, par exemple, des traces dans les vestiges romains) mais son usage se développe à une vitesse impressionnante aujourd’hui. Les supports ou médias en sont de plus en plus nombreux. Plus encore que le papier ou le cinéma, Internet et les téléphones mobiles en sont les principaux vecteurs.

On estime qu’aujourd’hui, en Occident, 90 % des adolescents de 18 ans ont déjà eu accès à du matériel pornographique. Un enfant de 11 ans sur deux aurait déjà vu un film de cette catégorie. 26 % des garçons et 24 % des filles de 14-18 ans se disent spectateurs assidus de ces productions. Les films classés X constituent un tiers du marché de la vidéo[94]. Par ailleurs, un nombre croissant d’adolescents s’exhibent nus sur leurs écrans mobiles, et très vite ces images deviennent accessibles à tous, via Internet.

Des conduites addictives en découlent parfois. L’usage d’images pornographiques devient chez certains un besoin, les plaçant dans un état de manque et de sidération. Ce qui n’est pas sans conséquences sur leur relation globale à la sexualité. Trois caractéristiques du corps selon la pornographie méritent d’être relevées :

• *L’objectivation*

Ce qui prend sa source dans l’intime de la chair, impliquant la subjectivité la plus archaïque, le monde obscur des pulsions et des désirs, le corps subjectif, se voit ici traduit en manifestations objectives, extérieures, agrandies, exorbitantes. Le sexe masculin, en particulier, dans son érection et son éjaculation, dans l’hyper visibilité de ce qui, dans le réel, se vit hors de la vue, y prend une importance prépondérante. La chair, lieu où la vie se donne et se révèle dans sa plus grande intimité, devient ici viande, animalité, lieu de forces anonymes.

• La partialité

Le corps pornographique est un corps partiel, morcelé, le plus souvent sans regard. Tel ou tel organe, telle ou telle partie du corps – et d’abord le sexe – y fait office d’« objet partiel », cet objet qui selon Jacques Lacan arrête le regard et le désir, dans la sidération, et ainsi fait obstacle au mouvement vers l’autre, le « tu », qui, lui, n’est jamais atteint. La logique de la pulsion (tension-décharge) remplace celle du désir (aspiration, appel, relation).

• La monotonie

Les productions pornographiques frappent par leur monotonie. Le nombre des perversions n’est pas très étendu, et ce sont elles qui sont mises en scène. Dans la perversion, les pulsions partielles commandent : orales, anales, masturbatoires, voyeuristes, exhibitionnistes, sado-masochistes… Ce sont toujours les mêmes scénarios qui reviennent. Le caractère répétitif des pulsions, souligné par Freud, est ici largement confirmé.

Ces images s’inscrivent dans la mémoire profonde. Elles favorisent une représentation de la sexualité où le corps est dévalorisé, où les relations entre les sexes sont dégradées. La sidération par les images n’est pas sans conséquences plus larges. Surtout lorsqu’elles sont regardées de manière précoce ou répétitive, tout particulièrement si elles sont confondues avec une information sur la sexualité. Que, dans des moments de déprime ou de misère sexuelle, la pornographie tienne lieu de palliatif est une chose. Qu’elle se substitue à une véritable éducation sexuelle en est une autre, beaucoup plus grave.

Les adolescents, en particulier les garçons, ont toujours éprouvé une curiosité naturelle pour la pornographie. La chose n’a rien de nouveau. Ce qui l’est, par contre, c’est l’accès facile que procure Internet à des contenus sexuels déviants ou violents qui peuvent avoir une influence sur leur conception future de la sexualité et des relations humaines.

Les chercheurs mettent généralement en évidence que l’exposition précoce et régulière à la pornographie durant l’adolescence peut conduire à diverses conséquences négatives, comme ébranler les valeurs et les repères concernant les relations sexuelles précoces, différentes formes de déviance, les agressions sexuelles et les gestes compulsifs. En revanche, ils soulignent aussi qu’il n’a pas été prouvé que l’exposition à la pornographie sur Internet soit à elle seule une cause ou un facteur déclencheur de l’un de ces comportements. D’autres facteurs interviennent, comme les relations familiales, le profil psychologique et surtout la fréquence de l’exposition.

La question se pose de manière particulièrement aiguë pour les jeunes enfants, par qui les images pornographiques sont ressenties comme une agression. Du point de vue psychologique, en effet, selon la théorie freudienne, de 6 à 11 ans, les enfants refoulent tout ce qui touche au domaine de la sexualité, afin de se concentrer sur les apprentissages sociaux et scolaires. C’est la période de latence. Ce que l’enfant garde dans son inconscient pourrait alors être réveillé par la vision d’images pornographiques, ce qui le conduit à se poser des questions traumatisantes pour son âge. Une scène de coït peut être traumatique : l’enfant projette sur ces images la relation de ses parents dont il est le fruit. De par le manque d’amour et la brutalité souvent représentés, l’enfant croit alors être issu d’une union dénuée de tendresse, et parfois même violente, ce qui peut avoir des effets nocifs sur sa représentation de la sexualité. À partir de 12 ans, les enfants ne subiraient plus, à proprement parler, un traumatisme, mais plutôt un bouleversement de la perception de la sexualité qu’ils sont en train de bâtir. De par la foison d’images pornographiques, leur extrême facilité d’accès sur Internet et leur consommation régulière, les auteurs parlent aussi de désensibilisation. En effet, être fréquemment exposé à des contenus pornographiques favorise un phénomène d’habituation aux images, qui se transmet ensuite dans les pratiques sexuelles[95].

Le règne de la pornographie est une catastrophe pour les relations entre les genres. Quelle image de la femme ? Et quelle image de l'homme ? Ces relations sont généralement de soumission, quand ce n'est pas d'esclavage. Elles voisinent avec la violence et l'agressivité. Le sado-masochisme n'est jamais très loin. En vérité, il ne s'agit pas même de « relation » : les actes ont généralement lieu dans un contexte de mutisme, où chacun met en scène ses propres fantasmes.

Une étude identifie cinq effets repérables de la fréquentation régulière de la pornographie : banalisation du viol, instrumentalisation des personnes, agressivité sexuelle, fétichisme, masturbation compulsive[96]. La pornographie accentue le culte obsessionnel de la jouissance orgasmique, tout en diminuant les inhibitions, ce qui incite à la délinquance sexuelle. Selon plusieurs psychiatres américains, la pornographie prédispose au désir de viol, ou intensifie chez les hommes ce désir. Par ailleurs, il existe une indéniable continuité entre pornographie et pédophilie. Lorsque la seule visée est la jouissance et lorsque la transgression devient fascinante, où s'arrêter ? Un inspecteur de police du département de Los Angeles affirme que, sur l'ensemble des sept cents abuseurs d'enfants arrêtés pour crimes sexuels à l'égard d'enfants durant les dix dernières années, 80 % possédaient du matériel pornographique mettant en scène des adultes ou des enfants[97]. Chez les couples, le recours à la pornographie accentue la violence conjugale. Les images pornographiques deviennent obsédantes et encombrent, voire déterminent, la relation au partenaire.

La dissociation entre les pratiques sexuelles et l'amour inhibe *l'érotisation*, c'est-à-dire l'aptitude à intégrer l'ordre des pulsions dans l'ordre du désir. À la différence des pulsions, le désir est essentiellement intersubjectif. Il va d'un « je » vers un « tu » ; il est chemin, il ouvre à une histoire.

Du point de vue éducatif, contrôler la pornographie sur un réseau comme Internet, qui s'étend à l'échelle de la planète, est difficile, voire

impossible. La plupart des sites, aussi violents ou de mauvais goût qu'ils puissent paraître, ne sont pas illégaux. D'autre part, le degré de tolérance et les lois varient d'un pays à l'autre, et ce qui est interdit ici peut être facilement accessible ailleurs. Il est de la responsabilité des adultes non seulement de limiter les possibilités pratiques d'accès à certains de ces sites (des logiciels de filtrage existent), mais encore d'établir un dialogue avec les jeunes à propos des images auxquelles ils sont exposés, et de leur proposer une autre culture de la sexualité.

En effet, la réplique éthique la plus nécessaire à l'extension de la pornographie est l'offre d'une culture du *désir*, de la *pudeur* et du *corps-sujet*. La pudeur est « la première manifestation de l'esprit dans la chair » (VASSE, 2002) ; elle introduit la chair à l'ordre de la parole. Elle est la crainte que le corps ne devienne objet, traité comme une chose. Elle est l'intuition qu'entre le corps et la personne, l'unité est originaire et que dévaloriser l'un, c'est dévaloriser l'autre. C'est bien la totalité de la personne qui est impliquée dans le sexuel. Le corps est saisi comme corps-sujet lorsqu'il est perçu à partir de son visage et celui-ci à partir du regard – alors que le corps pornographique est un corps sans visage et sans regard. La réponse à la pornographie est éducative, culturelle et spirituelle.

XAVIER LACROIX.

→ Amour. Érotisme. Idole. Masturbation. Pédophilie. Pudeur. Sexualité.

Bibliographie.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LES COMMUNICATIONS SOCIALES, Pornographie et violence dans les médias. Une réponse pastorale, Rome, 1989. – D. FOLSCHEID, Sexe mécanique. La crise contemporaine de la sexualité, Paris, La Table ronde, 2002. – M. HENRY, Incarnation. Une philosophie de la chair,

Paris, Éd. du Seuil, 2000. – C. SALES, « Pédophilie, sexualité et société », Études, janvier 2003 p. 43-53. – D. VASSE, « Un monde sans pudeur ? », Études, février 2002 p. 197-205.

POUVOIR

Verbe et substantif, « pouvoir » dérive du latin *posse*, renvoyant lui-même à l'adjectif *potis*, « puissant, maître de », dont le thème indo-européen *poti*- désigne le chef d'un groupe, famille, clan ou tribu. Le pouvoir est à la fois une catégorie logique de modalité (possibilité) distincte de l'impossible, du contingent et du nécessaire, une catégorie ontologique de ce qui est en puissance (potentialité) qui détermine le réel ou l'actuel, et enfin la puissance au sens politique et moral. C'est cette dernière catégorie qui est traitée dans le cadre de cet article. Le pouvoir politique est ainsi décrypté selon les deux grandes traditions de la philosophie politique pour être apprécié d'un point de vue anthropologique. Cela nous amène à considérer la conception du pouvoir au sein du christianisme, dans les Églises orthodoxe, protestante et catholique.

Les deux conceptions du pouvoir.

Deux traditions opposées.

Deux traditions de conception du pouvoir politique concourent à définir les principes premiers du gouvernement de la cité, et a fortiori de tout pouvoir politique. Comme l'écrit très clairement Paul Ricœur commentant l'œuvre de John Rawls[98], il existe deux conceptions principales du lien politique, « la coopération » et « la domination ». D'un côté, le pouvoir politique selon une première tradition, constituée autour d'Aristote et de

Hegel, renvoie à une fonction émancipatrice : il serait l'instrument de la pacification et de la rationalisation des existences. De l'autre, une seconde tradition, développée par Platon ou Machiavel, le rapporte au contraire à sa fonction assujettissante : au pouvoir serait attachée, par un effet nécessaire de l'imperfection du matériel humain, l'injuste domination.

Ainsi, selon la première tradition, le pouvoir politique est conçu comme « mise en commun des actes et des paroles » pour reprendre Aristote (*Éthique à Nicomaque*, IV, 12, 1126b). Le *Droit de la guerre et de la paix* (1625) du juriste contractualiste Grotius, l'article premier de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 ou encore plus récemment, Jürgen Habermas dans sa *Théorie de l'agir communicationnel* (1981) relèvent de cette tradition.

Un auteur phare de cette lignée de conception est la philosophe Hannah Arendt. Dans *La Condition de l'homme moderne* (1958), l'action et l'agir sont les seules activités qui mettent directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière. « Agir » en latin et en grec correspond à deux verbes, écrit Arendt : « Aux deux verbes grecs *archein*, (“commencer”, “guider” et enfin “commander”) et *prattein* (“traverser”, “aller jusqu'au bout”, “achever”) correspondent en latin *agere* (“mettre en mouvement”, “mener”), *gerere* (dont le premier sens est “porter”). » C'est « la révélation de l'agent dans la parole et dans l'action », à tel point qu'« une vie sans parole et sans action […] est littéralement morte au monde ; ce n'est plus une vie humaine, parce qu'elle n'est plus vécue parmi les hommes ». L'action est imprévisible et éruptive. De ce point de vue, l'homme agissant est celui qui s'engage dans la vie de la cité et qui a donc rapport au monde des hommes, ce qui implique la constitution d'un domaine public dominé à la fois par l'égalité et la distinction par l'excellence de la parole et de l'action. L'action politique fait entrer non dans la nécessité vitale (travail), non dans la durabilité du monde humain d'objets (œuvre), mais dans l'histoire. Ce qui importe avec la *polis*, dans

une perspective aristotélicienne, ce sont les hommes qui mettent en commun les paroles et les actions avec une prise de conscience de la pluralité, essence de la condition humaine : « il vaut la peine, pour les hommes, de vivre ensemble *(suzèn)*, à savoir la mise en commun des actes et des paroles ». Quelle est alors la finalité de cette mise en commun des actes et paroles par la *polis* ? D'une part, « permettre aux hommes de faire de façon permanente […] ce qui n'avait été possible que comme entreprise rare, extraordinaire, pour laquelle il leur fallait quitter leurs foyers », autrement dit « faire de l'extraordinaire un phénomène ordinaire de la vie quotidienne ». D'autre part, « assurer que les activités humaines les plus futiles, l'action et la parole, ainsi que les "produits" humains les moins tangibles et les plus éphémères, les actes et l'histoire qui en sortent, deviendraient impérissables. L'organisation de la *polis*, physiquement assurée par le rempart et physionomiquement garantie par les lois – de peur que les générations suivantes n'en changent l'identité au point de la rendre méconnaissable – est une sorte de mémoire organisée », bref, faire de l'ordinaire « un phénomène extraordinaire[99] ». Dès lors, l'homme agissant est l'homme parlant dans une communauté d'égaux éloignés des spectres du totalitarisme et de toute domination. Au fond, « les hommes sont libres […] aussi longtemps qu'ils agissent, ni avant, ni après ; en effet, être libre et agir ne font qu'un », écrit-elle dans *La Crise de la culture*[100].

Dans cette première tradition, le mode de gouvernement est horizontal et partagé. La légitimité vient du bas : elle peut venir de la pluralité et du nombre. Elle s'incarne en particulier dans l'idéal démocratique. Cette première tradition, le « modèle des Anciens », a donc pour ressort la « coopération », « le pouvoir avec » (Donegani, Sadoun, 2007, p. 16 et 107).

Strictement à l'opposé, la seconde tradition conçoit le pouvoir politique ou le gouvernement comme domination, rapport de force, stratégie. *Le Prince* de Machiavel (1513), *Le Léviathan* de Hobbes (1651) en donnent les

lettres de noblesse. Marx et Engels avec le *Manifeste du parti communiste* (1848) ou Carl Schmitt avec la *Notion du politique* (1922) en donnent les formulations contemporaines, considérant que le pouvoir est affaire de rapport de domination, avec un clivage qui sépare au moins en deux parties la société : dominants-dominés. La sociologie de Max Weber résume bien également cette tradition : il existe principalement dans la société deux « groupements de domination » écrit-il dans *Économie et société* (1922). Le premier groupement est *politique* : une direction, une administration exerce à l'intérieur d'un territoire, de façon continue « une contrainte physique », dont l'exemple typique est celui de l'État qui « revendique avec succès, dans l'application des règlements, le monopole de la contrainte physique légitime » ; la domination opère une séparation d'ordre politique avec des hommes dominant les autres. Le second est *hiérocratique* : une direction exerce « une contrainte psychique par dispensation ou refus des biens spirituels du salut », c'est une domination qui opère cette fois-ci une séparation entre ceux qui distribuent les biens spirituels et ceux qui les reçoivent[101].

Un auteur phare de cette seconde tradition est le juriste, philosophe et théoricien du droit Carl Schmitt (1888-1983). Pour ce catholique allemand, « la distinction spécifique du politique, à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination de l'ami et de l'ennemi. Elle fournit un principe d'identification qui a valeur de critère, et non une définition exhaustive ou compréhensive ». Il précise, d'une part, que « le sens de cette distinction de l'ami et de l'ennemi est d'exprimer le degré extrême d'union ou de désunion, d'association ou de dissociation ». D'autre part, pour lui, « l'ennemi, ce ne peut être qu'un ensemble d'individus groupés, affrontant un ensemble de même nature et engagé dans une lutte pour le moins virtuelle, c'est-à-dire effectivement possible. L'ennemi ne saurait être qu'un ennemi public ». Troisième élément : si ce critère s'applique premièrement à l'État (« unité politique organisée

formant un tout à qui revient la décision ami-ennemi ») et sa politique extérieure (« la guerre, phénomène d'hostilité », « la guerre n'est que l'actualisation ultime de l'hostilité »), il vaut aussi en politique intérieure, au sein d'un État, selon des « conceptions secondaires du politique ». Des antagonismes se déploient en effet entre des groupes ; des luttes entre des partis demeurent, y compris lors « des perspectives sordides de la distribution des places et des prébendes »[102]. Ce critère ami-ennemi, qui n'est pas une substance ni une instance, provient, selon l'auteur de *Théologie politique* (1922), comme « tous les concepts de la théorie moderne de l'État » qui sont « des concepts théologiques sécularisés », d'une conception théologique de l'homme : l'homme radicalement pécheur opposé à l'homme bon. Enfin, ce critère, cette configuration ami-ennemi du politique, culmine dans la décision souveraine en situation exceptionnelle, en cas d'urgence. En ces cas de « la sphère extrême » se révèlent la grandeur du politique, la force de la souveraineté et « l'incontestable supériorité de l'État » puisqu'« est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle », « l'exception étant ce que l'on ne peut subsumer ».

Ce n'est plus la relation entre égaux A-B qui délibèrent, de la première tradition, mais le rapport A > B qui structure cette seconde tradition de la philosophie politique, en quelque sorte une anthropologie de l'inimitié. Le mode de gouvernement est vertical et se déploie selon le clivage supérieurs-inférieurs. Dans cette seconde tradition, celle des « Modernes », « le conflit » est la clé de voûte du politique, « le pouvoir sur » prend le pas sur « le pouvoir avec ».

Le pouvoir d'un point de vue anthropologique.

Qu'y a-t-il de commun d'un point de vue anthropologique à ces deux traditions ? Deux points communs ressortent chez des auteurs tels Clastres, Ballandier, Lefort, Lapierre, Gauchet. Le premier est que le pouvoir

politique est un *exercice collectif*, « une prise générale sur ». Le pouvoir politique, c'est la capacité des hommes à « se définir » collectivement, la capacité « de s'organiser, d'agir sur », et cela « de façon pratique », par des structures. C'est par le pouvoir politique que « la société tient ensemble en se tenant pour elle-même ». Car la société n'est pas un « fait brut », le social n'est pas, « il se fait être ». Au fond, le politique, c'est la « structure du commandement » qui fait être concrètement les hommes en société. Le pouvoir est en un mot le faîtage. En s'inspirant du vocable de Jean-William Lapierre, le pouvoir politique est nécessairement « régisseur d'ordre ». Il est « le rapport de rapports » (LEGENDRE, 2009, p. 259).

Le second est que le politique est cette *volonté collective* d'une société, cette décision commune, « ce par quoi elle forme cette intériorité contre cette extériorité, ce "nous" opposé à ce "eux" », c'est « le choix autoréférentiel d'une société par elle-même »[103]. Le philosophe du politique Claude Lefort ramasse cela en une formule : une « mise en sens, mise en forme et mise en scène de la coexistence humaine ». « Mise en sens », tout d'abord, le pouvoir politique est « expérience du monde, du visible et de l'invisible », du « réel et de l'imaginaire, du vrai et du faux, du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du naturel et du surnaturel, du normal et de l'anormal », ces discriminants primordiaux permettant l'ordonnancement de la société catholique. « Mise en forme », ensuite, car il existe un développement de structures, de normes et règles juridiques qui ont pour visée de gérer l'agencement des rapports entre les différents membres de la société et ses rapports avec le monde environnant. « Mise en scène », enfin, le mode de transmission du pouvoir induit un ensemble de représentations, de « mille signes » de « quasi-représentation de lui-même » aux travers desquels le pouvoir politique se rend visible auprès de ses sujets et de tous les autres (LEFORT, 1986, p. 20, 281-283).

Au fond, le pouvoir politique est *synthétique* – il chapeaute et se définit par rapport à d'autres systèmes et activités – et *dynamique* – il enclenche,

impulse, y compris parce qu'il résulte du déséquilibre et de la contestation au sein de la société.

LES CONCEPTIONS DU POUVOIR DANS LE CHRISTIANISME.

Dans le christianisme, *l'anthropologie du pouvoir est fracturante*. Elle génère au moins trois conceptions du pouvoir au sein des Églises orthodoxe, protestante et catholique.

Le pouvoir orthodoxe : le principe eucharistique.

La conception du pouvoir au sein de l'Église orthodoxe se fonde sur le principe eucharistique. Lui-même fonde l'égalité ontologique des communautés vivant l'eucharistie, ou Églises locales autocéphales, et l'égalité fonctionnelle de leurs surveillants, les évêques, en vue de réaliser « l'Église communion », toujours selon l'eucharistie[104]. Ainsi l'Église universelle est-elle une communion des Églises locales les unes avec les autres. Aucune de celles-ci n'est au-dessus des autres dans la mesure où chaque Église locale se rassemble et se concrétise dans la célébration de l'eucharistie qui la fait être l'Église universelle. Par conséquent, l'assemblée eucharistique locale dans l'ecclésiologie orthodoxe est première en ce qu'elle est la manifestation réelle du corps du Christ, dont l'évêque est l'image. À ce titre, les pouvoirs de gouvernement et d'enseignement de l'évêque, comme chef de l'Église locale, point focal et clé de voûte de son unité, se fondent dans l'eucharistie. Cette dernière établit entre tous les évêques une communion pleine et entière dans leur pouvoir sacramentel. C'est pourquoi une distinction quelconque de pouvoirs juridiques entre eux ou des pouvoirs inégalement répartis au sein des évêques seraient contradictoires à l'Église voulue par le Christ. Dans cette optique, l'épiscopat est « un » en vertu de l'identité dans la foi de

toutes les Églises locales pratiquant l'eucharistie et corrélativement, l'épiscopat rassemblé en collège (concile) manifeste la foi exprimée par Pierre sur le chemin de Césarée. Le concile est ainsi conçu dans la tradition orthodoxe comme réunion des évêques non pas pour ajouter quelque chose à la grâce que chacun d'eux possède en totalité – *in solidum* – mais pour témoigner de leur unanimité dans la vraie doctrine. L'unité de l'Église orthodoxe est avant tout une unité dans la foi et dans l'eucharistie et non une unité dans l'administration.

Une telle conception du pouvoir au sein de l'Église orthodoxe n'est pas exactement celle de l'ecclésiologie romaine catholique en se fondant sur deux herméneutiques : celle du passage de Matthieu (16, 18), sur la fondation de l'Église sur Pierre, et celle de la primauté de Rome.

En premier lieu, l'herméneutique de fondation de l'Église sur le « rocher », *Kepha* en araméen ou *Céphas* selon la transcription du grec, diverge entre les deux traditions, orthodoxe et romaine. En effet, il n'y a pas de contradiction, côté oriental, entre le double principe orthodoxe d'égalité et l'interprétation selon laquelle l'Église est fondée sur la personne de Pierre (Mt 16, 18). Selon un raisonnement se réclamant d'Origène, si l'Église est fondée sur la personne de Pierre, c'est parce qu'il a confessé la vraie foi sur le chemin de Césarée ; or, la fonction épiscopale consiste précisément à annoncer la vraie foi, d'où le fait que les évêques sont donc tous successeurs de Pierre, à égale dignité et pouvoir. Et s'il existe au sein de ce collège épiscopal un primat, comme Pierre fut le premier des apôtres, il ne peut être « l'évêque des évêques » sur le plan juridique (Cyprien de Carthage, vers 205-258).

Même si Pierre occupe une place particulière dans la mesure où, historiquement et originellement, il incarne la fonction épiscopale de manière remarquable, il confère cette fonction essentielle à tous les évêques qui lui succèdent, à Rome comme ailleurs. Autrement dit, le ministère épiscopal, éminemment individuel, est conçu comme une perpétuation, dans

chaque Église, du ministère que Pierre a accompli à Jérusalem. Dans la mesure où l’épiscopat est « un » en vertu de l’identité de foi – celle de Pierre – de toutes les Églises, tous les évêques siègent sur la *cathedra una* (Cyprien de Carthage), celle de Pierre, *cathedra Petri*.

Quant à l’herméneutique de la primauté romaine, en second lieu, elle est indéniable sur le plan de l’honneur et du prestige historique, mais elle ne concerne pas d’autres domaines selon la doctrine orthodoxe. En effet, Rome est l’Église fondée par Pierre et Paul, martyrs, et elle est la première ville de l’univers : ce sont deux faits historiques qui font que la Cité éternelle a une primauté d’autorité *de fait*. Elle bénéficie de ce point de vue d’un prestige sans égal. Mais pas de pouvoir juridique. En ce sens, Rome a une autorité et des prérogatives (canon 6 de Nicée). Elle est « la plus grande » ; pour l’Occident, elle est la « plus ancienne » et la « seule apostolique ». Cependant, cette apostolicité et reconnaissance ne lui donne pas de droits absolus sur les autres Églises. Le rôle particulier de Pierre et son martyre à Rome ne sont pas niés, mais son ministère pris pour modèle est considéré comme rempli par chaque évêque dans sa communauté, et non par l’évêque de Rome seul, à part. Autrement dit, l’orthodoxie ne possède pas, comme l’Église catholique romaine, de *Corpus juris canonici* : elle se réfère à l’autorité des conciles et il n’y a pas d’autorité supérieure à celle des décisions conciliaires.

En un mot, l’Église orthodoxe se représente comme une confédération d’Églises qui bénéficient du statut d’autocéphalie. Le principe de gouvernement autocéphale consiste dans le fait que ces Églises ne reconnaissent pas, sur terre, une tête unique de l’Église universelle, mais que chacune a son propre chef en la personne d’un archevêque, patriarche ou métropolite. Chacune est indépendante quant à son fonctionnement, la « doctrine » est réglée par la tradition dogmatique et conciliaire.

Le pouvoir protestant : le principe herméneutique.

La conception du pouvoir au sein du protestantisme repose sur le principe herméneutique.

Si le protestantisme est très diversifié, il entretient toutefois un rapport particulier à la vérité religieuse : elle s'origine dans la Bible qui en est l'unique source de légitimation. D'où deux principes fondamentaux théologiques, « classiques » du protestantisme : « “un principe formel”, l'autorité souveraine de l'Écriture en matière de foi ; un “principe matériel”, la justification par la foi (ou le salut par la seule grâce)[105] ». D'où une socialisation singulière ainsi qu'une organisation interne reposant sur des conflits d'interprétation du texte de référence. En un mot, le principe herméneutique idéologique (WILLAIME, 1992) est au cœur des sociétés religieuses protestantes et génère des assemblées de croyants qui s'administrent par l'élection selon la majorité des voix. En ce sens, comme le souligne Nicolas Boileau (1636-1711), dans sa *Satire XII. Sur l'équivoque* (posthume : 1716) : « Tout protestant est un pape, une Bible à la main[106]. »

En affirmant l'autorité souveraine de la Bible en matière de foi et de doctrine, *sola Scriptura*, la Réforme désacralise l'institution ecclésiastique qui n'est plus en soi porteuse de la vérité et relativise à jamais les régulations humaines de la vérité chrétienne. Le lieu du vrai n'est plus la bureaucratie sacralisée du salut à Rome, relayée et incarnée par un clergé, mais se trouve dans le message transmis et sa fidélité au donné biblique. Le pouvoir au sein du protestantisme relève avant tout de la faculté d'interpréter correctement les Écritures, in fine, la parole de Dieu. Le Réformateur Martin Luther, refusant de se rétracter le 18 avril 1521 devant la diète de Worms, l'empereur Charles Quint et les États de l'empire, ne proclame-t-il pas : « Ma conscience est captive de la parole de Dieu[107] » ? Mais Luther ne fait pas que proposer une conception nouvelle du rapport du fidèle chrétien à son Dieu, il transforme aussi l'organisation du pouvoir ecclésial. Jean Jaurès l'écrit justement ainsi dans sa thèse sur le socialisme

allemand, à propos de Luther : « Celui qui renouvelle le Ciel, rénove la terre » (LUTHER, 1999, p. LII). Contrairement au catholicisme, le protestantisme a pour magistère non un organe institutionnel, mais une autorité humaine et théologique qui est celle… du théologien. Si c'est la conformité de l'énoncé au donné biblique qui importe, ce sont les docteurs qui jouent par conséquent le rôle primordial : ils sont les véritables évêques et leur magistère est d'ordre idéologique. En principe, cette autorité théologique ne s'exerce que par la puissance de sa capacité à convaincre : la recherche théologique est formellement libre et la personne de celui qui énonce théologiquement la vérité bénéficie d'une forte reconnaissance. Cependant, dans la mesure où l'autorité de l'institution repose sur la théologie, l'organisation ecclésiale est sujette à une vulnérabilité beaucoup plus grande que dans le cas d'autres Églises chrétiennes. L'institution relève effectivement de la conjoncture théologique, c'est-à-dire de sa capacité de proposer une lecture plausible des textes bibliques. Elle est donc directement liée à l'activité de ses théologiens.

En déplaçant la légitimité du lieu d'énonciation (l'Église catholique romaine) au contenu de l'énoncé (message biblique), le protestantisme n'accorde plus de magistère aux autorités ecclésiastiques qui, quelles que soient leurs fonctions, n'ont qu'un pouvoir délégué. Il n'y a pas de pouvoir supérieur à celui du pasteur prédicateur, « il n'y a que des autorités *intra pares* : l'autorité d'un président d'Église ou d'un évêque n'est qu'une autorité déléguée et chaque pasteur l'exerce durant un temps déterminé. À la différence du prêtre catholique, le pasteur ne se distingue pas du laïc par un statut ontologique particulier, *il reste pour la théologie protestante, un laïc*, un laïc qui exerce une fonction particulière au sein de l'Église » (WILLAIME, 1992, p. 136).

Luther l'écrit avec vivacité, entre autres, dans son *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église* (6 octobre 1520) : « C'est là qu'a pris le départ cette tyrannie détestable des clercs à l'égard des laïcs qui fait que,

confiants dans l'onction matérielle qui consacre leurs mains, ainsi que dans leur tonsure et leurs ornements, ils ne se bornent pas à se préférer aux autres chrétiens – les laïcs qui pourtant sont oints d'Esprit – mais ils les considèrent presque comme des chiens, indignes d'être comptés avec eux dans l'Église. De là leur audace à commander, à exiger, à menacer et à faire pression à propos de n'importe quoi. Au total, le sacrement de l'ordre s'est avéré et demeure la plus belle machine propre à mettre en place toutes les monstruosités qui ont eu lieu dans l'Église jusqu'à présent et qui ont encore lieu. C'est ici qu'a péri la fraternité chrétienne ; c'est ici que les pasteurs sont devenus des loups, les serviteurs des tyrans et les hommes d'Église plus mondains que les hommes du monde. Si on les forçait à reconnaître que nous sommes tous prêtres au même titre, autant qu'il y a de baptisés – et nous le sommes en vérité – et que seulement une charge leur est confiée, et encore avec notre consentement, ils sauraient du coup qu'ils n'ont aucun droit de domination sur nous, sinon dans la mesure où nous l'admettons de notre gré […]. Quant aux prêtres que nous appelons ministres, ils sont pris parmi nous pour faire tout en notre nom, et leur sacerdoce n'est rien d'autre qu'un ministère » (LUTHER, 1999, p. 810). Luther, rejetant la distinction entre le clergé et les laïcs, soumet à une révision radicale la structure sociologique traditionnelle de la chrétienté, bâtie sur cette distinction. S'il demeure une distinction entre les laïcs et les clercs, elle doit dériver non d'une différence de qualification des personnes, mais d'une différence dans les mandats : la relation entre clercs et laïcs est « le fondement non pas d'une domination de l'une sur l'autre, mais bien d'un service mutuel qui ne se laisse pas monnayer en privilèges de l'un ou l'autre état[108] ».

Aussi, du fait de cette égalité ontologique et statutaire entre le pasteur et les laïcs, il est plus difficile de localiser le pouvoir dans le protestantisme que dans le catholicisme. En effet, non pas que les règles ne soient pas énoncées d'un point de vue juridique, mais du fait que le pouvoir est localisé dans des assemblées composées de clercs et de laïcs, que les

décisions sont prises à la majorité des voix, le pouvoir est peu identifiable. En s'inspirant de Lefort, on peut même dire que dans le protestantisme, le lieu du pouvoir, au sein de l'organisation ecclésiale, est « un lieu vide ». Selon ce philosophe politique, le « trait révolutionnaire et sans précédent de la démocratie » est qu'« il est interdit aux gouvernants de s'approprier, de s'incorporer le pouvoir. Son exercice est soumis à la procédure d'une remise en jeu périodique […]. Vide, inoccupable – tel qu'aucun individu ni aucun groupe ne peut lui être consubstantiel –, le lieu du pouvoir s'avère infigurable. Seuls sont visibles les mécanismes de son exercice, ou bien les hommes, simples mortels » (Lefort, 1986, p. 26).

Cependant, un tel mode de fonctionnement peut provoquer trois « glissements » (Willaime, 1992, p. 25-29, 103) et favoriser l'instabilité du pouvoir au sein des communautés protestantes – comme dans une démocratie, serait-on tenté d'ajouter.

Le premier est le glissement charismatique qui fait qu'une personne douée d'une aura, d'un don de la parole qui sort de l'ordinaire peut fasciner son public, qui par la croyance et l'abandon reconnaît une qualité extraquotidienne ou extraordinaire (Weber). Une telle personne peut imposer son autorité intellectuelle, morale, spirituelle à la communauté des fidèles. Le groupe religieux rassemble alors des personnes qui pratiquent une lecture donnée des textes et donnent un pouvoir à celui qui promeut un type d'interprétation de l'Écriture. Toute l'histoire du protestantisme est jalonnée de scissions qui se sont effectuées au nom d'une lecture plus fidèle du donné biblique. Le deuxième glissement est d'ordre traditionnel : la légitimité rejaillit des ancêtres, aînés sur leur descendance (le poids de certains patronymes dans le protestantisme francophone : Monod, Westphal…). Le dernier est institutionnel : il a lieu quand une orientation théologique parvient à contrôler les différents postes de commande de l'organisation ecclésiale. Dans ce dernier cas, pouvoirs idéologique et institutionnel tendent à se confondre au sein de l'institution, qui se sacralise

comme appareil de détention de la vérité. Les affirmations théologiques sont fixées dans les grandes constructions doctrinales de la Réforme, en particulier dans les œuvres de Luther et Calvin. La *sola Scriptura* se trouve limitée en s'inscrivant dans une certaine enceinte doctrinale qui délimite un dépôt de foi dont l'Église se veut gardienne.

Ce dernier « glissement », institutionnel, pour le protestantisme constitue le principe actif du gouvernement catholique.

Le pouvoir catholique : le principe hiérarchique pontifical.

Si les gouvernements orthodoxe et protestant convergent et s'instituent selon un « monothéisme différencié », le gouvernement catholique romain se différencie des deux précédents par *l'ambition* d'incarner un « monothéisme monarchique » à l'échelle planétaire, depuis un seul et unique centre centralisateur, dirigé par un chef d'institution divine, à Rome, le pape. Le paradigme du gouvernement catholique romain repose effectivement sur le principe hiérarchique[109] pontifical.

Certes, il existe les théories conciliaires qui souhaitent limiter le contrôle pontifical sur l'Église en proclamant la supériorité des conciles généraux sur l'autorité du pape : le mouvement conciliariste déchire ainsi l'Occident chrétien entre la fin du XIII^e^ siècle et le milieu du XV^e^ siècle. Avec le « Grand Schisme d'Occident » déclenché par l'élection désavouée d'Urbain VI en 1378 et la désignation de Clément VI comme antipape, le mouvement conciliariste se présente comme une réponse possible à la centralisation abusive de la papauté avignonnaise et une tentative de réforme de l'Église. Le concile de Constance (1414-1418), qui élit en novembre 1417 Martin V, rétablissant en principe l'unité du pouvoir pontifical, promulgue le décret *Haec sancta* dans lequel le concile est déclaré supérieur au pape en matière de doctrine, de schisme et de réforme. Le décret *Frequens* (30 octobre 1417) prévoit, en outre, la réunion d'un

concile dans les cinq ans à venir, puis dans les sept ans et ensuite tous les dix ans. Après l'avortement du concile de Pavie-Sienne en 1423-1424, celui de Bâle, en 1431, admet sur un pied d'égalité les membres du clergé de tout rang, élabore un nombre de décrets réformant l'administration de l'Église et reconnaît la pleine souveraineté du concile. L'ecclésiologie conciliariste, qui fonde la souveraineté de l'Église sur l'union mystique de tous les fidèles avec le Christ, reprend les arguments des théories politiques laïques sur la souveraineté de la communauté. Le tout étant plus grand que la partie, la majorité ne peut se tromper. Aussi l'Église catholique comprend-elle tous les fidèles (grecs, latins, barbares, hommes et femmes, riches et pauvres) et, ainsi définie, a une autorité plus grande que l'Église apostolique composée du pape, des évêques et du clergé. La plénitude du pouvoir du pape n'est reconnue qu'en tant que celui-ci est la tête du corps, de sorte que ce pouvoir réside fondamentalement dans le corps lui-même et n'est dévolu au pape qu'en tant que ministre, délégué de la communauté. L'Église universelle est le sujet du pouvoir et un ministère suprême de décision demande que la représentation la meilleure possible soit assurée dans l'instance de décision. L'idéal serait que toute l'Église exerçât elle-même ses droits. Puisque c'est impossible, il faut au moins que la représentation réalise la concrétisation de la totalité.

Dès lors, le pape ne peut engager son pouvoir souverain contre l'Église puisque l'unique pouvoir est fondé dans l'Église et que le ministère pontifical n'est qu'un ministère dérivé : le pape est le premier ministre *(principalis minister)* de la communauté et il est au service de la compétence communautaire. De la structure communicative de la foi – personne ne croit mais on croit en un autre –, les conciliaristes déduisent que l'individu ne peut pas être la représentation la plus valable de la totalité des croyants. Cela étant, les papes rétablissent ultérieurement la primauté de l'évêque de Rome sur le concile. Tel est le cas de Léon X qui promulgue, en 1516, une constitution *Pastor aeternus* au cinquième concile de Latran qui

réaffirme la position selon laquelle non seulement la convocation mais la translation et la dissolution des conciles appartiennent en propre au titulaire du siège pétrinien. Lui seul fixe les règles à suivre et détermine les matières à traiter, même si les pères conciliaires peuvent en ajouter d'autres avec son approbation. Les décrets du concile n'ont valeur obligatoire que s'ils sont approuvés et promulgués par le pape. Enfin, le concile est interrompu de plein droit par la vacance du siège apostolique jusqu'à ce que le nouveau pape ordonne sa poursuite ou sa dissolution. Ces dispositions sont reprises par le code de 1917 et reconduites, après Vatican II, dans le nouveau code de 1983 (canons 337 à 341). Si le motu proprio *Apostolica sollicitudo* (15 septembre 1965) crée l'institution permanente du synode des évêques pour renforcer la synodalité, la présidence, la convocation, la fixation de l'ordre du jour, la composition de ce synode et les conclusions n'appartiennent qu'au pape (canon 344), le synode n'ayant pour fonction que de « favoriser l'étroite union entre le Pontife romain et les évêques et d'aider de ses conseils le Pontife romain » (canon 342). Comme l'écrit Yves Congar, analysant la confirmation des décrets conciliaires par le souverain pontife comme condition *sine qua non* de leur validité : « La constitution de l'Église est, d'un bout à l'autre, essentiellement hiérarchique[110]. »

Et ce en particulier depuis les grégoriens, au XIe siècle, qui créent un nouveau rang clérical, la *papatus*, supérieure à celui de l'*episcopatus*. Un de ses premiers usages est réalisé par Clément II (1046-1047) dans son écrit *Dispensatio saeculorum* adressé à l'Église de Bamberg, le 24 septembre 1047. Son emploi en tant que tel ne laisse pas supposer de supériorité de l'évêque de Rome sur les autres épiscopes ; il n'a pas de charge idéologique et revient à qualifier ainsi le siège romain en vertu de sa qualité de pape, comme le mot *episcopatus* existe pour n'importe quel siège épiscopal. Cependant, pour les grégoriens, l'usage n'est pas anodin : il s'agit pour eux de qualifier une nouvelle manière de gouverner. Il est utilisé abondamment à partir du milieu du XIe siècle parce que précisément il vise à nommer

(spécifier, catégoriser) une nouvelle réalité : le pape veut acquérir le pouvoir suprême en matière canonique et dogmatique. Plus encore, *papatus* signifie « chef », « vicaire de Pierre », héritière du prince des apôtres, tête de l'Église, mais dans la mesure où elle est l'équivalent de *romanus pontificatus*, non seulement elle dispose du pouvoir spirituel sur les Églises, mais également du pouvoir temporel qu'il convient de conduire vers son salut. Bref, un monisme d'autorité doit s'affirmer sur terre pour réaliser le monisme de finalité eschatologique[111].

En reprenant Weber, il est possible de parler, au sujet de l'Église catholique romaine, d'une institution « divinement accréditée » qui dispense souverainement une grâce bien particulière, « la grâce institutionnelle ». La « grâce institutionnelle » opère de façon cohérente et s'appuie sur « trois principes » : 1) *Extra ecclesiam nulla salus*, aucune grâce ne peut être reçue si l'on n'appartient pas à l'institution de la grâce ; 2) l'efficacité de la distribution de la grâce dépend de la fonction conférée dans les règles à un prêtre, et non de la qualification charismatique personnelle de celui-ci ; 3) la qualification religieuse personnelle de celui qui a besoin du salut est fondamentalement indifférente en regard du pouvoir de dispenser la grâce, lequel est inhérent à la fonction. Par conséquent, « quand la grâce institutionnelle est réalisée dans toute sa logique, l'obéissance humble et formelle constitue le principe unique qui unifie la conduite de vie et qui, dans la pratique, s'apparente à la mystique par l'“abaissement” de l'homme pieux ». En résumé, « la formule de Mallinckrodt[112], selon laquelle la liberté du catholique consisterait à avoir le droit d'obéir au pape, a valeur universelle » (WEBER, *Sociologie des religions*, p. 217, 221). Théocentrique et théonome, le souverain pontife, prince des évêques, déploie son pouvoir selon un principe de gouvernement qui, depuis Grégoire VII, est au cœur du catholicisme : « Obéir à Dieu signifie obéir à l'Église, et cela signifie obéir au pape, et inversement » (CONGAR, *Église et papauté*, p. 114). Le principe hiérarchique pontifical

dans sa plus pure expression repose, sur le plan du vocabulaire, sur trois notions qui font système. La première est *apostolicus*. Il était courant de désigner ainsi le pape dès le IXe siècle. Mais au XIIe siècle, les canonistes et les théologiens considèrent le pape comme *apostolicus* parce qu'il tient la place du *princeps apostolorum*. Les actes du pape relèvent de Pierre, ou « plutôt Pierre lui-même est toujours vivant en son successeur » (CONGAR, 2009, p. 106-107). La deuxième notion est *plenitudo potestatis*. Le syntagme figé *plenitudo potestatis* existe certes depuis bien longtemps : sa première occurrence remonte au pape Léon Ier (440-461). *Plenitudo potestatis* peut jusque-là se référer aussi bien aux pouvoirs des prélats qu'à ceux du pape. Toutefois, Innocent III (1198-1216) lui insuffle un sens renouvelé en radicalisant l'opposition avec la *pars sollicitudinis*, la « part de sollicitude » qui, elle, est impartie aux évêques. Désormais, cette « part » est conçue comme découlant, précisément, de la « plénitude de puissance », laquelle n'appartient plus qu'à l'unique « vicaire du Christ ».

Justement, troisième notion, qui coiffe le système papal en légitimant le principe hiérarchique pontifical de façon absolue : la notion de « vicaire du Christ ». Si le souverain pontife est « vicaire de Pierre » depuis le IVe siècle, il justifie ses actes en tant que « vicaire du Christ » lors de la réforme grégorienne. Si Gélase est salué au synode romain de 495 comme « vicaire du Christ », si Jean VIII (872-882) l'utilise une fois au sujet du successeur de Pierre, l'emploi de cette expression est récurrent à partir du XIIe siècle, notamment sous Innocent III. L'enjeu est de faire du pape le porteur du pouvoir herméneutique suprême. Il est vicaire en tant qu'esclave du Christ, mais il est à la tête de tous, le premier homme au-dessus de tous. Il suffit de lire les vingt-sept propositions ou *Dictatus papae* (mars 1075), ou le décret de Gratien ou *Concorde des canons discordants* (vers 1140) : la personne du pape centralise le pouvoir juridique, juridictionnel, théologique et herméneutique, et ceci est d'essence divine, la première des vingt-sept propositions étant : « L'Église romaine a été fondée par le Seigneur seul ».

« Vicaire du Christ » revient à dire qu'il est l'*auctoritas* vivante, l'*Auctor*, « le Mandant divin qui s'exprime ». Pour tous les hommes, l'interprétation pontificale est « absolue ».

Pour exécuter et renforcer ce pouvoir, le pape dispose de deux outils majeurs, qui vont rayonner depuis le XIIe siècle jusqu'à aujourd'hui. D'une part, le droit canon, la science canonique se constitue comme discipline scolaire propre au XIIe siècle. Le point d'ancrage de la nouvelle discipline est la *Concordia discordantium canonum* rédigée par Gratien. Véritable synthèse, rassemblant plus de 3 800 textes (canons dits apostoliques, textes patristiques, décrétales pontificales, décrets conciliaires, lois romaines et franques…), ce document de référence est adopté par l'école de droit canonique de Bologne fondée en 1087 et mis à disposition du pape et des théologiens. Le décret de Gratien y rassemble et « capture » des textes qui, dans la lignée grégorienne, formulent un droit propre et autonome de l'Église, dirigée par le Premier Siège, « siège apostolique », « juge suprême », « législateur unique ». La primauté de Pierre, seul détenteur de la *potestas clavium*, est plus d'une fois affirmée comme « institution divine » : à la tête de toutes les autres Églises, il faut lui obéir. À cet égard, le siège apostolique est le seul qui peut réunir les conciles, principe énoncé avec l'appui des *Fausses décrétales*[113]. En résumé, le décret de Gratien défend l'idée selon laquelle « la foi de l'Église romaine est inviolée, c'est à elle qu'on doit se référer et se conformer » (CONGAR, 2009, p. 145-147).

Second outil promis à un bel avenir : la curie romaine. Entre Léon IX (1049-1054) et Pascal II (1099-1118), les cardinaux représentant le clergé de Rome deviennent le principal instrument du gouvernement pontifical et le support institutionnel de la nouvelle conception ecclésiologique grégorienne selon laquelle la papauté est la *papatus*, l'épiscopat universel, centre du monde chrétien. Provenant du latin *cura regis*, la « curie » romaine – terme apparu vraisemblablement vers 1089 – a pour objectif initial d'assurer les ressources du pape et de lutter contre l'accaparement

par les grandes familles romaines des postes administratifs importants de l’évêché de Rome. Au centre de la curie, le consistoire est l’institution au sein de laquelle le pape discute avec les cardinaux romains des problèmes touchant au gouvernement ecclésial. Urbain II (1088-1099) lui donne une impulsion déterminante en lui réservant les questions de l’excommunication de l’empereur, de rois et d’évêques, d’élections épiscopales litigieuses, de problème d’exemption ou d’organisation diocésaine, questions qui, jusque sous le pontificat de Grégoire VII, étaient traitées en synode romain. La curie a une double fonction : assurer et consolider le pouvoir pontifical. L’Église s’apparente désormais à un royaume, dont le pape est le souverain. À la cour pontificale apparaissent les bannières, la *militia*, la vassalité. Progrès de l’administration se conjugue avec mise en place d’un personnel sélectionné, affirmation des signes et moyens de l’autorité. Tout concorde pour bâtir un pouvoir centralisateur, émetteur de normes et récepteur d’informations avec pour source, tête et juge suprême, le siège pétrinien[114]. Il faut attendre le XX^e siècle, dans la foulée de Vatican II, pour voir disparaître certains symboles de la cour pontificale. Le 13 novembre 1964, Paul VI annonce qu’il fait don de sa tiare aux pauvres. Le 14 janvier 1967, il reçoit pour la dernière fois la noblesse romaine qui le servait. Le cérémonial est simplifié ; ainsi les *flabelli* (grands éventails de plumes de paon et d’autruche) sont relégués au musée. En septembre 1970, à l’occasion du centenaire de la prise de Rome par les soldats italiens, les corps d’armée pontificale sont supprimés (garde noble, garde palatine, gendarmerie pontificale), à l’exception de la garde suisse et d’une police d’une centaine de *vigilanti* (surveillants) qui succède à la gendarmerie.

OLIVIER BOBINEAU.

→ Aristotélisme. Augustinisme. Autorité. Catholicisme. Démocratie. Église. Éthique politique. Liberté. Orthodoxie. Politique. Protestantisme.

Bibliographie.

J.-Y. Baziou, *Les Fondements de l'autorité, Paris, Éd. de l'Atelier, 2005. – O.* Bobineau, *Le Religieux et le Politique. Douze réponses de Marcel Gauchet, Paris, DDB, coll. « Religion et politique », 2010. – Y.* Congar, *L'Église, de saint Augustin à l'époque moderne (1970), Paris, Éd. du Cerf, 2009. – J.-M.* Donegani *et M.* Sadoun, *Qu'est-ce que la politique ?, Paris, Gallimard, 2007. – H.* Küng, *Le Christianisme. Ce qu'il est et ce qu'il est devenu dans l'histoire (1994), Paris, Éd. du Seuil, 1999. – Cl.* Lefort, *Essais sur le politique, XIXe-XXe siècles, Paris, Éd. du Seuil, 1986. – P.* Legendre, *Leçons IX. L'autre Bible de l'Occident : le monument romano-canonique. Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés, Paris, Fayard, 2009. – J.* Meyendorff, *L'Église orthodoxe. Hier et aujourd'hui (1960), Paris, Éd. du Seuil, 1995. – J.-P.* Willaime, *La Précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain, Genève, Labor et Fides, 1992.*

PRÉCAUTION

Issu du latin *praecavere* (« prendre garde »), le mot « précaution » désigne, selon le dictionnaire *Robert*, « une disposition prise pour éviter un mal ou en atténuer l'effet ». Dans son acception contemporaine, selon Kourilsky et Viney, « la précaution vise à limiter les risques encore hypothétiques ou potentiels, tandis que la prévention s'attache à contrôler les risques avérés ».

Si, depuis Aristote, la prudence a souvent été considérée comme une vertu permettant à l'homme d'expérience de bien agir, la précaution ne semble pas avoir toujours bénéficié de la même réputation positive. Un

adage affirme bien que « trop de précaution ne nuit jamais », mais un homme exagérément précautionneux n'est pas perçu comme le mieux préparé à l'action. Depuis l'émergence récente de crises sanitaires ou environnementales majeures et la diminution du niveau d'acceptation des risques dans les sociétés, la précaution est devenue une valeur servant de base à certaines décisions publiques. Elle a été érigée en un « principe » qui, intégré dans des textes réglementaires et très popularisé, a soulevé des débats loin d'être clos.

LE « PRINCIPE DE PRÉCAUTION » : ÉMERGENCE, INTRODUCTION DANS LES TEXTES LÉGISLATIFS ET CHAMPS D'APPLICATION.

L'intervention publique a, pendant longtemps, été jugée inutile face à un risque réputé a priori peu probable ou de faible gravité (CHEVASSUS-AU-LOUIS, 2007, p. 14-24). Cette vision a été remise en cause dans le dernier quart du XX^e siècle, suite à l'apparition de dangers mal ou pas anticipés (sang contaminé, amiante, vache folle…), et donc à une certaine perte de confiance en la puissance prédictive de l'expertise scientifique (constats de désaccords entre experts et caractère souvent trop parcellaire de leurs évaluations ignorant les effets additifs éventuels de plusieurs risques). Ces critiques ont conduit à admettre que l'incertitude pesant sur la démonstration scientifique d'un risque ne devait pas être une raison suffisante pour n'engager aucune action visant à le prévenir. Telle est l'essence du principe dit « de précaution », héritier partiel de la position de Hans Jonas *(Le Principe responsabilité)*. Ce philosophe estimait que les conditions nouvelles créées par le pouvoir devenu immense de l'homme sur la nature « réclament une éthique de la prévision et de la responsabilité qui leur soit commensurable ». En opposition à Descartes qui tenait comme faux ce qui n'était pas strictement démontré, il proposait que « nous

[traitions] ce qui peut être mis en doute, tout en étant possible, […] comme une certitude en vue de la décision ».

Le premier recours à un tel principe de précaution dans des décisions publiques relatives à l'environnement est intervenu en Allemagne à la fin des années 1960[115]. Le principe de précaution a été introduit dans la Déclaration de Rio de Janeiro (13 juin 1992), à l'issue de la deuxième conférence des Nations unies sur l'environnement et le développement, et dans le droit communautaire européen au sein du traité de Maastricht (7 février 1992 ; article 130R, devenu 174 après le traité d'Amsterdam). Il a été inscrit dans le droit français à travers la loi dite « loi Barnier » (2 février 1995) visant à renforcer la protection de l'environnement. En février 2005, le Parlement a inséré dans le préambule de la Constitution de la V^e^ République une Charte de l'environnement incluant le principe de précaution, malgré l'avis contraire des Académies (sciences, médecine, sciences morales et politiques)[116]. L'article 5 de cette Charte précise que « lorsque la réalisation d'un dommage, bien qu'incertaine en l'état des connaissances scientifiques, pourrait affecter de manière grave et irréversible l'environnement, les autorités veillent, par application du principe de précaution, […] à l'adoption de mesures provisoires et proportionnées afin d'éviter la réalisation du dommage, ainsi qu'à la mise en œuvre de procédures d'évaluation des risques encourus ».

Le champ de mise en œuvre de ce principe n'est pas clairement défini. Remarquons qu'il n'y est pas fait allusion pour des décisions individuelles telles que conduire une voiture ou procréer, situations dans lesquelles la présence de risques potentiels est pourtant avérée. Dans le champ des risques collectifs qui semblent donc seuls concernés, le principe de précaution originel a été évoqué à propos des seules atteintes à l'environnement. Une résolution du Conseil européen de Nice (2000) a étendu son application à la santé publique, ainsi qu'aux domaines zoo- et phyto-sanitaires et donc, à travers cela, à la sécurité des aliments. Dès 1998,

la Cour de justice des Communautés européennes avait rendu un arrêt déboutant, au nom du principe de précaution, le gouvernement britannique qui contestait l'embargo frappant l'exportation des viandes bovines anglaises dans le contexte de la « vache folle ».

De proche en proche, et malgré les critiques que soulève son usage souvent déformé, le principe de précaution tend à investir de nouvelles sphères de la décision publique. Son extension au domaine médical fait particulièrement débat, notamment dans le champ de la médecine individuelle de soin. Georges David[117] estime que le principe de précaution y est en contradiction avec le code de déontologie qui stipule que le médecin doit proposer au patient un traitement ayant fait l'objet d'une évaluation statistique, ne prenant donc en compte ni l'événement exceptionnel ni, à plus forte raison, le risque non avéré. Des recommandations précautionneuses excessives pourraient également mettre à mal la démonstration chez l'homme sain de l'innocuité des médicaments en expérimentation ainsi que les dons de sang et d'organes. Dans les deux cas en effet, aucun bénéfice ne compense les risques pris par les volontaires, auxquels le principe de précaution prescrirait donc plutôt l'abstention.

L'éventualité, récemment formulée, d'un appel à la précaution en matière pénale pour prolonger sans jugement la peine d'un condamné supposé dangereux et prévenir la récidive, apparaît quant à elle irrecevable, car elle remet gravement en cause certains fondements du droit des individus et de la légalité des peines[118].

ÉTHIQUE DE LA PRÉCAUTION.

L'importance prise par le principe de précaution conduit à s'interroger sur son apport réel au processus éthique de décision. Pour Bruno Latour, ce retour à la précaution ne représente nullement un mode de décision original : il donne à certains une impression de nouveauté uniquement parce

qu'il ramène dans le champ de la décision prudentielle « des questions qui semblaient, du fait de leur fondement scientifique, [échapper au] modèle [...] de l'action banalement prudente ». C'est donc la construction positiviste de la décision dite rationnelle (basée sur la seule expertise des « savants ») qui est ainsi remise en cause. L'appel à la précaution revient à accepter l'idée selon laquelle les résultats scientifiques sont provisoires et peuvent être soumis à la controverse. Il conduit à adopter un nouveau « modèle expérimental de l'action » intégrant de façon continue une plus large participation de la société dans des expériences ou épreuves extérieures au laboratoire. Bernard Chevassus-au-Louis souligne de même que « les citoyens sont appelés à être de nouveau des acteurs [...] [au sein de] mesures qui permettent de suivre l'innovation dans sa trajectoire[119] » et éventuellement de remettre en cause son autorisation. Cet élargissement de l'épreuve, dans le temps et au sein de la société, est à mettre incontestablement au crédit du principe de précaution.

Cela étant admis, le recours à ce principe peut être analysé dans le champ de l'éthique que René Simon a longuement décrit dans son ouvrage *Éthique de la responsabilité*. Comme l'indique cet auteur, le problème ne se résume pas à choisir « entre l'action risquée ou l'inaction précautionneuse mais entre deux risques : celui lié à l'action et celui lié à l'inaction ». La délibération, au sens aristotélicien, qui précède la décision doit inclure impérativement des analyses comparées entre risques et bénéfices, et coûts et avantages des différents scénarios, y compris celui de ne pas faire (voir KOURILSKY, VINEY, 1999). Le fait que des dangers nouveaux puissent résulter de la précaution elle-même doit également être envisagé. Dans le domaine médical, George David[120] prend pour exemple la suspension de la vaccination infantile contre l'hépatite B, décidée en 1998 au nom d'éventuels risques neurologiques. Malgré la démonstration ultérieure d'absence de ces risques, le taux actuel de vaccination reste particulièrement bas en France.

Quand arrive le moment de la décision proprement dite, le recours au principe de précaution (correctement compris et appliqué) possède certains des attributs que René Simon affecte au « jugement prudentiel en situation » (SIMON, 1993, p. 66) : mobilisation de l'expérience, appréciation nuancée de la situation, prise en compte des conséquences de l'action, etc. A contrario, il mobilise généralement peu « la puissance d'invention de l'imagination créatrice » (sauf indirectement à travers les nouvelles recherches qu'il peut susciter) et ne reflète que rarement la pensée de cet auteur selon laquelle « la vertu de prudence, vertu des initiatives, […] est aussi, quand les circonstances le demandent, celle de l'audace ». La parabole des talents (Mt 25, 14-30) va dans le même sens lorsqu'elle montre le maître exigeant condamner son serviteur trop précautionneux, qui n'a voulu prendre aucun risque pour faire fructifier le talent qui lui avait été confié.

La portée éthique du recours à la précaution dans le processus de décision dépend donc surtout de l'esprit dans lequel ce recours est opéré. Pour René Simon (p. 67), « le sujet éthique [est celui qui passe] d'une pure obéissance passive à la loi du groupe, à une attitude dans laquelle il prend sur soi l'acte qu'il va poser ». Avec cette référence, l'appel à la précaution apparaît comme une décision éthique lorsque son auteur invente une réponse originale et responsable (éventuellement opposée à la préconisation des experts) à une situation qui l'exige. Il ne l'est plus s'il ne sert, de façon démagogique, qu'à calmer une opinion publique sensible à un risque perçu que l'on sait plus élevé que le risque réel. Il est à craindre aussi, soulignent Kourilsky et Viney, que la tendance à la pénalisation amène les décideurs à faire un usage excessif du principe de précaution pour fuir leurs responsabilités. Enfin, la précaution perd son sens lorsqu'elle est mise ostensiblement en avant dans des situations qui relèvent de la simple prévention face à des risques connus (dans des mesures telles que les quarantaines, la désinfection, la vaccination, etc.).

La popularité du principe de précaution dans des sociétés fuyant le risque peut en effet conduire à des excès, à la fois dans la décision d'y recourir et dans les modalités de sa mise en œuvre. L'identification du risque couvert par la démarche de précaution est, de ce point de vue, essentielle. Les autorités européennes[121] recommandent à juste titre de n'invoquer la précaution que face à des risques dûment identifiés, fussent-ils potentiels ou plausibles. À l'encontre de cette règle, des partisans d'un niveau de précaution maximal, voire absolu, tendent à exiger l'application du principe de précaution à toute situation de risque inconnu, aboutissant à ce que l'on désigne habituellement par un « renversement de la charge de la preuve ». Afin de prévenir la découverte d'un danger a posteriori, toute innovation – voire toute décision – serait considérée a priori comme potentiellement dangereuse et il reviendrait à son auteur d'en démontrer l'innocuité. Si une démarche de ce type est déjà imposée par les règlements européens pour certains produits et vis-à-vis de risques spécifiés (procédure d'autorisation de mise sur le marché), on conçoit que la démonstration d'innocuité est impossible dès lors qu'on ignore les domaines où les risques devraient être recherchés. Olivier Godard a bien montré qu'une telle « règle d'abstention », dénuée de base juridique, est indéfendable et radicalement étrangère au principe de précaution.

Les textes communautaires recommandent également qu'il y ait proportionnalité entre la décision à prendre et la sévérité du risque supposé. La disproportion parfois constatée – par exemple dans l'affaire des poulets belges contaminés par de la dioxine en 1999 – entre les mesures prises et le risque encouru montre l'absence d'analyse de type « coût-bénéfice » normalement de règle ; elle ne peut que discréditer le principe de précaution.

Lorsque tous ces excès et dérives sont évités, le recours au jugement prudentiel est porteur de valeurs importantes pour la société contemporaine. Pour Olivier Godard, loin de s'opposer à la démarche scientifique, il est

devenu « la condition du développement des connaissances et de l'innovation, […] dans une société qui pourrait être tentée par une logique du refus si ses interrogations légitimes ne faisaient l'objet que d'un déni ». Bruno Latour note de même que « l'irruption de la précaution clôt une longue période de gouvernance par trop positiviste et en ouvre une autre plus ouverte aux réelles conditions de la vie en société ». Il propose en conséquence, et de façon convaincante, de le désigner plutôt comme « principe de bon gouvernement ».

BERNARD SAUVEUR.

→ Conscience. Décision. Prudence. Responsabilité. Risque.

Bibliographie.

B. CHEVASSUS-AU-LOUIS, L'Analyse des risques. L'expert, le décideur et le citoyen, Versailles, Quae, coll. « Sciences en question », 2007. – H. JONAS, Le Principe responsabilité. Essai d'une éthique pour la civilisation technologique, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1990. – Ph. KOURILSKY, G. VINEY, « Le principe de précaution », rapport au Premier ministre, Paris, La Documentation française, 1999. – Br. LATOUR, Du principe de précaution au principe du bon gouvernement. Vers de nouvelles règles de la méthode expérimentale, Paris, École des mines, 2000, sur Internet : www.bruno-latour.fr/poparticles/poparticle/p088.html. – R. SIMON, Éthique de la responsabilité, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Recherches morales », 1993.

PROCRÉATION

L’être humain ne se reproduit pas. Les biologistes nous ont appris en effet que l’espèce humaine est porteuse de vingt-trois paires de chromosomes réparties en deux lots dans les gamètes. Lors de la fécondation, le brassage génétique est tel que le produit final résultera de milliards de combinaisons possibles, faisant de facto de chaque œuf un être original, qui ne sera en rien la reproduction de ses géniteurs. L’être humain ne se reproduit donc pas, il procrée.

L’espèce humaine est caractérisée par une fertilité – c’est-à-dire une aptitude à procréer – relativement faible, au regard d’autres représentants du règne animal. Les spécialistes estiment qu’à chaque cycle féminin, d’une façon générale, un couple a approximativement une chance sur quatre de procréer, sachant que la fertilité baisse avec l’âge. Cela étant, 10 à 15 % des couples ne procréent pas dans les délais espérés. Même si, pour la plupart, les choses s’arrangent avec le temps, il reste 3 à 5 % de ces couples pour qui les chances de procréer sans traitement sont faibles, voire inexistantes.

L’infécondité, c’est-à-dire le fait de ne pas avoir procréé, peut être volontaire ou involontaire chez l’être humain. Un couple peut décider, provisoirement ou définitivement, de ne pas avoir d’enfant. Mais un couple peut également ne pas parvenir à avoir un enfant alors qu’il le souhaite et s’en donne les moyens. Dans ce dernier cas de figure, les spécialistes estiment qu’il y a un « défaut de fertilité » et parleront soit d’« hypofertilité », soit de stérilité (ou d’infertilité). Les causes de ces problèmes de fertilité sont nombreuses, mais on note que 10 % des couples consultant pour cette raison ne présentent aucune anomalie décelable (infécondité inexpliquée) ; chez les autres, la responsabilité est partagée entre les deux sexes. Les difficultés féminines sont principalement liées à des troubles de l’ovulation, des problèmes liés aux trompes de Fallope, une endométriose[122], des atteintes cervicales ou utérines. Les causes masculines comprennent des azoospermies (absence totale de spermatozoïde dans l’éjaculat) et des oligo-asthéno-tératospermies (sperme contenant des

gamètes de médiocre qualité, eu égard à leur nombre, à leur forme ou à leur mobilité) de gravité variable.

La compréhension et la régulation de la procréation constituent depuis toujours une préoccupation majeure pour beaucoup d'êtres humains. La régulation de la procréation humaine peut être envisagée sous deux aspects : le premier consiste à s'opposer à la procréation lorsqu'elle n'est pas désirée, le second s'exprime, à l'inverse, à travers la recherche de moyens de procréer lorsque le processus ne s'enclenche pas spontanément, alors qu'une grossesse est souhaitée.

La volonté humaine de s'opposer à la procréation s'est exprimée de façons très diverses tout au long de l'histoire. À côté de pratiques « naturelles », comme le coït interrompu ou l'abstinence périodique, les connaissances médicales et les progrès technoscientifiques ont progressivement ouvert la voie à d'autres possibilités (préservatif féminin ou masculin, stérilet, pilule contraceptive, etc.). Mais au-delà des nombreuses méthodes contraceptives que nous connaissons, il faut également évoquer, dans ce contexte de régulation de la fécondité, l'infanticide et l'exposition, largement pratiqués dans l'Antiquité – le droit romain, par exemple, accordant au *pater* le droit de vie et de mort sur l'enfant qu'il a reconnu comme sien –, l'avortement provoqué et la stérilisation. Dans la plupart des pays de la planète, ces pratiques, à l'exception de l'infanticide, sont légalement autorisées (ou dépénalisées) et strictement encadrées. La pilule contraceptive, mise au point par le docteur Pincus en 1958, est devenue pour beaucoup le symbole de la liberté sexuelle des femmes, mais il faut se rappeler que la contraception n'est légalisée en France que depuis 1967. Le droit à l'avortement, présenté par certains, dont beaucoup de féministes, comme l'expression du droit des femmes sur leur propre corps, a souvent été obtenu de haute lutte, l'opinion publique étant partagée entre les défenseurs du droit à la vie pour l'embryon

et ceux qui ont mis en avant le calvaire des femmes réduites à des avortements clandestins dans l'insécurité totale[123].

Alors que beaucoup de dignitaires chrétiens laissent, in fine, aux fidèles la possibilité de décider en leur conscience quelle attitude adopter en matière de contraception, le Magistère catholique opte, quant à lui, pour une position tranchée en ce domaine. Ainsi, l'instruction *Donum vitae* de la Congrégation pour la doctrine de la foi indique clairement : « La contraception prive intentionnellement l'acte conjugal de son ouverture à la procréation, et opère par là une dissociation volontaire des finalités du mariage. » Cet élément s'inscrit, selon Mgr Sgreccia, dans la logique doctrinale du Magistère catholique qui « suit une ligne de continuité par rapport à certains fondements : le lien entre sexualité et mariage légitime, dans le sens que l'exercice de la sexualité ne trouve sens et droiture, plénitude humaine et justification, que dans le mariage légitime ; la liaison entre la dimension unitive et la dimension procréatrice dans l'exercice de l'acte conjugal, en ce sens que l'acte conjugal doit rester ouvert à la procréation et la procréation liée à l'acte conjugal, pour chacun des actes conjugaux et non pas seulement dans la diachronicité de la vie conjugale ; la réaffirmation de la légitimité d'une responsabilité procréatrice des conjoints assumée ensemble et avec des moyens "non artificiels" ; la condamnation, en conséquence, de la contraception, de l'avortement, de la stérilisation contraceptive et de la procréation artificielle » (Sgreccia, 2004, p. 411). Le positionnement du Magistère catholique est tout aussi ferme à propos de l'avortement[124]. On ajoutera toutefois qu'on ne trouve pas d'auteur sérieux banalisant l'avortement. Il ne s'agit jamais, pour les « partisans de l'avortement », de défendre l'acte en lui-même, mais bien une liberté d'accès pour chacun, quelle que soit sa situation socio-économique, à des structures médicalisées permettant d'arrêter une grossesse devenue problématique sur le plan médical, social ou psychologique.

D’ailleurs, la dimension socio-économique de la procréation qui vient d’être évoquée n’est-elle pas parfois marginalisée dans les prises de position réflexives évoquées ? Plus précisément, certains schémas axiologiques, à distance des réalités, ne tendent-ils pas à gommer la violence structurelle qui affecte les velléités humaines de maîtrise des naissances, cette violence systémique laminant les plus pauvres et les plus démunis ? Ainsi, par exemple, la prescription de méthodes dites « naturelles » en matière de contraception tient-elle compte des réalités vécues par les plus pauvres d’entre nous : promiscuité, surpopulation, manque d’éducation, système sanitaire déficient, etc. ? L’impossibilité matérielle, pour certaines familles indiscutablement aimantes et responsables, de faire vivre et d’éduquer leurs enfants n’appelle-t-elle pas à une ouverture pragmatique sur la nécessité de mettre en place tous les moyens possibles – autres que l’infanticide – pour éviter que la naissance d’un petit dernier ne fasse définitivement basculer tout le groupe familial dans la misère profonde ?

À côté des barrages dressés contre une fécondité que l’on ne souhaite pas, le désir de réguler la procréation humaine se manifeste également à travers les efforts déployés pour obtenir enfin une grossesse qui se fait attendre. Ces efforts ne sont réellement devenus efficaces qu’à partir du XX^{e} siècle, grâce aux progrès de la médecine et de la chirurgie.

Face à un problème de fertilité, trois types de prise en charge peuvent être proposés. Les prises en charge chirurgicales d’abord, qui, par exemple, corrigent les anomalies anatomiques, désobstruent les canaux, éliminent des tissus gênants, etc. Les traitements médicaux ensuite, souvent des hormones, qui vont agir sur la production des gamètes ou sur l’état des organes génitaux. Les techniques biologiques, enfin, renvoient aux dernières innovations qui ont contribué aux progrès en matière d’aide médicale à la procréation (fécondation in vitro, culture des œufs et des embryons, etc.).

Parmi ces prises en charge, certaines sont considérées comme *curatives*, parce qu'elles traitent définitivement ou provisoirement la stérilité du couple. D'autres peuvent être qualifiées de *palliatives*, parce qu'elles cherchent à offrir aux couples demandeurs l'enfant désiré sans traiter pour autant le problème sous-jacent. Ces techniques palliatives sont désignées par les expressions génériques « procréation médicalement assistée » (PMA) et, de plus en plus, « aide (ou assistance) médicale à la procréation » (AMP). Parmi les techniques d'AMP, les plus connues sont l'insémination artificielle (IA) et la fivete (fécondation in vitro et transfert d'embryons).

L'AMP a fait l'objet d'innombrables critiques. Sur un plan strictement éthique, on pourrait classer ces critiques selon trois catégories : la médicalisation de la procréation, le bouleversement des structures de filiation et le statut de l'embryon.

La médicalisation de la procréation, dont certains accusent l'AMP, trouverait une concrétisation à travers, d'une part, la montée en puissance d'un état d'esprit faisant de l'enfant un besoin à satisfaire immédiatement et, d'autre part, la pathologisation de la stérilité.

Envisagé comme un besoin, l'enfant, dès lors qu'il est souhaité, devrait être obtenu au plus vite et dans les meilleures conditions. Le désir – celui qui pousse deux êtres humains l'un vers l'autre, faisant parfois advenir un enfant – s'effaçant devant le besoin, chacun aurait droit à voir ce dernier comblé. Dans ce contexte de « nécessité », la stérilité ne peut être envisagée que comme un obstacle à la satisfaction du besoin d'enfant. La médecine est alors sollicitée pour pallier cette carence organique. Certains ont cependant fait remarquer que pathologiser ainsi la stérilité représentait un risque majeur : celui d'étouffer une éventuelle souffrance psychique à l'origine du problème. En déployant son arsenal biotechnologique, l'AMP se rendrait sourde et aveugle à la dimension psycho-affective, élément pourtant non négligeable dans de nombreux cas d'infertilité.

L'AMP a également été accusée de bouleverser les structures de filiation, en menaçant ainsi de déstructurer l'ancrage familial de l'être humain. On sait, en effet, que si l'insémination artificielle avec donneur (IAD)[125] a ouvert la voie à une possible dissociation médicale entre la filiation sociale et la filiation biologique, le père social n'étant plus le père biologique des enfants portés par sa compagne[126], la fivete avec donneur(s) a élargi encore le cadre de cette dissociation. Une femme peut ainsi, après avoir bénéficié d'un don d'ovules ou même d'embryon, accoucher d'un enfant qui n'aura aucun lien biologique ni avec elle, ni avec son conjoint.

Enfin, à côté de la médicalisation de la procréation et du bouleversement de la filiation, la question du statut moral de l'embryon est régulièrement invoquée comme argument critique par les détracteurs de l'AMP. La question est évidemment cruciale car un embryon humain ne pourra pas être traité de la même manière selon qu'il sera considéré comme une personne ou comme un amas cellulaire. Les chercheurs n'ont cependant pas attendu que les philosophes et les moralistes se mettent d'accord. Se passant de certitudes à propos de ce statut moral, la recherche a utilisé et continue à utiliser des embryons humains, arguant de la nécessité scientifique et clinique de cette utilisation. Certaines critiques n'ont pas alors manqué de dénoncer dans ces manœuvres propres à l'AMP l'expression d'une éthique opportuniste. Au lieu de déterminer la légitimité des pratiques expérimentales sur l'embryon humain à partir d'un statut moral clair, certains chercheurs lui construiraient un statut *ad hoc* légitimant des manipulations présentées comme nécessaires.

Ces critiques de nature éthique ont bien entendu leur pertinence, mais elles gomment deux éléments essentiels du débat : d'une part, la terrible souffrance des couples involontairement inféconds, et, d'autre part, la relative efficacité des techniques d'assistance médicale à la procréation dans le soulagement de cette souffrance.

Des dizaines de milliers d'enfants naissent chaque année en parfaite santé partout dans le monde grâce à ces techniques procréatives, offrant ainsi un bonheur inespéré à des hommes et des femmes qui deviendront dans la grande majorité des cas de magnifiques parents.

En ce domaine, la souffrance humaine pourrait constituer un intéressant outil de discernement éthique, mais un outil à manier avec précaution et en gardant à l'esprit une exigence d'équité, sous peine d'alourdir encore la souffrance des acteurs concernés. La prudence s'impose en effet face aux biotechnologies utilisées par l'assistance médicale à la procréation. On ne peut raisonnablement espérer de celles-ci une autorégulation éthique. Comme l'a montré Jacques Ellul, le progrès technique n'obéit pas à une logique morale, mais est essentiellement déterminé par un puissant courant qui pousse l'être humain à explorer tous les possibles : « Tout ce qu'il est possible techniquement de faire, il faut le faire. » Sachant dès lors que les techniques en général, y compris bien sûr les techniques procréatives, ne se préoccupent pas en tant que telles des finalités qu'elles poursuivent, un encadrement strict, à la fois éthique et juridique, s'avère indispensable.

Par ailleurs, si l'on accepte l'idée que la souffrance de la stérilité est universelle, ne devrait-elle pas alors pouvoir être combattue universellement, dans le refus des injustices socio-économiques qui rendent les nouvelles techniques procréatives inaccessibles aux plus démunis ?

LAURENT RAVEZ.

→ Contraception. Éthique biomédicale. Famille. Parentalité. Sexualité.

Bibliographie.

J.-Cl. HUMEAU, F. ARNAL, La Procréatique. Les biotechnologies et la reproduction humaine. Histoire et éthique, Montpellier, Sauramps médical, 2003. – J. LANSAC, F. GUÉRIF et al., AMP. L'assistance médicale à la

procréation en pratique, Paris, Masson, 2005. – L. R*AVEZ*, *Les Amours auscultées. Une nouvelle éthique pour l'assistance médicale à la procréation, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Recherches morales », 2006. – E.* S*GRECCIA*, *Manuel de bioéthique. Les fondements et l'éthique biomédicale, Paris, Mame-Édifa, 2004. – J.* T*ESTART (dir.), Le Magasin des enfants, Paris, François Bourin, 1990.*

PROMESSE

La promesse est l'acte par lequel une personne s'engage librement à accomplir une action dans l'avenir. Elle consiste à donner sa parole, à faire une déclaration sur l'assurance de faire ou de fournir quelque chose à quelqu'un, ce qui crée une obligation et suppose la confiance. Proche de l'engagement, du serment, de l'alliance ou du contrat, la promesse touche aux relations entre les personnes et constitue un concept fondamental de la morale sociale et politique. Par ailleurs, dans la Bible, les « promesses » divines expriment le dessein de Dieu, son engagement vis-à-vis de son peuple élu, qui en retour est invité à la confiance et à la fidélité dans l'attente de leur accomplissement. Promesse et loi se comprennent l'une par l'autre. Les chrétiens se reconnaissent « héritiers de la promesse » faite aux Israélites (voir Ga 3, 29) et interprètent celle-ci comme la bonne nouvelle du salut « accomplie en Jésus-Christ » et promise à tous les hommes (voir Ac 13, 32). La promesse contient donc une double et riche signification éthique et religieuse qui touche aux relations sociales et plus largement aux relations des hommes avec Dieu.

LA PROMESSE DANS LA VIE SOCIALE.

La promesse soupçonnée.

La promesse comme engagement vis-à-vis de l'avenir semble aujourd'hui menacée. Les drames qui ont marqué le XX^{e} siècle nous ont rendus méfiants vis-à-vis des promesses utopiques qui embrassent d'un seul coup toute l'histoire. Et au-delà du déclin des grands récits aux lendemains qui chantent, un soupçon pèse sur tout projet politique qui s'engagerait à infléchir le cours des choses. De même les sujets, davantage conscients de leur fragilité et de leur évolution, hésitent-ils à s'engager, à rester fidèles à leur parole. La promesse ne porte-t-elle pas en elle une prétention indue, voire une violence dans le désir de maîtriser le futur ? Ainsi la culture porte-t-elle plusieurs figures de la promesse trompeuse, mais ces images indiquent aussi en creux l'importance de la promesse dans la vie sociale (GREISCH, 2001).

La première figure est celle du tricheur qui dit mais ne tient pas sa parole. Don Juan est par excellence celui qui ne cesse de promettre (en particulier le mariage) mais sans jamais tenir : il promet pour séduire. En cela il montre la force du langage, sa puissance « performative » qui exerce un effet sur le destinataire de la parole. Selon la théorie des actes de langage d'Austin et Searle, dire c'est faire, c'est accomplir une action au moyen même de l'énonciation. La promesse, avec les paroles de jugement, d'autorité, de serment, fait partie de cet ensemble de paroles performatives qui ont valeur au-delà de leur simple contenu constatatif. La séduction irrésistible de Don Juan est la marque de la réussite du langage : peu importe le sens des mots, seul l'effet de la parole compte. Bien plus, par le recours systématique à la promesse de mariage, il nous apprend qu'en dernière instance la promesse promet la constance, la fidélité, l'identité de soi-même. Parmi les promesses, celle du mariage tient une place privilégiée car dans ce cas deux sujets, deux libertés s'engagent elles-mêmes à se donner mutuellement : « épouser », du latin *sponsare,* vient du verbe *spondere* qui signifie « promettre solennellement ». À répéter sa promesse

sans jamais la tenir, Don Juan finit par être rattrapé par ses dettes de fidélité, d'argent, de vie. La promesse, pervertie, fait basculer l'histoire dans l'absurde et les relations sociales dans la défiance et la violence.

Une autre figure sombre mais révélatrice de la promesse est représentée par le serment solennel des conjurés. Face à une menace extérieure, un groupe s'organise pour survivre et constitue un ensemble de solidarité pour une action commune. En déclarant : « Jurons », la réciprocité de chacun vis-à-vis de tous est organisée sous la loi de la communauté ainsi créée. L'engagement solennel des conjurés vise à garantir la continuité d'une histoire qu'il inaugure (voir le serment révolutionnaire du Jeu de paume). Quelque chose se dit là du surgissement de l'histoire. En même temps, lorsque la promesse vire à la contrainte extérieure, la figure de la terreur apparaît. Le serment, fruit de la peur et de la vulnérabilité du groupe, crée une autre peur bien réelle où s'insinue la menace : « Je réclame qu'on me tue si je fais sécession », caricature mortelle de la sollicitude de tous pour tous. Aujourd'hui, les phénomènes de groupuscules terroristes peuvent nous faire réfléchir à ce type de promesse.

Troisième figure révélatrice : celle que fournit Nietzsche dans *La Généalogie de la morale* au sujet de la faute et de la mauvaise conscience. Pour lui, l'homme n'est plus seulement comme pour Aristote « l'animal qui a la parole » mais il est cet « animal qui est capable de promesse », au sens où il a cette capacité de persister dans la volonté et de « répondre de lui-même comme avenir ». « Élever un animal qui puisse promettre, n'est-ce pas là cette tâche paradoxale que la nature s'est donnée à propos de l'homme ? N'est-ce pas là le problème véritable de l'homme ? » (*ibid.*, p. 251). « Pouvoir promettre » est bien un pouvoir anthropologique fondamental car il vient compenser le pouvoir de l'oubli. Si l'oubli est nécessaire à la santé de l'homme pour ne pas sans cesse subir le poids de l'histoire, la promesse est cette faculté de mémoire essentielle pour suspendre l'oubli et pouvoir s'engager à persister dans le vouloir de ce que

la volonté a voulu une fois. Par cette capacité, l'homme devient garant de son avenir : prévisible, régulier, il se fait répondant de lui-même et devient responsable. Mais cette description « volontaire » de l'humain, souverain fier dans sa détermination libre, a son revers, car cette promesse est immédiatement associée au poids d'une dette et d'une obligation sociale à tenir. « Dureté, cruauté et douleur » de la mauvaise conscience sont les revers de cette conscience morale, l'ombre pesante du faire mémoire qui s'institutionnalise quand les institutions promettent le châtiment et qui s'exprime dans des relations contractuelles.

Ce tableau fier et sombre de la promesse nietzschéenne pose la question de l'identité du soi qui promet et de la prise en compte ou non de l'altérité d'autrui dans l'acte même de promettre. La promesse est-elle l'acte quasi prométhéen qui permet à l'homme de vivre en société en luttant contre l'oubli tout en lui imposant le lourd fardeau d'une responsabilité solitaire, ou bien est-elle située au fondement des relations humaines comme un décentrement salutaire vers l'autre et une ouverture confiante sur l'avenir ?

La promesse, phénomène fondamental de l'identité et de la vie sociale.

La promesse peut nous écraser, comme l'ont montré les trois figures précédentes. Elle peut être vécue comme une parole trompeuse, comme un engagement dangereux, comme une dette pesante et culpabilisante. Mais ces trois figures sombres de la promesse soulignent en creux son aspect à la fois fragile et essentiel. Car si la perversion de la promesse pervertit le lien social, c'est parce que le phénomène de la confiance dans la parole tenue constitue un phénomène fondamental de la vie en société.

Dans la *Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt, comme Nietzsche, fait de la promesse une donnée essentielle de l'humain, mais contrairement à lui, elle dessine une figure de la promesse prise dans la

considération de l’action humaine commune. Pour cet auteur, l’action est la catégorie la plus haute de la *via activa* qui se distingue du travail et de l’œuvre. Si le travail concerne l’éphémère des biens de consommation et l’œuvre la durabilité de ce qui est fabriqué, l’action permet de manifester la capacité d’initiative de l’homme dans le monde. L’action est une « puissance d’agir » qui s’accompagne d’une autorévélation de soi-même et de ce dont on est capable. C’est elle qui donne sens au travail qui se répète et à l’œuvre qui dure. Or cette puissance d’agir est marquée d’une double impuissance : l’irréversibilité de ce que les agents ont fait et l’imprévisibilité de ce qu’ils feront. Face à cela, deux remèdes pratiques existent : le pardon et la promesse. C’est le pardon qui vient porter remède au fardeau parfois écrasant des actions commises dans le passé. Quant à la promesse, elle permet de compenser l’imprévisibilité du futur et son incertitude. En cela, elle est garante d’une identité qui ne se réduit pas à la constance du caractère. Là aussi, la promesse est liée à la responsabilité, non pas au sens nietzschéen d’une volonté farouche de persister soi-même, mais au sens d’une responsabilité vis-à-vis d’autrui. Pardonner et promettre sont tous deux de l’ordre de la relation à l’autre. Il s’agit dans un cas de délier, dans l’autre de lier. Pardon et promesse acquièrent ici un statut qui les place entre la sphère politique et la sphère religieuse. C’est Jésus qui demande aux hommes de pardonner les offenses. Quant à la promesse, la catégorie religieuse de l’Alliance s’inscrit dans la promesse faite à Abraham. La faculté de promesse se retrouve ainsi dans bien des théories du contrat social : elle indique une situation de fondation mais elle ne peut prétendre devenir une garantie ou un principe exclusif de l’agir politique. Elle est plutôt en ce sens de l’ordre d’une catégorie « méta » : comme une condition de possibilité du politique sans y être complètement incluse.

De son côté, Paul Ricœur a fait de la promesse un des piliers de son anthropologie phénoménologique de « l’homme capable », telle qu’elle est décrite dans son ouvrage *Soi-même comme un autre*. Pouvoir parler,

pouvoir agir, pouvoir rassembler sa vie dans un récit, pouvoir être responsable de ses actions, telles sont les diverses capacités fondamentales de l'homme, qui sont liées en fin de compte au pouvoir de promettre et au pouvoir de se souvenir.

Sur le plan du langage d'abord, l'acte de promettre suppose à la fois une capacité d'autodésignation du sujet (une capacité de dire « je ») et une dimension d'interlocution : « Dire je promets, c'est dire je *te* promets. » Le soi et l'autre sont déjà liés dans cet acte de langage qui possède une caractéristique performative : ce langage crée un effet sur autrui. La promesse électorale qui, pour le cynique, n'engage que celui qui l'écoute, est une forme inauthentique de la promesse, dès le départ prise dans une relation à l'autre. Sur le plan de l'action ensuite, le concept d'agent (celui à qui une action peut être attribuée et qui peut s'en désigner comme l'auteur) permet d'ajouter à la promesse son caractère d'initiative, d'intervention d'un agent dans le monde en vue d'y causer des changements effectifs. Dans la promesse est impliquée l'idée d'un « projet », d'un « jet en avant de soi » de l'agent lui-même.

Lorsqu'on aborde la place du récit dans la vie du sujet, on touche au cœur de la démonstration sur la place éminente de la promesse. Pour définir l'identité d'une personne, on peut prendre comme figure la constance dans le temps sous la forme de l'immuabilité d'une substance : c'est « l'identité-idem » (le code génétique, les empreintes digitales, voire le caractère d'une personne). Mais si l'on veut prendre en compte la possible variabilité du sujet dans ses émotions et ses convictions au cours d'une vie, un autre modèle s'impose. Pour Ricœur, c'est le phénomène de la promesse, de la « parole tenue », qui sert ainsi de figure à une identité qu'il appelle « identité-ipse » pour insister sur le fait que cette identité est réflexive et non exclusive de la première personne. Cette décision de se maintenir, en dépit des changements possibles des circonstances et de son humeur, est centrale dans la définition contemporaine de l'identité et évite de réduire le

sujet à la constance d'un objet. Mais ces deux types d'identité ne sont pas à opposer, ce sont plutôt deux pôles d'une même réalité à la fois changeante et mouvante. Le concept d'identité narrative, conçue comme l'identité du personnage d'un récit de vie, assure une dialectique entre ces deux formes d'identité par le moyen du récit. En effet, par le phénomène de la mise en intrigue, le récit est lui-même synthèse de l'hétérogène. La clôture du récit et l'ouverture de la promesse ne sont pas contradictoires, car si le récit est relecture d'une vie, il est aussi projection vers l'avenir.

Par cette analyse, on découvre que le sujet qui promet n'est pas un individu solitaire maîtrisant à lui seul son destin puisque son identité se construit dans l'engagement d'une constance vis-à-vis de l'autre. Mais ce sujet est aussi construit sur le fond d'une réalité sociale plus large. La dimension éthique de la promesse doit être, en effet, distinguée de l'acte de parole : il y a d'une part la règle constitutive qui fait de la promesse un acte de langage spécifique (« je promets », « je m'engage à »…) et d'autre part l'obligation morale de tenir ses promesses : « promettre est une chose, être obligé de tenir ses promesses en est une autre » (RICŒUR, 1990, p. 309). Ce qui faisait dire à Hobbes que la loi civile était nécessaire au respect des obligations contractées. Cette distinction souligne surtout le fait que l'obligation de tenir ses promesses est assise sur un principe de fidélité plus fondamental qui suppose non seulement l'existence de deux contractants mais aussi la présence (réelle ou symbolique) de témoins et en fin de compte l'institution même du langage à laquelle il faut pouvoir se fier. Dans la promesse, c'est l'institution du langage et, pourrait-on dire, l'institution sociale que l'on défend et que l'on promeut. Dès lors, toutes les formes juridiques de la promesse (contrat, vœu, serment) sont « solidement ancrées dans le phénomène éthique fondamental de la sollicitude et de la confiance : "De toi me dit l'autre, j'attends que tu tiennes ta parole", à toi je réponds : "Tu peux compter sur moi" » (GREISCH, 2001, p. 372). Voilà la formule ramassée d'une phénoménologie de la promesse.

Promesse, loi et don : la promesse comme « excès nécessaire ».

Dans sa dimension sociale et historique, la promesse présente deux caractéristiques : d'une part elle a besoin de la loi et du don pour être signifiante, d'autre part, si elle est essentielle à la vie sociale, elle n'est pas elle-même « institutionnalisable » (sauf peut-être dans le cas du mariage qui demanderait une autre étude). Elle reste de l'ordre d'un fondement et d'un excès. Ces deux éléments sont liés entre eux. C'est parce que la promesse est une parole essentielle qui n'est pas réductible à une institution (même si toute institution est porteuse de promesse) qu'elle a besoin de la loi. Elle est toujours du côté d'un don originaire et irréductible.

L'histoire biblique nous instruit sur la relation entre promesse, don et loi. La promesse faite à Abraham d'une terre et d'une descendance nombreuse, renouvelée plusieurs fois à ses descendants, précède le don de la loi fait au peuple par la médiation de Moïse au Sinaï. La loi elle-même ne prend sens que précédée du don de la sortie d'Égypte et portée par la promesse du don de la terre. Le don authentifie et crédibilise le législateur qui a donné des gages de son intention : *Je suis Yahvé qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, tu n'auras pas d'autres dieux que moi* (Dt 5, 6) est la première parole du Décalogue. Ce don s'est renouvelé à travers toute l'épopée de la traversée du désert par le don de l'eau, de la manne, des cailles. Mais le don d'un autre côté est aussi après la loi : *Agis ainsi dit le Seigneur, et alors tu seras heureux sur la terre que Dieu t'a promise à toi et à tes descendants* (voir Dt 5, 32-33 ; 6, 17-18). Le don est à la fois donné et promis. La promesse est à la fois inconditionnelle : « Si tu n'es pas fidèle, Dieu lui sera fidèle », et conditionnée aux actions de l'homme régies par la loi. On peut interpréter cette structure paradoxale comme la nécessité pour toute promesse d'être elle-même entendue. La promesse première dans son inconditionnalité se cache en quelque sorte (comme l'amour) sous la dureté de la loi. Car cette parole doit pouvoir être appropriée par celui qui la reçoit.

Qui serait Dieu s'il promettait quelque chose nous concernant sans que nous soyons partie prenante ? Non pas que son amour dépende de nous, mais cet amour ne peut être audible que si l'oreille de l'homme s'y est ouverte. La loi cache la promesse pour mieux la révéler sans que celle-ci puisse jamais s'imposer.

Nous retrouvons ce schéma dans toute relation sociale authentique. Dans l'éducation, par exemple, tout éducateur est un transmetteur de la loi. La création d'une vie humaine entre les hommes et l'humanisation de chacun suppose d'aider les nouvelles générations à entrer dans un monde humain déjà là avant eux. « Le monde est vieux, toujours plus vieux que les enfants, le fait d'apprendre est inévitablement tourné vers le passé » (ARENDT, 1972). Tout en respectant l'originalité radicale de tout enfant, éduquer consiste à le faire entrer dans l'influence d'un héritage et d'une culture. Mais si l'éducateur est porteur de tradition, au beau sens du mot, et donc aussi d'une loi, c'est également et peut-être avant tout parce qu'il est porteur de promesse. La relation éducative ne peut tenir que si elle se fonde sur une attitude inconditionnelle de confiance : nul ne peut éduquer s'il désespère de l'autre. Sans doute est-on parfois tenté de penser que tel jeune ne changera pas, que tel cas est sans issue. Les éducateurs expérimentent pourtant qu'il leur est demandé d'aller au-delà d'une relation de simple contrat, où chacun serait tenu de remplir une obligation. La rupture du « contrat », un terme souvent utilisé dans le travail social lorsqu'un jeune n'a pas tenu sa parole, n'entraîne pas la rupture de la relation. Un nouveau contrat pourra être passé, une nouvelle tentative essayée. L'éducateur est porteur d'une promesse sur laquelle le jeune s'appuie sans le savoir. Au-delà du constat immédiat de la violence ou de l'immaturité, l'éducateur reste animé de cette conviction qu'une liberté peut jaillir du désordre, de l'apathie ou du dégoût actuels. Il est en attente de cet avènement mystérieux, fin de toute éducation, où la loi et la culture ne s'imposeront plus comme de l'extérieur mais où le petit d'homme engagera lui-même sa

propre destinée à partir d'une source tout intérieure. On peut éduquer à être libre et à remplir sa tâche d'humain. Cette dimension de toute tâche éducative, une dimension proprement spirituelle, est la promesse cachée sous la loi de la transmission. Pour les chrétiens, elle est le reflet de cette liberté inscrite au cœur de chacun par celui que saint Augustin appelait le « Maître intérieur ».

Au-delà de l'éducation, toute institution est en quelque sorte porteuse de promesse. Non pas seulement (non pas d'abord) la promesse du châtiment pour la désobéissance, mais la promesse de devenir un humain et de remplir son rôle d'humain au milieu des autres humains. « Tu peux grandir et entrer dans le monde des hommes », dit l'école à l'enfant ; « Tu peux participer au destin de ta communauté », disent les institutions politiques à tout citoyen ; « Tu n'es pas réductible à ton crime », dit la justice au criminel. La promesse, sous la forme d'un don promis, d'une confiance mise en celui qui la reçoit, ne peut se réduire à la loi d'une organisation politique ou sociale, elle déborde toute mise en forme institutionnelle. Elle n'est pas réductible à la logique d'équivalence des institutions et en même temps elle assure cet excès premier, cette confiance d'avenir sans lesquels aucune institution ne saurait survivre. La promesse humaine présente cette structure paradoxale d'être à la fois nécessaire et sans garantie. Elle est à la fois ce qui contribue à fonder le social et ce qui est frappé d'une radicale fragilité : nul ne peut garantir de tenir sa promesse.

Comme la vie, il fait partie de la structure de la promesse de nous avoir en premier lieu été donnée par un autre. Pour acquérir ce pouvoir de promettre, il a fallu que quelqu'un s'engage auprès de moi en promettant. D'où vient cette capacité de promettre qui est tant liée à notre capacité d'espérer ? Quelle est la source de cette donation originaire ? La Bible parle en ce sens de la fidélité indéfectible de Dieu : il est le promettant par excellence.

Théologie de la promesse.

Figures bibliques de la promesse.

Si le mot « promesse » peut désigner un engagement des hommes les uns par rapport aux autres ou à l'égard de Dieu, ce sont les promesses et les serments de Dieu qui sont la clé et le fondement de l'existence d'Israël et d'une histoire du salut. La parole divine ouvre l'histoire avec la double promesse faite à Abraham d'une terre plantureuse et d'une descendance nombreuse (Gn 12, 1-2 ; 15, 4-7 ; 17, 16, etc.). Toutefois cette bénédiction concerne le destin de toutes les nations et se rattache au don originel, à la bénédiction première de la création (Gn 1, 22.28). D'un patriarche à l'autre, les promesses se renouvellent et expriment l'initiative et la grâce de Dieu, elles invitent cependant à la foi et à une existence nouvelle fondée sur la parole de Dieu. La loi donnée par Moïse étendra cette exigence à toute l'existence du peuple sous la forme d'une charte de l'Alliance (Ex 19 ; Lv 26 ; Dt 28 ; Jos 24). La loi présuppose une promesse antérieure et en précise les conditions. Alliance et promesses dépendent uniquement de la générosité de Dieu mais elles exigent la fidélité et l'adhésion du peuple lui-même. Les infidélités d'Israël entraîneront parfois des restrictions à leur réalisation mais elles seront maintenues grâce à un « reste » (Is 1, 9 ; Jr 5, 18 ; Ez 6, 8) ou à un « fils d'homme » (Dn 7) ou reportées sur de nouvelles bases en faveur d'un peuple nouveau (Is 59 ; Jr 31). Le judaïsme tardif soulignera ce paradoxe en insistant d'une part sur la confiance en la promesse et d'autre part sur le caractère de récompense : il faut, par l'obéissance à la loi, mériter l'héritage promis (4 Esd 7, 1.19 s.). Est paradoxale également la monarchie qui, d'abord tolérée par Dieu, deviendra, par le biais de la lignée de David (2 S 7), l'objet d'une promesse de grandeur et d'avenir qui déborde Israël et concerne la vie avec Dieu (Ps 2 ; 89 ; 110 ; Is 11). Si ce que Dieu promet est d'abord un fils, une terre,

un roi, la prospérité ou la victoire, les prophètes spiritualisent la promesse et progressivement l'intériorisent en vue d'une alliance nouvelle (Jr 31), incluant la connaissance de Dieu, le pardon et un cœur nouveau (Ez 36). Mais à côté des annonces imminentes du châtiment s'établiront peu à peu la promesse et l'attente messianiques de « Celui qui doit venir » (Is 26), qui sera « prince de la paix », « roi juste », restaurateur du peuple et Pasteur de son troupeau (Ez 34). Au moment de l'exil, Dieu réveille cette foi par des promesses inédites décrivant la restauration eschatologique d'une Jérusalem nouvelle et l'avènement d'une intervention divine qui dépasse tous les espoirs humains (Sg 7 ; Is 48), tandis que la promesse de l'effusion de l'Esprit confirme la rénovation radicale du peuple (Jl 3).

Si le Premier Testament n'a pour parler de la promesse aucun mot spécifique, le grec du Nouveau Testament utilise le mot propre *epangelia*, « déclaration », « parole tenue », apparenté à celui d'« évangile », *euangelion*, « bonne nouvelle ». Cela traduit une découverte : si les Israélites furent les dépositaires des promesses (Rm 9, 4), les chrétiens en sont devenus les héritiers (Ga 3, 29), car ils voient en Jésus le Messie promis et celui en qui toutes les promesses de Dieu contenues dans les Écritures ont leur accomplissement (2 Co 1, 20). C'est ainsi que Paul, en Galates et Romains, mais aussi l'épître aux Hébreux réinterprètent l'histoire d'Israël comme une histoire des promesses gratuites de Dieu et de la foi des hommes, à commencer par celle d'Abraham. Pour les synoptiques, Jésus est l'objet de la promesse mais aussi le porteur des promesses nouvelles concernant la venue du Royaume (Mc 1 ; Mt 4), le bonheur aux pauvres et aux persécutés (Mt 5), la victoire de l'Église et la vie éternelle (Mt 19). Ces promesses dépendent de sa mission et sont liées à sa personne. Pour Jean, Jésus est déjà dans le monde la présence vivante des promesses et ceux qui croient en lui ont déjà reçu la vie éternelle (Jn 3, 16). Cette nouveauté se manifeste aussi dans la promesse et le don de l'Esprit que Jésus fait aux siens, une fois son œuvre achevée et les promesses accomplies (Lc 24 ;

Ac 1 ; Ga 3 ; Ep 1). Les chrétiens, étrangers aux alliances anciennes, sont devenus *participants de la promesse* (Ep 3, 6) qui consiste en la vie qui est dans le Christ Jésus (2 Tm 1, 1). Comme pour Abraham, c'est par la foi qu'ils deviennent récepteurs de la promesse et non par l'obéissance à une loi (Rm 4). Pourtant l'Esprit reçu ne constitue encore que les arrhes de l'héritage promis et les prémices du salut (Rm 8). C'est pourquoi les chrétiens, soumis aux épreuves du temps, attendent le retour du Christ et restent pèlerins d'une patrie meilleure (He 11) en y aspirant par la foi, l'espérance et la persévérance (He 6).

Promesse, espérance et éthique de l'envoi.

Selon la *Théologie de l'espérance* de Jürgen Moltmann, c'est la perspective eschatologique, l'espérance chrétienne qui est le cœur de la foi chrétienne. Elle constitue « la couleur de l'aurore d'un jour nouveau attendu dans laquelle tout baigne ici. En effet la foi chrétienne vit de la résurrection du Christ crucifié et tend vers les promesses de son avenir universel » (MOLTMANN, 1970, p. 12). La théologie chrétienne porte tout entière la question de l'avenir et la promesse divine y est essentielle. Un tel centrage sur la prédication du royaume de Dieu à venir et des choses dernières oblige à une révision de la théologie de l'Ancien Testament. En s'inspirant de Martin Buber, Moltmann insiste sur la distinction entre les religions épiphaniques sédentaires qui célèbrent les manifestations de Dieu dans le monde et sacralisent la terre, la vie et la culture, et d'autre part la religion d'Israël qui, sans être exclusive, est fondamentalement une religion nomade d'un Dieu de la promesse et de l'espérance, où l'existence est vécue comme histoire. Tandis que les premières consacrent une nature pleine de dieux, la seconde engendre une histoire dans la tension et l'espérance vécue par l'attente de l'accomplissement des promesses de Dieu annonçant une réalité non encore advenue. La constitution temporelle de la promesse suscite une

histoire elle-même en forme d'espérance car chaque accomplissement est à la fois une confirmation, un gage et une relance de la promesse : celle-ci dans l'Ancien Testament propose toujours un surcroît de sens par rapport à son accomplissement empirique et entretient par un « pas encore » la tension de l'histoire.

L'espace d'attente entre proclamation et accomplissement crée pour l'homme un espace de liberté pour l'obéissance : la promesse place sur un chemin vers une autre terre, une autre réalité, une autre manière de vivre. Les directives de l'Alliance viennent baliser ce chemin pour participer à l'accomplissement de cette promesse. L'élection est le fondement de la promesse qui appelle à entrer dans une histoire. Aimer Dieu et lui être attaché (Dt 6, 5) est l'envers de la promesse, l'obéissance est le fruit de la confiance et la conséquence de la promesse. Le commandement ordonne ce que la promesse donne. « Les commandements de l'Alliance qui dirigent l'espérance en la promesse vers une obéissance incarnée, ne sont rien d'autre que l'envers éthique de la promesse même » (MOLTMANN, 1970, p. 131). Ce ne sont pas des règles juridiques au sens de lois, mais des exhortations qui, comme les promesses, mettent en marche vers le futur annoncé.

À la lumière de cette théologie juive de la promesse, l'annonce de la résurrection du Christ, centre de la foi chrétienne, reçoit une interprétation neuve. Elle n'est pas à concevoir comme une manifestation épiphanique de Dieu ou encore ce qui clôt l'histoire en remplissant les prophéties, mais au contraire comme un événement qui ouvre l'histoire parce qu'il renforce la promesse en la confirmant. La Résurrection est le signe que la promesse du salut est désormais pour tous ; le sens de la Résurrection est dans son avenir : la mort de la mort, la résurrection de tous d'entre les morts. Le Dieu qui s'atteste n'est donc pas le Dieu qui est, mais le Dieu qui vient. Le « déjà là » de la résurrection du Christ aiguise le « pas encore » de la résolution finale. Dès lors, il s'agit de restituer le potentiel d'espérance de la

Résurrection, car sa signification est en suspens tant qu’elle n’est pas accomplie dans une création et une terre nouvelles, dans une résurrection d’entre les morts. Ainsi Paul met-il Abraham au centre de son interprétation de la loi et de la promesse. Pour lui l’événement christologique n’est pas un renouvellement du peuple de Dieu mais l’avènement d’un « nouveau peuple de Dieu », réunissant Juifs et païens. Christ est fin de la loi (Rm 10, 4) mais pas de la promesse, bien plutôt sa renaissance, sa libération et sa mise en vigueur. La vie promise n’est plus la terre, la fertilité ou l’accroissement, mais la *vie tirée de la mort* (Rm 4, 15 et 17). « C’est parce que Dieu a le pouvoir de réveiller les morts et d’appeler à l’être ce qui n’était pas que l’accomplissement de sa promesse est possible ; c’est parce qu’il a ressuscité le Christ d’entre les morts que l’accomplissement de sa promesse est certain » (*ibid.*, p. 156).

Si, pour l’ancien Israël, la loi est la voie qui mène de la promesse à l’accomplissement, via l’obéissance à l’Alliance, en Christ l’accomplissement de la promesse ne passe plus par la loi mais par la foi en lui, mort et ressuscité (Ga 3, 18 et 29 ; Ep 3, 6). Ce qui était promis à Israël vaut maintenant pour tous les croyants. L’Évangile présuppose l’histoire de la promesse vétérotestamentaire et ne l’annule pas, il lui donne au contraire son avenir et sa force. La perspective éthique ne disparaît pas mais change de sens : à la vie sous la loi fait place l’accompagnement et la suite du Crucifié. L’horizon eschatologique ouvert par la prédication du Ressuscité induit une éthique de l’espérance, une éthique de l’envoi vers le monde. Tournés vers l’horizon de l’avenir qui vient, les chrétiens ne sont aucunement invités à une résignation religieuse à l’égard de la terre, mais au contraire à prendre soin de la terre soumise à la mort et aux puissances vaines pour conduire toute chose à la rencontre de leur être nouveau. « La *promissio* du Royaume est le fondement de la *missio* de l’amour dans le monde » (*ibid.*, p. 240). Le savoir sur l’avenir de Jésus-Christ est un savoir d’espérance, une prospective fragmentaire et ouverte. Elle suscite une

passion pour le possible, en cherchant à déceler dans le présent et le passé de l'histoire les tendances et les latences de l'événement de la Croix et de la Résurrection et les possibilités inédites qui y sont ainsi ouvertes. L'avenir du Christ est éclairé par la promesse de la justice de Dieu qui inclut la justification des pécheurs et le service de la justice (Rm 6, 13 ; 2 Co 3, 9) ; par l'avenir de la vie qui inclut la foi en la création *ex nihilo* et la victoire sur le caractère mortel de cette mort, sur l'abandon et la malédiction (Rm 8, 11) ; par l'avenir du Royaume et la liberté de l'homme qui est la souveraineté historique réelle de Dieu et sa manifestation dans la gloire, initié en Jésus mais encore caché sous le signe de la Croix.

L'envoi des témoins du Ressuscité ne consiste donc pas seulement à répandre l'espérance et la foi mais aussi à promouvoir une transformation historique de la vie. Cela suppose à la fois de ne pas se conformer au monde, en ce qu'il est en opposition avec le Royaume qui vient dans sa justice et sa liberté, mais aussi d'exercer une activité créatrice pour chercher des occasions de se conformer toujours mieux dans l'histoire à l'avenir promis. Toute activité humaine est en ce sens « vocation » et suite du Christ, collaboration au royaume de Dieu qui vient. La perspective chrétienne de l'éthique est ainsi placée sous l'horizon d'attente eschatologique du royaume de Dieu, de sa justice et de sa paix, liées à une nouvelle création, de sa liberté et de son humanité en faveur de tous les hommes. Cet horizon dispose celui qui espère à s'engager sans réserve dans l'amour et dans le travail de réconciliation du monde avec Dieu et son avenir. Ce monde est le monde du possible au sein duquel on peut être au service de la vérité, de la justice, et de la paix promise et à venir. Ouvrir à ce monde l'horizon de l'avenir du Christ crucifié, c'est là la tâche de la communauté chrétienne.

Menacée par les soupçons qui pèsent sur elle, la promesse demeure une pièce centrale de la vie sociale. En elle s'incarne ce moteur à la fois nécessaire à toute vie en société et débordant la saisie des institutions.

Ancrée dans la confiance et la sollicitude pour l'autre qui sont au fondement de l'éthique et dans les soubassements du politique, elle manifeste l'attestation sans garantie du sujet. Pour les croyants, une telle attitude proprement éthique de confiance et de sollicitude s'enracine dans l'expérience croyante d'une donation originaire de la promesse faite par Dieu. La promesse est finalement le pouvoir que Dieu nous donne en nous la confiant sous le couvert de la loi, depuis Abraham jusqu'à Jésus. Dès lors, la promesse est liée à l'espérance en ce qu'elle ouvre une passion pour le possible, une créativité nouvelle au cœur du présent. Elle s'oppose à la nécessité et à sa loi d'airain, tant technique que politique, en invitant à déchiffrer au cœur du présent les signes de la vie nouvelle en germe, l'économie de la résurrection.

ALAIN THOMASSET.

→ Alliance. Bible. Eschatologie. Espérance. Évangile. Fidélité. Identité morale. Mensonge. Prophétisme. Salut. Vérité et éthique.

Bibliographie.

H. ARENDT, La Condition de l'homme moderne, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Agora », 1961 ; La Crise de la culture, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1972. – O. ARTUS (dir.), Morale et eschatologie, Paris, DDB, 2009. – P. BEAUCHAMP, L'Un et l'Autre Testament, Paris, Éd. du Cerf, 1976. – J. GREISCH, Paul Ricœur. L'itinérance du sens, Grenoble, Jérôme Millon, 2001, en particulier les chap. X et XI sur le « pouvoir promettre ». – J. MOLTMANN, Théologie de l'espérance, Paris - Tours, Éd. du Cerf - Mame, coll. « Cogitatio fidei » 50, 1970. – Fr. NIETZSCHE, La Généalogie de la morale, dans Œuvres philosophiques complètes VII, Paris, Gallimard, 1971. – M.-L. RAMLOT, J. GIBLET,

« Promesses », dans X. Léon-Dufour *(dir.), Vocabulaire de théologie biblique (1970), Paris, Éd. du Cerf, 1992. – P.* Ricœur*, Soi-même comme un autre, Paris, Éd. du Seuil, 1990. – J.* Vermeylen, *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'Alliance, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina » 126, 1986.*

PROPHÉTISME

Les prophètes de la Bible ont joué un rôle considérable dans l'histoire de la conscience éthique. Il convient cependant de distinguer les différents prophètes, car le même titre correspond à des réalités très diverses. Quant au prophétisme d'aujourd'hui, il appelle de toute évidence un discernement.

L'IDÉAL DU BON AGIR DANS LE PROPHÉTISME TRADITIONNEL.

Les premiers prophètes dont la Bible témoigne ont une action et une parole qui s'inscrivent sans difficulté dans le contexte religieux général du Proche-Orient de leur époque. En Mésopotamie, à Ougarit et ailleurs, on connaît sous diverses dénominations des « prophètes », qui se présentent comme des intermédiaires entre le monde des dieux et le monde ordinaire, chargés en particulier de transmettre aux humains les décisions divines. Ces cultures sont marquées par un fatalisme profond : rien n'arrive ni à l'individu ni à la nation sans que les dieux l'aient voulu, et sans rapport nécessaire avec la conduite de chacun. À l'un la richesse et le prestige, à l'autre la misère, mais nul ne sait pourquoi : c'est le destin, fixé par les dieux ! Dans cette ligne, les prophètes néo-assyriens contemporains des prophètes bibliques soutiennent la légitimité du souverain et lui annoncent invariablement la victoire, sans exiger de lui quoi que ce soit. Une seule exception est connue à ce jour : les oracles des prophètes du royaume de Mari, aux XIXe et XVIIIe siècles avant notre ère, demandent parfois au souverain de rendre un meilleur culte à telle ou telle divinité (lettre ARMT

XXVI, 3, par exemple) ; encore faut-il préciser que les dieux concernés, liés à des groupes périphériques de la société, ne sont pas les divinités principales de la nation. Ces messages ne s’adressent pas à la conscience morale, mais ils dessinent les contours du « bon agir » selon les dieux.

Les prophètes proche-orientaux promeuvent une vie conforme à l’ordre social en vigueur, avec sa hiérarchie sociale et religieuse. Il s’agit de se tenir à sa juste place dans un immense ordre du monde régi par les dieux ; cet ordre concerne les relations politiques et sociales, mais aussi les rituels religieux ; celui qui ne s’y conforme pas courra nécessairement un grand danger. Le même domaine est exploré par la sagesse, qui observe ce qui conduit à la réussite (équité, générosité, maîtrise de soi, obéissance…) et ce qui provoque la ruine (paresse, avidité…). Cependant, ni les sages ni les prophètes n’envisagent jamais la question de l’agir comme relevant d’une décision proprement éthique.

Les premiers prophètes de la Bible ont un profil similaire, tout au moins si l’on s’en tient aux textes qui remontent à une tradition ancienne. Comme chez les peuples voisins, on vient consulter YHWH par l’intermédiaire du prophète (*nabî’*, 1 S 9, 9), qui est aussi un « voyant » *(ro’èh)*. Les prophètes, qui agissent parfois en groupe, sont pris de délire, comme ceux de Mari (1 S 10, 5-6). Par le geste de l’onction d’huile, le voyant Samuel désigne comme roi d’abord Saül (1 S 9-10), puis David (1 S 16, 1-13). Natan est un prophète de cour, lié à David, auquel il transmet les promesses divines concernant sa dynastie (2 S 7, 1-17). Élisée est avant tout un thaumaturge, dont l’activité est proche de la magie : il assainit les eaux empoisonnées (2 R 2, 19-22) et le contenu d’une marmite (4, 38-41), multiplie l’huile d’une veuve (4, 1-7), etc. Les figures de Gad (1 S 22, 5 ; 2 S 24, 11-15), de Michée ben Yimla (1 R 22, 13-18) et peut-être même d’Élie (1 R 17-19 ; 21 ; 2 R 1-2) pourraient être des créations littéraires et théologiques de l’école deutéronomiste du VIe siècle, qui projette sur la première partie de l’époque royale l’expérience d’un prophétisme

postérieur. À cette liste, il faut sans doute ajouter ceux qu'on a appelés les « prophètes cultuels », attachés au Temple ; la Bible n'en parle pas comme tels, mais cette fonction est bien attestée en Mésopotamie et elle correspond sans doute aux figures prophétiques qui s'opposent à Jérémie (voir en particulier Jr 28). Comme leurs homologues des autres civilisations proche-orientales, ces personnages transmettent des discours divins favorables à la nation ou au roi, dont ils garantissent la légitimité ; aucun d'entre eux ne semble solliciter la conscience morale de ses contemporains.

La même ligne est prolongée au début de l'époque perse par de nouvelles figures : le prophète anonyme désigné par l'expression « Deutéro-Isaïe » (ses oracles forment la base d'Is 40-55), Aggée et Zacharie (Za 1-8) à tout le moins. Le premier légitime l'œuvre de Cyrus, l'oint envoyé par YHWH à son peuple. Les deux autres encouragent Zorobabel et Josué dans leur entreprise de restauration d'Israël (construction du nouveau Temple). Ces prophètes sont, comme leurs prédécesseurs, les garants de l'ordre social et politique.

AMOS, OU L'ÉMERGENCE D'UNE ÉTHIQUE DE LA RESPONSABILITÉ.

Quelques prophètes de la Bible tiennent des discours d'une nature très différente. Le premier d'entre eux est Amos, qui prêche à Béthel, sanctuaire royal de l'Israël du Nord, aux alentours de l'an 760 avant notre ère. Cette fois, l'éthique se trouve au centre de la perspective, et l'on peut sans exagérer parler d'une révolution mentale : dans l'état actuel de la documentation disponible, c'est la première fois dans l'histoire du Proche-Orient – et peut-être dans l'histoire humaine – que la liberté personnelle est ainsi mise en évidence. Les rapports entre humains, mais aussi les rapports entre Dieu et l'homme s'en trouvent bouleversés.

Amos n’appartient à aucune institution, et il refuse même le titre de *nabî’*, « prophète » (7, 14). Ses discours[127] tranchent par rapport à tout ce qui est connu avant lui. C’est un homme en colère qui parle au nom de YHWH, Dieu national d’Israël, pour condamner son propre peuple. Dans presque chacun de ses oracles, il annonce un terrible malheur, une catastrophe nationale : *Comme le berger sauve de la gueule du lion deux pattes et un bout d’oreille, ainsi seront sauvés les enfants d’Israël* (3, 12).

L’utilisation du verbe *hitsîl*, « sauver », ne doit pas faire illusion : Israël est représenté par le mouton qui se fait dévorer par le lion. Plus loin, Amos voit déjà la vierge Israël tombée à terre, étendue sur le sol sans que nul ne la relève : elle est morte (5, 12). La progression des cinq visions d’Amos est impressionnante. À l’issue des deux premières, YHWH cède à la supplication du prophète et renonce au châtiment (7, 3.6). Les deux suivantes s’achèvent par : *Désormais je ne lui pardonnerai plus* (7, 8 ; 8, 2), la quatrième annonçant même : *La fin est venue pour mon peuple Israël* (8, 2). La dernière, enfin, montre le temple qui s’écroule sur ceux qui y sont rassemblés, sans laisser un seul survivant (9, 1-4). L’annonce de la fin d’Israël est d’autant plus frappante qu’à l’époque d’Amos, sous Jéroboam II, le pays est prospère et ne paraît menacé par aucun de ses voisins.

Amos innove donc par la brutalité de son annonce de malheur. Il innove plus encore en motivant la décision divine. À nouveau, le procédé est presque systématique, et il concerne d’une manière évidente la question éthique. Prenons quelques exemples. Dans la série des oracles sur les nations qui forment le fond ancien des chapitres 1 et 2[128], le prophète prend grand soin de faire précéder chaque annonce de malheur par sa justification : *Pour trois crimes de… et pour quatre, je l’ai décidé sans retour* (1, 3.6.13 ; 2, 1.6), puis par une accusation concrète : *Parce qu’ils ont foulé Galaad avec des herses de fer* (sur Damas, 1, 3) ; *Parce qu’ils ont déporté d’une déportation totale pour livrer (des esclaves) à Édom* (sur

Gaza, 1, 6) ; *Parce qu'ils ont éventré les femmes enceintes du Galaad afin d'élargir leur territoire* (sur Ammon, 1, 13) ; *Parce qu'il a brûlé les os du roi d'Édom pour en faire de la chaux* (sur Moab, 2, 1) ; *Parce qu'ils vendent l'innocent pour de l'argent et le pauvre pour des « sandales », parce qu'ils écrasent la tête des faibles, parce que fils et père vont à la même fille, parce qu'ils s'étendent sur des vêtements pris en gage et boivent le vin de ceux qu'ils ont frappés de taxe* (sur Israël, 2, 6-8*)[129].

La construction de l'ensemble est soignée : quatre nations voisines d'Israël sont condamnées pour avoir violé les droits de l'homme (conquête brutale, trafic d'esclaves, génocide), puis Israël est condamné à son tour pour avoir commis des crimes similaires à l'égard de ses propres populations, et de quatre manières différentes. Tout le poids de l'ensemble repose sur cette finale.

Dans les sociétés proche-orientales anciennes, ni le roi ni la divinité n'avaient à justifier leurs décrets : ils les prenaient souverainement. Ici, la motivation prend une place essentielle. YHWH n'arrête pas son jugement d'une manière arbitraire, mais selon la conduite humaine et les exigences de la justice. Il tient compte de l'être humain et de sa conduite, attend quelque chose de lui, en fait son partenaire privilégié et non son « sujet » comblé de faveurs, mais privé de liberté. Cela marque une rupture décisive avec le monde de l'ancien prophétisme. On ajoutera que la motivation divine repose sur une exigence inédite : les droits de l'homme. Amos dénonce les exactions commises lors de la conquête de nouveaux territoires, alors que ces pratiques universelles répondaient à des buts économiques (exploitation des terres, trafic d'esclaves) et politiques (extension territoriale, élimination d'une dynastie ennemie). Ces actes étaient fréquents en cas de guerre et considérés avec fatalisme : les rois n'agissent qu'en accord avec leurs dieux. Pour Amos, YHWH s'en indigne : l'être humain doit être respecté dans sa dignité, même s'il appartient à un peuple vaincu. Il y a là une exigence éthique toute nouvelle, fondée sur la conscience des « droits de

l’homme », et c’est cette même exigence qui s’impose à Israël, coupable de crimes similaires à l’égard de sa propre population (esclavage pour dette, violence physique à l’égard des miséreux, viol, extorsion de fonds). Bien plus, c’est le Dieu national qui condamne les autorités de son peuple, pour épouser la cause de leurs victimes.

Les autres oracles d’Amos vont dans le même sens. Le prophète ne se contente pas d’exposer la décision divine, mais il la justifie. Si Israël est condamné, c’est parce que le pays est coupable. Cette motivation est le plus souvent explicite (en Am 1-2 ; 3, 13-15 ; 4, 1-3 ; 5, 7-17 ; 6, 1-8 ; 6, 13-14) ; ailleurs, elle est présente « en creux » (motif de l’absence de conversion, appel au droit et à la justice, référence au pardon divin). Amos dénonce le scandale de la situation sociale injuste imposée par les puissants, dans le cadre de ce qu’on appellerait aujourd’hui un « capitalisme sauvage ». Le prophète souligne en particulier les abus suivants : la pratique de l’esclavage pour dettes (2, 6) ; la violence en général (2, 7 ; 6, 3) ; l’exploitation des faibles (4, 1 ; 5, 12) ; la corruption des juges (5, 7.10.12b) ; l’accaparement des richesses (2, 8) ; le luxe effréné (4, 1 ; 6, 1.3-6), comme s’il comprenait que toute richesse démesurée s’est construite sur le dos des pauvres[130]. Le prophète s’en prend à la mauvaise conduite des gens riches. Mais peut-être faut-il ajouter qu’il vise aussi la violence d’État, avec en particulier le recours plus ou moins systématique à la corvée ou à l’arbitraire de l’administration[131]. Ce ne sont pas seulement les individus qui se montrent durs : le système politique et économique comme tel peut être qualifié d’injuste et inhumain.

Un seul oracle contient une autre justification du malheur : en 6, 13, le prophète reproche aux dirigeants de Samarie de se vanter de leurs succès militaires ; peut-être faut-il lire Amos 5, 18 dans le même sens. Comme le montre le parallèle entre la conduite des nations d’alentour et celle des dirigeants d’Israël envers leur propre peuple (1, 3 - 2, 16*), l’oppression

sociale et la volonté de conquête sont des manifestations du même orgueil fondamental (6, 8 ; voir 6, 13).

En vertu de quels critères Amos formule-t-il ses critiques ? Il n'argumente pas à partir de la loi, même si ses reproches témoignent d'un accord avec le droit ancien (judéen !) représenté par le code de l'Alliance (Ex 21-23*). En tout cas, les formulations d'Amos ne sont jamais celles des lois, et la connaissance éventuelle du droit n'explique pas la radicalité de sa prédication. Est-il inspiré par les traditions de sagesse ? Comme Amos, le livre des Proverbes condamne l'injustice au détriment des pauvres (19, 17 ; etc.), l'écrasement des indigents (21, 7 ; 22, 22 ; 30, 14) ou le culte sans la justice (15, 8-9 ; 21, 3.27). Cependant la sagesse de l'époque royale regarde le monde du point de vue des puissants pour en tirer des principes universels ; elle repose sur l'observation des faits de société et non sur une révélation divine, et elle est préoccupée du sort individuel de chacun plus que du destin de la nation, dont la protection divine n'est pas mise en question. Amos, lui, veut transmettre une parole divine. Il ne s'appuie pas sur l'idée d'un ordre des choses à découvrir ou sur des principes généraux, mais sur la certitude de se trouver en présence d'un désordre fondamental : la conduite des dirigeants étant ce qu'elle est, peccamineuse, plus rien ne garantit la place privilégiée d'Israël.

D'où Amos tire-t-il alors sa conscience du péché d'Israël ? De l'inspiration divine ? Peut-être, mais seul le lecteur croyant peut l'affirmer, et cette explication n'entre pas en concurrence avec la recherche d'une source psychologique ou sociologique. Amos semble partir d'une immense indignation : il voit les pauvres écrasés par une petite élite qui se croit tout permis. Il regarde la société du point de vue de la masse des pauvres et des petits paysans ruinés. Les palais de Samarie et la grande vie qui s'y déploie ne sont pas le fruit de la faveur divine, mais ils sont construits par l'oppression quotidienne de ceux qui ne savent pas se défendre. Le prophète est un homme en colère, car il voit la somme de souffrances et

d’humiliations que les pauvres doivent subir quotidiennement. Les sages – qui sont aussi les puissants – croient pouvoir découvrir un grand ordre du monde régi par les lois divines ; les inégalités feraient partie de cet ordre, que les foules doivent donc accepter avec fatalisme. Conditionnée par des siècles de tradition et par le discours officiel, la société entière accepte cette vision du monde comme une évidence, même si l’écart social ne fait que grandir. Amos, lui, a pris ses distances par rapport au conditionnement général. Ce regard réaliste l’amène à désigner les responsables du gâchis : les riches dirigeants de Samarie. Le prophète affirme ainsi indirectement la liberté humaine, même s’il en stigmatise le mauvais usage. Pour lui, le péché est un acte délibéré, non un pur accident.

Pour la plupart des spécialistes, Amos n’a prononcé aucune des promesses du livre qui porte son nom et n’a pas envisagé le salut d’un « reste ». A-t-il pour autant perdu toute espérance ? N’a-t-il plus rien d’autre à proposer que la mort désormais inéluctable ? La question reste débattue, pour Amos comme pour l’ensemble des prophètes critiques. Dans la plupart de ses oracles, Amos affirme que la décision divine est déjà prise : *Je l’ai décidé sans retour* (1, 3.6.13 ; 2, 1.6 ; voir aussi 4, 12 ; 6, 12 ; 7, 8 ; etc.). Il semble bien, pourtant, qu’il reste à ses yeux un dernier espoir : si la décision divine est prise, elle n’est pas encore exécutée. Si Israël se ressaisissait aujourd’hui, YHWH ne reviendrait-il pas sur sa décision ? C’est ce que les auditeurs d’Amos devaient penser en écoutant dans leur dynamique le long oracle articulé sur les « plaies » d’Israël (4, 6 - 5, 2*) ou la série des cinq visions (7, 1 - 9, 4*). Plusieurs indices montrent que cette interprétation est vraisemblable, même si elle ne peut être démontrée. Dans un cas au moins, Amos invite explicitement les responsables d’Israël à changer de conduite : *Mais que le droit coule comme de l’eau, et la justice comme un torrent qui ne tarit pas* (5, 24). De toute manière, il fait scandale et prend un risque personnel considérable. Si le sort d’Israël est scellé, pourquoi va-t-il prêcher à Béthel ? À moins de faire d’Amos un personnage

suicidaire ou inconscient du risque qu'il prend, son activité serait dans ce cas psychologiquement peu compréhensible. Mais s'il est vrai qu'Amos garde ne fût-ce qu'un espoir minime d'émouvoir les notables de Samarie et d'écarter ainsi le malheur, alors sa prédication trouve une explication satisfaisante.

Il est donc permis de le penser : Amos parle parce qu'il espère d'Israël un sursaut salvateur. La catastrophe menace, mais il reste une chance d'y échapper : pour que YHWH écoute les prières de son peuple (5, 21-23), il faut que ses responsables changent de politique. Amos ne propose aucune mesure concrète : il sait seulement que la politique actuelle des gouvernants est suicidaire, et qu'il faut opter pour plus de justice envers les pauvres. La parole prophétique n'a pas pour but d'enfoncer encore davantage Israël dans son malheur, mais de lui ouvrir la possibilité d'un salut. En définitive, YHWH a fait preuve d'une grande patience envers Israël (7, 1-6) et ne demande qu'à le sauver : l'avenir de la nation se trouve entre ses propres mains.

Amos ne prêche pas la révolution politique ou sociale. Il ne s'adresse pas aux pauvres pour attiser leur révolte, mais aux riches pour dénoncer leur rapacité et tenter d'obtenir d'eux plus de respect pour le petit peuple. Si Amos est révolutionnaire, c'est plutôt dans son image implicite de Dieu et de l'être humain. L'idéologie dominante faisait croire que YHWH protégerait toujours le roi et les puissants, mais Amos proclame au contraire qu'il est le défenseur des pauvres. Toucher à l'homme sans défense, c'est toucher à Dieu. Dans les oracles d'Amos, il y a le plus souvent correspondance entre le péché et le châtiment, comme par exemple en 6, 13-14. Cela signifie que YHWH agit d'une manière morale : il n'a pas, lui, la conduite des juges qui se laissent corrompre ou des riches qui écrasent les pauvres. Si YHWH exige la justice, c'est parce qu'il est le premier à la pratiquer. Surtout, la menace que le prophète ne cesse de brandir révèle une grande exigence de la part de YHWH, non sur le plan religieux au sens strict (culte et observances), mais

sur celui de la vie profane (vie sociale et politique). YHWH croit Israël capable d'une conduite meilleure et il le tient pour responsable de ses actes. C'est parce qu'il souhaite ne pas devoir mettre ses menaces à exécution qu'il envoie son prophète.

Alors que la pensée traditionnelle voyait en l'être humain un pur jouet entre les mains des dieux (prédestination), Amos prend au sérieux la liberté de l'homme. L'exigence de YHWH n'a aucun sens si elle ne s'adresse pas à un être libre, capable d'y répondre. Faisant de l'homme un foyer de liberté, Amos le considère comme acteur à part entière d'une histoire dont nul ne peut savoir l'issue. En soulignant la responsabilité humaine et la consistance de l'histoire, Amos enlève à Israël une illusion confortable : celle de se savoir protégé automatiquement comme peuple de YHWH. Puisqu'il dépend du choix de ses dirigeants, le sort de la nation est incertain. Amos arrache au peuple sa sécurité psychologique : on comprend donc la réaction violente des autorités, qui l'expulsent au pays de Juda (7, 12-13). Il ouvre aussi la porte à la notion de culpabilité subjective.

Avec la prédication d'Amos s'ouvre une ère nouvelle pour l'éthique, qui relève désormais de la conscience personnelle. Le prophète n'énonce aucune théorie de la justice et n'élabore aucun système nouveau : il hurle la colère de son Dieu, mais ses discours laissent entrevoir un monde où la liberté humaine est enfin prise au sérieux. C'est une dimension fondamentale des civilisations modernes.

LES PROPHÈTES CRITIQUES HÉRITIERS D'AMOS.

Amos est le premier prophète critique connu. Après lui se lèveront d'autres figures qui s'inspireront de ses discours et ouvriront le champ de l'éthique de responsabilité à de nouveaux domaines.

Osée, qui prêche dans l'Israël du Nord entre le milieu du VIII^e siècle et la chute de Samarie (722 ou 720), reprend le message social de son

prédécesseur. Il déclare : *Écoutez la parole de* Yhwh, *enfants d'Israël, car il n'y a ni fidélité* ('èmèt) *ni loyauté* (hèsèd), *ni connaissance de Dieu* (da'at '^{è}lohîm) *dans le pays. Parjure et mensonge, assassinat, vol et adultère se multiplient, et le sang versé succède au sang versé. Voilà pourquoi le pays sera désolé et tous ses habitants dépériront* (4, 1-3*).

Osée emprunte à Amos le genre littéraire de l'oracle de malheur, avec ses deux parties (accusation, annonce d'une catastrophe). Lui aussi dénonce la violence, mais il le fait en s'inspirant du Décalogue, auquel il reprend trois termes : *ratsah*, « assassiner » (Ex 20, 13), *na'ap^{h}*, « commettre l'adultère » (Ex 20, 14) et *ganab*, « voler, kidnapper » (Ex 20, 15) ; il semble encore faire écho à l'interdit du faux serment (*'aloh*, « parjure », voir Ex 20, 7) et à celui du faux témoignage (*kahash*, « mensonge », voir Ex 20, 16)[132]. En de nombreux autres oracles, Osée fait porter le poids de sa prédication sur ce qui deviendra plus tard le premier commandement du Décalogue *(Tu n'auras pas d'autre Dieu que moi)* et accuse les autorités d'Israël d'idolâtrie (voir par exemple Os 4, 4-19*).

Isaïe (ou Esaïe) exerce son ministère à Jérusalem dans le troisième tiers du viii^{e} siècle, et il dénonce comme Amos la rapacité des riches :

Hélas ! Ceux qui approchent maison sur maison ! Ils joignent champ à champ jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de place (pour les autres) ! Vous habitez seuls au milieu de la terre ! À mes oreilles, Yhwh *des armées (a dit) : « Je le jure, des maisons nombreuses seront à brûler ; belles et grandes, elles seront sans habitant. Oui, dix arpents de vignes produiront un seul boisseau et dix boisseaux de semences un seul boisseau »* (Is 5, 8-10).

Toujours dans la ligne sociale inaugurée par Amos, Isaïe reproche aux autorités judéennes leur arrogance et leur oisiveté (Is 3, 16 ; 5, 11-12.22), les injustices commises au détriment des faibles (3, 12a.15 ; 10, 2) ainsi que la corruption des juges (5, 23 ; 10, 1-2).

C'est cependant dans le domaine de la politique diplomatique et militaire que le prophète s'exprime le plus souvent, alors que les crises

internationales se succèdent (en 735-732, 727, 724, 720, 714, 705-701). Face à l'Assyrie en expansion, les petits États de la région syro-palestinienne, soutenus par l'Égypte voisine, tentent de faire front. À Jérusalem, la cour oscille entre les deux camps. Lors de la guerre syro-éphraïmite (734), Isaïe condamne le recours à l'Assyrie (Is 7, 11-20* ; 8, 6-8a*). Lors des crises suivantes, il condamne au contraire l'Alliance avec l'Égypte (en 30, 1-5 ou 31, 1-3*, par exemple). Ce qu'il propose, c'est une confiance radicale en YHWH, dont il a expérimenté la puissance lors de sa vision dans le Temple (6, 1-5) ; il exprime cette conviction en une phrase bien frappée : *Si vous ne tenez pas (dans la confiance), non, vous ne vous tiendrez pas !* (7, 9). Amos dénonçait l'orgueil des puissants qui écrasent les pauvres ; Isaïe voit le même orgueil dans la volonté de jouer le jeu des grands empires, en croyant être plus fort que les autres.

À la même époque qu'Isaïe et à Jérusalem comme lui, Michée tient des discours dont la teneur sociale est comparable à celle d'Amos (voir par exemple Mi 2, 1-10* ; 3, 9-11a ; 7, 3).

Après un silence d'environ un demi-siècle (dans notre documentation, tout au moins), la parole des prophètes critiques retentit encore dans les dernières décennies du royaume de Juda, avec surtout trois figures nouvelles : Sophonie, Jérémie et Ézéchiel. Ils critiquent, eux aussi, la conduite des dirigeants de Juda, coupables à la fois d'idolâtrie (voir par exemple Jr 2, 1-37* ; Ez 6, 1-8 ; So 1, 4-7) et d'injustice sociale (par exemple Jr 22, 13-19 ; So 3, 3-4). On retrouve chez ces prophètes les mêmes genres littéraires, les mêmes accusations et les mêmes menaces que chez Amos et chez les autres prophètes du VIII^{e} siècle.

DES HÉRITIERS BIBLIQUES PLUS LOINTAINS.

Les prophètes critiques sont donc les premiers à avoir souligné la responsabilité des individus et des groupes et à avoir mis l'accent sur le

devoir éthique. Leur parole trouvera des prolongements dans divers écrits bibliques.

On trouve dans les livres de la Genèse et de l'Exode des récits « élohistes » (pour parler de Dieu, ils utilisent le vocable « Élohim ») qui ont plusieurs points communs dont, en particulier, le souci de dire la conduite éthique des grands héros. Ainsi, plusieurs épisodes « élohistes » de l'histoire d'Abraham reprennent en les modifiant des récits plus anciens. Comme Isaac (Gn 26, 1-11), le patriarche se trouve en difficulté à la cour du roi philistin Abimélek et fait passer sa femme pour sa sœur (20, 1-18*) ; cependant, à la différence du texte plus ancien, il ne ment pas vraiment, car son épouse est sa demi-sœur. Abraham chasse la servante Agar et son fils Ismaël (21, 8-21*), comme il l'avait déjà fait (16, 1-16) ; cette fois, cependant, c'est sans aucune violence et après avoir reçu la parole de son Dieu. Comme Isaac encore (26, 26-33), Abraham rencontre à Beershéva le Philistin Abimélek avec le chef de son armée (21, 22-34*) ; entre eux, cependant, il n'est question que d'amitié, alors qu'au chapitre 26, Isaac attribue de la haine à ses interlocuteurs. Chaque fois, le récit ancien est corrigé dans un sens moralisant, et cette caractéristique se vérifie dans les autres passages « élohistes ». Les qualités suivantes sont mises en valeur : la miséricorde (Gn 42, 21), la compassion (Ex 2, 6b), le refus de la violence à l'égard des faibles (Gn 21, 10-14* ; 22, 12 ; 37, 22), le respect de la femme mariée (Gn 20, 3 ; 39, 7-20), la sincérité (Gn 20, 12 ; 42, 9-20.30-34), la fidélité à la parole donnée, l'incorruptibilité (Ex 18, 21a). L'auteur « élohiste », qui écrit encore à l'époque royale, paraît avoir été sensible à la prédication des prophètes critiques, auxquels il emprunte bon nombre de motifs.

À l'époque exilique, le message éthique des prophètes critiques sera relayé, avec les adaptations nécessitées par une situation inédite, par l'école deutéronomiste, à la fois dans le livre d'Amos lui-même et dans une très

abondante littérature supplémentaire. Cette fois, la question de l'idolâtrie se trouve au centre des préoccupations.

Plus lointainement, l'éthique de la responsabilité prêchée par les prophètes critiques sera prolongée dans la tradition pharisienne et par le message évangélique.

Jean le Baptiste et Jésus, le Prophète par excellence.

La figure de Jean dit « le Baptiste » est connue à la fois par les écrits du Nouveau Testament et par les *Antiquités juives* de Flavius Josèphe (18, 116-119). Les sources concordent pour y reconnaître un contemporain d'Hérode Antipas (4 av. J.-C. - 39 ap. J.-C.), qui prêchait la pénitence et pratiquait des rites d'ablution. Pour Josèphe, ces rites avaient un sens de purification, tandis qu'ils apparaissent dans les évangiles comme l'expression de la conversion morale.

Les évangiles présentent Jean comme un prophète et, plus précisément, comme Élie revenu sur terre, prophète de la fin des temps. Sa prédication, inspirée par le livre d'Isaïe (1, 30-31 ; 9, 17-18 ; etc.) est à la fois eschatologique et messianique, et les deux vont ensemble, car la littérature apocalyptique parle du Juge de la fin des temps, qui se confond avec le Messie. Le baptême qu'il confère est une action symbolique comparable à celles d'autres prophètes comme Jérémie ou Ézéchiel. La prédication morale du Baptiste a tout son sens dans ce cadre. Elle est motivée par la conviction de l'irruption prochaine de la colère divine (Mt 3, 7) ; c'est pour y échapper qu'il faut reconnaître ses fautes, s'humilier devant Dieu par le geste du baptême et changer sa manière de vivre, en particulier dans le domaine des rapports sociaux (Lc 3, 10-14). Un tel message prolonge celui des prophètes classiques de l'époque royale, à deux différences importantes

près : il s’adresse à des individus et non à la nation comme telle, et il s’inscrit dans le contexte d’une attente imminente de la fin des temps.

Comme Jean, Jésus a sans doute eu conscience de prolonger la mission des prophètes (voir Lc 4, 14), et il identifiera sa destinée à la leur lorsqu’il commencera à entrevoir la perspective de sa mort violente (voir Mt 23, 37). En tout cas, ses contemporains voient en lui le prophète par excellence, sans doute le nouveau Moïse (Jn 6, 14 ; 7, 10 ; voir Dt 18, 18), ou encore Jérémie ou Élie revenu sur terre (Mt 16, 14 ; voir Mc 8, 28) ; ces différentes figures ne doivent pas être opposées : comme dans le cas de Jean le Baptiste, avec lequel Jésus est également identifié (Mc 8, 28), il s’agit toujours du prophète eschatologique, que l’on attendait dans le cadre de l’avènement des temps messianiques.

Jésus est donc perçu comme prophète de la fin des temps. S’il prêche l’irruption du monde nouveau, il le fait cependant d’une manière différente du Baptiste. Pour lui, en effet, il n’est pas question de la colère de Dieu et de la nécessité de se convertir pour lui échapper. Il prêche au contraire une Heureuse Nouvelle, celle du royaume de Dieu. Cette réalité est éminemment positive : c’est le temps de la grâce divine, du pardon offert généreusement aux pécheurs, du rassemblement de tout Israël sans distinction entre les « purs » et les « impurs » (voir Lc 4, 16-30). Jean Baptiste était un prédicateur de l’urgence de la conversion, dans un effort ultime de fidélité afin d’éviter la punition suprême. Jésus, lui, parle en termes de don gratuit offert à tous ; s’il demande, lui aussi, un effort de conversion morale, ce n’est plus comme une condition du salut, mais plutôt comme sa conséquence naturelle. L’idéal proposé par Jésus est élevé, au point de paraître inaccessible, mais sa pleine réalisation n’est pas une condition préalable au don du Royaume ; il s’agit plutôt d’entrer dans la mentalité généreuse du Père, qui *fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes* (Mt 5, 45).

L'interprétation de la Loi joue un rôle considérable dans les discussions de Jésus avec ses contemporains. Son option est claire, tant dans sa manière d'agir que dans ses discours : toujours, il fait passer l'exigence éthique (domaine relationnel) avant les observances (domaine rituel), et il en revient sans cesse à « la loi de la Loi » représentée par le Décalogue (voir Mt 5, 21-22, 27-30 ; 15, 4 ; 19, 18-19 ; Mc 7, 10 ; 10, 19 ; etc.), qui correspond lui-même au double appel à aimer Dieu (Dt 6, 5 ; voir Mc 12, 29-30 ; Lc 10, 27 ; etc.) et son prochain (Lv 19, 18 ; voir Mt 19, 19 ; Mc 12, 31 ; Lc 10, 27 ; etc.). Il est bien l'héritier du prophétisme critique, même s'il ne fait pas dépendre la faveur divine de la conduite humaine.

Les prophétismes d'aujourd'hui.

De nos jours, certaines personnes sont réputées avoir une parole ou une attitude « prophétique ». Le plus souvent, elles dénoncent les pesanteurs institutionnelles et les mensonges de leur Église ou de la société en général ; sans nuances, elles se heurtent aux intérêts acquis et bousculent l'ordre établi, au nom de la défense des pauvres, d'une éthique de la solidarité ou de leur conviction de foi. Une telle parole, écho lointain de celle prononcée par les prophètes « critiques » de la Bible, irrite les uns et permet pour les autres une prise de conscience ; elle incite à la conversion, ainsi qu'à une action transformatrice de la société. Ne serait-elle pas la parole éthique par excellence ?

La difficulté, aujourd'hui comme hier, est celle du discernement. Il ne suffit pas d'être en colère ou de dénoncer les autorités pour avoir une parole juste, et encore moins pour dire la pensée de Dieu.

Si de nombreux prophètes d'Israël ont partagé le fatalisme qui imprégnait toutes les sociétés du Proche-Orient ancien, certains d'entre eux ont ouvert des voies neuves, par l'expression d'une éthique de la

responsabilité et d'une prise au sérieux de la liberté humaine. Ce fut une révolution mentale, dont la première application concernait la vie sociale, mais qui fut ensuite étendue à bien d'autres domaines. L'héritage de ces pionniers a été déterminant pour l'histoire ultérieure de la pensée morale.

JACQUES VERMEYLEN.

→ Autorité. Bible. Déterminisme. Eschatologie. Évangile. Justice. Liberté. Pauvreté. Politique. Pouvoir.

Bibliographie.

J. BARTON, « Ethics in Isaiah of Jerusalem », Journal of Theological Studies 32, 1981, p. 1-18, repris dans R. P. GORDON (dir.), « The Place Is Too Small for Us ». The Israelite Prophets in Recent Scholarship, Winona Lake (IN), Eisenbrauns, 1995, p. 80-97. – A. DAVIES, Double Standards in Isaiah. Re-evaluating Prophetic Ethics and Divine Justice, Leyde, Brill, coll. « Biblical Interpretation Series » 46, 2000. – C. J. DEMPSEY, Hope Amid the Ruins. The Ethics of Israel's Prophets, St Louis (MO), Chalice Press, 2000. – J. JENSEN, Ethical Dimensions of the Prophets, Collegeville (MN), Liturgical Press, 2006. – M. E. MILLS, Alterity, Pain, and Suffering in Isaiah, Jeremiah, and Ezekiel, New York - Londres, T. & T. Clark, coll. « Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies » 479, 2007. – J. J. NURMI, Die Ethik unter dem Druck des Alltags. Die Impulse der gesellschaftlichen Änderungen und Situation zu der sozialkritischen Prophetie in Juda im 8. Jh. V. Chr., Ãbo, Ãbo University Press, 2004. – R. E. RUBENSTEIN, Thus Saith the Lord. The Revolutionary

Moral Vision of Isaiah and Jeremiah, Orlando, Harcourt, 2006.

PROTESTANTISME

Un « dictionnaire d'éthique chrétienne » se doit de rendre compte du caractère *confessionnel* de l'éthique, le christianisme constituant, tant dans son évolution historique que dans sa réalité actuelle, un faisceau de mouvements fortement diversifiés. On pourrait même se demander s'il ne serait pas plus adéquat de l'intituler « dictionnaire *des éthiques chrétiennes* », au pluriel. En effet, suivant qu'on se situe dans un contexte orthodoxe, catholique romain ou protestant, l'éthique s'en trouve également modifiée dans ses conditions, ses accents et ses modalités. C'est la raison d'être d'un article comme celui-ci, tentant d'esquisser les traits spécifiques de l'éthique chrétienne telle qu'elle se manifeste en registre protestant.

Mais cette tâche se trouve d'emblée confrontée à une autre pluralité, celle des diverses formes qu'adopte le protestantisme, si bien qu'il vaudrait mieux, ici aussi, parler au pluriel *des protestantismes* (voir par exemple STAUFFER, 1972). Cette diversité ne saurait être ignorée : elle a ses raisons historiques et comporte autant de chances que de risques. Sans pouvoir le faire de manière exhaustive, nous tenterons de respecter dans une certaine mesure cette diversité à l'intérieur de la confession protestante elle-même[133].

PREMIÈRE APPROCHE DES PROTESTANTISMES.

Pour cerner notre description des éthiques protestantes, il est utile d'opérer un premier repérage du phénomène, qui nous permettra de dégager quelques accents propres à cette tradition, dont les effets sur l'éthique ne sont pas sans importance.

1) Dans ce sens, il convient tout d'abord de clarifier brièvement les appellations. L'utilisation du terme « protestantisme » pour désigner les courants issus de la Réforme du XVI^e siècle s'instaure relativement tardivement dans les Temps modernes[134]. Il a son origine historique dans la diète de Spire de 1529 : les princes électeurs allemands acquis à la cause de Luther viennent à la diète en « protestant » formellement contre les velléités de réunification religieuse de l'empereur. Cet événement conduira peu à peu à désigner les adeptes de la Réforme comme des « protestants ». Une appellation jugée plus adéquate par les Réformateurs et leurs descendants est « évangélique », afin de marquer le retour à l'Évangile comme principe premier de leurs convictions. C'est ce qui explique l'utilisation de cet adjectif dans les intitulés des Églises issues de la Réforme : l'Église évangélique luthérienne, l'Église évangélique réformée, etc. En français, cet adjectif comporte toutefois un risque de malentendu, puisqu'il est habituel de traduire par « évangélique » les termes allemand *evangelikal* et anglais *evangelical*, qui désignent plutôt une mouvance protestante issue du piétisme et des Églises du Réveil, et caractérisée par un attachement littéraliste à la Bible. Quant à l'adjectif « réformé », il est utilisé plus spécifiquement pour désigner les courants issus des Réformes de Zwingli à Zurich et de Calvin à Genève[135].

2) Un deuxième élément qu'il convient de souligner dans cette première approche est la spécificité du contexte historique des protestantismes. À la différence des autres grandes confessions chrétiennes – l'orthodoxie à l'Est, le catholicisme romain à l'Ouest –, qui remontent toutes deux à l'Antiquité, la Réforme est un phénomène relativement récent : il se situe grosso modo aux confins du Moyen Âge et des Temps modernes. De ce fait, les mouvements qui en résultent seront très rapidement entraînés dans les évolutions turbulentes de la modernité, et ce sans pouvoir s'appuyer sur les bases d'une tradition séculaire. Cette situation de « nouveauté » comporte une chance : celle de pouvoir relever les défis modernes de manière plus

souple, et un danger : celui de faire fi de la tradition, en revendiquant de manière trop immédiate les sources bibliques pour résoudre les problèmes du présent. Mais il est bien clair que les Églises protestantes sont marquées par le fait d'avoir eu, dès le départ de leur évolution, à partager les destinées du monde moderne.

3) Cette tâche s'avère d'autant plus exigeante que les courants protestants naissent dans des contextes historiques très variés, ce qui explique, partiellement du moins, la diversité déjà évoquée des protestantismes. Tandis que Luther mène sa Réforme dans une Allemagne morcelée, profitant des tensions entre l'empereur et les princes électeurs, Zwingli et Calvin sont appuyés dans leur travail par les autorités d'une ville, alors que la Réforme anglicane est décrétée et mise en chantier par le roi lui-même. Parallèlement, d'autres foyers de renouveau se développent, moins liés aux structures étatiques de l'époque. Dans ce sens, il est de règle de distinguer les Réformes dites magistérielles (Luther, Zwingli, Calvin, etc.) et la Réforme dite radicale[136], constituée par un ensemble de mouvements dont l'accent est plus fortement spiritualiste et millénariste. Ces accents se retrouvent également en éthique : si l'éthique des Réformes magistérielles est marquée par le souci de définir le rôle des croyants dans le monde séculier, y compris dans les tâches sociales, économiques et politiques, celle de la Réforme radicale souligne plutôt l'exigence d'une obéissance aux préceptes bibliques, inscrite dans la vie communautaire et placée sous le signe d'une parousie imminente.

4) Sur la base de cette première description, un quatrième élément s'impose : la question de savoir de quelle manière il convient de pondérer les différents courants sous l'angle de leur influence. Du point de vue de l'histoire des doctrines éthiques chrétiennes, il est légitime de penser que le luthéranisme et le calvinisme constituent en quelque sorte les deux « poids lourds »[137]. Mais c'est évidemment une manière de réduire la diversité des protestantismes. Ainsi, les doctrines éthiques de la Réforme radicale ont

exercé, par le biais de Thomas Müntzer notamment et de sa relecture par Friedrich Engels ou Ernst Bloch, une forte influence sur certains mouvements du socialisme aux XIX^{e} et XX^{e} siècles. Il est également intéressant d'observer qu'à titre d'éthique radicalement alternative, l'éthique des courants anabaptistes ou mennonites s'est maintenue jusqu'à nos jours sous la forme des communautés *amish* aux États-Unis[138]. Par ailleurs, il serait particulièrement intéressant de s'attacher plus en détail aux formes qu'adopte l'éthique protestante en Grande-Bretagne : non seulement l'anglicanisme mériterait notre attention, mais surtout ce qui, dans la lignée de la Réforme radicale et du piétisme allemand, se développe sous le nom de puritanisme et influencera de manière décisive l'éthique instaurée par les pères pèlerins en Amérique du Nord[139].

Quelques étapes importantes de l'histoire des protestantismes.

Il n'est pas possible, dans le volume imparti à cet article, de développer ici dans tous les détails une histoire des protestantismes sous l'angle de l'éthique. Selon les courants envisagés, l'histoire peut se dérouler très différemment. Nous nous contenterons de marquer quelques étapes significatives, acceptant résolument de réduire la complexité des évolutions particulières. On distinguera ainsi six temps forts.

1) La première génération est marquée par les efforts des Réformateurs et de leurs collaborateurs directs. Leur éthique ne fait pas l'objet de traités élaborés en tant que tels, mais transparaît plutôt, dans la plupart des cas, dans des écrits de circonstance, à l'occasion de débats et de conflits dans lesquels ils sont appelés à prendre position. Étant donné cette contextualité, il n'est donc pas non plus possible d'en dégager de manière simple une ligne unitaire. On trouve de premières systématisations rudimentaires dans les *Loci theologici* de Philipp Melanchthon ou dans l'*Institution de la*

religion chrétienne de Jean Calvin, par exemple sous l'angle de la doctrine de la loi, de la liberté chrétienne ou de l'autorité temporelle. De manière générale, on peut observer un souci, au nom de la liberté chrétienne enracinée dans le message de la justification par la foi seule, d'extraire l'éthique de son encadrement ecclésial afin de revaloriser les tâches séculières des croyants. Dans ce sens, en partant d'un renouvellement de la notion de vocation, les Réformateurs soulignent l'importance du mariage et du travail[140]. Cette réorientation s'opère en même temps par une prise de distance critique à l'égard des références philosophiques de la scolastique, notamment Aristote[141], et une lecture renouvelée des textes bibliques fondateurs : ainsi, par exemple, le Sermon sur la montagne n'est plus lu dans le sens de conseils évangéliques réservés aux religieux, mais comme une exhortation éthique adressée à tous les croyants pour l'accomplissement de leurs tâches dans le monde. En ce qui concerne l'éthique sociopolitique, les Réformateurs s'appliquent à articuler une doctrine des deux règnes – ou des deux juridictions, comme dira Calvin[142] – leur permettant de concevoir, selon des modalités diverses en fonction des contextes, une relation à la fois d'autonomie et d'interaction fructueuse entre Église et État.

2) Le passage à la période que l'on désigne comme celle de l'orthodoxie protestante (seconde moitié du XVI^e^ et XVII^e^ s.) conduit à un durcissement confessionnaliste. Sous le signe des guerres de Religion qui sévissent à travers toute l'Europe et qui culminent dans la guerre de Trente Ans (1618-1648), face aux condamnations formulées par le concile de Trente (1545-1563), les écoles de théologie protestantes, qu'elles soient luthériennes ou réformées, vont développer leur propre scolastique, fondée sur l'Écriture sainte. En partie sous l'influence de Melanchthon, l'orthodoxie renoue avec les références antiques, notamment Aristote, qui connaît une certaine renaissance. Mais pour l'essentiel, le littéralisme biblique (jusque dans ses moindres signes, l'Écriture est la parole infaillible de Dieu) conduit, sur le plan de l'éthique, à un rigorisme figé, soucieux surtout de garantir l'identité

confessionnelle des croyants par des démarcations polémiques *ad extra* à l'égard du catholicisme et *ad intra* entre luthériens et réformés.

3) C'est contre un tel durcissement confessionnaliste que le piétisme va faire valoir la pratique de la piété, par-delà les clivages doctrinaux et institutionnels, considérés comme des trahisons de la véritable piété. L'essentiel est l'intégrité de la foi au quotidien, tant individuelle que communautaire. Il en résulte une éthique accentuant très fortement les exigences de la suivance du Christ, guidée par le double commandement d'amour des évangiles. Cette éthique évangélique se traduit dans la mise en place d'institutions d'aide sociale et d'œuvres de mission. Dans le domaine anglophone, cette accentuation de la piété a trouvé un relais important dans le puritanisme (l'expression remonte à une volonté, au XVIe siècle déjà, de « purifier » l'Église anglicane de certains résidus de catholicisme). Reformulant de manière originale les doctrines calviniennes, les puritains soulignent le sérieux de la conversion personnelle, du pèlerinage du chrétien dans le monde et de la vie communautaire, forme visible de l'alliance entre Dieu et son peuple. Mis en échec en Grande-Bretagne, le puritanisme jouera un rôle décisif dans la constitution morale et politique des États-Unis[143].

4) Le plus grand défi, probablement, que le protestantisme ait dû relever dans la période moderne est celui d'aller, de manière ouverte et critique à la fois, à la rencontre des Lumières (*Aufklärung*, dans le domaine germanophone, et *Enlightment*, dans le domaine anglo-saxon). Même s'il y était préparé dans une certaine mesure par sa rencontre précoce avec les humanistes de la Renaissance (Érasme, Lefèvre d'Étaples et d'autres), la tâche d'articuler la foi héritée des Réformateurs et les principes de la raison issue des révolutions scientifiques et techniques modernes marqua durablement la théologie protestante. Il en résulta notamment une ouverture relativement rapide des facultés de théologie protestantes à la lecture historico-critique des textes bibliques, selon le principe rationaliste du libre

examen, mais aussi différents efforts de redéfinir les assertions de la foi chrétienne en conformité avec les exigences de la rationalité moderne. Du point de vue éthique et politique, l’enjeu était d’intégrer, en dialogue avec la philosophie, les revendications rationalistes de tolérance, de justice et de respect ainsi que les idéaux de la démocratie moderne. Dans l’ensemble, la théologie protestante a su prendre ce tournant de l’histoire moderne de manière adéquate (à la différence de la théologie catholique qui resta longtemps encore fermée aux acquis de la raison moderne). Au passage du XVIIIe au XIXe siècle, il en résulta de grandes synthèses d’éthique philosophique qu’il serait fort difficile de comprendre sans l’influence de la tradition protestante : les éthiques de Kant, de Hegel ou, dans un registre différent, de Schleiermacher ont inscrit durablement le protestantisme comme une force première dans la culture moderne. Ce protestantisme culturel (*Kulturprotestantismus*, dira-t-on en Allemagne) constituera le trait saillant de la théologie libérale du XIXe siècle, conduisant à une symbiose des normes éthiques chrétiennes et des principes de l’esprit moderne, qui pouvait parfois suggérer qu’il suffit d’être moderne pour être chrétien…

5) C’est après la Première Guerre mondiale, dans le temps de crise de l’entre-deux-guerres, que cette trop forte symbiose du *Kulturprotestantismus* se verra contestée de manière radicale. Les tenants de la théologie dite *dialectique*, regroupés notamment autour du théologien bâlois Karl Barth, revendiquent la nécessité de parler au nom d’un Dieu tout autre, qui ne se laisse pas domestiquer par les médiations modernes mais qui, bien au contraire, instaure par rapport à ces dernières la rupture de sa parole inconditionnelle de jugement et de grâce. Ce courant du début du XXe siècle, en s’inspirant de l’héritage des Réformateurs, réaffirme la nécessité de prendre distance à l’égard des velléités humaines de souveraineté telles qu’elles ont pu imprégner les idéaux des Temps modernes, rappelant la tâche de l’obéissance aux commandements que contient la parole de Dieu. Cette éthique de l’obéissance, conçue comme

implication concrète de la dogmatique, se trouvera mise à l'épreuve de manière très directe dans la résistance au régime nazi en Allemagne, dont Dietrich Bonhoeffer, proche de Karl Barth, sera l'un des représentants les plus illustres[144].

6) Sous l'égide du socialisme religieux, dont Barth était issu, ou du christianisme social en France, différents théologiens protestants avaient été sensibles dès la fin du XIXe siècle au processus de l'industrialisation et aux difficultés que connaissait alors le monde ouvrier. Ils tentaient de développer une théologie et une proclamation du message chrétien adaptées à ce nouveau contexte, s'engageant également de manière active dans le parti socialiste et les mouvements de défense des droits des ouvriers. Il en a résulté une éthique placée sous le signe de la proclamation du règne de Dieu en tant que promesse de libération des opprimés. Quelques décennies plus tard, dans les années 1960-1970, cette option connaîtra une renaissance dans les rangs des théologies politiques. Leurs tenants (on mentionnera ici Dorothee Sölle et Jürgen Moltmann en Allemagne, ou Georges Casalis en France) s'attachent à souligner la nécessité d'assumer les implications sociales, économiques et politiques du processus eschatologique de libération inscrit dans la résurrection du Crucifié. Ce mouvement de pensée protestant de la seconde moitié du XXe siècle, lié à des théologiens catholiques comme Johann Baptist Metz, trouve aujourd'hui de multiples échos dans la théologie de la libération latino-américaine.

« Idéal type » de l'éthique protestante.

Le bref parcours historique que nous venons d'esquisser montre la diversité des options représentées dans le champ de la théologie protestante, relativement peu balisé étant donné l'absence d'un magistère théologique. Est-il possible, en guise de conclusion, d'expliciter en quelques traits ce que l'on pourrait appeler de manière libre un « idéal type » de l'éthique

protestante ? On peut tenter de le faire prudemment, en formulant un certain nombre de polarités autour desquelles se développent différents débats. Dans ce sens, on peut énoncer les lignes directrices suivantes, étant entendu que chacune peut toujours conduire à des options diverses.

1) Sous l’angle des conditions herméneutiques, on peut dire que l’élaboration d’une éthique protestante s’inscrit prioritairement dans une démarche biblique, étant donné l’absence d’un principe de tradition comparable à celui du catholicisme ou de l’orthodoxie. Certes, cela n’empêche pas que le donné biblique soit relu de manière critique à la lumière de certains aspects de la tradition théologique ou philosophique, mais le principe réformateur du *sola scriptura*, en tant que règle herméneutique dynamique – et non comme critère formel de normativité – demeure assez marquant.

2) Cela implique en même temps une certaine réticence à inscrire la réflexion éthique sur la base de donnés naturels non problématisés (loi naturelle, droit naturel, etc.). Le principe scripturaire est solidaire d’un accent sur la théologie de la révélation, si bien que l’éthique protestante demeure pour une large part réfractaire à l’idée d’un rapport de complémentarité entre révélation et nature. Il convient toutefois de souligner qu’il peut y avoir débat à cet égard. L’idée d’un point d’ancrage en l’être humain dont l’accueil du message divin dépend, défendue dans les années 1930 par Emil Brunner contre Karl Barth, comporte aussi un certain nombre d’implications éthiques. Et on pourra dire de même que, pour prendre en compte la réalité de la sécularisation moderne, l’éthique protestante doit probablement, au nom de ses principes théologiques mêmes, revaloriser la part du naturel[145].

3) De manière classique, du point de vue de sa lecture du donné biblique, mais aussi dans la structuration de son argumentation, l’éthique protestante s’organise autour du couple loi et Évangile. Selon des modalités diverses, qui ont pu susciter de vifs débats interconfessionnels, le message

de l’Évangile, en tant que message de grâce, permet une relecture des commandements de la loi qui s’articule en différents *usages de la loi* dont le nombre et la conception peuvent différer. Mais ces diverses manières de voir reposent sur le présupposé commun que la signification de la loi n’est pas manifeste en elle-même, mais nécessite l’éclairage de l’Évangile pour ne pas piéger l’être humain par ses ambivalences.

De manière centrale, le message de l’Évangile dont il vient d’être question proclame, pour parler avec l’apôtre Paul, que l’être humain *est justifié par la foi seule, indépendamment des œuvres de la loi* (Rm 3, 28). Cette affirmation centrale, soulignant que l’être humain ne dépend pas dans sa valeur devant Dieu des œuvres qu’il est appelé à accomplir, mais qu’il reçoit sa reconnaissance à travers la relation de confiance qui s’instaure entre Dieu et lui, est la base fondamentale de l’éthique protestante. Elle lui permet de concevoir de manière nouvelle le rapport entre la personne et ses œuvres, comme un rapport de liberté : ces dernières n’ont plus pour tâche de réaliser en acte les vertus déposées à titre de puissances en l’être humain ; elles sont plutôt le fruit de l’exercice responsable de l’amour du prochain dans le monde, libéré par l’Évangile des besoins d’autojustification de l’être humain[146]. Dans certaines traditions protestantes, cet accent sur la justification par la foi seule est jugé trop court, ce qui conduit à exiger que cette justification se traduise également par la tâche d’une sanctification par l’accomplissement d’œuvres de l’amour dans la vie quotidienne. La mise en avant de la justification souligne le « déjà » de la grâce reçue, celle de la sanctification le « pas encore » de l’accomplissement dernier de la justice de Dieu. Ainsi, les théologies politiques évoquées plus haut s’inscrivent plutôt dans cette seconde perspective.

4) Un autre point de débat important est celui de la conception du mal. Il trouve son expression privilégiée dans la question de savoir ce que signifie le concept de péché. Contre une interprétation morale de la

catégorie, conduisant finalement à voir la véritable réalité du péché dans *les péchés*, à titre de concrétisations moralement mauvaises d'une carence originelle, l'éthique protestante a souligné la distinction entre le péché et les mauvaises œuvres. Elle réserve ainsi le concept de péché à son utilisation strictement théologique, et non morale : il n'est pas une faute morale, mais l'attitude existentielle de l'être humain se révoltant contre Dieu, visant à devenir lui-même son propre Dieu[147]. Mais la question de savoir comment sont reliés entre eux ce péché originel, ou radical, et les mauvaises œuvres qui en découlent fait débat : ne risque-t-on pas de déconnecter le péché de la réalité concrète de l'existence humaine en le dissociant trop du mal moral ?

5) Comme nous l'avons déjà dit plus haut, l'éthique protestante entreprend d'articuler une doctrine des deux règnes : le règne de Dieu (ou du Christ) et le règne du monde ne peuvent être ni séparés ni confondus, et une distinction adéquate s'avère toujours être en équilibre instable entre la séparation et la confusion. Ainsi, les théologies politiques pourront reprocher à la théologie luthérienne traditionnelle de préserver l'ordre établi par un cloisonnement trop fort des deux dimensions, tandis qu'on pourra demander en retour si l'inscription d'un programme de libération politique dans l'accomplissement futur du règne de Dieu ne conduit pas à une confusion des règnes. L'enjeu actuel de cette thématique pourrait être le défi d'aborder de manière dynamique la question de la sécularisation, entre le travers d'une rechristianisation conquérante et celui d'une dédaigneuse indifférence au monde. De même, le modèle des deux règnes, herméneutiquement réinterprété, pourrait permettre de repenser les liens entre Église et État, qui sont en train d'être recomposés de diverses manières selon les situations.

6) Un dernier point qui mérite d'être signalé est celui du droit de résistance. Issue de mouvements de résistance contre des autorités répressives, la Réforme a eu elle-même, au moment de se renforcer,

quelque peine à échapper à des mécanismes de répression, guidés par des soucis d'ordre. On peut toutefois observer que dans le sillage de la Réforme, particulièrement de la Réforme calvinienne, par le biais de ceux qu'on a appelés les monarchomaques, une tradition du droit de résistance s'est installée (voir FUCHS et GRAPPE, 1990), s'opposant à des modèles de stricte obéissance qui font, eux aussi, partie de la postérité de la Réforme. Dans ce sens, la question de savoir où sont les limites de l'obéissance aux autorités et selon quels critères elle peut déboucher sur la résistance à leur égard, déjà débattue tant chez Luther que chez Calvin[148], suscite également des discussions aujourd'hui. Cette question trouve son relais en éthique politique dans la discussion au sujet de la désobéissance civile. On se souviendra ici des princes électeurs faisant acte de protestation contre l'empereur au nom de leur foi évangélique. L'écrivain Friedrich Dürrenmatt se souvenait-il de ces ancêtres quand il disait : « Je suis protestant, et je proteste[149] » ?

PIERRE BÜHL ER.

→ Bien et mal. Calvinisme. Catholicisme. Évangile. Foi. Grâce. Loi. Luthéranisme. Mariage. Puritanisme. Sécularisation.

Bibliographie.

É. FUCHS, L'Éthique protestante. Histoire et enjeux, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 1990. – É. FUCHS, Chr. GRAPPE, Le Droit de résister. Le protestantisme face au pouvoir, Genève, Labor et Fides, coll. « Entrée libre », 1990. – S. MARTINEAU, Les Anglicans, Turnhout, Brepols, 1996. – R. MEHL, Éthique catholique et éthique protestante, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, coll. « Cahiers théologiques » 61, 1970. – M. MIEGGE, Vocation et travail. Essai sur l'éthique puritaine, Genève, Labor et

Fides, coll. « Histoire et société », 1989. – D. Müller, L'Éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction, Genève - Paris, Labor et Fides - Éd. du Cerf, 1999 ; art. « Morale », dans P. Gisel, L. Kaennel (dir.), Encyclopédie du protestantisme, Paris - Genève, PUF - Labor et Fides, 2006 (2e éd., revue, corrigée et augmentée), p. 940-960 ; « Les ressources de l'esprit critique protestant », Esprit, mars-avril 2007, p. 65-73. – R. Stauffer, « La Réforme et les protestantismes », Histoire des religions II, Paris, Gallimard, coll. « Encyclopédie de la Pléiade », 1972, p. 911-1013.

PRUDENCE

Dans la langue courante, est représenté comme prudent celui qui, en faisant attention, sait éviter les dangers qui se présentent. L'emploi du mot « prudence » diffère notablement dans le vocabulaire de l'éthique classique. La prudence désigne principalement l'aptitude à bien disposer les moyens en vue d'une fin. Elle a le statut d'une vertu. La structure des quatre vertus cardinales (prudence, justice, force et tempérance) dérive chez les auteurs chrétiens de la philosophie stoïcienne. C'est elle principalement qui inspirera la doctrine sur la prudence jusqu'à ce que saint Albert le Grand ait recours à l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Le monachisme, pour sa part, met en valeur le concept de *discretio*, qui entretient de telles affinités avec celui de *prudentia* qu'ils s'identifient parfois purement et simplement. Cette tradition ascétique, dont héritera aussi saint Thomas, est excellemment représentée par Cassien, la règle de saint Benoît, saint Bernard et Richard de Saint-Victor. L'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, et plus spécialement le livre VI, constitue une source majeure du traité de la prudence chez saint

Thomas. Celui-ci l'emploie, non sans l'ajuster à ce que requiert la Révélation et l'harmoniser aux autres sources, scripturaires ou patristiques. Auparavant, Platon avait déjà mené une recherche sur la sagesse dans le domaine pratique. Avec Kant, la prudence, sans disparaître totalement, perd sa qualité éthique pour se rapprocher de l'habileté, dont Aristote l'avait distinguée.

Bible.

La prudence évoquée dans l'Ancien Testament comporte connaissance, réflexion, délibération, la finalité étant de conformer la conduite humaine à la crainte de Dieu, qui est haine du mal et source de vie. À cette prudence qui connaît s'oppose la folie, la sottise de l'insensé, qui n'est pas simple infirmité d'intelligence naturelle mais égarement peccamineux. La rectitude de vie dépend de la rectitude du jugement. La prudence apparaît ainsi comme une réflexion, un discernement sur la bonne voie à emprunter pour atteindre le but. À l'élément cognitif s'ajoute un élément proprement éthique : une droiture intérieure du cœur. La connaissance, l'intelligence sont dès lors hors de la portée du méchant, du railleur, de l'impie. Jérémie 4, 22 articule les différents éléments de la prudence : *C'est que mon peuple est stupide, ils ne me connaissent pas, ce sont des enfants sans réflexion, ils n'ont pas d'intelligence ; ils sont sages pour faire le mal, mais ne savent pas faire le bien.* Sur un plan simplement terminologique, le vocabulaire de la prudence se prête aussi à des emplois restreints, non qualifiés moralement. Il s'agit alors d'une simple habileté. Le premier « prudent » apparaissant dans la Bible n'est autre que le serpent de la Genèse (Gn 3, 1). Par suite, le verbe hébreux *sakal* en vient à signifier « avoir du succès », « réussir dans ses entreprises » et spécialement dans la guerre, « prospérer ». Cette prudence constitue un attribut du chef, du gouvernant. *Un cœur sage et prudent*, tel est l'objet de la prière qu'adresse

le roi Salomon au Seigneur (1 R 3, 9.11.12). C’est ainsi aussi qu’était caractérisé Joseph par Pharaon lui-même (Gn 41, 33.39) et le Messie espéré est annoncé en Jérémie 23, 5 comme un tel roi prudent. Le prudent exerce sa vigilance à l’égard de la parole : pour discerner s’il faut faire confiance à l’interlocuteur, pour peser ses propres paroles, pour modérer son langage et même pour s’abstenir de parler. Il discerne l’opportunité concrète de l’action, évite la précipitation, prévoit les effets de ce qu’il fait. Perspicace et clairvoyant, il a recours aux conseils des sages, des anciens, et pour en tirer tout le parti souhaitable fait preuve de docilité et d’humilité.

Le verbe *phronéô* concerne le fait de juger au sens d’estimer, quelque chose ou quelqu’un et, s’il s’agit de soi-même, éventuellement s’enorgueillir. Son sens s’apparente parfois à « désirer » (Rm 8), « s’affectionner à quelque chose ou quelqu’un » et, par suite, « être d’accord », « avoir les mêmes sentiments ». Le substantif *phronèsis* ne se rencontre que deux fois dans le Nouveau Testament, dans des emplois peu significatifs. S’y oppose la déraison *(aphrosunè)*, que Marc 7, 22 cite, dans le cadre de l’enseignement sur le pur et l’impur, parmi ces choses mauvaises qui sortent du dedans du cœur des hommes et les souillent. L’adjectif *phronimos* est plus fréquent. On le rencontre dans la finale du Sermon sur la montagne : *Ainsi, quiconque écoute ces paroles que je viens de dire et les met en pratique, peut se comparer à un homme avisé qui a bâti sa maison sur le roc* (Mt 7, 24), dans la recommandation de Jésus aux Douze d’être *prudents comme les serpents et candides comme les colombes* (Mt 10, 16), dans la qualification du serviteur fidèle *(pistos)* et avisé *(phronimos)* que son maître trouve occupé à la tâche qu’il lui a confiée (Mt 24, 45). En Luc 16, 8, en revanche, c’est l’intendant malhonnête qui se montre avisé, plus que les fils de la lumière. La parabole des dix vierges (Mt 25, 1-13), bien sûr, ne l’utilise pas moins de quatre fois. Cinq sont sottes *(môrai)* et cinq sensées *(phronimoi)*, qui auront fait preuve de prévoyance et de vigilance. Insensé *(aphrôn)* se rencontre dans les

reproches ou invectives qu'adresse Jésus : aux pharisiens qui purifient l'extérieur de la coupe et du plat mais non leur intérieur plein de rapine et de méchanceté (Lc 11, 40), dans la parabole de l'homme qui thésaurise pour lui-même et à qui, la même nuit, on va redemander son âme (Lc 12, 20). *Phronimos* est parfois pris de manière négative. 1 Corinthiens 4, 10 : *Nous sommes fous, nous, à cause du Christ, mais vous, vous êtes prudents dans le Christ ; nous sommes faibles, mais vous, vous êtes forts ; vous êtes à l'honneur, mais nous dans le mépris*. En 2 Corinthiens 11, l'auteur raille la prudence et ne craint pas de parler en insensé *(aphrôn),* avec folie, déraison *(aphrosunè),* pour en venir à se glorifier, mais de ses faiblesses.

PLATON.

Platon a consacré un dialogue à la recherche d'une définition de la sagesse *(sôphrosunè)* : le *Charmide*. Celui-ci hasarde d'abord le calme (159b), puis la réserve ou pudeur (160e). Socrate n'a pas de peine à montrer que cela ne suppose pas nécessairement l'excellence morale. Il ne peut non plus s'agir seulement de bien gérer ses propres affaires (161b) : une cité, dont l'administration suppose la sagesse, ne saurait subsister en une situation où chacun ne s'occuperait que de soi-même. Critias entre en lice. Pour lui, être sage n'est autre chose que d'appliquer son action à des choses bonnes (163e). Socrate considère cette vue comme encore insuffisante : il faut en outre que celui qui agit bien connaisse la bonté de son action. Il l'illustre par l'exemple du médecin : le bon médecin, le médecin sage est-il celui qui procurera efficacement la guérison ou la santé, alors même qu'il n'est peut-être pas dans l'avantage du patient de la recouvrer ? Critias concède volontiers que l'on ne peut posséder la sagesse sans le savoir, et donc sans se connaître. La sagesse correspond au fameux adage inscrit dans le sanctuaire de Delphes : « Connais-toi toi-même » (164d-165a). Socrate conteste la thèse d'une sagesse qui ne serait que connaissance de soi. Il

argumente à partir de différents arts, qui tous aboutissent à la production de quelque œuvre et met ainsi Critias au défi d'énoncer ce que la sagesse pourrait produire (165d-e). Critias objecte que le savoir du calculateur ou celui du géomètre, précédemment cités, n'aboutissent pas plus à la production de quelque œuvre. Certes, mais dans ces cas l'objet du savoir n'est pas le savoir lui-même : il ne s'agit pas simplement de savoir que l'on sait, mais de savoir quelque chose (166a). Critias répond que ce savoir n'est pas seulement connaissance de soi-même mais qu'il l'est aussi de tous les autres savoirs (166e). Socrate en profite pour insinuer qu'est sage non seulement celui qui sait qu'il sait mais aussi celui qui sait qu'il ne sait pas. La sagesse aurait donc pour objet non seulement le savoir mais aussi le non-savoir (167a). Socrate pousse de nouveau Critias dans ses retranchements, en posant la question de la possibilité et de l'utilité de l'autoconnaissance du savoir (167b). Suit une longue et subtile digression où Socrate entend prouver, par comparaison, que le savoir ne peut être à lui-même son objet, pas plus que la vision ne se voit. Toute sensation ou faculté a besoin d'un objet autre qu'elle-même. À supposer une telle sagesse possible, à quoi peut-il servir de savoir que l'on sait si l'on ne sait pas ce que l'on sait ? Bien plus, comment le savoir ? À ces questions centrées sur le « Connais-toi toi-même » s'en ajoutent d'autres, non moins importantes, sur le lien entre sagesse et dialogue : comment échanger un savoir, sûr de lui-même mais ignorant de son contenu ? On peut juger, aime à répéter Socrate, de la qualité d'un médecin aux soins qu'il apporte. Mais d'un savoir au contenu inconnu, quel critère pourra assurer l'authenticité (170d-e) ?. En fait, c'est un médecin qui sera le plus à même de déterminer la compétence d'un de ses pairs : ayant lui-même le savoir de la médecine, il peut alors en reconnaître l'existence en autrui. Le sage, quant à lui, tout sage qu'il est, s'il ignore la médecine, ne pourra pas juger de la qualité du médecin. En multipliant les types de savoirs particuliers on infirme ainsi la thèse selon laquelle la sagesse serait savoir des autres savoirs (171c). Socrate oriente

maintenant la réflexion vers le lien au bonheur : est heureux celui qui réussit dans son activité en menant celle-ci conformément au savoir. Mais un savoir de quoi ? Un savoir particulier et technique n'assure pas, de soi, le bonheur. Critias parvient enfin à assigner au savoir de la sagesse son contenu : le bien et le mal (174b-c). Le dialogue va tourner court dans cette tension entre, d'une part, une sagesse qui serait un savoir du savoir et du non-savoir et un savoir de tous les savoirs particuliers, mais laissant à ceux-ci le soin d'être utiles, et, d'autre part, une sagesse qui serait le savoir du bien et du mal, savoir utile s'il en est, mais réduit à n'être alors qu'un savoir particulier. La question reste donc ouverte, à la fois de la nature de la sagesse et de son utilité. Au-delà du procédé de l'ironie socratique et de la nature aporétique du dialogue, celui-ci ouvre d'importantes perspectives en matière de discernement.

Aristote.

Lorsque l'*Éthique à Nicomaque* en vient à regarder les vertus intellectuelles (livre VI), la propriété générale de toute vertu – le juste milieu – est explicitement rattachée à un principe rationnel, à savoir la « droite règle » (VI, 1). Dès le début de l'étude générale de la vertu, Aristote avait posé la conformité à la droite règle comme le critère de base de la moralité (II, 2). Plus loin, il ajoute qu'il ne s'agit pas seulement d'agir « de manière conforme » à la droite règle mais « en union avec » celle-ci. À la différence d'autres vertus intellectuelles comme la science, la prudence n'est pas affectée par l'oubli. Nombre de vieillards, alors même que leur acuité intellectuelle décline, restent des sages (VI, 5). La vertu, selon Aristote, est un milieu, une mesure, un équilibre, une moyenne entre des extrêmes, déterminée par la droite règle incarnée par l'homme prudent. La fin du livre I (I, 13) avait déjà divisé les vertus en vertus intellectuelles et en vertus morales, selon que la raison elle-même est à l'œuvre et perfectionnée

ou selon qu'elle est ce conformément à quoi le vertueux règle cette partie irrationnelle de l'âme qu'est le désir. Maintenant (VI, 2), à la division entre partie rationnelle et partie irrationnelle de l'âme, Aristote apporte une nouvelle subdivision. La partie rationnelle se dédouble en effet selon que les réalités qu'elle connaît sont nécessaires ou contingentes (VI, 2). La première est dite « scientifique » et la deuxième « calculative » ou « opinative ». On dénombre cinq vertus intellectuelles : l'art, la science, la prudence, la sagesse et la raison intuitive (VI, 3). Avant de se concentrer sur la prudence *(phronèsis)*, voyons comment chacune d'elles se caractérise. L'objet de la science est le nécessaire. L'intellect ou raison intuitive a pour objet les principes, indémontrables, dont procède la science (VI, 6). La sagesse *(sophia)* est la plus éminente de toutes les vertus intellectuelles ; elle porte en effet sur les réalités les plus élevées (VI, 7). En matière de réalités contingentes, il faut distinguer la production et l'action, ou, pour le dire autrement, le faire et l'agir. La disposition à une bonne production est l'art (VI, 4). C'est du bon agir que la prudence *(phronèsis)* est la vertu : elle est une sagesse pratique. Aristote précise une différence importante, sur le plan de la finalité, entre l'action et la production : la fin de la première est immanente, celle de la seconde est extérieure, transitive. Autrement dit, la finalité morale de l'agir n'est pas d'ordre « technique ». Une autre raison se prend du lien à la volonté : il est artistique de déroger volontairement aux règles de l'art, alors que l'on ne saurait enfreindre volontairement la règle intrinsèque à la prudence. La prudence concerne des actions singulières (VI, 9) et un agir contingent (VI, 5). Se trouve exclu du champ de la prudence tout ce qui n'entre pas au pouvoir de la liberté : le nécessaire et l'impossible. La prudence est référée à la vie heureuse comme à sa fin, et elle apparaît comme une capacité de délibérer correctement, au point qu'équivalent strictement le fait d'être prudent et la capacité à bien délibérer (à l'exemple de Périclès). L'objet de la délibération inhérente à la prudence est possible, contingent (VI, 8), singulier. Le prudent ne peut pas

se mouvoir sur le seul plan des principes généraux de la morale ; il doit encore les appliquer aux différentes circonstances de la vie, car les actions sont toujours singulières. Le lien entre expérience et prudence est tel que, pour Aristote, la prudence, et plus généralement la morale, sont inaccessibles aux jeunes gens, à ceux qui n'ont pas encore assez vécu (VI, 9). En revanche, ainsi qu'il le remarque plus loin, l'expérience pratique vaut largement les démonstrations de la science (VI, 12). Dans la mesure où le prudent ne discerne pas seulement par rapport à son propre agir mais aussi quant à ce qui est bon ou mauvais pour autrui, sa vertu revêt aussi une dimension collective, voire politique, qu'il s'agisse d'administrer une maison ou une cité (VI, 5). C'est au point que la politique et la prudence sont une même disposition, une même vertu, quoique diversement envisagées. Il s'agit ici d'une sagesse politique s'exerçant de manière concrète (VI, 8). Aristote donne cette définition (VI, 5, 1140b 4-6) : « Reste donc que la prudence est une disposition, accompagnée de règle vraie, capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain. » Et un peu plus loin, en écho (VI, 5, 1140b 20-21) : « La prudence est nécessairement une disposition accompagnée d'une règle exacte, capable d'agir, dans la sphère des biens humains. » Aristote souligne comment la prudence dépend de la tempérance. La première en effet suppose que soit correctement perçu le principe même de l'action, à savoir sa fin. La seconde la protège donc contre cet effet de l'intempérance qui est d'obscurcir l'attention à la fin, non certes dans l'ordre spéculatif mais dans l'ordre pratique. L'intempérant perd ainsi ce bon jugement caractéristique de la sagesse pratique. A contrario la tempérance veille ainsi sur l'acuité du bon discernement. Aristote regarde ensuite certaines dispositions secondaires apparentées à la prudence (VI, 10). La première d'entre elles est la *bonne délibération (euboulia)*. Elle n'est pas science, explique Aristote, car on ne délibère pas sur ce que l'on sait déjà. Elle n'est pas non plus cette perspicacité qui procure un juste coup d'œil quasi instantané : elle

a besoin de temps. Elle n'est pas non plus opinion, mais apparaît sous le jour de la rectitude. Il faut maintenant préciser les critères qui assureront que la délibération est une « bonne délibération » : 1) la bonté de la fin, ce qui exclut l'habileté mal intentionnée ; 2) la bonté des moyens mis en œuvre ; 3) la bonne durée : ni trop longue ni trop courte ; 4) le fait que la délibération concerne non pas une fin déterminée mais la fin au sens absolu. Une deuxième disposition secondaire est l'*intelligence (sunésis)*, qui juge sur ce qui peut être objet de doute et de délibération (VI, 11). La prudence, elle, non seulement juge ce qui doit être fait, ce que réalise justement la *sunésis*, mais elle dirige, commande, prescrit. Une autre vertu, appelée *gnomè*, est définie comme « la correcte discrimination de ce qui est équitable », ce qui suppose à la fois finesse dans le jugement et bonté ou indulgence. Ces dispositions annexes vont ensemble en ce sens que, d'une part, elles se rencontrent simultanément chez l'homme prudent et, d'autre part, elles concernent toutes les actions prises dans leur singularité (VI, 12). Un dernier chapitre compare la sagesse théorique *(sophia)* et la sagesse pratique ou prudence *(phronèsis)*, s'interroge sur leur utilité et affirme que la prudence ne va pas sans les diverses vertus morales (VI, 13). Aristote, en quelques mots, montre le rôle singulier de la prudence par rapport aux vertus morales, la solidarité et la complémentarité les unissant (VI, 13, 1144a 6-8) : « En outre, l'œuvre propre de l'homme n'est complètement achevée qu'en conformité avec la prudence aussi bien qu'avec la vertu morale : la vertu morale, en effet, assure la rectitude du but que nous poursuivons, et la prudence celle des moyens pour parvenir à ce but. » Ailleurs (VI, 13, 1145a 4-6) : « Le choix délibéré ne sera pas correct sans prudence, pas plus que sans vertu morale, car la vertu morale est ordonnée à la fin, et la prudence nous fait accomplir les actions conduisant à la fin. » Aristote observe que la prudence sans la vertu éthique ne serait que cette habileté *(deinotès)*, qu'elle suppose par ailleurs, mais qui peut être mise à profit tant pour le bien que pour le mal. Sans la vertu, la juste intention de la

fin vient à manquer. On comprend bien en effet que la bonté des moyens, assurée par la prudence, suppose la bonté de la fin, donnée par la vertu éthique. Sinon, on pourra parler de moyens habiles, rusés, ingénieux mais non pas « bons » au sens moral du terme. S’il est impossible d’être prudent sans être vertueux, la réciproque n’est pas moins vraie : il est impossible d’être vertueux sans être prudent. Cela ne signifie pas qu’il faille réduire toute vertu à n’être que prudence, ainsi qu’Aristote le reproche à Socrate, mais du moins apparaît-il que la prudence est incluse dans la notion même de toute vertu, en tant que celle-ci est « une disposition conforme à la droite règle, et la droite règle est celle qui est selon la prudence » (VI, 13, 1144b 21-24). On voit donc comment la vertu de prudence jouit d’un statut architectonique dans l’organisme de la moralité : le prudent est vertueux et le vertueux est prudent. En outre, il faut aller à cette conséquence que ce lien de la prudence à chacune des vertus éthiques constitue un lien aussi entre celles-ci, en sorte qu’elles sont dès lors inséparables. En d’autres termes, quelqu’un peut bien avoir une de ces dispositions naturelles innées sans les autres, mais il ne peut pas être vertueux sous un seul aspect.

THOMAS D’AQUIN.

Soucieux de déterminer d’abord la nature de la prudence (*Somme théologique*, IIa-IIae, Q. 47), saint Thomas montre qu’elle est non pas dans la volonté mais dans la raison (a. 1), et plus précisément dans la raison pratique (a. 2). Le choix, ce que saint Thomas appelle l’élection, appartient certes à la volonté, mais, avant de choisir il faut réfléchir, délibérer : c’est ce que saint Thomas appelle le conseil. C’est lui, le conseil, qui, plus que l’élection, relève de la prudence, « droite règle des actions » *(« recta ratio agibilium »)*. La prudence comprend non seulement une considération de la raison mais aussi une application à l’action, qui, elle, est toujours singulière (a. 3). Par conséquent il appartient à la prudence de connaître à la fois les

principes universels de la raison et les circonstances singulières de l'action, pour appliquer les premiers aux secondes. Il va de soi que la connaissance de tous les singuliers est strictement impossible car ils sont en nombre infini. Cela signifie que la prudence humaine n'est pas infaillible, mais elle est d'autant plus assurée qu'elle peut réduire, par la mémoire et l'expérience notamment, cette multiplicité à un nombre fini de cas. Vertu intellectuelle, la prudence se manifeste aussi comme vertu morale (a. 4). La vertu, selon Aristote est ce qui rend bon celui qui la possède et bonne l'œuvre qu'il accomplit. Et cela vaut davantage de la vertu morale que de la vertu intellectuelle. Or il revient à la prudence d'appliquer la raison droite à l'action, ce qui ne se fait pas sans une volonté droite. Pour agir bien, il faut non seulement connaître le bien à faire mais aussi vouloir faire le bien que l'on sait devoir être fait. Portant sur des réalités contingentes, elle se distingue des vertus intellectuelles portant sur les réalités nécessaires (sagesse, science et intelligence) et de l'art car elle ne produit pas d'œuvre extérieure mais dirige l'action (a. 5) ; elle diffère a fortiori des vertus morales, dont le siège est l'appétit. La vertu morale n'est vraiment vertu que dans la mesure où elle participe de cette vertu intellectuelle qu'est la prudence. Celle-ci aide toutes les vertus morales et opère en elles. La prudence, toutefois, n'assigne pas leur fin aux vertus morales mais elle dispose de ce qui est pour la fin, des « moyens » (a. 6). En revanche, c'est la prudence qui permet aux vertus morales de trouver leur juste milieu (a. 7). La raison émet trois actes pour réaliser l'action : délibérer, juger, commander ; les deux premiers relèvent de la raison spéculative et le troisième de la raison pratique (a. 8). Ce dernier est l'acte principal de la prudence, car il réalise l'application à l'action. La prudence demande, une fois la délibération achevée, la promptitude dans l'application à l'action et la vigilance qui évite la déviation de l'action par rapport à ce qui a été prévu par la raison (a. 9). La prudence s'étend au bien commun dans la mesure où celui-ci est une fin nécessaire de l'être humain. Elle est appelée prudence

politique (a. 10) ou encore prudence royale (Q. 50). Il faut donc distinguer la prudence privée, la prudence domestique, la prudence politique. Elles sont spécifiquement distinctes car leurs fins sont diverses (a. 11). La prudence appartient non seulement à ceux qui gouvernent mais aussi à ceux qui leur sont soumis, en tant qu'ils participent en quelque manière au gouvernement (a. 12). Saint Thomas dénie la vraie et parfaite prudence aux pécheurs (a. 13), quoiqu'ils puissent ne pas être dépourvus de l'habileté naturelle et de l'astuce en vue du mal, qui ne sont pas des vertus et ne sont appelées prudences que par comparaison avec la prudence vertueuse. Par ailleurs, la prudence infuse existe chez tous ceux qui ont la grâce et donc la charité (a. 14). La raison alléguée est la connexion des vertus. La prudence est-elle innée ? (a. 15). Elle applique les principes universels aux actions singulières. La connaissance des premiers principes pratiques, la syndérèse, est naturelle, mais la connaissance des principes pratiques postérieurs est le fruit de l'expérience et de l'enseignement. En outre la connaissance des actions singulières, multiples et indéterminées, ne saurait être naturelle mais il peut y avoir une disposition naturelle à les discerner. À la différence de l'art ou de la science, la prudence ne peut se perdre par oubli. Elle n'est pas, en effet, purement intellectuelle mais aussi morale. Dès lors, ce sont surtout les passions qui peuvent lui être nuisibles et contraires (a. 16).

Les parties intégrantes d'une vertu sont les éléments concourant nécessairement à l'acte parfait de cette vertu ; ce sont en l'occurrence la mémoire, l'intelligence, la docilité, la sagacité, la raison, la prévoyance, la circonspection, l'attention précautionneuse (Q. 49). Le sens actuel du mot « prudence » se retrouve donc comme un aspect, mais une partie seulement de la *prudentia* scolastique. Les parties subjectives d'une vertu sont ses diverses espèces ; saint Thomas distingue une prudence législative, une prudence politique, une prudence domestique, auxquelles il ajoute encore une prudence militaire (Q. 50). Indépendamment du détail de cette typologie, susceptible d'être historiquement relativisée, son intérêt consiste

à souligner la dimension communautaire et politique, au sens général du terme, de cette vertu, spécialement requise pour toute autorité : vertu du gouvernement de soi, elle est non moins celle du gouvernement d’autrui. Les parties potentielles d’une vertu, enfin, sont des dispositions annexes ordonnées à des actes ou des matières secondaires (Q. 51). La première est la bonne délibération *(eubulia)*. Elle porte sur le premier des trois actes de la raison mis en branle par la prudence (le conseil ou délibération, le jugement, le commandement). La bonne délibération s’entend ici non seulement techniquement mais aussi moralement parlant ; en sont exclus tant la poursuite avisée d’une fin mauvaise que l’usage du mal en vue d’une fin bonne. Elle n’existe donc pas chez le pécheur. Elle est, en outre, distincte de la vertu de prudence à laquelle elle est ordonnée et qui lui donne son caractère de vertu : la bonne délibération est nécessaire mais ne suffit pas à constituer un acte de prudence. La deuxième partie potentielle est le bon jugement *(sunesis)*. Saint Thomas justifie sa nécessité par l’observation que certains (beaucoup même, selon lui) délibèrent bien mais jugent mal. Il n’est pas besoin d’ajouter un bon commandement. C’est l’office de la prudence proprement dite, et non d’une partie potentielle, puisque le commandement est l’acte principal de la prudence, alors que la délibération et le jugement en sont des actes secondaires. La *gnomè* enfin joue à l’égard de la prudence un rôle analogue à l’*épikie* pour la justice. Elle outrepasse les règles communes de l’action. Il convient de bien noter qu’il ne s’agit pas seulement de déroger à ces règles mais, devant une impossibilité de les suivre, de recourir à la règle plus élevée de l’esprit de la loi, de l’intention du législateur, ce qui implique une perspicacité de jugement.

Saint Thomas remarque que Dieu meut chaque chose selon le mode du mobile ; puisqu’en l’occurrence le mobile est une créature rationnelle, dirigeant son action par une recherche de la raison, une délibération, un conseil, c’est donc aussi par mode de conseil qu’elle sera mue par le Saint-

Esprit. À la vertu de prudence sera donc associé le conseil, comme l'un des sept dons du Saint-Esprit (Q. 52). Par là, saint Thomas rend compte du fait que l'action de Dieu en nous n'annihile aucunement notre agir naturel libre mais l'assume en l'élevant, l'inspire. En outre, le don de conseil vient suppléer l'imperfection de la vertu de prudence ; celle-ci est en effet par elle-même faillible en raison de la multiplicité indéfinie des singuliers contingents qui peuvent se présenter à elle ; le don de conseil apporte un secours divin pour juger correctement là où la raison humaine laissée à elle-même serait désemparée ou sujette à errer, et cela en ce qui a un rapport direct avec le salut lui-même, les dons du Saint-Esprit étant nécessaires au salut et liés à l'état de grâce. Si le don de conseil est directement associé à la prudence, cela ne signifie pas que cette vertu ne soit aucunement aidée par d'autres dons. Saint Thomas, en particulier, ne dénie pas que le don de science, principalement spéculatif mais pratique par extension, apporte aussi une aide à la prudence.

On pèche contre la prudence soit par contrariété (imprudence, précipitation, inconsidération, inconstance, négligence) soit par fausse similitude (prudence de la chair, astuce, ruse, fraude, sollicitude des choses temporelles, sollicitude de l'avenir). S'inspirant des *Morales sur Job* de saint Grégoire le Grand, saint Thomas réfère les différents vices opposés à la prudence à la luxure et à l'avarice (Q. 53-55).

KANT.

Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), deuxième section, Kant établit la distinction entre les impératifs catégoriques et les impératifs hypothétiques, ces derniers se divisant en impératif de l'habileté (si la fin est possible) et impératif de la prudence (si la fin est réelle). Seul l'impératif catégorique est un impératif de la moralité. Quoi qu'il en soit de l'évolution ultérieure des dénominations de ces impératifs, il reste que la

prudence, entendue comme « l'habileté dans le choix des moyens qui nous conduisent à notre propre bonheur », sans perdre toute valeur pragmatique, se trouve expulsée de la moralité. Kant retient de la *phronèsis* aristotélicienne l'adaptation des moyens à la fin bonne, l'apparentant à l'habileté *(deinotès)* qui ne s'en distingue que par l'indifférence par rapport à la qualité de la fin. Dans la perspective de Kant, l'office de la prudence étant ainsi conditionné par la fin ne peut donc relever que d'un impératif hypothétique, et par là même s'exiler de la moralité. Comme l'explique Pierre Aubenque : « On le voit : pour Aristote, la coupure passait entre l'habileté d'une part, la prudence et la vertu morale de l'autre ; mais la prudence conservait suffisamment de parenté avec l'habileté pour qu'on pût voir en elle une sorte d'assomption morale de cette dernière. C'est précisément cette parenté qui va conduire Kant à la conclusion opposée : la coupure va désormais passer entre l'habileté et la prudence d'un côté, la moralité de l'autre » (AUBENQUE, 2002, p 196).

PRUDENCE ET CONSCIENCE.

La prudence, si bien mise en valeur par saint Thomas, n'a pas gardé sa primauté dans la théologie postérieure. Deux causes peuvent être alléguées : 1) la montée en puissance du volontarisme moral, corrélée à une dépréciation de l'intelligence ; 2) un système de vases communicants entre la prudence et la conscience, développant la deuxième au détriment de la première. Le mot « conscience » *(suneidèsis)* est absent de l'éthique aristotélicienne, ce qui montre que la philosophie antique hellénistique, par ailleurs si préoccupée de morale, parvient à exprimer ce que nos contemporains évoquent avec le mot « conscience » par un autre vocabulaire, nommément celui de la « prudence » *(phronèsis)*. Le mot *conscientia*, en revanche, est d'un usage fréquent chez les auteurs latins, notamment chez Cicéron. Cette connaissance du bien et du mal moral qui

nous sont propres est représentée comme incomparablement plus sûre que l’opinion que les autres peuvent se forger à notre égard. Cette conception latine de la conscience n’assigne donc pas directement à celle-ci de préparer l’action mais se réfère à la sanction de celle-ci ; elle est un juge intérieur très sûr qui loue ou qui blâme ce qui a été commis. On retrouve chez saint Paul l’usage du mot *suneidèsis* dans le sens de témoin et de juge, clairvoyants et impartiaux, de l’action et de la pensée. Son sens est proche du cœur *(kardia)* que l’on rencontre dans les évangiles. Au sens paulinien, la conscience n’est pourtant pas toujours assurée ; il existe une conscience faible et une conscience souillée. La conscience doit être éduquée ; elle n’est pas seulement conséquente par rapport à l’action mais antécédente et régulatrice de la conduite morale. S’il y a, selon saint Thomas d’Aquin, obligation de suivre la conscience même erronée de bonne foi, il y a une obligation antérieure de la former, de la corriger, de la redresser en sorte qu’elle ne soit pas fausse, mais vraie. Cette rectification de la conscience est réalisée par la prudence. Le jugement de la conscience appartient à l’ordre de la connaissance. Mais c’est le jugement d’élection, rectifié par la prudence, qui permet d’établir la conformité entre ce qu’un homme comprend devoir faire et ce qu’il se résout à faire en effet. La prudence est donc indispensable à la rectitude de la conscience, et, finalement, de l’action morale.

LUC-THOMAS SOMME.

→ Aristotélisme. Conscience. Décision. Épikie. Finalité de l’agir. Gradualité (loi de gradualité). Relativisme. Systèmes et méthodes d'argumentation. Vertus.

Bibliographie.

P. AUBENQUE, La Prudence chez Aristote (1963), Paris, PUF, coll. « Quadrige » 157, 2002. – J.-Y. CHATEAU (dir.), La

Vérité pratique, Paris, Vrin, 1997. – Fr. DINGJAN, *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine de la prudence chez saint Thomas d'Aquin, Assen, Van Gorkum, 1967.*

PSYCHANALYSE

Qu'est-ce que la psychanalyse ?

Le terme apparaît pour la première fois dans un article de Freud écrit en français en 1896. On pourrait penser que, de nos jours, il est facile de répondre à cette question. Or il est nécessaire de marquer quelques limites à cette prétention. La psychanalyse, selon son versant théorique, est d'abord la théorie d'une pratique. Ce n'est pas une théorie de l'Inconscient, encore moins une théorie du sujet. Elle n'existe pas sans les analysants et les psychanalystes qui les écoutent ; c'est incontournable pour qui veut risquer une réponse. Mais la psychanalyse fait partie de la culture contemporaine. La théorie en a été largement vulgarisée. Elle a permis de donner quelques éclairages décisifs sur l'esprit humain. Freud lui-même a usé de cette possibilité. La tentation est grande alors d'en faire une anthropologie, en en gommant, de fait, les aspérités. Les exemples ne manquent pas. Pour autant ce n'est pas non plus une théorie du devenir psychogénétique du petit d'homme. L'infantile n'est pas l'enfance. Par ailleurs, Freud s'est toujours défendu d'en faire une vision du monde, certain qu'il était à la fois de la spécificité de sa découverte et de ses limites.

LA NAISSANCE DE LA PSYCHANALYSE.

Comment Freud découvre-t-il – invente-t-il – la psychanalyse ? La meilleure façon de le saisir est d'en suivre le cheminement dans les

premières années de ses découvertes. Freud naît en 1856, en Moravie. À la suite de mauvaises affaires, la famille doit quitter la région. Elle s'installe à Vienne en 1860, ville que Freud ne quittera plus jusqu'en 1938 quand il émigrera à Londres où il meurt en 1939. Il entre au lycée et fait de bonnes études. Il est reçu *summa cum laude* à l'examen final. Il entreprend des recherches en neurologie au laboratoire de Brücke où il rencontre Breuer, qui entreprendra la cure de Bertha Pappenheim, dite Anna O. Après avoir passé son diplôme de médecin, il abandonne une carrière de chercheur car il doit gagner sa vie. En 1885, premier grand tournant : il obtient une bourse d'études et débarque à Paris dans le service de Charcot. Celui-ci part de l'observation des malades avant d'en tirer des réflexions théoriques ; il a aussi remarqué qu'il y a des hommes hystériques, hypothèse révolutionnaire pour l'époque. Freud observe le travail de Charcot, et les effets de l'hypnotisme et de la suggestion. En 1886, après un détour par Berlin, il rentre à Vienne et commence une pratique privée. À l'époque, on utilise surtout l'électrothérapie pour soigner les maladies nerveuses. C'est aléatoire et surtout ça ne peut suffire à le faire vivre. Après un voyage à Nancy, il commence à utiliser l'hypnose, qu'il abandonnera bientôt pour diverses raisons. Déjà il a perçu l'importance de la relation à l'hypnotiseur. Et rapidement, il s'aperçoit que, même dans cette situation, certaines patientes ne parviennent pas à libérer les souvenirs traumatiques. De plus, des hystériques refusent de se laisser hypnotiser. C'est à partir de ce refus que Freud va en déduire que ce sont des résistances qui le provoquent. Or, l'analyse des résistances ne va pas de soi. Cela nécessite tout un travail psychique qui est entravé par des défenses provoquées par des souvenirs refoulés qui demeurent inconscients. Il va alors reprendre les questions posées par le travail de Breuer qui utilisait ce qu'il appelle la méthode cathartique. Celle-ci consiste à faire ressurgir des souvenirs traumatiques, et ainsi permettre de faire disparaître les symptômes. Il va s'en servir et convaincre Breuer de publier avec lui les *Études sur l'hystérie*. Mais Freud

va aller plus loin et inciter les patients à se ressouvenir, en « faisant pression » sur eux, éventuellement en posant sa main sur leur front. Il remarque qu'en insistant, certains souvenirs réapparaissent. Dès cette époque les malades sont allongés sur le divan et Freud se place derrière eux car il admet lui-même qu'il supporte mal la relation en face-à-face. Ainsi, ce qui deviendra une des composantes essentielle du cadre de la cure est lié au désir de Freud. Le bien-fondé de la méthode ne sera justifié que plus tard. De même la règle de dire tout ce qui vient à l'esprit ne sera appliquée que peu à peu, après qu'une patiente lui a demandé de la laisser parler. Il découvre ainsi les « résistances ». La relation thérapeutique devient l'instrument de la cure. Le transfert, expliqué comme un déplacement et une répétition, est encore perçu comme un obstacle au travail. Mais l'abandon de l'hypnose au profit de l'analyse des résistances signe la fondation de la psychanalyse. C'est la compréhension du rêve qui va renouveler l'approche de Freud, quant à la place du transfert dont la conception se modifiera peu à peu à partir de son expérience clinique.

À cette même époque, en 1887, Freud rencontre Fliess à Vienne, par l'intermédiaire de Breuer. La rencontre de Freud et de Fliess fut un véritable coup de foudre. Freud admire ce médecin, généraliste à Berlin, qui va se spécialiser en oto-rhino-laryngologie. Il s'ensuivra une longue correspondance souvent passionnée, trois cent une lettres entre 1887 et 1904 ! Freud a appris beaucoup de choses avec Breuer mais avec Fliess, il va faire son analyse. Fliess, mis en position d'Autre, va être le témoin privilégié de l'« auto-analyse » de Freud ou plutôt de « la première de toutes les analyses », comme l'a fort justement écrit O. Mannoni. Freud emploie lui-même ce terme « auto-analyse » mais il dira : « Mon auto-analyse reste interrompue. J'ai compris pourquoi. Je ne peux m'analyser moi-même qu'avec des connaissances objectivement acquises (comme un étranger), l'auto-analyse est proprement impossible, sinon il n'y aurait pas de maladie » (Lettre 147). La situation analytique n'y est pas reconnue

comme telle mais dans l’après-coup, cette relation se révèle portée par les aléas du désir inconscient de Freud. Fliess ne comprend pas grand-chose à ce que fait Freud mais c’est justement cette ignorance qui va permettre à Freud d’avancer. Après s’être identifié aux hystériques de Charcot, il se fait le malade de Fliess et attend que celui-ci le soigne. Par exemple, effet du transfert, il soupçonne Fliess de cachotteries. Pour autant, Freud fait aussi son analyse avec ses patients : « Et en plus le gaillard [un analysant !] se porte effrontément bien. Il m’a présenté dans sa propre chair la réalité de mes doctrines, en me donnant par un retournement surprenant la solution qui m’avait échappé de ma vieille phobie du chemin de fer » (Lettre 229). Aujourd’hui nous parlerions, dans cette situation, de « l’analyste toujours analysant ». Freud décrira aussi à Fliess le transfert à l’œuvre dans leur relation sans en mesurer encore l’importance : « Je ne sais toujours pas ce qui s’est passé en moi ; quelque chose venu du tréfonds de ma propre névrose s’est opposé à un progrès dans la compréhension des névroses et tu y étais impliqué d’une façon ou d’une autre » (Lettre 132). C’est également à Fliess qu’il va annoncer l’abandon de sa « neurotica », c’est-à-dire de la conviction que les hystériques ont réellement subi des traumatismes car il se rend compte que ce que les patients racontent sont des scénarios fantasmatiques (Lettre 139) – cette question importante du traumatisme sera reprise, en son temps, par Ferenczi. Quelques jours après la mort de son père, Freud écrira : « Être vraiment honnête avec soi-même est un bon exercice. Il m’est venu une seule pensée ayant une valeur générale. Chez moi aussi j’ai trouvé le sentiment amoureux pour la mère et la jalousie envers le père, et je les considère maintenant comme un événement général de la prime enfance […]. S’il en est ainsi, on comprend la force saisissante d’Œdipe Roi, malgré toutes les objections que la raison soulève contre ce qui est présupposé par le destin […]. Chaque auditeur a été un jour en germe et en fantaisie cet Œdipe, et devant un tel accomplissement en rêve transporté ici dans la réalité, il recule d’épouvante avec tout le montant du

refoulement qui sépare son état infantile de celui qui est le sien aujourd'hui » (Lettre 142). C'est de cet entrelacement entre la clinique avec les patients, le transfert sur Fliess dans la correspondance, la mort de son père, l'analyse des rêves et le livre qui en résulte, que la psychanalyse prend forme. Une analyse a eu lieu, la première (MANNONI, 1968). Cette « analyse originelle », c'est tout simplement la découverte de l'analyse. Tout cela va mettre un certain temps à s'organiser.

LE PROJET MÉTAPSYCHOLOGIQUE.

Parallèlement à son activité clinique, Freud a une intense activité éditoriale. Entre 1899 et 1905, il va écrire des textes majeurs pour la fondation de la psychanalyse. C'est à mettre en relation avec les lettres à Fliess et la clinique comme dans un triptyque : *Projet d'une psychologie*, daté de 1895, tentative de donner une théorisation neurologique à ce qu'il découvre ; *L'Interprétation des rêves* et *Psychopathologie de la vie quotidienne* ; *Trois Essais sur la théorie sexuelle* et en parallèle *Le Mot d'esprit et sa relation à l'Inconscient*.

L'INTERPRÉTATION DES RÊVES.

Freud découvre l'importance des rêves dans le travail avec les patients, et aussi pour lui-même. Cela va le conduire à écrire *L'Interprétation des rêves*. Ce livre, devenu en quelque sorte l'emblème de la psychanalyse, n'a eu aucun succès lors de sa sortie. Il y en a eu huit éditions successives. Dans la préface de la deuxième édition, en 1908, Freud précise ce qui sera une constante de ses réflexions : « J'ai tenté sur quelques points, peu nombreux, des remaniements ; mais tout l'essentiel […] est resté inchangé […]. Celui qui connaît mes travaux […] sait que je n'ai jamais donné quelque chose d'inachevé pour achevé et que je me suis toujours efforcé de modifier mes

énoncés en fonction de la progression de mes connaissances ; […] j’ai oscillé à plusieurs reprises et je me suis fourvoyé sur plus d’un point ; alors, c’était toujours et encore avec *L’Interprétation du rêve* que je retrouvais mon assurance. » Il ajoute aussi un peu plus loin : « Pour moi en effet, ce livre a encore une autre signification subjective que je n’ai pu comprendre qu’après l’avoir terminé. Il s’est révélé être pour moi un fragment de mon auto-analyse, ma réaction à la mort de mon père, donc à l’événement le plus significatif, la perte la plus radicale intervenant dans la vie d’un homme. Après avoir reconnu cela, je me suis senti incapable d’effacer les traces de l’action exercée par cet événement. » Cette confidence de Freud est sans doute la meilleure illustration de ce que peut être la psychanalyse : la mise en jeu du désir de Freud certes dans son « auto-analyse » mais aussi dans son travail clinique et théorique, et surtout la découverte qu’il en fait dans « l’après-coup ». Il en va ainsi pour tout analyste après lui ! À partir de l’analyse des rêves, Freud va montrer que ce sont des réalisations de désir infantile inconscient. La condensation et le déplacement sont les deux principaux mécanismes de formation du rêve. Par ailleurs, dans le chapitre VII, il propose son premier travail métapsychologique avec l’élaboration de la première topique. La clinique l’a conduit à penser un lieu psychique, sans localisation anatomique. Il représente l’appareil psychique comme un instrument formé de plusieurs instances qui font système. Cet appareil a une direction. Il est pensé selon le schéma de l’arc réflexe avec une extrémité sensitive, qui reçoit les perceptions, et une extrémité motrice, tournée vers le conscient. Chaque instance est elle-même un système. Ainsi, l’inconscient est formé de deux systèmes. Le plus proche de l’extrémité motrice est le préconscient lié aux représentations verbales ; en arrière est situé l’inconscient qui ne peut en aucun cas accéder à la conscience si ce n’est en passant par le préconscient qui fait écran entre inconscient et conscient et encore selon certaines modalités, qui sont le travail de la cure. Le rêve se forme dans l’inconscient : « L’inconscient est le psychique

proprement réel aussi inconnu de nous dans sa nature interne que le réel du monde extérieur et qui nous est livré par les données de la conscience tout aussi incomplètement que l'est le monde extérieur par les indications de nos organes sensoriels. » La première topique prend aussi une grande importance dans la mesure où elle fonde définitivement ce terme « Inconscient » qui deviendra une catégorie psychique dont Freud dira lui-même en 1912 : « la valeur d'index de l'Inconscient a dépassé de loin son importance comme propriété ». D'où sa proposition de le signifier par Ubw (de *Unbewusst*), Ics en français. Pour Freud, à cette époque, le rêve n'est pas encore pensé comme étant adressé à l'analyste. Cependant le rêve n'est plus une clé des songes. Son interprétation dépend déjà des associations du rêveur.

Tout de suite après *L'Interprétation des rêves*, Freud entreprend l'écriture de *La Psychopathologie de la vie quotidienne*, livre qui s'intéresse aussi aux phénomènes normaux de la vie psychique. Ainsi, dit Freud : « On est autorisé à étendre ses présupposés [de la psychanalyse] et ses résultats à d'autres domaines de l'activité psychique et intellectuelle », et donc permettre de mieux comprendre le monde du désir et des fantasmes. Mais dans un cas comme dans l'autre, ces « formations de l'Inconscient » sont aussi – est-il besoin de le rappeler ? – des modalités essentielles dans la cure.

LES *TROIS ESSAIS SUR LA THÉORIE SEXUELLE*. LA PULSION.

Ce texte répond à une autre question. À travers la clinique avec les hystériques, Freud découvre l'importance de la sexualité. L'étude des perversions, l'écoute de ses patients et l'observation des enfants lui font repérer des points communs entre toutes ces situations : l'homosexualité – ainsi comprise à l'époque –, les hystériques, l'enfant masturbateur. Il constate ceci : dans chaque cas de figure quelque chose pousse en

permanence, une force qu’il appellera la poussée ; une zone somatique qu’il appelle source est en jeu ; le but recherché est la satisfaction et cela peut être obtenu par un objet non défini a priori. Il est alors conduit à chercher un terme qui puisse en rendre compte de façon plus originaire et permette de faire tenir ensemble les divers éléments de ces données de son expérience. Pour en comprendre les enjeux aussi bien cliniques que théoriques, il faut se souvenir que Freud découvre dans la cure ce qui deviendra le pulsionnel, et en même temps cherche à soutenir son projet de construction métapsychologique. Il propose pour cela ce terme « pulsion » *(Trieb)* qui donne une unité à cette nouvelle conception de la sexualité. Mais il a une histoire différente des autres. Le refoulement, l’inconscient, le transfert sont décelés dès le début de la pratique freudienne. La pulsion est nommée seulement après qu’un certain nombre de franchissements ont été nécessaires. Un des grands débats de Freud avec Fliess porte sur cette question de la sexualité, en particulier de la bisexualité ou non de l’être humain. Avant d’inventer la pulsion comme concept, Freud découvre la pulsion sexuelle, terme qu’il dit lui-même emprunter à la biologie. Ce n’est qu’au terme d’un long parcours que Freud pourra nommer « sa » pulsion sexuelle. Les lettres à Fliess en témoignent. Fin 1899, Freud écrit : « Une théorie sexuelle devrait succéder très prochainement au livre des rêves » (Lettre 219). Mais en fait Freud avance difficilement. Ainsi : « Pour ce qui est de la théorie sexuelle, je vais encore la garder en réserve » (Lettre 226), ou encore, début 1900 : « Pour la théorie sexuelle on collecte et on attend que le matériel amassé puisse être embrasé par une étincelle » (Lettre 234). Après un long silence épistolaire – les deux amis ayant rompu – et éditorial, entre 1902 et 1904, Freud écrit à Fliess : « Je termine en ce moment *Trois Essais sur la théorie sexuelle* […] [qui] traitent de la vie sexuelle infantile et des composantes de la pulsion » (Lettre 285). Il s’est écoulé près de quatre ans pendant lesquels Freud a exploré ces différentes composantes issues de son expérience clinique et les a réunies en un « assemblage » sous

le terme « pulsion sexuelle ». Cette histoire n’est pas simplement anecdotique. « L’invention » de la pulsion sexuelle par Freud survient pour désigner ce qu’il a découvert à propos de la sexualité infantile, le sexuel étant ainsi distingué du génital. Elle trouve sa place après la découverte de l’Inconscient, du Refoulement, du Transfert… et un long travail d’élaboration théorique. Les *Trois Essais sur la théorie sexuelle* ne s’occupent que de celle-ci. Certaines fonctions corporelles sont en relation d’étayage avec la pulsion sexuelle. Mais la dualité pulsionnelle apparaîtra plus tard, en 1910, avec la pulsion du moi ou d’autoconservation sur laquelle s’étaye la pulsion sexuelle. Dans la *Métapsychologie*, Freud fera de la Pulsion comme telle un concept fondamental, mais c’est un fondement logique. Il ne peut servir à une reconstruction chronologique du devenir psychogénétique du petit d’homme.

Dans les *Trois Essais sur la théorie sexuelle*, il n’est pas question de désir, d’Œdipe, de fantasme. La fondation de la psychanalyse est plurielle, d’un côté *L’Interprétation des rêves*, de l’autre les *Trois Essais sur la théorie sexuelle*.

Dans le même temps, la conception du transfert va se modifier peu à peu. Il est d’abord expliqué comme un déplacement et une répétition et perçu comme un obstacle. Après *L’Interprétation des rêves*, cela reste vrai mais le déplacement et la répétition sont en rapport avec les désirs inconscients du patient. C’est l’analyse de l’homme aux rats (1909) qui va révéler la vraie nature du transfert et du désir inconscient ; il se fait sur la personne de l’analyste. C’est la marque même de la résistance et aussi le moyen de l’analyser. À partir de là, l’essentiel de ce qui fait la spécificité de la psychanalyse est en place. Freud ne reniera jamais ce qu’il a découvert ainsi, même quand d’autres avancées théoriques déplaceront et même subvertiront quelque peu cette théorie. Et après Freud, toute avancée clinique et théorique ne pourra se faire en ignorant ce qui en a été l’origine.

LE NARCISSISME ET LA *MÉTAPSYCHOLOGIE*.

Freud cherche depuis longtemps à fonder sa clinique avec ce qu'il appelle dès 1896 une *Métapsychologie*. Il réalise ce projet entre mars et mai 1915. Il prévoyait douze textes. Au final, il y aura les cinq que nous connaissons aujourd'hui organisés de façon logique, d'abord « Pulsions et destins des pulsions », article dont les premières lignes sont tout autant le début du livre et la marque d'une position constante chez Freud : « Nous avons souvent entendu soutenir l'exigence selon laquelle une science doit être édifiée sur des concepts fondamentaux clairs et strictement définis. En réalité, aucune science, pas même les plus exactes, ne commence par de telles définitions. Le véritable début de l'activité scientifique consiste bien plutôt dans la description de phénomènes, qui sont alors ensuite regroupés, ordonnés et intégrés dans des ensembles. » Freud distingue plusieurs destins pulsionnels dont « le Refoulement » qui fait l'objet du texte suivant. Il fonde l'Inconscient : « son essence consiste seulement dans la mise à l'écart et le maintien à distance par rapport au conscient ». Freud précise même que refoulement et inconscient sont tellement corrélatifs qu'il faut en différer l'approfondissement tant qu'il n'a pas précisé ce qu'il en est des instances psychiques, ce qu'il va faire dans l'article suivant, « L'inconscient », dans lequel il précise d'emblée que « tout ce qui est refoulé doit rester inconscient mais […] le refoulé ne recouvre pas tout ce qui est inconscient ». Cela préfigure ce qui deviendra le Ça, dans la deuxième topique. Viennent ensuite « Complément métapsychologique à la théorie du rêve » et « Deuil et mélancolie » qui ne sont pas de moindre importance. Freud y confronte, selon une méthode qui lui est chère, des processus normaux comme le rêve ou le deuil à des états pathologiques comme les hallucinations ou la mélancolie (plus proche de ce que nous nommons aujourd'hui dépression), cela afin d'y mettre au jour des mécanismes communs. La *Métapsychologie* ouvre et fonde l'espace de la clinique : le psychanalyste écoute l'Inconscient ; en retour, la clinique va

interroger la métapsychologie. Cela répond aussi au désir de Freud d’établir scientifiquement sa découverte.

Quelque temps avant la *Métapsychologie*, en 1914, Freud écrit un texte tout aussi fondateur : « Pour introduire le narcissisme », « comme concept dans la théorie ». Décrit en référence au mythe de Narcisse chez Ovide, le narcissisme est défini par le fait de s’aimer soi-même ou, plus précisément, de traiter son propre corps comme un objet d’amour. Freud réagit ici au monisme de la théorie libidinale de Jung qu’il conteste fermement ; cela répond également pour lui à une nécessité clinique. Freud repère cette attitude dans certaines pathologies et constate aussi que c’est une phase nécessaire dans le développement humain entre l’auto-érotisme et le choix d’objet sexuel. Il en vient à poser que « le narcissisme, en ce sens, ne serait pas une perversion, mais le complément libidinal à l’égoïsme de la pulsion d’autoconservation dont une portion est, à juste titre, attribuée à tout être vivant ». Dans certains cas la libido, énergie de la pulsion sexuelle, semble retirée aux objets au profit du moi, d’où cette disposition qu’il appelle narcissisme. L’investissement libidinal du moi constitue une réserve dont ensuite une partie peut être cédée aux objets. La nécessité s’impose alors à Freud d’introduire la dualité : libido d’objet, libido du moi. À ce stade du narcissisme, la source, l’objet et le but de la pulsion sont réunis sur le corps propre, ce qui souligne son importance unificatrice. Mais c’est un moment énigmatique et fragile car forcément toujours soumis à des agressions internes et externes. Il est lié à la constitution de l’image de soi, qui permet le passage de l’auto-érotisme au narcissisme. L’image narcissique peut être plus ou moins bonne ou mauvaise. Lacan, en introduisant le stade du miroir, permet d’en comprendre quelque chose. C’est l’Autre qui qualifie l’image que le petit enfant découvre dans le miroir. Ainsi, le narcissisme est non seulement inévitable mais nécessaire. Il est bon de s’aimer soi-même suffisamment. Il y a une bonne utilisation possible de son narcissisme par chacun. On ne le répétera jamais assez. Mais il peut être aussi source de

grosses difficultés. Les trop grandes défaillances du narcissisme, par excès ou par défaut, occasionnent des pathologies graves. C’est le côté obscur et paradoxal de ce concept. Ajoutons que dans l’amour, le choix d’objet sexuel narcissique s’oppose à l’Œdipe, le choix d’objet anaclitique étant lui du côté de l’Œdipe.

La deuxième topique.

D’autres textes ensuite auront ce même dessein métapsychologique : théoriser et comprendre la clinique. Ainsi, dans les années 1920, Freud va être amené à remanier profondément la théorie des pulsions et la topique de l’appareil psychique. Il avait fondé le fonctionnement de la vie psychique sur le principe de plaisir, le but de la pulsion étant la satisfaction. Mais il découvre qu’il y a des tendances plus originaires et indépendantes du principe de plaisir, en particulier dans la clinique. Les patients répètent le refoulé au lieu de se le remémorer. Cette « compulsion de répétition » a la même origine que ce qui avait produit le refoulé. Freud propose alors de remplacer conscient et inconscient par moi et refoulé, en précisant qu’une grande partie du moi est inconsciente et que le préconscient n’est qu’une petite partie du moi. Si la résistance provient du moi, alors la compulsion de répétition provient du refoulé. Celle-ci est « plus originaire, plus élémentaire, plus pulsionnelle que le principe de plaisir ». Freud va ainsi être amené à poser l’existence d’une pulsion de mort et à joindre la pulsion du moi à la pulsion sexuelle, d’où la deuxième théorie des pulsions : pulsion de vie, pulsion de mort ; la topique deviendra : Moi, Ça, Surmoi. À propos de la pulsion de mort, Freud écrira au pasteur Pfister : il s’agit « de ce qui se rapproche le plus de cette mystérieuse réalité existant en dehors de nous. La pulsion de mort n’est pas pour moi un besoin du cœur ; elle m’apparaît seulement comme une hypothèse inévitable pour des raisons à la fois biologiques et psychologiques. C’est de là que découle tout le reste ».

Au-delà du principe de plaisir, c'est la jouissance qui se présente comme la satisfaction de la pulsion de mort. L'introduction de l'instance du Ça le conduit également à réviser sa conception du narcissisme, sans pour autant abandonner le narcissisme du moi qui devient plus précisément le narcissisme secondaire.

PSYCHANALYSE ET RELIGION.

Psychanalyse et religion, et question de la psychanalyse profane en rapport avec la médecine, ont partie liée. Qu'est-ce que cela implique quant à la place donnée à la religion dans les textes freudiens ? Freud s'est toujours présenté comme un « juif infidèle » mais il a toujours assumé sa judéité, surtout quand l'antisémitisme est devenu plus virulent. Il s'étonne aussi du fait que ce soit un juif athée qui ait inventé la psychanalyse. Pour autant il a toujours œuvré pour « déjudaïser » la psychanalyse. Ainsi, il pense que l'arrivée de Jung a soustrait la psychanalyse « au danger de devenir une affaire de la nation juive ». Il écrira à Ferenczi qu'il « ne doit pas exister de science aryenne ou de science juive ». Si les résultats étaient différents, c'est qu'il y aurait « quelque chose [qui] ne serait pas en ordre ». L'écriture de *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* ira dans ce sens, en introduisant une dualité à l'origine. L'Église catholique, dont il critique – violemment, il faut le reconnaître – le dogmatisme et la rigidité, est celle qu'il a pu connaître, entre les deux guerres, en Autriche. Les critiques de Freud n'étaient pas alors dénuées de fondement. Certes l'athéisme radical de Freud ne facilite pas le débat, mais c'est au risque de masquer l'enjeu qui se joue ailleurs, sur la scène analytique.

Dans *La Question de l'analyse profane*, Freud écrit : « Celui qui est par profession analyste profane n'aura pas de peine à s'assurer le prestige qui lui revient en tant que “directeur de conscience” laïc. » Le terme allemand *laïen* peut être traduit par « profane » ou « laïc ». Cela dit, le terme « laïc »

n’a pas, pour Freud, le sens qu’il a pris dans la culture française. Freud précisera au pasteur Pfister : « En soi, la psychanalyse n’est pas plus religieuse qu’irréligieuse. C’est un instrument sans parti dont peuvent user religieux et laïques, pourvu que ce soit uniquement au service de la délivrance d’êtres souffrants. » Freud pose ici le cadre. La psychanalyse se soutient de la pratique qu’elle instaure. Même si elle a toujours à s’en démarquer, ce n’est pas son opposition de fait à la religion qui fondera la psychanalyse. La psychanalyse n’est ni juive ni chrétienne. Elle est profane par essence, au-delà de l’athéisme de Freud, bien que ce soit ce refus qui lui ait permis d’entendre autre chose dans le discours religieux, tout comme il avait abandonné le discours médical pour écouter la parole des hystériques. L’enjeu n’est plus alors le rejet du religieux comme tel mais la question : qu’est-ce que l’analyste écoute ? Sur la scène analytique, les signifiants religieux sont des signifiants comme les autres ; tout ce qui peut se parler a sa place dans la cure. Il ne s’agit pas de faire disparaître la religion ou d’en triompher, mais de mettre au jour les impasses du désir chez l’analysant. Freud disait déjà dans *L’Avenir d’une illusion* : « En réalité, la psychanalyse est une méthode de recherche, un instrument impartial, un peu comme le calcul infinitésimal […]. Les défenseurs de la religion auront le même droit à se servir de la psychanalyse pour apprécier pleinement la significativité affective de la doctrine religieuse. » C’est à entendre au-delà de toute controverse.

Éthique et psychanalyse.

La question éthique est très complexe et demande un traitement particulier. Cependant il est possible de préciser ici quelques points. Freud avait une position très ferme. La psychanalyse n’est pas une vision du monde. Elle ne saurait donc fonder une éthique. Il n’est jamais revenu là-dessus. Il avait à soutenir et à défendre la fondation de la psychanalyse,

d’autant que la résistance à la psychanalyse est interne à la psychanalyse elle-même. Actuellement, surtout depuis les travaux de J. Lacan, il est possible de réfléchir avec plus de sérénité sur cette question. Dans les Églises, certains s’y sont employés. Citons Marc Oraison, Albert Plé, Louis Beirnaert…

Des philosophes ont aussi travaillé la question. Ainsi, la réflexion de J. Derrida, s’adressant en juillet 2000 aux états généraux de la psychanalyse, pose bien le problème : « le savoir psychanalytique […] est […] et doit demeurer dans la neutralité de l’indécidable. D’où ce que j’appelle les “états d’âme” de la psychanalyse. Pour passer à la décision, il y faut un saut qui expulse hors du savoir psychanalytique *en tant que tel*. Et en cet hiatus, dirai-je, s’ouvre la chance ou le risque de la décision responsable, au-delà de tout savoir concernant le possible. Est-ce à dire qu’il n’y a aucun rapport entre psychanalyse et éthique, droit ou politique ? Non, il y a, il doit y avoir une conséquence *indirecte* et *discontinue* : la psychanalyse en tant que telle ne produit ou ne procure aucune éthique, aucun droit, aucune politique, certes, mais il revient à la responsabilité, dans ces trois domaines, de prendre en compte le savoir psychanalytique. La tâche est immense[150]… » Dès lors, il résulte de cette discontinuité que la psychanalyse peut servir à questionner nos pratiques, mais elle ne peut être utilisée comme alibi ou être récupérée au profit des divers idéaux de la société, aussi légitimes soient-ils. Ainsi pour chacun(e), s’engager ou non est et doit rester un choix éthique dans lequel son désir est impliqué.

Alors, qu’est-ce que la psychanalyse ?

En 1922, Freud la définit ainsi dans l’article « Psychanalyse et théorie de la libido », écrit pour une encyclopédie allemande de la sexualité : « Psychanalyse est le nom : 1. d’un procédé pour l’investigation de processus psychiques, qui sont à peine accessibles autrement ; 2. d’une méthode de traitement des troubles névrotiques qui se fondent sur cette investigation ; 3. d’une série de vues psychologiques, acquises par cette

voie, qui croissent progressivement pour se rejoindre en une discipline scientifique nouvelle. » En 1925, pour l'*Encyclopaedia Britannica*, il précisera que c'est « la science des processus inconscients, pertinemment appelée aussi “psychologie des profondeurs” ». L'ambiguïté de cette dernière expression fait qu'elle a été abandonnée et même largement contestée par les psychanalystes. Ces citations de Freud montrent bien aussi qu'une définition de la psychanalyse reste toujours fragile et à reprendre ; mais, spécificité des « processus inconscients » oblige, sans rien céder sur une nécessaire rigueur.

FRANÇOISE BALDÉ.

→ Culpabilité. Désir. Éthique et psychanalyse. Fantasme. Identité morale. Jouissance. Liberté. Loi. Sexualité. Sujet et personne.

Bibliographie.

Œuvres de Freud.

Œuvres complètes, Psychanalyse, édition chronologique, 21 vol., 17 vol. parus depuis 1988, Paris, PUF. Nombreuses reprises en coll. « Quadrige ». – Œuvres de Sigmund Freud, traductions nouvelles, 17 vol. depuis 1984, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient ». Plusieurs autres volumes sont encore prévus. – Lettres à Fliess, édition complète, suivie de Projet d'une psychologie, Paris, PUF, 2006. – Depuis janvier 2010, les œuvres de Freud sont tombées dans le domaine public. De nombreuses traductions nouvelles apparaissent, qui dépendent évidemment du projet de leurs auteurs. Il n'est donc pas possible de donner ici un avis raisonnable sur chacune

d'elles. Elles seront jugées à l'usage, selon ce que chaque lecteur pourra en faire.

Ouvrages généraux.

COLLECTIF, *Dictionnaire de la psychanalyse, Paris, Encyclopædia universalis - Albin Michel, 1997. – P.* KAUFMANN *(dir.), L'Apport freudien (1993), Paris, Larousse, coll. « In extenso », 1998. – J.* LAPLANCHE *et J.-B.* PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse (1967), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2007. – É.* ROUDINESCO *et M.* PLON, *Dictionnaire de la psychanalyse (1997), Paris, Fayard, 2006.*

Études diverses.

L. BEIRNAERT, *Aux frontières de l'acte analytique, Paris, Éd. du Seuil, 1987. – P.* GAY, *Freud, une vie, Paris, Hachette, 1991, rééd. coll. « Hachette littératures », 2 vol., 2002. – O.* MANNONI, *Freud, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Écrivains de toujours », 1968, rééd. coll. « Points essais », 2002 ; « L'analyse originelle », dans Clés pour l'imaginaire ou l'autre scène, Paris, Éd. du Seuil, 1969, rééd. coll. « Points », 1985.*

PUDEUR

Dans une humanité qui tient à se distinguer de l'animalité – aucune autre espèce ne semble la connaître, à la différence des « sauvages » ou encore des naturistes –, la pudeur est un phénomène quasi universel mais surtout conventionnel parce qu'éminemment variable, comme le montre l'approche historique (voir Bologne, 1986 et Duerr, 1998). De ce fait il s'avère difficile de définir la pudeur, souvent confondue avec ses (pseudo-)synonymes, en particulier la honte et la décence. Une excursion du côté des lexicographes est donc nécessaire pour tenter d'en définir un concept plus rigoureux. Mais c'est la phénoménologie qui, faisant comprendre le *vécu* de la pudeur, permet de vérifier dans quelle mesure elle relève de la morale. En effet, qu'est-ce que la pudeur ? Une émotion, un sentiment, une manière d'être par rapport à soi, devant les autres et dans le monde, un affect plus ou moins pathologique et en tout cas ridicule – quasi une infirmité –, ou encore une vertu ? La réponse ne va pas de soi. Thomas d'Aquin, qui introduit la honte *(verecundia)*, la pudeur *(pudor)* et la pudicité *(pudicitia)* dans sa morale (*Somme théologique*, IIa, Q. 144, 151), soulève très précisément ces difficultés à propos de ce dont on a à rougir : « Pudicité vient de pudeur, et la pudeur est une espèce de honte » (*ST*, IIa, Q. 151, a. 4). Émotions ou « passions », il n'est pas évident qu'elles soient également des vertus, et pourtant l'une « pose les premiers fondements de la tempérance », les autres ont « rapport à la chasteté ». Saint Thomas précise d'ailleurs que la pudicité s'applique aux signes extérieurs de la jouissance qui sont impudiques et échappent à l'empire de la raison, tandis que la

chasteté s’applique à l’acte lui-même. C’est pourquoi cette dernière est incontestablement une vertu, ce qui n’est pas le cas de la pudeur…

La relativité historique et sociale de la pudeur.

« La pudeur est un sentiment complexe, difficile à définir, dont les objets sont innombrables » (Bologne, 1986, p. 10). Ce qui est impudique ici ne l’est pas ailleurs et la variabilité culturelle de ses codes, ses règles et ses objets étonnait déjà Montaigne. L’Antiquité grecque, par ailleurs très pudique, ne jugeait pas impudique la nudité sur le stade, nudité qui avait pourtant choqué les anciens Romains et restait absolument scandaleuse pour les Juifs[151]. Les Athéniens se moquaient de la nudité des Spartiates. Les Romains toléraient dans les thermes la nudité des deux sexes mélangés… La nudité n’est d’ailleurs pas seule en cause même si, de tous les objets de la pudeur, elle est « le plus courant, celui aussi qui se prête le mieux à l’analyse » (Bologne, 1986, p. 10). Pourtant, malgré cette diversité, on constate qu’« un certain équilibre […] est apparu, à toutes les époques, entre permissivité et pruderie excessives […] ; toutes les époques, tous les pays ont ressenti le besoin d’un équilibre entre pudeur et apudeur[152], et le terrain que l’une perdait d’un côté était immédiatement repris de l’autre. Notre époque ne fait pas exception. La pudeur du sentiment s’est développée au fur et à mesure que s’affaiblissait la pudeur sexuelle ; nous avons perdu l’apudeur scatologique en retrouvant une certaine apudeur de la nudité, l’impudeur artistique s’accompagne d’une chasse plus sévère de l’impudeur dans la vie courante » *(ibid.)*. De son côté, H. P. Duerr montre que, « selon toute vraisemblance, au moins dans les quarante mille dernières années, il n’y a eu ni sauvages ni primitifs, ni non-civilisés ni peuple à l’état de nature. Il y a bien longtemps que nos yeux à *tous* se “sont ouverts” ; et c’est dans la *nature* humaine que d’avoir honte de sa nudité, *quelle que soit la façon dont historiquement on définit cette nudité* »

(DUERR, 1998, p. 4 – c'est nous qui soulignons). Il y a donc une constante de la pudeur ; mais laquelle ?

LA PUDEUR ET SES SEMBLABLES – ESSAI DE DÉFINITION.

Une incursion dans les dictionnaires[153] montre vite la difficulté de définir ce vocable. Au point qu'à terme, on ne réussit pas à en avoir une idée claire et distincte.

Le mot (1542) vient du latin[154] *pudor (oris)* ; il avait eu pour sens premier « éprouver » ou « causer de la *répulsion* » et signifie un sentiment de *honte*, spécialement en lien avec un sentiment moral comme l'honneur. La honte apparaît en effet du point de vue lexical comme le double de la pudeur. Sans honte ni pudeur… sans honte ni vergogne… Souvent confondus (un même mot dit l'une et l'autre comme le grec *aidôs*, le latin *pudor* et *verecundia* ou l'allemand *Scham*), ou même intervertis par rapport à leur usage actuel, on s'y perd[155]. L'anglais, lui, distingue la disposition psychologique – *modesty, sens of decency* – et l'émotion qui en résulte – *shame*. Leur proximité s'explique, mais ne permet pas d'identifier la pudeur qui signifie plutôt une gêne, une réserve ou encore une discrétion dans les domaines de l'exposition du corps (ou de certaines de ses parties), ou de ses sentiments – affaire d'éducation et de milieu social mais tout autant de caractère, ce qui la différencie de la *décence*. La décence est affaire de conformité à des conventions sociales. « La décence, relevant principalement de l'espace public, consiste à observer au pied de la lettre les convenances afin de donner aux manifestations corporelles et affectives la forme définie de la culture » (MÉTRAL, 1996, p. 12). La pudeur se traduit ou s'exprime souvent selon les codes de la décence, mais celle-ci peut n'être qu'une forme vide, un signifiant que son signifié le plus authentique, l'âme pudique, a déserté. Les larmes masculines ou l'aveu féminin d'une inclination amoureuse ont longtemps été exemplaires de ce qu'il convenait

d'éviter, sauf à souffrir dans sa *fierté* ou dans son *orgueil* d'une extrême passion. L'éthique n'a peut-être pas grand-chose à voir ici : il y a les extravertis et les introvertis, les timides et les exubérants, les effarouchés et les « sans complexes » !

La pudeur a un rapport privilégié au corps, plus précisément à la sexualité. Il y a beaucoup à dire sur ce qui touche au plus intime, à la chair (vivante mais aussi mortelle – les entrailles, les viscères[156]) et à ce corps sexué d'où nous venons tous et qui nous engendre à nous-mêmes et à l'autre. Pourquoi cependant cacher cette « origine du monde[157] », ces organes sexuels que les Grecs et les Latins désignaient par des dérivés de la pudeur tout en acceptant de les montrer quand il s'agissait de leurs dieux ? Appeler les organes génitaux *pudenda* ou *pudibondes*[158] signifie qu'on doit les cacher, en rougir, ou en avoir honte. Pourtant des cultures par ailleurs pudiques les ont honorés sous une forme très visible (pierres phalliques, lingam de Çiva dans l'hindouisme par exemple). Cette connotation sexuelle de la pudeur l'emporte au XIXe siècle, siècle pudibond par excellence, jusqu'à en faire presque exclusivement le sentiment de gêne éprouvé à faire, à être témoin ou à envisager un acte de nature sexuelle. Il est significatif que, rattaché dès l'Antiquité romaine à la chasteté (en particulier féminine), le mot se soit de plus en plus appliqué à la décence « en matière de mœurs », c'est-à-dire telle que définie par les convenances sociales : l'expression juridique « attentat à la pudeur », délit aujourd'hui qualifié d'« exhibition sexuelle », date de 1810.

Cependant un sens resté courant élargit la problématique. Il correspond plutôt à l'adjectif : « pudique » dès le XVIIe siècle désigne une personne qui ne dit pas les choses brutalement ou qui cache par réserve ses émotions. Or, qu'a donc l'expression des émotions (en particulier masculines) pour manquer de pudeur, sinon qu'on la croit une marque de *faiblesse* susceptible d'engendrer du *trouble* ? Elle relève de ce que la Grèce appelait *acosmia*, l'impertinence ou l'indécence, à l'opposé de l'*eucosmia*, la

pertinence, la décence. L’émotion trouble le bel ordre social, sinon cosmique. L’impudeur fut d’abord très proche de l’impudence ; elle exprimait « un manque de retenue », une impolitesse en quelque sorte. Puis le mot s’est rapproché des significations de la pudeur en désignant le manque de pudeur, notamment sur le plan sexuel. Sans pouvoir le développer ici, on notera l’intérêt de voir pourquoi ces significations « explosent » au siècle des Précieuses, avec la volonté d’une remise en ordre dans la grammaire comme dans les mœurs, et pourquoi c’est surtout au XIXe siècle que ses connotations deviennent essentiellement sexuelles (dans un contexte qui n’est plus spécifiquement chrétien, bien au contraire – voir les hantises médicales).

Souligner le caractère historique et culturel restreint de cette focalisation sexuelle (l’Europe du XVe au XIXe s.) oblige à revenir à un sens plus extensif et plus fondamental de la pudeur qui l’apparente au respect, à la *pietas* latine, à la vergogne, tel qu’on le trouve dans le mythe d’Épiméthée du *Protagoras* de Platon. Épiméthée, chargé par Zeus de distribuer aux vivants de quoi subsister, a laissé l’homme « nu, sans chaussures, sans couverture, sans armes » (*Protagoras*, 321c). Pour réparer cette erreur, son frère Prométhée vole aux dieux le feu, et avec lui le savoir technique. Mais les hommes ne peuvent en faire un bon usage, eux qui manquent du savoir politique. Zeus leur accorde alors *aidôs* et *dikè* (la pudeur et la justice) et décrète que « tout homme incapable de participer à la pudeur et à la justice devra être mis à mort » (322d). *Aidôs* (la pudeur, la vergogne – *verecundia* en latin [voir *Somme théologique*, IIa, Q. 144] – ou la honte selon les traductions) est en grec la crainte, un sentiment de respect, de piété au sens latin, à l’égard d’un dieu, d’un supérieur, de la loi[159]. Un homme sans foi ni loi est un homme sans vergogne, sans pudeur. *Aidôs*, c’est aussi le conformisme à l’égard des convenances sociales, la décence, le respect humain qui détermine les valeurs en fonction du qu’en-dira-t-on (la réputation), c’est la honte du pauvre, etc. Mais ne nous y

trompons pas : cette « sensibilité innée au jugement d'autrui » est pour un Grec une bonne chose. « La pudeur fut d'abord une vertu guerrière liée à l'honneur et au sens du devoir[160] », vertu du guerrier qui, gardant mesure et retenue, sait maîtriser sa violence par crainte de la mauvaise réputation auprès de ses pairs[161] – la pudeur en ce sens retient d'abuser du pouvoir. La notion a évolué, comme on l'a vu avec le mythe du *Protagoras*, vers un « sentiment général du droit et de la décence[162] » qui est la qualité par excellence du citoyen[163]. Plus ambigu, l'adjectif dit à la fois l'homme fier qui a le souci de sa dignité et le timide qui reste en retrait.

LE VÉCU DE LA PUDEUR.

On pressent à partir de ce qui vient d'être dit que la pudeur, qui n'est pas seulement ni d'abord, une attitude à l'égard de la sexualité, est un vécu complexe et probablement ambigu. Si la philosophie a peu parlé de la pudeur, la phénoménologie[164], qui veut aller à la chose même, à ce qui est vécu dans son intentionnalité, devrait être éclairante.

Le refus de la publicité.

Dans la pudeur il s'agit de cacher, de se cacher. Quelque chose – « il n'y a pas d'unanimité sur ce que la pudeur a à cacher » (HABIB, 1996, p. 1308) – est voilé ou dissimulé, qui doit le rester. L'autre n'a pas à le voir ou à le savoir ; cela serait gênant – pire : honteux. La pudeur résiste et veut empêcher l'extériorisation ou la manifestation d'une part intime de soi. Elle est ce sentiment d'appréhension à l'égard d'une *expression* publique de soi ; elle a horreur de la publicité. Ce refus, s'il n'a pas en lui-même de valeur morale, a le mérite de la discrétion et, mieux, de la délicatesse, surtout dans une société qui appelle « transparence » l'impudeur ou l'indiscrétion, et qui prescrit de rendre publics et de manifester au grand jour ses sentiments ou

ses convictions[165]. Une société où tout doit se publier ne peut comprendre la pudeur. Pour autant le goût du secret fait courir le risque d'une disparition sociale – on devient invisible, on n'est plus entendu –, ou encore suggère la honte et donc la culpabilité. Seule une *juste* pudeur convient à la vérité, au sens du difficile juste milieu d'Aristote. On aspire à cette pudeur quand dans le même temps on veut à tout prix de la transparence. On juge les hommes politiques « sans pudeur » parce qu'ils rendent volontiers publiques leurs arrière-pensées et leurs compromissions. Voudrait-on que, sous prétexte de convenances (lesquelles ?), ils avancent masqués ? Un autre temps, moins cynique mais plus hypocrite, serait-il plus moral ? La pudeur n'est pas dissimulation, mais réserve, discrétion.

La pudeur et la honte.

La sensibilité au regard d'autrui a rapproché la pudeur et la honte. Si elles se manifestent l'une et l'autre dans la rougeur, c'est qu'elles sont, comme le dirait Descartes à la suite des Anciens et de Thomas d'Aquin, des « passions de l'âme », apparentées mais bien distinctes. On y souffre également dans sa *fierté* ou dans son *orgueil*. Cependant, si la honte « craint le blâme » (IIa, Q. 144, a. 1, 2), la pudeur n'est pas la crainte du jugement d'autrui mais le désir de se et de le mettre à distance. Les raisons en sont multiples et complexes, ce qui ne semble pas le cas de la honte. La pudeur craint plutôt le malentendu que la honte ou la réprobation d'autrui, et déteste l'exhibition. On peut être pudique *pour soi*, par tempérament, par goût de l'intériorité, par délicatesse, respect, ou encore par crainte de sa propre fragilité. En ce sens et à propos de Joseph prenant Marie avec lui bien qu'elle fût enceinte, saint Thomas cite saint Ambroise : « Personne ne témoigne avec plus d'autorité de la pudeur d'une femme que son mari qui pourrait ressentir l'injure et venger l'affront s'il n'avait reconnu là un mystère » (IIIa, Q. 29). Balzac aussi parlait de cette « pudeur de sentiment

qui consiste à […] ne pas prendre un avantage quand le triomphe doit humilier le vainqueur et le vaincu » (*La Femme de trente ans,* 1832). On peut ne pas avoir honte d'un geste, d'une émotion ou d'une action que cependant la pudeur empêche de rendre public. La pudeur est une façon d'être, elle est d'ordre ontologique, liée à la vulnérabilité de notre rapport au monde et aux autres. La honte correspond à une culpabilité et suppose déjà un jugement moral. La pudeur peut avoir honte parce qu'elle a échoué ; elle n'a pas su se protéger, garder sa réserve, se taire ou empêcher qu'on l'outrage. La pudeur précède et prévient les gestes, les paroles ou les actions qui pourraient lui faire honte : « intervenant en amont de l'acte indécent, elle permet d'éviter à la fois le scandale objectif et la honte qui en est la sanction subjective », écrit Claude Habib (1996, p. 1308) qui cite Spinoza : « si le mal dont on a peur est la Honte, alors la Peur s'appelle la Pudeur » (*Éthique*, III, XXXIX, Scolie). La confusion vient de ce que, réaction anticipatrice[166], elle n'apparaît pourtant que quand elle est blessée (et rougit de confusion ou de honte !). Mais elle n'a pas besoin de la honte pour exister. D'ailleurs la pudeur n'est pas ressentie désagréablement, à la différence de la honte. Être pudique confirme un certain sentiment de maîtrise de soi. On peut vouloir garder secret le meilleur de soi-même. Ébruiter ses générosités, son courage, sa vertu, c'est déjà les diminuer. Il y a une pudeur qui tait les bonnes actions contre un pharisaïsme qui les exhibe. « La pudeur est le tact de l'âme[167]. »

Affect ou vertu ?

La pudeur « n'inspire pas d'action bonne, elle évite d'en commettre de mauvaise » (Habib, 1996, p. 1308). La pudeur est faite de gestes réactifs, et à proprement parler, elle n'agit pas. « Cet affect n'est pas intentionnel. Il surgit aux frontières du volontaire et de l'involontaire. Il rend furtivement conscient ce qui ne l'était pas » (Vasse, t. XII, p. 2608). Même si elle n'est

pas imposée comme la décence, elle est néanmoins passive et dépend des circonstances où elle se manifeste et qui sont généralement de l'ordre de l'agression. Il est d'ailleurs remarquable qu'après Platon, la pudeur n'occupe plus une place importante dans la philosophie morale. Aristote n'en fait pas une vertu, même s'il la juge digne d'éloge[168]. Cependant elle est, *comme toutes les vertus*, un juste milieu entre « le pudibond qui rougit de tout, et l'impudique qui ne rougit de rien[169] » ! Mais elle relève de l'affect, du *pathos*. En conséquence de quoi elle peut nuire au vertueux en s'opposant à son assurance morale, à son audace ; sa discrétion ou sa mesure devient timidité et pusillanimité[170].

Dans le cas de la pudeur sexuelle, il n'est pas toujours facile de distinguer ce qui vient du tempérament ou du caractère et ce qui relève d'un choix délibéré des valeurs. Si on ne dissocie pas aujourd'hui la pudeur de la sexualité, on ne peut pas pour autant, comme c'est fréquemment le cas, la confondre avec la chasteté et la pureté. L'une et l'autre sont inévitablement pudiques (voir les travaux de Xavier Lacroix), mais non l'inverse ; ce serait faire trop d'honneur à la pudeur, plus psychologique que morale. Dans les trois motifs que Claude Habib y voit, les deux premiers ne relèvent pas de la morale : l'un vient de la gêne et de l'embarras d'avoir un corps sexué, et l'autre de l'expérience intérieure d'être un homme, ni ange ni bête. Ni les dieux grecs ni les anges chrétiens n'ont besoin de la pudeur, qu'aucun animal ne semble connaître. La pudeur n'a de sens que référé au corps humain. Le troisième motif, lui, renvoie explicitement à la connaissance du Bien et du Mal : la tradition judéo-chrétienne en a fait la conséquence du péché originel. Genèse 3, 7, opposé à Genèse 2, 25 montre son lien originaire avec la perte d'innocence (HABIB, 1996, p. 1310). Mais avec l'interprétation de ces versets, on entre dans les relations compliquées du christianisme avec la sexualité. De telles distinctions paraîtront trop subtiles pour ne pas être artificielles. Impossible en effet d'oublier les effets de la morale et de l'éducation du sens moral sur la pudeur. Et comment nier ses

implications éthiques, elle qui se situe à la charnière du corps et de l'esprit ? Enfin, ne doit-on pas faire l'hypothèse que le christianisme a eu des raisons théologiques très fortes de faire de la pudeur une vertu ?

La pudeur chrétienne (ou la christianité de la pudeur).

La pudeur, une vêture spirituelle.

Certains nus revêtus de pudeur sont admirablement pudiques. C'est en ce sens que les statues grecques sont rarement impudiques et que, comme le disait Malraux, le diable les néglige ! La pudeur peut rendre au corps son innocence. Mieux, elle peut le rendre signifiant d'autre chose que de lui-même, lui évitant la complaisance narcissique[171]. Il devient l'expression d'une âme, son incarnation. La pudeur est comme un « premier vêtement, […] le plus spirituel » (Métral, 1996, p. 13). Elle laisse apparaître, sans jamais l'exhiber, l'intimité d'un être, cette vérité intérieure qui demande pour s'épanouir intimité, ombre, silence, retrait. Avec elle le corps est un milieu toujours un peu opaque, un peu résistant, un peu trouble, mais qui laisse passer la lumière comme le visage le fait de l'âme. Le geste ou la parole les plus modestes puisent leur étrange vigueur dans ce fond qui affleure à la surface sans s'y perdre. De grands éclats de voix, des pleurs bruyants et des gestes théâtraux ont moins de sens qu'une peine silencieuse étouffant ses larmes, ou une main discrète qui ne s'appesantit pas sur une épaule.

Parce que l'homme est un être spirituel intérieurement créé à l'image de Dieu, il ne se réduit pas à ce qu'il peut dire et montrer, surtout pas au bavardage et à l'exhibition. La pudeur se méfie de cette crainte de l'extériorité revendiquée qui occulte toute intériorité. Plus qu'aucune autre,

la pudeur chrétienne craint la *publicité*. Jésus invite à prier dans le silence, à jeûner sans que cela se voie, à faire l'aumône en secret (Mt 6, 1-8). La main gauche doit ignorer ce que fait la main droite, et celui qui étale sa piété sur la place publique a déjà reçu sa récompense. Hannah Arendt remarquait que dans le christianisme, la bonté doit œuvrer dans l'ombre, puisque le seul fait de *se montrer* l'altère en prétention, vanité, hypocrisie. Elle en concluait que le christianisme « inaugure […] un domaine strictement privé et caché, que seul peut pénétrer un Dieu qui connaît les cœurs[172] ». La pudeur revendique le mystère, qui ne résiste pas lorsqu'il est exposé sous une lumière crue. Elle invite à s'interroger sur ce *secretum meum mihi* des êtres comme Pascal, Kierkegaard ou Édith Stein[173] ; il n'est pas pour se protéger du monde, mais parce qu'une parole à la limite de l'indicible est à peine communicable. La « dictature de la transparence » fait violence à l'intimité vulnérable et secrète de notre for intérieur qui, ouvert à tous les vents, doit se préserver comme intériorité. Car il s'agit bien d'extérioriser ; il n'est pas question de toujours tout garder pour soi. La pudeur n'est pas introvertie, pas plus d'ailleurs qu'elle n'est extravertie. Mais elle fait attention à ses gestes, et cherche ses mots.

La pudeur ou l'homme assumant son humanité.

À la jointure du corps et de l'esprit, à leur frontière – car le corps est souvent l'ennemi de nos pensées – la pudeur s'essaie à les concilier. « L'homme, un de corps et d'âme » est en effet menacé de part et d'autre. La pudeur est une vertu de conciliation de la chair et de l'esprit. Elle introduit la chair dans l'ordre de la parole et « couvre du voile de la foi en l'autre la nudité. Elle espère qu'il entendra autre chose que ce qu'il voit. [Elle] tente de réinscrire dans le jeu des médiations de la rencontre la nudité » (VASSE, t. XII, p. 2609). « Elle est […] demande discrète d'entrer dans un processus de symbolisation. Elle invite à inscrire le corps dans le

désir de la rencontre. Elle introduit la révélation de ce qui est vrai au jeu des médiations, et de leur développement dans le temps » *(ibid.)*. « Ennemi de la précipitation » *(ibid.)*, elle sait aussi l'homme inachevé, et tient compte de sa temporalité. Consciente de ce qu'elle peut et de ce qu'elle ne peut pas encore, elle se méfie de cueillir les fruits avant leur terme. Elle refuse de hâter le cours des choses. Elle trouve dans la promesse des joies à venir, que la précipitation ferait s'évanouir, ses plus fortes raisons. Pudeur des fiançailles, pudeur des longues maturations dans le secret des cœurs et des corps, quand ce n'est pas encore le temps des épousailles[174].

La pudeur, vraie charité.

La pudeur a un sens aigu de l'altérité. Non pas, on l'a dit, que le regard d'autrui me fasse connaître la honte et la culpabilité. Mais parce qu'elle est nécessaire au respect des uns pour les autres. Bien davantage que la politesse ou la courtoisie, elle est vraie charité dans cette délicatesse du cœur, discrète à l'égard des déficiences d'autrui, consciente de ses propres faiblesses. Pudeur dans le regard porté sur l'infirme, le pécheur, pudeur dans les paroles et les gestes à l'égard de tous mais surtout des « petits » de l'Évangile : l'enfant, le malade, la femme adultère. « L'expérience pudique est la conscience intuitive de la vulnérabilité de la condition humaine » (MÉTRAL, 1996, p. 12). Elle a le sens du respect qui interdit une familiarité déplacée. Elle refuse de courir le risque de violer les « toujours si fragiles libertés intimes[175] ». Ni honteuse ni effrontée, elle se recueille pour mieux accueillir, se réserve pour mieux se donner, se retient pour mieux s'offrir. Cette pudeur tend à imiter celle du Christ mais elle connaît la première sa propre fragilité et ses limites. Elle est respect et humilité. Elle craint d'effaroucher, de blesser, d'entraîner des méprises et des malentendus.

Dans cet esprit il faut noter quelques évolutions récentes, en particulier dans le droit américain et la réflexion juridique qui, attentifs à la notion de

domaine privé *(privacy)*, et sous la dénomination générale de « droit à la dignité » *(right of dignity)*, attirent l'attention sur les conditions de détention, d'hospitalisation, d'internement et la nécessité de respecter la pudeur des plus faibles (personnes âgées dans nos maisons de retraite). On ne peut qu'approuver ce qui « permet de renouer, au-delà des questions de morale sexuelle, avec une exigence centrale[176] ».

Ambiguïté de la pudeur.

Un excès de pudeur, une fausse pudeur, peut être l'alibi facile de nos lâchetés, tel le regard qu'on refuse au SDF. Pourtant l'intériorité, la profondeur et le mystère ne requièrent pas d'être cachés au point qu'on les oublie et qu'on en vienne à nier leur existence[177]. Matthieu nous enjoignait la pudeur des pratiques ; il nous appelle aussi à être la lumière du monde. *Quand on allume une lampe, ce n'est pas pour la mettre sous le boisseau, mais sur son support […]. De même que votre lumière brille aux yeux des hommes, pour qu'en voyant vos bonnes actions ils rendent gloire à votre Père qui est aux cieux* (Mt 5, 15-16). Comme l'amour meurt d'être confondu avec l'exhibitionisme aussi bien que d'être mutique, l'expression pudique demande cet entre-deux du dire et du taire, du montrer et du cacher, du visible et de l'invisible. D'où son ambiguïté : « Tout mouvement de pudeur a à être interprété pour savoir de quelle impossibilité il dépend : celle de la vérité qui ne *peut* pas se dire toute ou celle de la vérité qui ne *veut* pas se dire toute. La première est celle de l'amour, la seconde est celle de l'orgueil » (VASSE, t. XII, p. 2608).

Depuis Protagoras, « l'absence de pudeur est le signe d'un corps humain qui n'est plus soumis à la loi des hommes » (*ibid.*, p. 2609). Elle est aussi « la première manifestation de l'esprit » dans un corps humain. On peut donc dire qu'elle assure « la dignité de l'homme, son essence concrète,

son humanité incarnée et située » (J. Sojcher, Préface à Métral, 1996, p. 10). Elle est une sorte de négociation de l'homme avec sa propre ambiguïté, toujours en deçà ou au-delà de lui-même, aux prises avec lui-même et avec les autres. L'être pudique vit le chiasme du corps et de l'âme, du moi et de l'autre. La pudeur réunit l'un et l'autre pôles, et c'est pourquoi les quelques philosophes qui en ont parlé l'ont toujours associée à la notion de personne.

Geneviève Hébert.

→ Altérité. Amour. Corps. Dignité. Émotion. Érotisme. Estime de soi. Pornographie. Respect. Sexualité.

Bibliographie.

Autrement 9, Série morales (La Pudeur, la Réserve et le Trouble), octobre 1992. – J.-C. Bologne, Histoire de la pudeur, Paris, Olivier Orban, 1986, rééd. Paris, Perrin, 1999. – H. P. Duerr, Nudité et pudeur. Le mythe du processus de civilisation (1988), trad. de V. Bodin, Paris, Éd. des sciences de l'homme, 1998. – A. Guindon, L'Habillé et le Nu. Pour une éthique du vêtir et du dénudé, Paris, Éd. du Cerf, 1998. – Cl. Habib, art. « Pudeur », dans M. Canto-Sperber (dir.), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Paris, PUF, 1996. – G. Hébert, « Petit éloge phénoménologique de la pudeur, en matière de dévotion et ailleurs », La Maison-Dieu 218 (Prière liturgique, affectivité et dévotion), 2e trimestre 1999. – C.-G. Métral, La Pudeur ou l'Être discret, Bruxelles, Revue de l'université de Bruxelles, 1996. – Thomas d'Aquin, Somme théologique, IIa, Q. 144, 151. – D. Vasse, Dictionnaire de spiritualité, Paris, Beauchesne, 1932-1995, t. XII, p. 2608-2610.

PURETÉ

En 1629, l’évêque Jean-Pierre Camus parle de l’« Académie des puristes », pour désigner ce qui deviendra l’Académie française. En effet, cette dernière est créée, sur le modèle de l’Academia Fiorentina, pour « nettoyer la langue des ordures ». Les « ordures » désignaient, à l’époque, les mots mal employés, la contamination du langage cultivé par les régionalismes, les mots étrangers, les termes techniques ou les jargons. On perçoit déjà combien ce terme est chargé d’images qui pourraient se révéler très discutables, selon les contextes. Quant au terme « pureté », il demande que l’on renonce à des idées trop cartésiennes sur des réalités qui s’interpénètrent sans cesse. De quoi « intimider » la réflexion, comme l’écrit le grand exégète John H. Meier.

ÉTYMOLOGIE.

En latin, « pureté » a une racine qui laisse apparaître un sens double : *puritas, puritatis (purus)* signifie « netteté », « pureté ». Mais *puritas, puritatis (pus)* signifie aussi « purulence ». En grec, *catharotès* signifie « absence de mélange », « intégrité », « chasteté ». En hébreu biblique[178], nous trouvons deux racines différentes : *tm’* et *thr*. L’usage le plus fréquent est *tamè’*. La racine *tm’* revient 283 fois dans la Bible hébraïque. Très significative est la concentration de ce vocabulaire dans trois livres : 148 fois dans le Lévitique, 36 dans les Nombres et 30 dans Ézéchiel. Il est associé de manière privilégiée au rituel entourant le culte. Tout aussi remarquable est la quasi-absence de la racine *tm’* dans les livres sapientiaux. Une répartition fine des racines permet d’établir l’hypothèse d’une distinction entre rituel et culte : le rituel qui entoure le culte est l’affaire des prêtres, alors que le culte comme tel concerne tout le peuple. C’est donc aux prêtres qu’il appartient *de séparer entre l’impur et le pur*

(Lv 11, 47) et c’est à eux que s’en prend Ézéchiel pour n’avoir pas su le faire (Ez 22, 26 ; 44, 23) (PRÉVOST, 2004, p. 212).

La législation rituelle concerne quatre grands domaines : l’alimentation, la naissance et la mort, la maladie, la sexualité. Elle vise à identifier ce qui est requis pour avoir accès au sanctuaire et au culte et ce qui exclut de la communauté cultuelle, tant que l’impureté n’est pas levée par des rituels appropriés de purification. Seule l’impureté des animaux est définitive et se double alors d’un interdit.

À ce stade, l’impureté n’est ni morale ni même directement religieuse. Il s’agit d’abord d’une déficience. Ce n’est ni une « tare » *(mûm)*, ni, en soi, quelque chose de malpropre au sens hygiénique où nous l’entendons.

La racine *thr* est connue à Ougarit et signife « lumière, éclat ». C’est sans doute le sens qui lui est attribué en Exode 25-29, plutôt que celui de « sans mélange » : il s’agit de qualifier par exemple le ciel, l’or, les parfums… À l’inverse, dans le code sacerdotal, elle a un sens exclusivement technique et rituel, tout comme *tm*’.

Les références à *tm’-thr*, clairement situées dans le champ rituel, acquièrent une dimension religieuse spécialement dans le livre d’Ézéchiel. Il s’agit de fustiger la contamination du peuple de Jérusalem, du pays et du Temple, par l’importation de pratiques idolâtriques : *puisque tu as souillé* (timmè’t) *mon sanctuaire avec tes idoles et tes sacrilèges* (Ez 5, 11). On peut aussi se reporter à d’autres passages du même livre : 36, 17-18 ; 9, 7 ; 18, 6.11.15, etc.

Les racines *tm’-thr* nous conduisent à la rencontre du saint *(qadôsh)* et du profane *(hol)*, dont la distinction trouve son expression dans ce qui est sans doute une soudure entre le code sacerdotal et la loi de sainteté en Lv 11, 43-45.47 ainsi qu’en conclusion de la loi sur les animaux impurs : *afin de séparer entre le saint et le profane et entre l’impur et le* pur (PREVOST, 2004, p. 213).

La pureté morale, celle du cœur ou des mains, s'exprime plutôt avec les termes *bor, bar* (Ps 18, 21.25 ; 24, 4 ; 73, 13 ; Jb 11, 4 ; 22, 30) (*ibid.*, p. 212). De même que les substantifs *tum'ah* et *tom* (*ibid.*, « Tam », p. 203-208), dans le livre de Job, manifestent les qualités morales du sage (2, 3).

En conclusion de cette plongée dans l'histoire des mots, c'est la prudence qui s'impose. Dans notre vocabulaire moderne, « souillure » et « pureté » ont souvent un sens moral que l'hébreu biblique connaît mais qui se révèle minoritaire et, de plus, souvent mêlé. Il en va de même pour les termes associés. Si le sens éthique existe, dans la pureté du cœur comme dans l'intégrité morale, il est minoritaire et lié à des contextes non cultuels comme pour l'histoire de Noé ou pour les livres de Sagesse. Cette complexité est redoublée pour nous par la difficulté d'entrer dans cet univers du rite et du culte. Cela introduit une distance supplémentaire, et donc aussi possiblement de l'incompréhension ou des malentendus.

Ce premier travail nous indique aussi combien les mots n'ont de sens qu'en relation entre eux. La sémantique est faite de mouvement. S'attacher à un mot, c'est le mettre en relation avec d'autres, ce que l'approche étymologique hébraïque nous oblige à faire.

PREMIÈRE APPROCHE BIBLIQUE : DE LA DIFFICULTÉ DE DISTINGUER.

Examen du Psaume 51 (trad. Osty, Paris, Éd. du Seuil, 1973).

On lit au verset 4 : *Lave-moi, lave-moi de ma faute, de mon péché purifie-moi*, puis au verset 9 : *Ôte mon péché avec l'hysope, et je serai pur, lave-moi et je serai blanc plus que neige*.

On voit qu'impureté et péché, sanctification et pureté, sont juxtaposés. Le psalmiste, le cœur broyé par le remords et conscient de sa misère

morale, supplie Dieu de le purifier et de le rénover intérieurement afin que, la joie retrouvée, il puisse lui-même travailler à la conversion des pécheurs. C'est donc la signification de la pureté comme intégrité morale qui domine ici, avec cette indication essentielle au verset 7 *: Vois ; dans la faute je fus enfanté, dans le péché ma mère m'a conçu.*

Il ne s'agit pas là de la conception d'un péché des origines (telle que manifestée en Rm 5, 12-21) mais d'une inclination ancestrale, quasi congénitale, illustrée par Gn 8, 21 : *ce que forme le cœur de l'homme est mauvais dès sa jeunesse* (voir aussi Jb 14, 4 ; Jr 17, 9) et qui entraîne quasi irrésistiblement au péché. Quant à l'hysope, elle était employée comme aspersoir dans diverses cérémonies de purification (Ex 12, 22 ; Lv 14, 4-7 ; Nb 19, 6). Nous manquons de critères sûrs pour la datation du psaume, mais il fait partie des plus anciens, de l'époque du premier Temple, avant 587. Ce psaume fut traditionnellement rattaché à 2 S 12, David étant identifié comme le pécheur qui se dit prêt à enseigner le bon chemin, et parce que l'adultère commis avec Bethsabée était le péché le plus grave du roi. Soulignons la maturité spirituelle du priant qui formule sa supplication en termes individuels.

Retenons la difficulté, pour cette prière, de séparer « pureté » et « péché » : une condition « de toujours » de l'humain et qui relève de sa responsabilité.

Le second récit de la Genèse : un mixte.

On peut faire remonter sa rédaction jusqu'en 950[179], texte du Proche-Orient ancien. Ne retenons que quelques versets de ce texte majeur qui dépasse amplement notre propos, et spécialement le suivant : *Or tous deux étaient nus, l'homme et sa femme. Et ils n'avaient pas* honte, *l'un devant l'autre* (2, 25). Ce verset est à mettre en relation avec la suite du récit : *Ils virent qu'ils étaient nus* (3, 7), sans oublier le génial[180] jeu de mots effectué

par l’auteur entre la nudité et le serpent *(arom-arum)* (3, 1). Si la nudité de l’homme et de la femme est une nudité relationnelle, celle du serpent évoque plutôt son isolement : il est seul de son espèce. Mais la nudité du serpent appelle autre chose, car le serpent converse avec la femme et personne ne trouve cela étrange. Pourtant se dit en creux que l’homme était absent. Deux êtres phalliques, l’un manquant, et tout particulièrement celui-là même qui devait protéger sa femme. On comprend ainsi l’importance des interprétations sexuelles du récit[181], y compris chez les rabbins. Le serpent a séduit la femme autant que le fruit lui-même. La seconde nudité, consécutive à la transgression, est à l’origine du premier vêtement que l’homme et la femme se donnent à eux-mêmes : *ils cousirent des feuilles de figuier et se firent des pagnes* (3, 7). La nudité, engendrée par le péché, souligne l’opacité de l’existence. Le vêtement est ce voilement, désormais obligé, pour se cacher.

Honte et impureté apparaissent ici voisines du sentiment de souillure, analysé par les anthropologues, dont spécialement Mary Douglas. Celui-ci rend compte du mixte entre le mal et le malheur dont le psalmiste est témoin et dont nous ne sommes jamais tout à fait sortis. Il s’agit là d’une souillure dont les liens à la sexualité sont ancestraux, y compris dans l’interprétation de Genèse 3 en faute sexuelle. L’impureté corrompt, elle est d’avant toute conscience morale. La crainte de l’impur déploie ses angoisses d’infection quasi physique, qui pointe vers une indignité quasi morale. Une équivoque pour ainsi dire constitutive de l’humain et du croyant. Mais cette souillure n’est pas une *tache* physique. P. Ricœur le formalise ainsi : *comme* une tache[182], qui se manifeste sous le regard d’autrui, un regard qui produit la honte. Mais le texte biblique raconte un frémissement : de la honte à la crainte, du pré-éthique à l’éthique. Genèse 4 verra l’advenue de la conscience, bafouée, mais présente : *Suis-je le gardien de mon frère ?* Et déjà, en Genèse 3, 9, il y a cette question adressée par YHWH : *Où es-tu ?*, que nous retrouverons par exemple dans le livre de

Job (38, 4 : *Où étais-tu ?*). La crainte accède à sa qualité éthique, non tant par l'interdit que par la confession de la faute : un « devant Dieu » qui annonce la notion de péché.

Retenons ce nouvel indice : l'impureté peut se nommer souillure. Elle a partie liée de façon quasi viscérale avec la sexualité – quand bien même une juste herméneutique du récit manifeste que la pointe du texte est dans le défaut d'écoute de la parole. Elle entraîne un sentiment de honte révélé par le regard que l'autre porte sur le sujet. Pour commencer de s'en écarter, il lui faudra accéder à une responsabilité personnelle, manifestée dans la relation entre une parole, un interdit, une confession.

Les chapitres 6 à 9 – alliance noachique – font apparaître une nouvelle distinction entre les animaux : certains sont purs, d'autres impurs (7, 2-3). Elle s'accompagne d'une hiérarchie : sept couples des premiers seront sauvés, un seul des seconds. Il sera précisé que Noé ne sacrifie que des animaux purs. Il semble alors que, dans l'ordre de la création[183], une analogie existe entre l'homme et l'animal. Ils sont tous deux également qualifiables par rapport à la catégorie de pureté, mais distincts dans leur manière d'être ou de ne pas être en accord avec les règles qui la procurent. Pour les hommes, il s'agit essentiellement d'un acte de volonté, alors que pour les animaux, c'est de conformité (ou non) à la nature qu'il est question[184].

Le livre de Job : une innocence originaire.

C'est un récit immense : un ancien conte en prose[185] est ouvert, brisé, pour que s'introduisent près de trente-huit chapitres, en vers, datés par Jean Lesvesque de la première partie du v^{e} siècle.

Voici un verset qui pourrait le présenter : *Qui tirera le pur de l'impur ? Personne !* (14, 4). Un combat s'y livre entre auto-accusation et autojustification ; combat qui ne sera abandonné qu'avec l'entrée de Dieu

dans la parole. Une menace plane avec le discours des amis : celle de s'abandonner à un sentiment d'impureté originelle, un mal d'avant toute responsabilité qui expliquerait tout et permettrait enfin de se reposer. Maintenir l'affirmation d'une « innocence originaire » (Paul Ricœur) relève pour Job d'une lutte titanesque, qui n'est possible que parce que ce dernier maintient coûte que coûte le seul dialogue qui vaille : celui avec son Dieu, au visage inconnu, ou plutôt dont les traits changent au fur et à mesure des dialogues et du rejet des arguments des amis, spécialement celui de la rétribution. Oui, *qui tirera le pur de l'impur ?* Personne, pas même Dieu. Car le désir de ce dernier n'est pas la pureté mais la rencontre des désirs, dans le dialogue des vivants, fragiles, mais *debout* (voir chap. 40 s.).

Sur quelles pistes nous mettent ces premiers indices ? Le sens de la pureté s'approche le plus souvent par l'impureté : une souillure, qui est une sorte de mémoire immémoriale du mal. Pourtant la bonté est première, y compris quand elle n'est pas dans la mémoire personnelle. Le chrétien devra se souvenir de cette confession pour ne pas retomber dans les errements de la honte, loin de l'engagement de la responsabilité.

Lévitique 11-16 : pureté rituelle et sainteté.

Qu'en est-il du Lévitique[186] ? On y trouve l'injonction : *Soyez saints parce que je suis saint* (voir Douglas, 1981 et 2004) adressée aux Hébreux car eux seuls sont soumis aux lois de pureté et aux autres prescriptions énumérées par le texte qui développe le cadre mosaïque de l'Alliance[187]. Cet impératif ouvre à une possible graduation dans la ressemblance avec le Créateur, dans la mesure où le croyant correspond à la sainteté de Dieu.

Pureté rituelle.

Dans ce cadre, la pureté se présente comme un aspect de la sainteté, conditionnée par l'obéissance à l'ensemble des lois du Lévitique qui concernent les obligations cultuelles, mais aussi la justice, etc. Sur un plan plus ontologique, des degrés de sainteté semblent également relever de la position généalogique, comme on le voit avec les lévites et les grands prêtres. Positions et obligations se rejoignent dans les règles de pureté plus exigeantes pour la caste sacerdotale. Pour un Hébreu ordinaire, les occasions de se rendre impur sont innombrables. Mais les infractions aux lois de pureté sont d'une gravité inégale, que traduit la gradation de leurs conséquences. Tout se passe, en somme, comme si chaque loi instituait son registre de pureté-impureté, l'effet des transgressions étant la perte d'une sorte seulement de pureté – alimentaire, sexuelle, etc. La diversité des modes de récupération de la pureté et la durée inégale des états d'impureté suggèrent une pluralité de processus et de modes d'action spécifiques. Ainsi, les différents domaines de pureté pourraient être assimilés à des propriétés constitutives de la personne. Elles sont susceptibles de « s'absenter » de façon plus ou moins durable et de « revenir » à l'issue de manipulations rituelles adéquates, jointes à l'extinction de la cause, de la source d'impureté, comme par exemple au chapitre 12 à propos de la femme qui vient d'accoucher, ou encore au chapitre 15, à propos de certains cas d'« impuretés sexuelles » (15, 18).

Que peut-on conclure à ce stade de notre enquête, du point de vue éthique ? Cette étrange succession d'interdits et d'actes défendus aurait une logique possible, à partir de ce qui vient d'être rapporté sur le processus de sainteté : sont déclarés impurs les choses ou les gens qui ne correspondent pas, d'une manière ou d'une autre, à l'intégrité de l'ordre des choses voulues par Dieu : ordre créationnel qui rejoint le cadre de l'Alliance. Dès qu'il y a menace par une non-conformité avec l'ordre créationnel, alors il faut ritualiser, s'écarter, changer de conduite, etc.

Les aliments interdits.

Seuls sont purs les animaux qui correspondent entièrement à leur classe (comme celle du bétail par exemple par opposition aux animaux sauvages), l'ordre fondamental étant régi par les trois grandes distinctions : la terre, la mer et le firmament (schéma référé à Gn 1). Le Lévitique reprend ce schéma et désigne les animaux propres à chaque élément. Ainsi, dans les airs, les volatiles ailés à deux pattes. Dans les eaux, les poissons à écailles qui nagent avec des nageoires. Et sur la terre, des animaux à quatre pattes qui sautent ou marchent. Tout groupe d'animaux qui ne correspond pas à la désignation dans son ordre est impur. S'en approcher, c'est risquer une exclusion et nécessiter des mesures de réintégration. Et, avant tout, le fidèle ne pouvait s'approcher du Temple.

La représentation du monde.

Il convient de pousser notre enquête et de mettre en regard deux systèmes, deux représentations du cosmos : un premier schéma, créationnel, et un second, qui distribue les places de l'impur au pur, organisé en trois aires concentriques – l'extérieur, l'impur, séparés du pur. Au cœur se trouve le saint séparé de l'impur par le cordon sanitaire du pur, qui occupe l'aire intermédiaire. Les étrangers sont extérieurs au peuple (Lv 20, 24 s. ; Dt 14, 21), les simples Hébreux occupent une position intermédiaire, et le sacerdoce consacré est au centre. Quand le pur entre en contact avec l'impur, il est pollué (souillure) (Ag 2, 13 s.) ; le contact entre impur et saint, quant à lui, anéantit le saint (Lv 21, 4.11 s.), ce qui entraîne nécessairement une nouvelle sanctification (Lv 16, 19), sous peine de profanation entraînant la mort (Lv 15, 31 ; 22, 3 ; Nb 19, 13-20). De son côté, le contact entre le pur et le saint ne modifie ni l'un ni l'autre (Ag 2, 12), sauf en certaines conditions où le contact avec le « sacro-saint » (Ex 29, 37 ; 30, 29 ; voir Ez 44, 19) rend saint le pur (consécration).

L’impur n’est jamais compatible avec le saint, le pur l’est normalement, sauf là où le sacro-saint l’élève au niveau du saint. L’impur par contact est inévitable dans la vie humaine pour le pur, mais il doit être rendu impossible pour le saint (Dt 24, 8 s., voir Ez 22, 26)[188].

Faut-il en conclure, alors, que « Soyez saints » veuille dire « Soyez séparés » ? Au moins doit-on dire que Moïse voulait que le peuple n’oublie jamais le commandement de Dt 11, 18-20 : *Vous gardez ces paroles sur votre cœur, vous les attacherez…* Il s’agit non tant de se séparer des autres peuples que de manifester, par le respect des préceptes, l’attachement au Dieu unique, sans mélange, saint, culminant dans l’adoration au Temple.

Sainteté de Dieu.

Le pur est la condition du saint et non la sainteté elle-même. Mais une zone de contact existe entre ces deux dimensions, ce qui explique la complexité à démêler les deux notions. D’autant plus que pur et impur, comme nous l’avons vu, qualifient des conduites humaines, des états temporaires (sang, sperme…) ou non (cadavres), des conduites alimentaires et des aliments, des animaux, et enfin ce qui touche au culte et au Temple.

En conclusion de cette étape, si ces codes sont essentiels à notre propos, c’est parce que nous pouvons en dégager une hypothèse : le brouillage des frontières crée de la peur et menace la cohésion.

Si pureté et sainteté sont proches, parfois se recouvrent, parfois non, si nous sommes en même temps dans l’ordre « naturel » et déjà dans celui des conduites, c’est que se raconte une même histoire. Approcher la sainteté de Dieu n’a pas de relation avec une pureté au sens chimique du terme, mais demande que soient honorées des cohérences, que l’ordre créationnel soit respecté. Un ordre qui n’est pas d’abord « moral », au sens obvie du terme, mais qui signifie que le vivre-ensemble est rendu possible par des limites qui posent l’espace de la vie habitable et qui interdisent le retour au tohu-

bohu, le retour de la terre hostile. Il ne faut pas oublier le grand combat du Pentateuque : l’idolâtrie. Ainsi, ces catégorisations, parfois étrangères à nos esprits modernes, ont pourtant une organisation très précise qui relève de cette obsession : ne servir que le Dieu unique. Aussi tout ce qui est brouillé, semant la confusion, est évocateur de l’idole. Il doit alors être combattu ou régulé. Deux remarques encore s’imposent : l’impureté ne vise jamais l’étranger, ou le plus petit, et n’établit donc jamais de barrière sociale. Et comme cette impureté n’est pas morale, elle n’est jamais liée au pardon, mais à la purification.

Quant à l’impureté morale ?

La problématique du combat contre l’idolâtrie amène à un questionnement particulier à propos de l’impureté morale. Ici, le vocabulaire du pur et de l’impur (qui est identique pour l’impureté rituelle) est utilisé pour certains péchés : meurtres, péchés sexuels graves, idolâtrie. Mais alors qu’en est-il de ces actions nommées « abominations » *(tô’e¯bôt),* terme spécifique pour l’impureté morale (Lv 18, 30) ? L’action qui cause l’impureté n’est pas nécessaire, elle n’appartient pas à un cycle de la vie humaine ni à une conséquence « naturelle » d’événements. Elle résulte d’actions peccamineuses conscientes. De plus, l’impureté morale rend impur non seulement l’auteur, mais souille la terre d’Israël (Lv 18, 25) et-ou le Temple du Seigneur. L’impureté morale n’est pas contagieuse comme peut l’être l’impureté rituelle et elle ne pourra être traitée par une forme de rite. Devant le danger lié à l’impureté morale, il conviendra de se séparer du pécheur et de purger le Temple par un rituel approprié, tel le Yom Kippour. La solution la plus efficace est d’éviter ces actions, ce qui souligne plus encore la différence avec les impuretés rituelles, puisque nombre de ces dernières ne peuvent être évitées.

Dans ce long développement nécessaire à la compréhension de la complexité de notre sujet, nous voyons que nous sommes à la limite de l'éthique. « Stade pré-éthique », dirait Ricœur – mais là encore la frontière est poreuse avec l'éthique, comme en témoigne notre dernier paragraphe. Cela vient de ce que, dans la liste des comportements impurs, nombre d'entre eux sont clairement immoraux (meurtre, inceste…) et relèvent donc de la responsabilité du sujet individuel. La frontière est poreuse aussi parce que l'hypothèse que nous retenons comporte elle-même une question éthique : quelles sont les limites nécessaires, les identités indispensables, les marqueurs de non-confusion utiles, qui rendent humaine une communauté dans laquelle les femmes et les hommes peuvent construire une vie ensemble où la violence se tient suffisamment à distance ?

DEUX ÉCHOS DANS L'HISTOIRE.

Pour étoffer cette enquête, on examinera brièvement deux moments de l'histoire du christianisme. Car devant l'abondance des références, tant le concept de pureté fut instrumentalisé dans l'histoire du christianisme, on se limitera à deux circonstances emblématiques à bien des égards. Tout d'abord la naissance du statut de la virginité dans les débuts du christianisme, puis la relation contre nature entre la pureté de la foi et celle du sang.

Le « renoncement à la chair ».

Regardons un instant les origines mêlées de ce que P. Brown (1995) nomme « le renoncement à la chair ». Plusieurs motifs participent à l'éloge de la virginité, de la pureté sexuelle, de la continence, sous la modalité du renoncement[189]. Déjà chez Paul on voit la dimension prise par la question de l'impureté : débauche, adultère, homosexualité font partie des motifs

d’impureté (voir par exemple 1 Co 6, 10). Le héraut du Christ précise que les contrevenants seront exclus du royaume de Dieu. Si, pour Paul, la sphère du sexuel n’est pas interdite, elle doit être « sanctifiée ». Ainsi, pour les premiers chrétiens, vivre « sans sexualité » était une manière de manifester l’impatience de vivre comme dans le Royaume, dans un corps débarrassé des lourdeurs de la chair. Pour le christianisme primitif, comme pour les courants du judaïsme tardif, la sexualité était la marque spécifique du monde d’ici-bas. La sexualité est alors considérée comme une servitude, une soumission aux exigences de la nature[190]. Dès ses origines, le christianisme va donc constamment hésiter entre une « anthropologie angélique » de la pureté et une anthropologie de l’incarnation, de la vie et du bonheur terrestre. Écartelé entre ces deux lignes théologiques et anthropologiques, il prône la continence au sein du mariage et le renoncement.

Une autre motivation interviendra : la place du péché. Pour de nombreux Pères, la virginité est considérée comme une forme de clôture qui protège le corps et l’âme de l’intrusion du « monde ». Avoir des rapports sexuels, c’est ouvrir le corps à la contamination du péché du monde. Le vœu de virginité relèverait alors plus de l’immunologie que de l’ascèse, car il faut préserver le corps de la corruption du monde. Pour Cyprien (Lettre 59, 5) et Jean Chrysostome (*De la virginité*, 9, 6-10), le corps du chrétien est considéré comme le microcosme de l’Église sainte qui doit rester une enclave intègre dans le monde des hérésies du paganisme et de l’immoralité. Préserver l’intégrité *(integritas)* du corps, c’est préserver la pureté de l’Église toujours menacée par les incessantes pressions du siècle. Le monastère lui-même se conçoit comme « un jardin dans un enclos », au-delà duquel se déchaîne l’océan des débauches. Il faudrait encore parler de la théologie mariale à l’œuvre chez certains Pères, tel Ambroise de Milan (c. 337-397, *De institutione virginis*), dans laquelle la virginité est présentée comme une frontière sacrée et infrangible interdisant toute intrusion du

monde extérieur et défendant une salle royale. L’interdit qui frappe ici la sexualité est bien différent de celui qui frappe le vol, le mensonge ou le meurtre. En ce IVe siècle, c’est l’image de la souillure qui domine. Et tout ce qui lui ressemble, tout ce qui produit du mélange – menstruations, pollutions nocturnes, rapports sexuels – empêche la venue de l’Esprit et, conséquences directes, interdit de s’approcher de l’eucharistie et des livres saints, spécialement avant les grandes fêtes de l’Église[191].

« Les Amériques » ou la pureté du sang.

Aucun autre continent que l’Amérique n’a connu un aussi grand métissage des populations. Les premiers Espagnols qui débarquent en Amérique avec Colomb sont essentiellement des jeunes de moins de vingt-cinq ans, sans femme. Les caciques indiens les accueillent avec de très belles femmes. De ces unions naîtra la première génération de métis du continent. Durant les premières décennies de la conquête, la Couronne espagnole encourage les mariages entre conquérants et femmes indiennes. Cette attitude libérale va s’estomper plus tard sous la pression de l’Église. En effet, pour cette dernière, c’est alors un péché que de se marier avec des non-chrétiens. Une politique de ségrégation entre les Espagnols et les Indiens sera désormais en vigueur. En 1549, un arrêté royal interdit aux Espagnols de prendre des femmes indiennes comme épouse ou comme concubine. Les colons devront désormais être mariés à une Espagnole s’ils veulent garder les terres conquises *(encomienda)*. Puis est supprimé, pour les conquistadors, le droit à l’*encociemmento* s’ils n’épousent pas une Espagnole dans les trois ans. Dans le même moment, les pressions sont très fortes sur les Incas afin qu’ils renoncent à la polygamie. Malgré cette législation répressive, le nombre de métis va continuer à augmenter et leur mosaïque sera enrichie par l’arrivée des Africains en Amérique. Un décret de 1578 interdit alors aux métis et aux Noirs de vivre dans les villages

indiens. Un siècle plus tard, la mesure sera étendue aux Espagnols et aux Créoles. Mais le métissage va pourtant se poursuivre. En 1781, l'Espagne renforce les mesures discriminatoires : le mariage, l'entrée à l'université et l'ordination des prêtres seront subordonnés à la présentation d'un certificat de pureté de sang. Pour sortir de cette impasse – car peu de gens peuvent se prévaloir être de sang pur –, un nouvel arrêté *gracis al suer* – « le moyen de s'en sortir » – est promulgué : contre paiement d'une somme allant d'une centaine à plusieurs milliers de pesos, les interdits pesant sur les « non purs de sang » peuvent être levés.

« L'état d'alerte que vit le parti des purs », pour reprendre l'expression de Jean Guitton (dans *Un siècle, une vie*), ne se terminera pas là. Il saura toujours inventer de nouvelles stratégies. Ces deux épisodes plaident pour une interprétation rituelle de la notion de pureté. La manière de vivre y tient peu ou pas de place, pas plus que l'orientation du cœur. Il s'agit surtout de l'éloge du séparé, de l'absence de mélange. Le pur relève du sacré, exige de se protéger de toute altérité et du mixte, y compris celui qui se tient en chacun.

Les évangiles ou la pureté du cœur.

Commençons par le sens des mots employés par les évangiles. Le souffle « impur » *(pneuma daimoniou)* est une puissance asociale, qui s'attaque à l'intégrité de l'être humain, le menace d'une façon ou d'une autre. La racine grecque évoque « ce qui déchire ». Dans Luc 4, 33, on lit : *souffle d'un démon impur* ; ce démon cause des dysfonctionnements physiques ou mentaux et vit dans les lieux inhabités (Lc 11, 24), sort en bande et non en troupe organisée (Mt 10, 25). Le concept de *daimonion* ou de *pneuma akatharta* est là pour rendre compte de la mystérieuse réalité des maladies qui affligent les humains et frappent n'importe quand, n'importe où. Mais c'est une force qui n'émane pas de Dieu puisque le Nazaréen peut

la vaincre (Mt 12, 28) et sa défaite définitive est proche. « Impur » et « démon » ont donc même origine, qu'il faut distinguer du *diabolos* : le Nouveau Testament ne prendra jamais un mot pour l'autre.

On rencontre encore d'autres termes, spécialement *catharos* pour les esprits « impurs » et *koinoô*, *koinos* lorsqu'il s'agit de la relation profane-souillé-impur comme en Matthieu 15, 11 ou Marc 7, 1-23 : *Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui rend impur l'homme ; mais ce qui sort de sa bouche rend impur l'homme.*

Marc 7, 1-23 : la pureté pour tous, celle du cœur.

C'est la seule péricope assez développée – dans les évangiles – traitant des questions d'impureté, mais difficile dans son interprétation, tant le sujet semble s'échapper sans cesse[192]. Après avoir débattu avec les pharisiens et devant ses disciples, Jésus prend la foule à témoin (v. 14), ce qui est une façon – dans le récit de Marc – d'universaliser le propos, alors que la pureté rituelle n'est destinée qu'aux Juifs. Cette universalisation est manifestée aussi par l'importance de l'utilisation du terme *anthropos* dans ces versets : il s'agit bien de l'humain, de quiconque, et non de quelqu'un. L'enjeu de la péricope est alors de dire ce qui est vraiment pur et impur aux yeux de Dieu. Il y a bien une opposition entre l'intérieur et l'extérieur, mais c'est dans le cœur qu'elle passe. Les lois alimentaires (Lv 11 ; Dt 14, 3-21) sont abrogées – ce qui dénote la très forte autorité de Jésus. Est ainsi supprimée la distinction entre les aliments purs et impurs et par là même une barrière socioreligieuse majeure entre Juifs et gens des nations. Cela se fait au profit de la « loi nouvelle » : la pureté du cœur qui, loin d'être un concept flou, se décline à partir de la liste des vices (21-22). Douze transgressions sont posées, les six premières se rapportant directement au Décalogue. Quant à la dernière, elle les résume toutes : la méchanceté. Ainsi la pureté authentique n'est pas rituelle[193] mais éthique. Pour Jésus, maître juif

connaissant les Écritures[194], le domaine de l’extériorité, de ce qui se voit, est délaissé au profit de celui de l’intériorité, de ce qui rend justes – ou non – les actions et les manières de vivre. Ce n’est pas sur une frontière qu’il faut monter la garde, mais à l’intime de soi, afin que le cœur ne s’endurcisse pas. Il n’est plus question de défense ou de contamination mais d’une sainteté qui, au contraire, doit être contagieuse, ouverte à tous.

Marc 5, 21-43 : le sang perdu et la vie retrouvée.

Dans ce passage, nous sommes les témoins d’une étrange rencontre, celle de Jésus avec une femme impure presque de naissance, tant ses pertes de sang remontent loin ; elle est comme morte. Sa situation est longuement décrite : douze ans de malheur. Elle ne cherche plus un médecin, mais un sauveur. Il suffit, pense-t-elle, qu’elle touche Jésus pour être enfin délivrée. Privée de tout contact à cause de son impureté, elle veut toucher. Elle n’espère et ne cherche rien de plus : juste toucher le manteau de cet homme extraordinaire à ses yeux, mais aussi inatteignable pour prétendre à une rencontre en face à face, car elle ne s’en croit pas digne. Toute son audace et son courage sont tendus vers ce geste qui va réussir (v. 29). En hébreu il y a un jeu de mots avec le verbe *yavesh*, qui signifie « devenir sec » mais aussi « avoir honte », car c’est une honte de devenir sec. Mais ici tout est renversé : le desséchement supprime la honte, au lieu de la faire naître. Jésus a *senti* une force sortir de lui. Inquiète, la femme s’avance et *dit toute la vérité* (33b). Elle raconte où est le vrai que les disciples n’ont pas su lire car c’est elle qui est en communion avec Jésus, sauvée par sa foi. Elle a enfreint les règles de pureté légale, et la voilà engendrée : *thugatèr*, *ma fille*. Elle est de la famille de Jésus : ceux qui écoutent sa parole et la mettent en pratique.

Le sens de la pureté se trouve clairement subverti. Si dans le Premier Testament le sens éthique affleure, avec les évangiles s’accomplit la

dernière parole du Décalogue : *tu ne convoiteras pas*, parole qui sort des codes sociaux pour entrer dans l'intime de la justesse de chacun. La pureté est la mise en adéquation entre le cœur et la manière de vivre, d'aimer. Comme pour cette femme atteinte de perte de sang, on est en présence d'un rejet des formes de pureté sociale et rituelle, au profit de l'élan du cœur et du courage.

On ne saurait conclure sans donner la parole à un homme qui parle de façon unique de l'amour, de la mort, de la pureté : Vladimir Jankélévitch[195]. Dans un texte fulgurant, *Le Pur et l'Impur*, il donne cette définition : la pureté est un autre nom de l'innocence : « L'innocence est l'ipséité de la pureté et le cœur de cette pureté ; l'innocence est donc la pureté en tant que vertu » (JANKÉLÉVITCH, 1960, p. 803). À la peur de la contamination fait place une communication, car l'amour pur – ou « la pureté aimante[196] » – est toujours un mouvement d'amour qui « vise quelqu'un » (*ibid*., p. 804). Il écrit encore qu'on peut « vivre pour quelqu'un qu'on aime jusqu'à en mourir, vivre et mourir d'amour ». Selon Jankélévitch, « le sacrifice ne veut pas la mort pour la mort, mais la mort pour la vie » (*ibid*., p. 806). L'amour ne réclame pas la pureté telle une forme de commandement obsessionnel. C'est l'amour qui purifie, dans la joie, le cœur impur. Ainsi l'amour est-il premier et ultime. La pureté, l'innocence ont cette particularité : le mouvement (*ibid*., voir p. 799). L'homme retrouve donc l'innocence quand il retrouve le « sens de la marche » et quand il obéit à la « vocation naturelle du mouvement qui est d'aller et de progresser » (*ibid*., voir p. 810). La pureté est intentionnelle ; l'amour comme la pureté ont un sens car tournés vers l'avant. Aucun homme ne mérite d'être qualifié d'impur pour toujours. Un instant suffit à se retourner dans le bon sens, un « presque-rien » infinitésimal, à l'instar de la pureté qui est elle-même une « étincelle » (*ibid*., p. 786), un commencement, toujours. Une pureté dont le Christ est la

Voie (*ibid.*, voir p. 813). Autant de mots pour une seule réalité, un « je-ne-sais-quoi » suprême, qui se concentre dans le nom « amour ».

VÉRONIQUE MARGRON.

→ Ascèse. Bible. Désir. Évangile. Loi. Maîtrise. Pudeur. Puritanisme. Sexualité. Vertus.

Bibliographie.

J.-P. ALBERT, « Les Animaux, les hommes et l'Alliance. Une lecture anthropologique de quelques textes bibliques », L'Homme 189, Paris, Éd. de l'EHESS, 2009/1, p. 81-114. – C. BOIDIN, « Métissages et genre dans les Amériques. Des réflexions focalisées sur la sexualité », Clio 27, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2008/1, p. 169-195. – P. BROWN, Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif, Paris, Gallimard, 1995. – M. DOUGLAS, De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou, Paris, Maspéro, 1981 ; L'Anthropologue et la Bible. Lecture du Lévitique, Paris, Bayard, 2004. – É. FUCHS, Le Désir et la Tendresse. Pour une éthique chrétienne de la sexualité (1979), Paris - Genève, Albin Michel - Labor et Fides, 1999. – A. HOUZIAUX, « L'idéal de chasteté dans les débuts du christianisme, pourquoi ? », Topique 105, 2008/4, p. 17-45. – Vl. JANKÉLÉVITCH, Le Pur et l'Impur (1960), Paris, Flammarion, coll. « Mille & une pages », 1998. – Fr. LE CORRE, « La vague, le pur et l'impur », Études 402, 2005/3, p. 293-296. – J. P. MEIER, Un certain Juif Jésus. Les données de l'histoire, IV, La Loi et l'Amour, trad. de D. Barrios, Ch. Ehlinger et N. Lucas, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio

divina », 2009 (voir « Jésus et les lois de pureté », p. 208-264). – G. PIÉTRI, « Qu'est-il arrivé au péché ? », Études 404, 2006/3, p. 351-360. – O. VALLET, « La question du célibat imposé et de l'homosexualité », Topique 105, 2008/4, p. 117-119.

PURITANISME

Si le concept de morale a dans le langage courant plutôt mauvaise réputation, celui de « morale puritaine » paraît apte à servir de repoussoir absolu, comme s'il suffisait de qualifier telle attitude morale par cet adjectif pour pouvoir la condamner sans autre forme de procès. On a pu brocarder avec humour le puritanisme comme « la crainte que quelqu'un, quelque part, puisse être heureux » (Henry Louis Mencken). Pourtant, ce courant religieux, protestant et anglo-saxon, qui s'étend du milieu du XVIe à la fin du XVIIe siècle (ou, pour l'Amérique, au début du XVIIIe s.), résiste aux clichés, ne serait-ce que parce qu'il a joué un rôle important dans l'advenue de la modernité. L'éthique du puritanisme se caractérise principalement comme un projet de mener une vie personnelle et professionnelle intègre, conforme aux commandements bibliques, généreuse jusqu'au sacrifice de soi, rigoureuse, à l'abri de tout débordement moral ou émotionnel, fût-ce au prix d'une existence où peuvent dominer l'austérité, la pruderie et le scrupule culpabilisateur. Il est malaisé, voire impossible, de rendre compte du puritanisme de manière définitive, tant cette orientation religieuse est complexe, parfois même contradictoire. Mouvance sans *leader*, sans frontières établies et sans identité claire, le puritanisme est de ces concepts malléables qui font l'objet de lectures diverses et auxquels on fait souvent appel sans la moindre rigueur intellectuelle.

Repères historiques.

Le sobriquet *puritan* apparaît en anglais en 1572. Il a maintes fois été récusé, tant par les principaux intéressés – qui préféraient se nommer simplement les *godly* (« pieux ») – que par la recherche contemporaine (voir Hill, 1986). Avec son dérivé *puritanism* (on parlait aussi de *praecisionism*), l'adjectif *puritan* stigmatise les protestants anglais que ne satisfait pas l'orientation de l'Église d'Angleterre (anglicanisme) et auxquels on reproche d'aspirer à une hypocrite pureté doctrinale et morale. Les puritains, puisqu'il faut bien s'accommoder de cette étiquette, dénoncent la *via media* que l'Église d'Angleterre tente de trouver entre Rome et Genève et se distancient avec une conviction qui ira croissant de toute compromission avec la théologie et l'ecclésiologie romaines.

Durant les règnes d'Élisabeth I^{re} (1558-1603) et de Jacques I^{er} (1603-1625), puritanisme et anglicanisme se partagent la scène religieuse, mais les fronts ne sont pas alors marqués au point qu'on pourrait parler de polarisation (voir Collinson, 1997, contre l'historiographie encore courante dans les années 1980). L'objectif puritain n'est pas alors d'aller contre l'Église d'Angleterre, mais d'aller plus loin qu'elle, c'est-à-dire de retourner à la pureté de cette Église originelle que ne corrompait pas encore la papauté. Le débat s'enflamme dès le début du règne d'Élisabeth, avec les grands textes du compromis *(Elizabethan Settlement)* qui constituent la charte de l'anglicanisme. En particulier, l'Acte d'uniformité de 1559 impose l'usage du *Prayer Book* d'Edouard VI, lequel reconnaît le port des vêtements liturgiques traditionnels et l'usage de l'hostie, autant de pratiques inadmissibles pour ceux qu'on va bientôt appeler « puritains », car indicatrices de l'inachèvement de la Réforme. L'*Admonition au Parlement (An Admonition to the Parliament)* de 1572, qui porte essentiellement sur des objets liturgiques, est considérée comme le premier manifeste puritain. Au-delà des questions vestimentaires et cultuelles, les puritains – parmi lesquels plusieurs évêques – réclament des prédications régulières (au

moins hebdomadaires, soit bien davantage que le minimum légal de quatre sermons par année, que certaines paroisses n’arrivaient pas même à assurer), une discipline ecclésiastique plus rigoureuse, la mise en place de conseils représentatifs des communautés (cette revendication ira par la suite jusqu’à la dénonciation du régime épiscopal) et la réforme ou l’instauration d’institutions éducatives de haut niveau, à commencer par Londres, Cambridge ou Oxford, où les futurs pasteurs pourront recevoir une formation théologique adéquate et acquérir une compétence homilétique qui fait souvent défaut au clergé de l’Église d’Angleterre. Avec l’arrivée sur le trône d’un roi écossais et d’origine calviniste, Jacques I^{er}, le parti puritain redouble ses pressions politico-ecclésiastiques en inondant les autorités de pétitions successives. Sont en particulier préconisées diverses réformes des mœurs, comme à York en 1608, où l’on réclame des mesures contre l’ivresse, la fréquentation des pubs, les jurons, les jeux d’argent, l’oisiveté (notamment nocturne), les loisirs dominicaux comme la danse ou les sports (football), l’absence au sermon, la promiscuité ou la sexualité hors mariage (relations prémaritales, adultère). Les puritains irritent souvent la monarchie et n’obtiennent au mieux que des succès locaux, avec la création de micro-sociétés conformes à leur idéal (ainsi la Stour Valley, dans le Suffolk), mais le *Sabbath Act* du Parlement en 1625, interdisant les loisirs dominicaux, paraîtra couronner leurs efforts. S’ils ne sont de loin pas les seuls à réclamer une réforme morale (l’alcoolisme et les naissances hors mariage sont souvent considérés comme une plaie sociale), les puritains se forgent progressivement une solide réputation de trouble-fête, qui ne les quittera jamais.

Sous le règne de Charles I^{er} (1625-1649) et surtout durant l’archiépiscopat de William Laud (1633-1645), qui favorisent tant le retour à des formes liturgiques traditionnelles que l’esprit d’une Angleterre où il fasse bon vivre (la *Merry England*), les puritains sont relégués dans l’opposition. Pour éviter la persécution, nombreux fuient l’Angleterre,

notamment pour les colonies américaines. Le *Book of Sports* de 1633, qui encourage la pratique dominicale des sports, apparaît comme une offense directe au puritanisme. S'ajoutant à ce qui apparaît comme une volonté de recatholiciser le royaume, il nourrit des ressentiments qui débouchent sur une opposition de plus en plus ouverte à la monarchie et sur la guerre civile des années 1640, au cours de laquelle des prédicateurs puritains galvanisent les troupes. La révolution qui s'ensuit a été qualifiée de « puritaine » dans l'historiographie de la fin du XIXe siècle aux années 1960 et son chef, Oliver Cromwell (1599-1658), dès 1653 lord protecteur d'un *Commonwealth* républicain, a été parfois surnommé « le Moïse puritain ». En 1649, l'exécution du roi (que les puritains, malgré leur vigoureuse défense du parlementarisme, n'approuvent pas unanimement), inaugure en Angleterre l'apogée politique du puritanisme, devenu de fait religion officielle. S'ils étaient prompts à réclamer à Charles Ier la liberté confessionnelle, les puritains, une fois parvenus au pouvoir, se montrent soudain moins enclins à défendre le principe de la pluralité religieuse. Malgré leurs efforts, ils ne parviennent pas à édifier cette nation sainte, modèle pour le monde, que certains d'entre eux, au discours de plus en plus millénariste, espéraient établir. Par la suite, avec la restauration de la monarchie (années 1660), les puritains sont considérés comme des dissidents *(dissenters)* et tombent à nouveau en disgrâce. Malgré la tolérance dont ils bénéficient dès 1689, ils s'éteignent lentement, à mesure que disparaissent leurs grandes figures comme John Bunyan (1628-1688) ou Richard Baxter (1615-1691). De façon indirecte, l'influence du puritanisme continue à se faire sentir en Angleterre, comme à travers la philosophie de John Locke (1632-1704).

Même si d'importantes communautés d'émigrés se forment aux Pays-Bas ou en Irlande, le puritanisme ne s'impose pas en Europe. Il en va tout autrement dans les colonies américaines : comme l'a écrit Sydney Ahlstrom (*A Religious History of the American People*, 1973), le puritanisme a laissé aux États-Unis un héritage non moins important que celui de Luther en

Allemagne. Son implantation symbolique remonte au célèbre voyage du *Mayflower* (1620), mais c’est surtout John Winthrop (1588-1649), gouverneur de la colonie de la baie du Massachusetts et l’un des pères fondateurs des colonies américaines, qui a marqué le puritanisme de la Nouvelle-Angleterre. Son sermon intitulé *Un modèle de charité chrétienne* (1630) est souvent considéré comme une charte éthique du puritanisme : il exhorte les émigrants à cultiver l’amour fraternel au sein de la communauté, à pratiquer la charité envers les démunis et à toujours faire passer le bien commun avant les intérêts personnels, dans le but d’édifier en Nouvelle-Angleterre une « cité sur la colline » (voir Mt 5, 14) qui devra servir de modèle au monde. Fermement opposés au système centralisateur épiscopal et monarchique, les puritains des colonies établissent un régime de congrégations indépendantes les unes des autres (congrégationalisme). En accordant des responsabilités ecclésiastiques à de simples artisans ou fermiers, ils préparent le terrain au droit de vote, puis d’éligibilité, que connaîtront les institutions civiles des colonies d’Amérique et jouent, fût-ce à leur corps défendant, un rôle clé dans l’avènement de la démocratie. Comme en Angleterre, ils mettent en place des institutions éducatives qui deviendront prestigieuses (on leur doit la fondation des universités de Harvard, en 1636, ou Yale, en 1701).

En position de force, les puritains qui dominent la Nouvelle-Angleterre tentent d’établir une société où les lois civiles et religieuses ne forment qu’un seul corpus (théocratie). Ils se font occasionnellement déborder sur leur gauche par des dissidents comme Roger Williams (un puritain rigoureux qui dénie au magistrat le droit d’intervenir en matière d’exercice de la religion) ou des enthousiastes comme Anne Hutchinson : ils interviennent alors avec rigueur, assurés que Dieu les appelle à corriger – en l’occurrence à bannir – ceux qui sont dans l’erreur. Les puritains de Nouvelle-Angleterre suivent de près la politique anglaise : les espérances

qu’ils mettent dans la révolution de Cromwell sont aussi grandes qu’est profond leur désespoir à l’heure de la restauration monarchique.

La dernière génération puritaine du XVII^e^ siècle ne parvient pas à maintenir sa prédominance politique et sociale (on assiste même à une diminution des baptêmes dans les communautés) ; elle connaît un sursaut d’autoritarisme, notamment dans la chasse aux sorcières qui aboutit, avec les procès de Salem (Massachusetts) de 1692, à l’exécution de dix-neuf personnes (le pasteur puritain Cotton Mather admettait que les suspects soient interrogés avec sévérité). Au XVIII^e^ siècle, le puritanisme n’est plus nommément présent sur la scène, mais il contribue à féconder le *Great Awakening* (Grand Réveil) des années 1730 et ses principes constitueront encore l’orientation religieuse principale des colonies américaines en 1776. Les évangéliques *(evangelical)* états-uniens sont aujourd’hui les descendants des puritains du XVII^e^ siècle : ce sont souvent eux qui publient les classiques puritains.

SPIRITUALITÉ ET ECCLÉSIOLOGIE PURITAINES : LA DISCIPLINE.

Avant d’être une éthique, le puritanisme est une façon de concevoir la relation à Dieu. Il n’existe pas *un* système théologique qu’admettraient tous les puritains, que ce soit celui de William Perkins (1558-1602) en Angleterre, à qui on a souvent donné l’étiquette (aujourd’hui contestée) de « père de la théologie puritaine », ou celui de John Cotton (1585-1652), auteur d’un catéchisme dont l’influence fut considérable en Nouvelle-Angleterre. On peut néanmoins considérer que les puritains, dans le sillage de la théologie paulinienne, puis augustinienne, ensuite calvinienne, reconnaissent unanimement en Dieu le Créateur qui a proposé à Adam une alliance des œuvres *(covenant of works)* propre à lui assurer la vie éternelle en échange de son obéissance intégrale aux commandements. Ayant désobéi

(le péché), et perdu par conséquent le pouvoir de choisir le bien (le libre arbitre), l'homme est tombé dans une servitude dont il n'a pas, de lui-même, le moyen de s'affranchir. Si tous méritent le juste châtiment de Dieu, certains sont néanmoins choisis par Dieu (l'élection) pour recevoir le salut offert en Jésus-Christ (*covenant of grace*, l'alliance de la grâce). Le Dieu des puritains est d'abord un Dieu qui fait alliance, tant collectivement avec son peuple qu'individuellement avec chacun des croyants : cette conviction est à la racine de tout projet de société puritaine (révolution anglaise ou colonies américaines), que fonde précisément une alliance, ou contrat, entre partenaires, mutuellement liés par une exigence de solidarité.

Les puritains se reconnaissent à l'accent porté sur l'expérience religieuse personnelle, à commencer par la conversion (qu'elle soit instantanée ou progressive). Leur spiritualité est perpétuellement déchirée par un paradoxe fondateur, puisque la confiance d'être élu par Dieu n'enlève rien à l'angoisse de ne pas être sauvé, une angoisse qui confine souvent à la mélancolie, voire, dans certains cas pathologiques, à la dépression. La dévotion puritaine s'exprime dans le sermon communautaire, dans le culte domestique, dans les lectures et les méditations quotidiennes auxquelles chaque croyant est tenu, dans le respect sacré du dimanche, consacré au culte et au repos. Elle comprend un examen d'autant plus attentif des sentiments et des événements que la justice divine est interprétée de façon immanente (telle maladie est soit une punition envoyée par Dieu, soit un avertissement donné en vue d'un amendement). Se développe dans ce contexte une vaste littérature invitant à une introspection sans concession, à l'humiliation personnelle et au progrès dans la foi, littérature dont *The Pilgrim's Progress from This World to That Which Is to Come* (*Le Voyage du pèlerin de ce monde au monde à venir*, 1678), roman allégorique de John Bunyan (prédicateur baptiste d'inspiration puritaine), constitue le plus éclatant succès populaire. Quelques centaines de journaux intimes et d'autobiographies provenant des

milieux puritains ont été conservés, dont cinquante carnets de notes de Nehemiah Wallington, artisan londonien de la première moitié du XVII^e siècle, par lesquels on apprend que l'homme se levait à 2 heures du matin pour pouvoir s'adonner à ses lectures et prières avant sa journée de travail et qu'il lui arrivait d'entendre jusqu'à dix-neuf sermons en une semaine. Sans atteindre généralement pareils sommets, les puritains « étaient aussi infatigables dans l'écoute des sermons que leurs pasteurs l'étaient dans leur proclamation » (SPURR, 1998). Certains pasteurs croyant pouvoir, dans leurs prêches, séparer l'humanité entre ceux qui assistent au sermon et les autres, cette « piété ostentatoire » *(ibid.)* des puritains a pu générer des comportements asociaux.

Aux deux marques traditionnelles qui permettent aux protestants de reconnaître la véritable Église, la prédication évangélique et la célébration des sacrements, les puritains ajoutent dans les faits un troisième élément : la discipline. Partout où ils le peuvent, ils mettent en place « un système disciplinaire permettant de s'assurer que les chrétiens vivent selon leur foi » (R. Kingdon ; voir la *Platform of Discipline*, ou *Cambridge Platform*, de 1648). Nul n'est plus hostile que le puritain au principe de l'Église de multitude : l'Église, communauté qui ne reconnaît pas d'autorité humaine extérieure à la congrégation locale, est légitimée à accepter ou refuser comme membres qui elle entend. Conformément aux préceptes de Matthieu 18, elle doit constamment surveiller les fidèles, admonester ceux qui s'égarent et excommunier les récalcitrants. Cette insistance sur la discipline inscrit consciemment les puritains dans une perspective calvinienne, qui accorde à la sanctification (la vie menée par le chrétien en réponse à la grâce reçue dans la foi) une attention de tous les instants, contre une lecture luthérienne mettant l'accent sur la justification (l'acte par lequel Dieu considère le pécheur comme désormais justifié). Les puritains anglo-saxons ont ainsi les yeux tournés vers Genève, dont l'image et le mythe sont pour eux source d'inspiration, rarement vers Wittenberg.

Casuistique puritaine.

La question de savoir si l'on compte au nombre des élus est, selon Williams Perkins (1603), la plus grave qui se doive poser. Or, si une vie morale et pieuse ne peut, en tant que telle, mériter le salut, elle constitue néanmoins un indice du salut (voir le syllogisme pratique, tel que formalisé par Théodore de Bèze). L'existence puritaine est ainsi traversée par la préoccupation de bien accomplir ses devoirs, vis-à-vis de Dieu d'abord (les quatre premiers commandements du Décalogue), et des autres ensuite (les six derniers commandements).

Cette préoccupation informe par exemple le manuel de morale le plus fameux des milieux puritains, le volumineux *Christian Directory* du pasteur Richard Baxter, publié à Londres en 1673 et maintes fois réédité de part et d'autre de l'Atlantique. En une casuistique serrée, Baxter se propose de « conduire *(directing)* les chrétiens dans l'usage de leur connaissance et de leur foi […] pour accomplir tous leurs devoirs », parmi lesquels il distingue les devoirs privés (l'éthique chrétienne, soit essentiellement les devoirs face à Dieu, comme la foi, la conversion, l'humiliation, la lutte contre le péché), les devoirs familiaux, les devoirs ecclésiastiques et les devoirs envers les souverains et les voisins (la politique). La vie présente est un temps probatoire *(trial)* et le monde d'ici-bas, provisoire et relatif, doit être évalué comme si on le voyait à partir du monde céleste. Le diable y intervient sans cesse par des tentations variées, qu'il adapte aux circonstances et à l'âge de sa victime. Baxter propose à ses lecteurs un mode de vie fait de mortification de la chair (au sens paulinien), de maîtrise des besoins naturels (nourriture, sommeil) et de lutte incessante contre les désirs sensuels. En toute chose, le chrétien doit chercher à plaire à Dieu, à le glorifier par sa louange (culte, méditation, prière) et par sa vie (humilité, frugalité, obéissance aux commandements). Vivant chaque instant comme s'il devait mourir celui d'après, surveillant étroitement les pensées qui l'assaillent et tenant des comptes précis de ce qu'il fait chaque jour, évitant

de gaspiller dans les tavernes les « heures précieuses » qui lui sont données et méditant les tourments de l'enfer qui l'attendent peut-être, le croyant mène contre les désirs charnels, le monde et le diable une guerre sainte *(holy war)* dont Baxter entend fournir, par ses innombrables directives *(directions)*, comme le plan de bataille.

La morale de Baxter tente de résoudre les cas de conscience qui peuvent survenir dans la vie du fidèle, lequel se trouve souvent confronté à des dilemmes moraux. Quand par exemple le pouvoir politique (le gouverneur), auquel chacun est tenu d'obéir de par la loi de Dieu (Rm 13), donne des ordres contraires à l'Évangile, il ne faut pas résister, mais renoncer à obéir, quitte à encourir un châtiment temporel. Cette casuistique, dont l'argumentation paraît au fil des pages d'une solidité variable, n'est pas sans un caractère dualiste : il s'agit à chaque fois de trouver quelle est l'action bonne, qui peut différer d'une personne à l'autre (ainsi, pour l'homme ordinaire, il n'est jamais justifié de voler, même si le vol devait lui permettre de sauver sa vie ; en revanche, le vol est toléré s'il permet d'éviter la mort d'un homme dont les qualités sont utiles à la société [livre IV, chap. XVIII]). Baxter fixe comme critère premier de toute décision morale l'obéissance à Dieu et la défense des intérêts du Christ, de l'Évangile et de l'Église ; il établit comme critère second le souci du bien commun, qui requiert qu'on prenne en considération le plus grand nombre (y inclus les autres peuples ou les générations futures).

La morale puritaine est d'abord dictée par le souci de son propre salut (ainsi Baxter peut-il consacrer toute la première partie de son *Directory*, la plus longue, aux seuls devoirs du chrétien envers Dieu). Elle présente en conséquence un aspect individualiste, voire élitiste fortement marqué, à tel point qu'on a pu accuser le puritain du XVII^e siècle d'aimer Dieu de toute son âme, mais de détester son voisin de tout son cœur. Cet individualisme est réel, mais non absolu : le puritain considère en effet comme une mission personnelle que de veiller au salut de l'autre, notamment en propageant

l’Évangile, quitte à devoir passer pour un importun (« un puritain qui ne s’occupe pas des affaires des autres est une contradiction dans les termes », W. Hunt). Et surtout, le souci de la collectivité (famille, Église, société) doit toujours, pour le puritain digne de ce nom, l’emporter sur les considérations privées.

Les moralistes puritains, tel Baxter, ne préconisent pas une ascèse absolue : si l’ivrognerie est bien sûr condamnée, boire de l’alcool n’est pas considéré, en soi, comme un péché (il faut rappeler qu’en l’absence d’eau potable, la bière est souvent la boisson principale des citadins anglais). Le refus des excès, « tel est peut-être le meilleur critère qui permette de comprendre la morale puritaine » (Bremer, 2009). On peut invoquer comme autre exemple de relative modération le fait que les puritains, contrairement à l’image qu’ils véhiculent, ne se distinguent probablement pas de leurs voisins par leur habillement : ils n’interdisent pas le port de vêtements somptueux ou colorés (qu’en fonction du statut social il était parfaitement loisible d’arborer), mais uniquement les tenues par trop attractives et les continuelles variations de la mode. De même, il faut relever que certains plaisirs mondains ou sociaux sont tolérés quand ils viennent à leur heure : les repas communautaires, les promenades, les pique-niques ou les parties de pêche sont même recommandés par les puritains, tout comme la danse… à condition toutefois qu’on y évite soigneusement le contact des corps, toujours susceptible d’entraîner le péché de fornication.

Puritanisme et économie.

Le puritain est appelé par Dieu non seulement à vivre sa foi de façon intérieure mais à s’engager activement dans le monde. Les théologiens puritains traduisent par *calling*, et plus précisément par *effectual calling* (« vocation effective »), le polysémique *Beruf* de Luther (« vocation » *et*

« profession »). Leur compréhension de la vocation personnelle, que chacun sans exception a reçue de Dieu, tend à valoriser toute entreprise professionnelle. W. Perkins, dans son *Treatise of the Vocations or Callings of Men* paru de façon posthume (par exemple à Cambridge en 1605), exhorte ses lecteurs à méditer la parabole des talents (Mt 25, 14-30) et à accomplir leur vocation personnelle par leur assiduité au travail, leur diligence, leur savoir-faire professionnel. Il dénonce vigoureusement l'oisiveté et considère la mendicité comme une maladie sociale. Significative est la démarche de Perkins, qui inverse le commandement du respect du sabbat en un commandement à travailler avec ardeur les six autres jours de la semaine. Pareille appréciation positive du travail traverse toute la littérature puritaine du XVII^e siècle (outre Baxter, chez qui on la retrouve largement, voir John Flavell [1627-1691], ou Richard Steele [1629-1692], auteur du *Tradesman's Calling*, 1684).

Dans les articles de 1904-1905 (revus en 1920) où il associe « l'éthique protestante » à « l'esprit du capitalisme », Max Weber a mis en relation cette valorisation théologique du travail et le capitalisme. Si son titre évoque généralement le protestantisme, il a essentiellement fondé son analyse sur le puritanisme anglo-saxon d'obédience calvinienne, qu'il définissait en un sens très large (« les courants religieux d'orientation ascétique hollandais et anglais », incluant, entre autres, les baptistes, les mennonites et les quakers). L'image, ou plutôt le type idéal, que Weber propose du puritain, comprend plusieurs traits complémentaires : le puritain est un homme qui contribue au désenchantement du monde (en cela qu'il refuse toute trace de pensée magique dans la dévotion comme dans la pratique du culte) ; c'est un individualiste qui se fie à Dieu seul ; c'est le type même du gentleman anglais pétri de *self-control* ; c'est surtout un homme qui pratique une stricte « ascèse intramondaine » *(« innerweltliche Askese »),* jusqu'à être « l'exact contraire de la "joie d'être-au-monde" *(Weltfreude)* ».

Or c’est ce même puritain qu’anime aussi l’exigence d’un travail professionnel bien mené : « Il n’a peut-être jamais existé de forme plus intense de valorisation religieuse de l’*agir* moral que celle que le calvinisme a engendrée chez ses adeptes » (WEBER, 2003, p. 130) Le puritain recherche la richesse et le rendement, car il considère que vouloir être pauvre serait aussi répréhensible que d’aspirer à être malade. Il évite de gaspiller ses biens, comme aussi de gaspiller le temps qui lui est imparti, car *« time is money »* (selon la formule prononcée par Benjamin Franklin en 1748, et qui sera promise à un grand avenir). Il est encore celui qui se consacre à l’action sociale et qui inscrit son travail dans le monde *in maiorem gloriam Dei*. Toutes choses qui sont allées de pair, selon Weber, avec l’essor du capitalisme.

La thèse weberienne s’est révélée d’une exceptionnelle fécondité, comme en témoigne l’abondance des études qui l’ont enrichie et souvent critiquée tout au long des cent dernières années (d’E. Troeltsch et R. H. Tawney à H. Lüthy, H. Trevor-Roper ou Chr. Hill). Il apparaît aujourd’hui erroné de considérer le calvinisme ou le puritanisme comme étant à l’origine du capitalisme, non seulement parce que le capitalisme existait avant la Réforme du XVIe siècle, mais aussi parce que le dénominateur commun des marchands, banquiers et commerçants protestants « n’est pas la religion, mais la propension à émigrer » (Trevor-Roper) et à former une communauté de diaspora au sein de laquelle des réseaux d’échanges se tissent dans une relation de confiance[197]. Cet élément, parmi d’autres, avait échappé à Weber. Il n’empêche que sa lecture du puritanisme donne encore à penser : sans avoir inventé ni le capitalisme ni le libéralisme économique, le puritain a contribué à jeter les fondements d’une société de libre entreprise où le travail individuel est valorisé. À l’inverse, la course illimitée au profit (qu’elle révèle la véritable nature du libéralisme ou qu’elle en constitue une dérive) est totalement étrangère à l’éthique puritaine.

Puritanisme et sexualité.

Comme Edmund Leites l'a montré dans *La Passion du bonheur* (1986), le puritanisme s'inscrit dans le droit fil du stoïcisme en cela qu'il recherche en toute chose une constance affective et morale. Rien ne paraît en effet plus dangereux au puritain que l'intempérance, l'agitation et la passion. Rien ne lui est plus odieux que l'étalage des émotions (raison pour laquelle il s'efforce de faire toujours montre de bonne humeur, fût-elle de façade).

Pour autant, il serait totalement faux d'accuser le puritain de manquer d'affectivité et de tendresse dans ses relations conjugales, ou d'imaginer qu'il considère le sexe comme mauvais en soi. On en veut pour preuve les écrits spirituels des pasteurs puritains du XVII^e^ siècle qui recommandent aux époux d'entretenir entre eux, certes avec modération, un plaisir sensuel. Dans le cadre du mariage, le plaisir érotique a donc une valeur que les puritains ne dénigrent pas. Sans remettre en question la fondamentale subordination de la femme au mari, ils vont même jusqu'à légitimer le plaisir réciproque que se donnent les conjoints, renonçant clairement à faire de la procréation l'unique fin du mariage. La majorité des puritains rejettent clairement la possibilité du divorce (John Milton [1608-1674], dont les liens avec le puritanisme sont avérés, fait à cet égard figure d'exception), tout comme ils condamnent l'adultère, l'homosexualité et, plus généralement, toute forme de sexualité hors mariage.

Le puritain entre l'histoire et la caricature.

Le stéréotype du puritain, définitivement forgé dès le début du XVII^e^ siècle, jouira longtemps d'une extraordinaire popularité littéraire : c'est l'individu pieux à l'excès, le rabat-joie aux lèvres minces, l'intarissable donneur de leçons et surtout l'homme dont l'idéal de vie est si élevé qu'il ne parvient pas à s'y conformer lui-même et qui cultive en

conséquence une hypocrisie de tartuffe. Shakespeare ne vise pas autre chose que dénoncer les puritains quand il met en scène, dans *Measure for Measure* (1603-1604), le haïssable personnage d'Antonio, le gouverneur qui édicte des lois contre la fornication et qui s'apprête à faire exécuter tel malheureux contrevenant, mais qui cherche à gagner en secret les faveurs sexuelles de la sœur du condamné. Au XIXe siècle états-unien, c'est toujours le puritanisme qui est dénoncé dans le roman de Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter* (1850), qui fait d'un pasteur bien en vue du Massachusetts le père d'un enfant né d'une relation adultère.

Cette image littéraire et polémique du puritain ne paraît pas devoir s'effacer de sitôt. Mais si l'on veut effectivement réduire l'adjectif « puritain » à pareille caricature, il faut se résoudre à considérer que bon nombre des puritains des XVIe et XVIIe siècles n'étaient précisément pas… « puritains ».

MICHEL GRANDJEAN.

→ Alliance. Bible. Calvinisme. Casuistique. Économie. Famille. Loi. Protestantisme. Sexualité. Travail.

Bibliographie.

Sources.

R. BAXTER, A Christian Directory, or, A Summ of Practical Theologie, and Cases of Conscience, Directing Christians, how to Use Their Knowledge and Faith ; how to Improve All Helps and Means, and to Perform All Duties ; how to Overcome Temptations, and to Escape or Mortifie Every Sin, 2 vol., Londres, Nevill Simmons, 1673. – J. BUNYAN, The Pilgrim's Progress from This World to That Which Is to Come, Delivered under the Similitude of a Dream, Wherein

Is Discovered the Manner of His Setting out, His Dangerous Journey ; and Safe Arrival at the Desired Countrey, Londres, Nath. Ponder, 1678. – W. PERKINS, *A Treatise of the Vocations, or, Callings of Men*, Cambridge, Iohn Legat, 1603. – R. STEELE, *The Trades-Man's Calling, being a Discourse concerning the Nature, Necessity, Choice, &c., of a Calling in General, and Directions for the Right Managing of the Tradesman's Calling in Particular*, Londres, Samuel Sprint, 1684.

Études.

O. ABEL et Chr. TOURNU (dir.), *Milton et le droit au divorce*, Genève, Labor et Fides, 2005. – Fr. J. BREMER, *Puritanism. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2009. – Fr. BREMER et T. WEBSTER (dir.), *Puritans and Puritanism in Europe and America. A Comprehensive Encyclopedia*, 2 vol., Santa Barbara, ABC-Clio, 2006. – J. COFFEY et P. C. H. LIM (dir.), *The Cambridge Companion to Puritanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008. – P. COLLINSON et J. VON DEN BERG, art. « Puritanismus », *Theologische Realenzyklopädie* 28, 1997, p. 8-30. – Chr. HILL, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England* (1964), Hammondsworth, Penguin, 1986. – Fr. HIMY, *Le Puritanisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1987. – E. LEITES, *La Passion du bonheur. Conscience puritaine et sexualité moderne* (1986), trad. de S. Courtine-Denamy, Paris, Éd. du Cerf, 1988. – M. MIEGGE, *Vocation et travail. Essai sur l'éthique puritaine*, Genève,

Labor et Fides, coll. « Histoire et société », 1989. – J. SPURR, English Puritanism. 1603-1689, New York, Jeremy Black, 1998. – M. WEBER, L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme (1904-1905), trad. de J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 2003.

1. Voir, par exemple, I. THÉRY, *La Distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob, 2007 ; E. GRATTON et I. THÉRY, *L'Homoparentalité au masculin. Le désir d'enfant contre l'ordre social*, Paris, PUF, 2008.

2. Voir, par exemple, CONGRÉGATION POUR LA DOCTRIN E DE LA FOI, Instruction *Dignitas personae* sur certaines questions de bioéthique, décembre 2008.

3. Voir CONSEIL PERMANENT DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Communiqué du Conseil permanent des évêques de France sur l'avant-projet de loi relatif à l'autorité parentale et aux droits des tiers*, mars 2009.

4. Voir, par exemple S. HEFEZ, « Dis maman, qui j'étais quand j'étais pas encore né ? », dans R. FRYDMAN et M. FLIS-TRÈVES, *Origines de la vie… Vertiges des origines*, Paris, PUF, 2009, p. 169-176.

5. Les *Pensées* de Marc Aurèle et l'*Entretien* d'Épictète fournissent maints exemples de cette thérapeutique passionnelle par conversion mentale.

6. S. KIERKEGAARD, *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. de P. Petit, Paris, Gallimard, 1949, p. 202.

7. Voir J.-P. CHANGEUX, P. RICŒUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998.

8. M. RAHNEMA, *Quand la misère chasse la pauvreté*, Paris - Arles, Fayard - Actes Sud, 2003 ; M. RAHNEMA, J. ROBERT, *La Puissance des pauvres*, Arles, Actes Sud, 2008.

9. En ce qui concerne Jean-Paul II, outre de très nombreux discours ou lettres, voir les deux encycliques *Sollicitudo rei socialis*, 1987, n° 42, et *Centesimus annus*, 1991, n° 11 et 57.

10. Voir P. DEBERGÉ, *L'Argent dans la Bible*, Montrouge, Nouvelle Cité, coll. « Racines », 1999, p. 70-77 ; P. BONY, « Élection des pauvres et peuple de Dieu : relecture du dossier biblique », dans ROYON, PHILIBERT (dir.), Paris, Éd. de l'Atelier, 1994, p. 179-209 ; A. GEORGES, art. « Pauvre », *Dictionnaire de la Bible*, *Supplément*, VII, p. 387-406.

11. J. M. VIGIL, « L'option pour les pauvres est une option pour la justice et elle n'est pas préférentielle », *Spiritus* 180, novembre 2005. Cet article est paru dans de nombreuses revues latino-américaines.

12. L'exacte formulation qu'en fait John Rawls est la suivante : « Chaque personne a un droit égal à un système pleinement adéquat de libertés de base égales pour tous, qui soit compatible avec un même système de libertés pour tous » (*Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995, p. 347).

13. J. RAWLS, *Théorie de la justice*, Paris, Éd. du Seuil, 1987, p. 91, § 11, et p. 341, § 46. Voir aussi *La Justice comme équité. Une reformulation de la théorie de la justice*, Paris, La Découverte, 2003, p. 56-63.

14. Voir P. TILLICH, *Théologie systématique III*, *L'Existence et le Christ*, Paris - Genève - Québec, Éd. du Cerf - Labor et Fides - Presses de l'Université Laval, 2006, p. 79.

15. H. ARENDT, *Crisis of the Republic*, Harmondsworth, 1973, p. 113.

16. Voir notre article « Maltraitance » dans ce dictionnaire, p. 1263-1271.

17. *Kirchengesetz über die Dienstverhältnisse der Pfarrerinnen und Pfarrer* (*Pfarrdienstgesetz – PfDG*), 26 novembre 2003 (ABl. 2004 p. 69), dernière modification le 24 novembe 2007 (ABl. 2008 p. 16). À télécharger sur www.ekhn.de/recht/bd2/410.pdf.

18. A. STELLA, *Le Prêtre et le Sexe. Les révélations des procès de l'Inquisition*, Bruxelles, André Versaille éditeur, 2009, p. 25.

19. *Report of the Commission of Investigation in the Sexual Abuse of Children by Priests in the Archdiocese of Dublin* (juillet 2009, publié en novembre 2009) ; mais il y a aussi le rapport de la commission d'enquête dirigée par le juge Sean Ryan dénonçant des décennies d'abus physiques et sexuels, évoqué dans notre article « Maltraitance » dans ce dictionnaire ; et, enfin le rapport Cloyne rendu public le 13 juillet 2011 et qui concerne des actes de pédophilie commis par dix-neuf prêtres du diocèse de Cloyne (sud de l'Irlande).

20. EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND, *Gewalt gegen Frauen*, 1999. Première partie : http://www.ekd.de/EKD-Texte/42884.html ; deuxième partie : http://www.ekd.de/EKD-Texte/42886.html.

21. Nous ne prenons pas en compte ici l'inceste qui concerne cependant les trois quarts des agressions sexuelles dont sont victimes les enfants, mais pose aussi d'autres questions.

22. Voir J. CHASSEGUET-SMIRGEL, *La Maladie d'idéalité. Essai psychanalytique sur l'idéal du moi*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 23.

23. Ph. VAN MEERBEECK, *L'Infamille ou la perversion du lien*, Bruxelles, De Boeck Université, 2003, p. 29.

24. EVANGELISCHE KIRCHE IM RHEINLAND, *Die Zeit heilt keineswegs alle Wunden. Leitlinien zum Umgang mit sexualisierter Gewalt*, janvier 2004, www.ekir.de/ekir/dokumente/DieZeitheiltkeineswegs.pdf. Mais aussi *Gewalt gegen Frauen (ibid.)* qui évoque également la pédophilie.

25. Le site http://www.gottes-suche.de/12.II.Dokumente%20Kirche%20gegen%20Gewalt.html qui, en 2010, mettait en parallèle des documents catholiques et protestants, tend à le montrer… Tout comme AMEDRO (dir.), 2009.

26. C'est sur la question de la violence contre les femmes que les Églises protestantes ont, bien plus que toute autre Église chrétienne, publié et informé. Voir l'article « Maltraitance » de ce dictionnaire,

p. 1263-1271.

27. Déclaration de l'Assemblée plénière de la Conférence des évêques de France sur la pédophilie, « Veiller à ce que de tels actes ne se reproduisent plus », *La Documentation catholique* 2237, 3 décembre 2000, p. 1031.

28. Voir G. Wills, *L'Église catholique et la pédophilie*, trad. de P. Rozenberg, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond - Éd. du Seuil, 2003.

29. G. Wills cite (*ibid.*, p. 60-61) les écrits en mai 2002 de T. Bertone, proche collaborateur du cardinal Ratzinger, de l'archevêque J. Herranz, du cardinal O. R. Maradiaga du Honduras.

30. La « charte » devait permettre de n'avoir pas à demander l'aval de Rome, mais du coup le texte n'a pas force de loi pour l'Église et chacun l'applique comme il veut dans son diocèse (voir G. Wills, *ibid.*, p. 59 ; voir aussi Keenan, 2005).

31. Ce texte modifie et complète le motu proprio promulgué en 2001 par Jean-Paul II *(Sacramentorum sanctitatis tutela)*.

32. Voir l'analyse de E. Conway dans « A Long Way to Go ? », *The Furrow*, décembre 2005, p. 643-651 et « Operative Theologies of Priesthood : Have They Contributed to Child Sexual Abuse ? », *Concilium* 2004/3, Londres, SCM, p. 72-86.

33. S. Amedro (dir.), *Grandir en toute sécurité. Guide pour la protection de l'enfance au sein de l'Église*, propose ainsi des ressources diverses : formulaire d'engagement pour les paroisses, principes à respecter, attitudes de prudence à promouvoir…

34. Voir J.-P. Durand, « Le confesseur devant une demande de pardon d'un(e) pénitent(e) ayant commis un acte de pédophilie », dans Service national pour la pastorale liturgique et sacramentelle (dir.), *Témoins de la miséricorde. Le ministère pastoral de la réconciliation*, Paris, Éd. du Cerf - SNPLS, 2009, p. 161-167.

35. Voir P. Rémy, « Peine de mort et vengeance dans la Bible », *Science et esprit* 19, 1967, p. 323-350.

36. F. Lactantius, *Divinae institutiones*, VI, 20, dans *CSEL* 19, p. 558 (notre traduction).

37. Pour une information sur toutes ces recherches autour des premiers siècles de doctrine et pratique chrétienne, voir A. Harnack, *Militia Christi*, Tübingen, 1905.

38. Voir Luther, *Von weltlicher Obrigkeit*, dans *Ausgewählte Schriften*, 6 vol., Francfort, Insel Verlag, 1983, ici vol. 4, p. 72.

39. Voir Pie XII, Discours du 13 septembre 1952, dans *AAS* 44, 1952, p. 779-789.

40. Sur les premières, voir entre autres la Délibération du synode national de l'Église réformée de France (avril 1963 et mai 1976). Sur les propositions catholiques, voir Aubert, 1978 et Tamanti, 2004.

41. Pour une information détaillée, voir A. C. LLORENTE, « La pena de muerte en el Catecismo de la Iglesia catolica y en Evangelium Vitæ » (diss.), Rome, Univ. Gregoriana, 2000 ; F. COMPAGNONI, « La pena di morte nel Catechismo della Chiesa cattolica », *Rivista di teologia morale* 25, 1993, p. 263-267.

42. Principe de l'*Habeas Corpus* adopté par le Parlement dès 1629 puis en 1679 et définitivement confirmé par la *Bill of Rights* de 1689.

43. Montesquieu n'a pas écrit d'ouvrage spécifique de philosophie pénale, mais les livres VI et XII de *L'Esprit des lois* (1748) permettent de connaître sa pensée. Beccaria a posé les fondements majeurs du droit pénal moderne dans son traité *Des délits et des peines* (1764). Voltaire, dont l'engagement lors de l'affaire Calas (1762) est connu, a commenté le livre de Beccaria en 1766. Bentham, philosophe utilitariste, écrit en 1791 *Le Panoptique* qui fonde l'univers carcéral moderne.

44. Ainsi dans l'affaire du « petit Grégory », qui a défrayé la chronique en France en 1984 : le père de l'enfant victime a abattu celui qu'il considérait comme l'assassin de son fils.

45. E. CASTELLI (dir.), *Le Mythe de la peine. Actes du colloque du Centre international d'études humanistes et de l'Institut d'études philosophiques de Rome* (Rome, 7-12 janvier 1967), Paris, Aubier, 1967.

46. Recommandation REC 2006-2 du Comité des ministres aux États membres, adoptée le 11 janvier 2006.

47. FREUD, 1906, p. 92 : « Que cruauté et pulsion sexuelle soient dans la relation la plus intime, c'est ce qu'enseigne sans aucun doute l'histoire culturelle de l'humanité, mais en mettant en lumière cette corrélation on n'a rien fait de plus que souligner le facteur agressif de la libido » ; É. ROUDINESCO, *La Part obscure de nous-mêmes. Une histoire des pervers*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Idées », 2007.

48. G. LANTERI-LAURA, *Lecture des perversions*, Issy-les-Moulineaux, Masson, 1979.

49. S. FREUD, Lettre 119 du 24 janvier 1897, dans *Lettres à Wilhelm Fließ, 1887-1904*, Paris, PUF, 2006, p. 289.

50. *Ibid*., p. 111 : « J'ai souligné dès 1896 la significativité des années d'enfance pour l'apparition de certains phénomènes importants dépendant de la vie sexuée et je n'ai cessé depuis de mettre au premier plan le facteur infantile pour la sexualité. »

51. « Dans le besoin de slogans tonitruants, on a été jusqu'à parler du "pansexualisme" de la psychanalyse et lui faire le reproche insensé de "tout" expliquer à partir de la sexualité. On pourrait s'en étonner si on était soi-même en mesure d'oublier l'effet générateur de confusion et d'oubli des facteurs affectifs. […] Mais quant à l'"extension" du concept de sexualité rendue nécessaire par l'analyse d'enfants et de personnes dites perverses, puissent tous ceux qui du haut de leur supériorité laissent tomber sur la psychanalyse un regard de mépris bien vouloir se souvenir combien la sexualité élargie de la psychanalyse est près de coïncider avec l'Éros du divin Platon » (Préface à la quatrième édition [1920] des *Trois Essais*, p. 66).

52. « Ce qui constitue l'issue du développement, c'est la vie sexuelle dite normale de l'adulte où l'acquisition de plaisir est entrée au service de la fonction de reproduction et où les pulsions partielles, sous le primat d'une unique zone érogène, ont constitué une solide organisation afin d'atteindre le but sexuel dans un objet sexuel étranger » (FREUD, 1906, p. 133-134).

53. FREUD, *Fétichisme* (1927), *OCF-P*, vol. 18, p. 126 ; dans son article de 1923, *L'Organisation génitale infantile,* Freud affirmait qu'à la phase phallique, avant l'entrée dans l'œdipe, l'enfant des deux sexes ne connaissait que l'organe mâle et que l'absence de pénis signifiait pour lui la castration.

54. P. AULAGNIER-SPAIRANI, J. CLAVREUL, Fr. PERRIER, G. ROSOLATO, *Le Désir et la Perversion*, Paris, Éd.du Seuil, 1967.

55. Voir S. SESÉ-LÉGER, *L'Autre féminin*, Paris, Campagne Première, 2008.

56. J. MCDOUGALL, *Plaidoyer pour une certaine anormalité*, Paris, Gallimard, 1978 ; *Éros aux mille et un visages. La sexualité humaine en quête de solutions*, Paris, Gallimard, 1996.

57. Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique*, Paris, Les Belles Lettres, 1950.

58. Nous nous permettons de renvoyer à cet égard aux chapitres I et IV de notre CAPELLE-DUMONT, 2005.

59. Voir A. FUNKENSTEIN, *Theology and Scientific Imagination. From the Late Middle Age to the XVIIth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

60. Sur cette délicate question de la morale adéquatement prise, voir surtout J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, dans *Œuvres complètes*, vol. 5, Paris - Fribourg (Suisse), Saint-Paul - Éditions universitaires, 1982, p. 262-266, 279-316 ; et *Science et sagesse*, dans *ibid.*, vol. 6, 1984, p. 143-225.

61. Voir L. BRISSON, J.-L. VIEILLARD-BARON, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris, Beauchesne, 1979 ; *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris, Vrin, 1988 ; M. DIXSAUT (dir.), *Contre Platon*, 1 : *Le Platonisme dévoilé*, Paris, Vrin, 1993.

62. Cette thèse est soutenue par la plupart des spécialistes de Platon qui cherchent « un Platon sans platonisme » (A. Jeannière). Voir en particulier A. JEANNIÈRE, *Lire Platon*, Paris, Aubier, 1990 et M. CANTO-SPERBER, *Éthiques grecques*, Paris, PUF, coll. « Quadrige/Essai », 2001.

63. Dans certains dialogues seulement – le *Phédon* en priorité, le *Phèdre*, *Le Banquet* – lus et relus au long des générations.

64. Voir la célèbre Lettre VII, et la présentation des éléments biographiques concernant Platon et du contexte historique dans l'introduction de L. Brisson à l'édition des *Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1987, p. 21-60.

65. « C'est donc la divinité qui sera pour nous au plus haut degré la mesure de toutes choses, et elle bien plutôt, je suppose, que ne l'est, au dire de certains, tel ou tel homme » (*Les Lois*, IV, 716c, voir également 713e-714a).

66. Non sans forcer le trait : voir K. POPPER, *La Société ouverte et ses ennemis*, Paris, Éd. du Seuil, 1979. Pour Popper, l'utopie platonicienne préfigure les totalitarismes du XX[e] siècle. Pour la critique de cette lecture, voir EDMONT, 1991.

67. Voir l'inspiration platonicienne qui traverse *Les Fleurs du mal* de Baudelaire, ou encore la vie même d'André Gide (D. DE ROUGEMONT, « Les deux âmes d'André Gide », dans *Les Mythes de l'amour*, Paris, Albin Michel, 1961 ; rééd. Gallimard, coll. « Idées », 1972).

68. C'est ce pour quoi une chose ou un être existe : sa fonction, sa vocation ou sa fin.

69. Le classement chronologique reconstitué des œuvres de Platon distingue généralement : 1) les dialogues dits socratiques fidèles à l'enseignement du Socrate historique (le *Lachès*, le *Charmide*, le *Ménon*, etc.) ; 2) les grandes œuvres de la maturité où s'origine le platonisme (*Le Banquet*, le *Phédon*, le *Phèdre*, et *La République*) ; 3) les dialogues « tardifs » des vingt dernières années, où Platon tente de résoudre les difficultés de ce platonisme dans des textes difficiles souvent méconnus par la postérité (le *Philèbe*, *Le Sophiste* et *Le Politique*).

70. Un doxographe de l'Antiquité rapporte que Platon aurait fini par préférer les mathématiques, au grand dam de ceux qui venaient de fort loin recevoir de lui des lumières sur le sens de la vie.

71. Voir *Théétète*, 187b-210a, en particulier 206a-210a.

72. Dans *La République* et dans le *Philèbe*. Mais sur ce point Platon lui-même varie.

73. C'est à Dieu lui-même que la postérité néoplatonicienne et platonico-chrétienne l'a identifié.

74. La plus significative est celle du soleil (*La République*, VI).

75. *La République*, VI, 508e, trad. de G. Leroux, Paris, GF-Flammarion, 2002, 2004. J'ai remis la majuscule traditionnelle au Bien qui, on le voit bien, n'est pas un qualificatif mais un En-soi.

76. *Ibid.*, 509c. On comprend que l'interlocuteur de Socrate s'étonne ironiquement de « cette extraordinaire hyperbole » (traduction littérale), ne comprenant pas qu'il s'agit de la Transcendance.

77. Il y a, entre elle et l'intelligible, « une ressemblance et une parenté » (*Phédon*, 79b, 79e, 80a, 80b, 84b). Elle est « à l'image du divin » (*Phèdre*, 253a).

78. *Timée*, 90a-c, trad. de L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 1992.

79. Voir *Phédon*, 79a-80b, trad. de M. Dixsaut, Paris, GF-Flammarion, 1991 : le corps est « mortel, inaccessible à l'intelligence, multiforme, sujet à dissolution, et n'est jamais même que soi », alors que l'âme « ressemble à ce qui est divin, immortel, objet pour l'intelligence, [et] possède une forme unique, qui est indissoluble et toujours semblablement même que soi-même ».

80. Voir les remarques de M. Dixsaut dans l'introduction au *Phédon* (p. 48-50) sur l'ambiguïté de *phroura*, « la prison », mais aussi « l'enclos à bétail » : nous sommes à la fois les prisonniers et les gardiens de notre corps, dans une paradoxale « surveillance surveillée ».

81. M. DIXSAUT, Introduction au *Phédon*, p. 59-60.

82. Voir le mythe de l’attelage ailé dans *Phèdre*, 246a-249d, l’analyse de la nature démonique d’Éros dans *Le Banquet* et le parallélisme dans le quatrième livre de *La République* (434d-445e) entre la structure triadique de l’âme et celle de la Cité.

83. « Rodrigues, as-tu du cœur ? »… le cœur, comme siège de l’honneur est bien ce *thumos* grec.

84. La partie raisonnable se donnant l’énergie du cœur forme ce qu’on appellera plus tard la volonté.

85. « Ainsi Platon établit une fois pour toutes que le matérialisme le plus offensif aura toujours à compter avec ce fait que, dans la mesure où l’homme pense et parle sa pensée, le savoir qu’il énonce ne peut jamais être réduit à un simple compte rendu de l’expérience singulière et prise à l’état brut ; […] que penser, ce n’est pas éprouver, mais tenter de construire des “concepts”. L’essentiel de la pensée de Platon est cette référence à un monde d’Essences, de “réalités idéales”, qui se dressent dans le creux de l’expérience sensible comme juge et comme mesure » (*La Philosophie de Platon à saint Thomas*, p. 25-26).

86. Voir D. DE ROUGEMONT, *L’Amour et l’Occident*, Paris, Plon, 1939, éd. définitive 1972.

87. Voir la théorie des deux Éros ou des deux Aphrodites dans le *Phèdre* et dans *Le Banquet*. L’Aphrodite vulgaire est la déesse de la *porneia* et donc des prostituées. L’Aphrodite céleste, celle des âmes philosophiques. Voir la dialectique ascendante de l’amour dans *Le Banquet*, qui inspira tant de mystiques.

88. Les maximes des vieux cadrans solaires qui parlent du temps, de la vie et de la mort viennent souvent des philosophies antiques.

89. Voir les trois rencontres du futur Bouddha ou, vue par Chateaubriand, la conversion du libertin de Rancé, futur réformateur de la Trappe.

90. « Alors, c’est bien une réalité : ceux qui philosophent droitement s’exercent à mourir, et il n’y a pas homme au monde qui ait moins qu’eux peur d’être mort. Pour examiner la question, fonde-toi sur ce qui suit : du moment qu’ils sont complètement brouillés avec leur corps et désirent que leur âme soit toute à elle-même, s’ils se mettaient, à l’instant précis où cela arrive, à avoir peur et à se révolter, ne serait-ce pas là le comble de l’illogisme ? S’ils n’étaient pas joyeux de s’en aller vers ce lieu où ils ont espoir, une fois arrivés, de rencontrer ce dont toute leur vie ils ont été amoureux – et c’était de la pensée qu’ils étaient amoureux –, espoir d’être séparés de ce compagnon avec qui ils étaient brouillés ? […] Et quand il s’agit de la pensée, celui qui en est réellement amoureux et qui éprouve avec intensité le même espoir de la rencontrer – d’une manière qui vaille la peine d’en parler – dans l’Hadès et nulle part ailleurs, ira se révolter au moment de mourir, et ne se réjouira pas d’aller là-bas ? Il faut croire qu’il se réjouira, ami, si c’est bien réellement qu’il est philosophe. Car il croira intensément que la pensée, il ne pourra la rencontrer en toute pureté nulle part ailleurs, seulement là-bas. Dans ces conditions ne serait-ce pas, comme je viens de le dire, le comble de l’illogisme qu’un tel homme eût peur de la mort ? » (*Phédon*, 68b, trad. de M. Dixsaut).

91. M. GAUCHET, « Religion civile, croyance, morale », *Projet* 225, p. 43-51, ici p. 49.

92. Voir l’article « Communautarisme » de ce dictionnaire, p. 411-420.

93. Voir par exemple les contributions au débat sur la réforme des lois de bioéthique : P. D'ORNELLAS ET LES ÉVÊQUES DU GROUPE DE TRAVAIL SUR LA BIOÉTHIQUE, *Bioéthique. Propos pour un dialogue*, 2009.

94. Voir M. CHOQUET, *Violences des collèges et lycées*, Enquête Espad - Inserm, 2003 ; N. BAJOS et M. BOZON, *Contexte de la sexualité en France*, Enquête ANRS-ESF, Inserm, 2007.

95. M. COURVOISIER, « Les images pornographiques et les moyens violents », Action innocence suisse, ACO, avril 2007, www.actioninnocence.org (article résumant plusieurs études).

96. *Medicine, Mind and Adolescence*, Milan, Ambrosiana universita, t. XII. 2, 1997.

97. « La pornographie infantile, définition », article paru le 3 juin 2008 sur www.forums.epiknet.org.

98. P. RICŒUR, « Rawls John, 1921, Théorie de la justice, 1971 », dans Fr. Châtelet, G. Duhamel, É. Pise (dir.), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 2001, p. 915

99. H. ARENDT, *La Condition de l'homme* (1958), Paris, Calmann-Lévy, 2005, p. 247, 231-233, 256-257.

100. H. ARENDT, *La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique* (1954), Paris, Gallimard, 2006.

101. M. WEBER, *Économie et société. Les catégories de la sociologie* (1922), t. I, Paris, Pocket, 1995, p. 97-99.

102. C. SCHMITT, *La Notion de politique* suivi de *La Théorie du partisan* (1938), Paris, Flammarion, 2009, p. 46, 64, 66-71.

103. A. CAILLÉ, *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale*, Paris, La Découverte, 2009, p. 126, 140.

104. Voir J. MEYENDORFF, *Orthodoxie et catholicité*, Paris, Éd. du Seuil, 1965 ; *Unité de l'Empire et divisions des chrétiens. L'Église de 450 à 680*, Paris, Éd. du Cerf, 1993 ; *L'Église orthodoxe. Hier et aujourd'hui* (1960), Paris, Éd. du Seuil, 1995.

105. J. BAUBÉROT, *Le protestantisme doit-il mourir ?*, Paris, Éd. du Seuil, 1988, p. 190.

106. Voir M. WEBER, *Sociologie des religions*, trad. de J.-P. Grossein, introduction de J.-Cl. Passeron, Paris, Gallimard, 1996.

107. M. LUTHER, *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1999, p. 879.

108. G. EBELING, *Luther. Introduction à la réflexion théologique* (1964), Genève, Labor et Fides, 1981, p. 153.

109. *Hieros* renvoie et « appartient au domaine du "sacré", que cette qualité tienne à la notion par lien naturel ou qu'elle lui soit associée par circonstance » (É. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. II : *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Éd. de Minuit, 1969, p. 196).

110. Y. CONGAR, « Concile », dans G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, t. II, Paris, Letouzey et Ané, col. 1441.

111. Y. CONGAR, *Église et papauté. Regards historiques*, Paris, Éd. du Cerf, 1994, p. 109-111.

112. Homme politique allemand (1821-1874). Catholique, cofondateur du parti du Centre, il est opposé à la politique du *Kulturkampf* de Bismarck.

113. Les *Fausses décrétales* ou *Décrétales pseudo-isidoriennes* est une collection de décrétales pseudépigraphes, faussement attribuées à un certain Isidore Mercator, lui-même longtemps confondu avec Isidore de Séville. Rédigés vers 850 en pays franc, ces documents sont des faux attribués aux papes de l'époque des martyrs. Les faussaires, en les rédigeant, cherchaient à rendre l'autorité sacerdotale indépendante des laïcs et à rendre l'ordre et le droit des ecclésiastiques indépendants de l'ordre laïc. Ils justifient sans cesse la « monarchie papale ». Considérée comme authentique jusqu'au XVII^e siècle, la collection n'est supplantée qu'au XII^e siècle par le *Décret de Gratien* qui s'y réfère abondamment (323 fois). Ces faux sont une source importante du droit médiéval ecclésiastique. L'un des plus célèbres faux de cette collection est notamment la *Donation de Constantin* ou *Donatio Constantini* selon laquelle l'empereur Constantin I^er donnait au pape Sylvestre la primauté sur les Églises d'Orient et l'*imperium* sur l'Occident. La *Donation* est utilisée notamment par Nicolas I^er (858-867) pour affirmer la primauté de son ministère et de la monarchie romaine pastorale (voir Y. CONGAR, *Église et papauté*, p. 63-64 ; KÜNG, 1999, p. 444-450, 503-511).

114. S. GOUGUENHEIM, *La Réforme grégorienne. De la lutte pour le sacré à la sécularisation du monde*, Paris, Temps présent, 2010, p. 163-165.

115. Voir MINISTÈRE DE L'ÉCOLOGIE ET DU DÉVELOPPEMENT DURABLE, *Consultation nationale pour la charte de l'environnement*, 31 mai 2004, www.ecologie.gouv.fr/IMG/pdf/Le%20principe%20precaution.pdf.

116. O. GODARD, « Le principe de précaution », dans CERAS, *Projet* 293, juillet 2006, www.ceras-projet.com/index.php?id=983.

117. G. DAVID, « Risques et principe de précaution en matière médicale », séance du 19 février 2007 de l'Académie des sciences morales et politiques, lien sur Internet à partir de l'adresse www.canalacademie.com/Pr-Georges-David-Prevention-et.html

118. Voir l'article « Peine et châtiment » de ce dictionnaire, p. 1507-1515.

119. B. CHEVASSUS-AU-LOUIS, « Gardiens de la nature ou co-créateurs », dans *Vivre autrement pour un développement durable et solidaire*, 82^e session des Semaines sociales en France, Paris, Bayard, 2008, p. 73-86.

120. Communication de la Commission du 2 février 2000 sur le recours au principe de précaution, http://europa.eu/scadplus/leg/fr/lvb/l32042.htm.

121. O. GODARD (dir.), *Le Principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, Paris, MSH - Inra, 1997.

122. L'endométriose est une maladie gynécologique caractérisée par la présence du tissu de l'endomètre (couche de tissu recouvrant l'utérus) en dehors de l'utérus, par exemple sur les ovaires ou les trompes. L'endométriose peut provoquer des lésions et notamment perturber la libération de l'œuf dans les trompes ou son passage à travers celles-ci.

123. Voir à ce sujet J.-Y. LE NAOUR, C. VALENTI, *Histoire de l'avortement. XIX*[e]*-XX*[e] *siècle*, Paris, Éd. du Seuil, 2003.

124. Voir l'article « Avortement » de ce dictionnaire, p. 262-277. On pourra également consulter SGRECCIA, 2004, p. 453 s.

125. L'insémination artificielle consiste à introduire dans les voies génitales d'une femme le sperme de son conjoint (insémination artificielle intraconjugale ou IAC) ou d'un tiers (insémination artificielle avec donneur ou IAD).

126. Il s'agit bien ici d'un cadre médical. Il va de soi en effet que d'autres occurrences, non médicales cette fois, de dissociation existent : l'adoption en est l'exemple le plus clair.

127. Seuls sont pris en compte dans cet article les éléments du texte que l'on peut raisonnablement attribuer à Amos lui-même. Cette parole a été interprétée et actualisée au moyen de diverses additions, dont des promesses, qui en modifient l'équilibre. Pour un discernement, voir notamment J. JEREMIAS, *Der Prophet Amos*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « Das Alte Testament Deutsch » 24, 2, 1995.

128. Les strophes sur Tyr (1, 9-10), sur Édom (1, 11-12) et sur Juda (2, 4-5) s'écartent du schéma littéraire régulier des autres strophes. L'accent est mis sur la rupture de l'« alliance entre frères » (1, 9 ; voir v. 11) et de l'Alliance avec YHWH (2, 4) ; c'est cette rupture qui entraîne la ruine de Jérusalem. Ces parties du texte semblent avoir été ajoutées par un rédacteur deutéronomiste, comme certains éléments de la strophe finale sur Israël (2, 6-16).

129. L'astérisque signale que le passage contient des matériaux d'origines diverses, et pas seulement la parole « authentique » du prophète lui-même.

130. Dans la description de la vie de plaisirs menée par les riches, Amos déclare : *Ils mangent les agneaux du troupeau* (6, 4). La phrase est hautement symbolique, car le roi est berger de son peuple. Au-delà des festins, il y a l'exploitation des gens sans défense.

131. H. REIMER, *Richtet auf das Recht ! Studien zur Botschaft des Amos*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, coll. « Stuttgarter Bibel-Studien » 149, 1992.

132. Il est à noter que les contacts se font exclusivement avec les éléments du Décalogue considérés comme les plus anciens. La forme apodictique de cette partie primitive du Décalogue est typique des peuples sans écriture et remonte à une époque antérieure au VIII[e] siècle.

133. Voir, en complémentarité à cet article, les articles « Calvinisme » (p. 347-357), « Luthéranisme » (p. 1245- 1253), et « Puritanisme » (p. 1669-1678) de ce dictionnaire.

134. Pour plus de détails, voir H. BOST, J. BAUBÉROT, art. « Protestantisme », dans P. GISEL, L. KAENNEL (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris - Genève, PUF - Labor et Fides, 2006, p. 1120-1133.

135. Voir l'article « Calvinisme » de ce dictionnaire, p. 347-357.

136. Concernant cette appellation, voir R. STAUFFER, *Interprètes de la Bible. Études sur les Réformateurs du XVI^e^ siècle*, Paris, Beauchesne, 1980, « L'"aile gauche de la Réforme" ou la "Réforme radicale". Analyse et critique d'un concept à la mode », p. 31-41.

137. C'est l'option du présent dictionnaire, qui consacre des articles à ces deux grands courants de l'éthique protestante.

138. Voir M.-Th. LASSABE-BERNARD, *Les Amish. Étude historique et sociologique*, Paris, Champion, 1999.

139. Voir l'article « Puritanisme » de ce dictionnaire, p. 1669-1678, ainsi que MIEGGE, 1989.

140. De manière exemplaire chez Luther dans le *Sermon des bonnes œuvres*, la *Lettre à la noblesse chrétienne de la nation allemande* ou encore le traité *De la vie conjugale* (M. LUTHER, *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, t. I, 1957, p. 207-295 ; t. II, 1966, p. 79-156 ; t. III, 1963, p. 221-251).

141. Chez Luther, cela s'énonce de manière polémique : « En bref, tout Aristote est à la théologie comme les ténèbres à la lumière » (*Œuvres*, t. I, p. 99).

142. J. CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, Genève, Labor et Fides, t. IV, chap. XX : « Du gouvernement civil », p. 447-481. Pour Luther, voir G. EBELING, *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor et Fides, coll. « Lieux théologiques », 1983, chap. XI : « Règne du Christ et règne du monde », et chap. XII : « Personne chrétienne et personne publique », p. 149-175.

143. Voir MIEGGE, 1989 ; voir aussi M. WALZER, *La Révolution des saints. Éthique protestante et radicalisme politique*, Paris, Belin, 1987.

144. Voir son éthique, écrite durant la Seconde Guerre mondiale et demeurée inachevée : D. BONHOEFFER, *Éthique* (1949), Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 16, 1997[4].

145. Pour plus de détails, voir P. BÜHLER, « Nature et grâce chez les Réformateurs. "Sola gratia" comme mise en valeur du naturel », dans É. FUCHS, M. HUNYADI (dir.), *Éthique et natures*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 23, 1992, p. 29-46.

146. En simplifiant un peu, on pourrait dire que si, dans sa forme classique, l'éthique catholique est plutôt une éthique des vertus, l'éthique protestante, dans sa forme classique, quant à elle, est plutôt une éthique des devoirs. Dans le concret, la distinction s'avère plus complexe, mais on peut comprendre que si l'éthique catholique peut s'inspirer d'Aristote, l'éthique protestante a inspiré l'éthique déontologique de Kant.

147. Chez LUTHER, *Œuvres*, t. I, p. 97 : « L'homme ne peut pas vouloir naturellement que Dieu soit Dieu ; bien au contraire, il veut être lui-même dieu et que Dieu ne soit pas Dieu. »

148. Voir M. LUTHER, *De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit*, dans *Œuvres*, t. IV, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 9-50 ; chez CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, p. 471-481.

149. Fr. DÜRRENMATT, *Werkausgabe in siebenunddreissig Bänden*, Zurich, Diogenes, 1998, t. XXXII, p. 32.

150. J. DERRIDA, *États d'âme de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 2000, p. 77.

151. Ce fut une des causes des révoltes juives. Voir M.-F. BASLEZ, *Bible et histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris, Fayard, 1998 ; rééd. Paris, Gallimard, « Folio-histoire », 2003.

152. Néologisme complétant « pudeur » et « impudeur » sur le modèle de « moral », « immoral », « amoral ».

153. P. ROBERT, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Société du nouveau Littré, 1965, et *Dictionnaire historique de la langue française*, Dictionnaires Le Robert, Paris.

154. Mais impossible, selon le lexicographe, de trouver une racine indo-européenne, ce qui peut surprendre.

155. On le vérifie dans les traductions de Thomas d'Aquin : dans la *Secunda Pars*, Q. 144, en 1968, le père Veregriete, o.p., traduit le latin *verecundia* par « pudeur » alors qu'en 1928, chez le même éditeur (Desclée et Cie), J. D. Folghera, o.p., le traduisait par « honte ». Dans le premier cas, comment traduire *pudor* à la Q. 151 ? Il est clair que saint Thomas associe *verecundia* au sentiment de l'honneur et en parle comme d'une « honte » dont les objets sont fort nombreux (et restent d'ailleurs imprécis). La *pudor*, elle, est explicitement associée « à l'œuvre de chair et à la chasteté ». Voir http://emma.hypotheses.org/1641 : « Les conditions d'une histoire de la pudeur au Moyen Âge », Damien Boquet (texte d'une communication prononcée dans le cadre du séminaire « Le Corps : expériences, identités, culture du Moyen Âge à nos jours », coordonné par Anne Carol et Isabelle Renaudet [MMSH, Université d'Aix-Marseille], le 22 septembre 2010).

156. Voir l'impudeur des nus écorchés de Bacon…

157. Titre du célèbre tableau de Courbet exhibant un sexe féminin. Tableau qui, jusqu'à une date récente, était *caché* chez ses détenteurs, dont le plus célèbre fut Jacques Lacan.

158. L'histoire de « pudibond » (1488) est instructive : le mot, qui qualifie une personne éprouvant facilement de la honte ou de la confusion à propos de la sexualité, est d'abord attesté pour qualifier les organes génitaux (« parties pudibondes » – euphémisme pour parler des *pudenda* !). Il est ensuite devenu un intensif de « pudique », avec une connotation ironique (*Le Charivari* en 1842 en dérive le mot « pudibonderie »).

159. On pense à la Prosopopée des lois dans l'*Apologie de Socrate* : Socrate justifie son refus d'échapper à la mort par respect pour les lois d'Athènes qui ont fait de lui ce qu'il est.

160. W. JAEGER, *Paideia*, Paris, Gallimard, 2e éd. 1988, p. 33, cité par Cl. HABIB, art. « Pudeur », dans CANTO-SPERBER (dir.), 1996, p. 1309.

161. C'est un « terme important pour la psychologie sociale du héros homérique » (P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1990, p. 32). Elle ne se comprend qu'au sein d'un groupe d'élite, écrit de son côté Claude Habib (1996, p. 1309).

162. RICHTER, « Scham, schen », dans *Historisches Wörterbuch des Philosophie*, 1992, p. 1209, cité par HABIB, 1996, p. 1309.

163. Cette retenue, cette réserve, cette modestie indispensable à la vie sociale devient une vertu essentielle dans le projet politique de Platon. Claude Habib souligne cette « extraordinaire promotion de la pudeur [qui] va de pair avec la justice et devient condition de possibilité de la vie en commun ». S'y substitue d'ailleurs assez vite le terme « tempérance » (ce qu'on voit encore chez saint Thomas). Dans *Les Lois* (943e), la justice est d'ailleurs fille de la tempérance…

164. Cependant on ne conseillera pas de recourir au livre de M. SCHELER (*Über Scham und Schamgefühl* [1933], trad. fr. : *La Pudeur*, Paris, Aubier, 1952), le premier à traiter de façon philosophique de la pudeur. Cet ouvrage soutient une thèse eugéniste intenable.

165. Voir P. VALADIER, « La transparence n'est pas une vertu publique », H. MADELIN, « Difficile transparence » et A. POMMATEAU, « Des yeux sans regards », *Études (La Transparence et le Secret)*, janvier 1999, p. 53, 60-63, 66-68.

166. La pudeur est « crainte de la honte », dit saint Thomas (*Somme théologique*, IIa, Q. 144, a. 1).

167. J. JOUBERT, *Essais*, 1779-1881.

168. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 1108a. Voir ce que dit saint Thomas de la pudeur : elle n'est pas à proprement parler une vertu, mais y prédispose (*Somme théologique*, IIa, Q. 151, a. 1, n. 37).

169. Cl. HABIB, art. « Pudeur », dans CANTO-SPERBER (dir.), 1996, p. 1309. Voir saint Thomas : « Il y a des vices qui s'opposent à la vergogne : par exemple la hardiesse qui ne rougit de rien et la tendance excessive à rougir pour rien » (*Somme théologique*, IIa, Q. 144, a. 1).

170. Ce qui renvoie à la difficile question de la pudeur en matière religieuse, entre prosélytisme virulent et discrétion mutique inopérante. Voir HÉBERT, 1999.

171. Il faudrait étudier ici les Vénus au miroir si complaisantes et aguichantes, prostituées ou courtisanes peintes par Cranach ou Titien, en les comparant avec les Aphrodite antiques ou les Ève médiévales.

172. P. VALADIER, « La transparence n'est pas une vertu publique », p. 54. M. Henry fait le même constat dans un contexte philosophique différent : la duplicité du paraître est telle que « ce qui se montre au-dehors peut être le contraire de ce qui s'accomplit dans la vie invisible. Ainsi le comportement du jeûne peut très bien se produire quand celui qui a les traits tirés et les cheveux défaits ne jeûne pas – le comportement de la piété quand celui qui se frappe la poitrine et plaque son front contre terre ne prie pas […]. Seulement là où l'action réelle se produit, elle n'est donnée à elle-même que […] sous l'œil Omni-Voyant de Dieu, du Père qui voit dans le secret (Matthieu 6, 17) » (« Le christianisme : une approche phénoménologique ? », *Transversalités* 64, octobre-décembre 1997, p. 224).

173. Pascal, au lendemain de sa nuit mystique, en écrivit le mémorial qu'il cacha dans la doublure de son pourpoint où il fut découvert peu de jours avant sa mort par un domestique.

174. Où pourra alors éclater l'impudeur admirable du Cantique des cantiques.

175. M. NÉDONCELLE, « De la pudeur comme source de sécularisation », *Revue de droit canonique* 25, 1975, p. 158-167, ici p. 162. M. Nédoncelle cite J. Illies (*L'Homme manipulé*, Strasbourg, Cerdic publications, 1974) : « La réaction de la conscience sur cette découverte que l'on possède un pouvoir sur la liberté de l'autre, c'est la pudeur. »

176. Cl. HABIB, art. « Pudeur », dans M. CANTO-SPERBER (dir.), 1996, p. 1311. Claude Habib note que, dans des cas dramatiques, cette exigence peut aller jusqu'au droit de refuser des soins ou des traitements humiliants.

177. Telle est la « profanité » dans laquelle peut tomber la pudeur. Voir M. NÉDONCELLE, 1975.

178. Voir J.-P. PRÉVOST, « *Tamè* (impur) », dans J.-P. PRÉVOST (dir.), *Nouveau vocabulaire biblique*, Paris, Bayard, 2004, p. 209-212.

179. Voir P. RICŒUR, A. LACOCQUE, *Penser la Bible*, Paris, Éd. du Seuil, 1998, p. 19-102 ; voir P. GIBERT, *Bible, mythes et récits de commencement*, Paris, Éd. du Seuil, 1986.

180. K. BARTH, *Dogmatique, III*, 2, « Le trait de génie ».

181. Interprétations corroborées par la lecture du « châtiment » de Dieu quand ce dernier frappe les entrailles de la femme.

182. P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, t. II : *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1988, p. 197 s.

183. Ph. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

184. Pourtant, dans les bestiaires chrétiens, les animaux incarneront bien souvent la conformité ou la transgression, la vertu ou le vice.

185. Qui peut remonter, pour partie, au-delà du Xe siècle.

186. La rédaction du livre date sans doute de la période perse, au Ve siècle. Les chapitres qui nous intéressent sont beaucoup plus anciens mais furent rassemblés dans des recueils vers le VIe siècle. Voir Th. RÖMER, Ph. ABADIE, J.-D. MACCHI, Chr. NIHAN (dir.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2004.

187. Rappelons l'affinité entre ces chapitres et le code de sainteté en Deutéronome 14, 1-21 qui interprète la séparation pureté-impureté en condition préalable à la sainteté.

188. Voir A. SCHENKER, art. « Pureté/Impureté », dans J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2007, p. 1163-1164.

189. Nous ne faisons pas ici une histoire de la théologie de la sexualité, nous voulons seulement mettre en exergue quelques caractéristiques liées aux courants, non orthodoxes au départ, qui vont

prôner un rapport à la pureté sexuelle comme le chemin privilégié, le plus haut, de l'union à Dieu. Nous n'ignorons donc pas qu'il y eut d'autres approches, relevant d'une théologie de l'incarnation et faisant l'éloge du mariage et du désir.

190. Tertullien, converti à la fin du IIe siècle, en fut le premier théoricien : « Grâce à la continence, tu acquerras un grand fonds de sainteté et, par l'économie faite sur la chair, tu investiras dans l'Esprit. »

191. Sachant que d'autres Pères s'opposent à ces conceptions, comme Clément d'Alexandrie.

192. La structure de Marc 7, 1-23 est très complexe. Le travail exégétique montre le nombre de couches littéraires qui ont été mises ensemble secondairement, de façon cohérente et subtile. Les versets 14 et 15 forment un pivot et une transition et les versets 10-12 pourraient remonter au Jésus historique. Lire les pages très éclairantes de MEIER, 2009, « Jésus et les lois de pureté », p. 208-264.

193. Sans pour autant déconsidérer totalement celle-ci, elle garde une place (voir Mt 7, 15).

194. Voir la place de la tradition du *qorbân* (don, ofrande, sacrifice), reprise par Jésus citant Exode 20, 12 et 21, 17, dont l'usage est attesté dans le judaïsme au tournant de l'ère chrétienne.

195. Voir D. MOREAU, *La Question du rapport à autrui dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch*, Québec, Presses universitaires de Laval, 2009.

196. JANKÉLÉVITCH, 1960, p. 300, 293. Sur la pureté purifiante pour l'autre, voir p. 294 ; sur l'amour et la pureté qui se confondent, voir p. 301.

197. Voir A. PEYREFITTE, *La Société de confiance*, Paris, Odile Jacob, 1995.

R

RACISME

Avant de se poser comme un problème théorique, le racisme s'éprouve comme une expérience humaine qui engendre souffrance et désolation. Si ce phénomène traverse toutes les sociétés, il se manifeste, cependant, sous des formes différentes à travers l'histoire et appelle un travail conceptuel permettant de l'analyser, pour mieux l'endiguer.

DIVERSITÉ LEXICALE.

Xénophobie et racisme.

Bien que divers termes se trouvent communément utilisés pour rendre compte du phénomène, il convient de mesurer la portée sémantique de chacun. La xénophobie, en l'occurrence, se comprend avant tout comme le rejet de l'étranger *(xénos)*. Le terme grec signifie à l'origine « hôte ». Le *xénos* est celui à qui l'on accorde l'hospitalité et auquel on est lié par des relations d'hospitalité réciproque. Ce n'est donc que plus tard qu'il prend le sens d'« étranger », tout en conservant le premier sens d'hôte. Entre le VIIIe et le IVe siècle av. J. C., au moment du développement de la cité, en Grèce, l'étranger prend un double visage. Il peut être un Grec d'une autre cité ou un non-Grec, ce que les Hellènes eux-mêmes appelaient un barbare.

Le mot « phobie », pour sa part, signifie la peur, la crainte. Le terme « xénophobie » véhicule aussi l'idée d'une peur qui se transforme en haine ou rejet de l'étranger. La distinction est fine entre la *xénophobie* et le *racisme*. Elle a toutefois son importance. Certains spécialistes, en effet, comprennent le premier terme comme la haine que suscite une personne de langue, de culture ou de nationalité étrangère, alors que le racisme se trouve défini comme la haine que suscite une personne réputée appartenir à une *race* étrangère. On mesure ici la subtilité. Si un étranger peut, éventuellement, renoncer à sa langue ou à sa nationalité, il n'est pas en mesure de renoncer à sa « race ». Mais comment doit-on entendre, justement, ce terme qui figure à la racine même du mot « racisme » ? En anglais, le lexème « race » apparaît pour la première fois en 1508, dans un poème de William Dunbar. Il provient, cependant, de l'italien *razza* qui signifie « sorte », « espèce ». Le terme prend lui-même son origine dans le latin *ratio* : « raison », « ordre des choses », « catégorie », « espèce ». En latin du Moyen Âge, la race prend le sens de « descendance ». Aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, le mot est principalement utilisé par les familles nobles. Il faut, cependant, attendre les années 1690 pour trouver, dans certains dictionnaires, des définitions explicites de ce mot. C'est le médecin et philosophe épicurien français François Bernier qui l'utilise pour la première fois en tant que concept biologique, dans un article publié en 1684. Ce texte présente un essai de division de l'humanité en races, notamment à partir de la couleur de la peau. Même s'il sera le premier à élargir le concept de race à toute l'humanité, sa théorie posera les fondations modernes du racisme. Progressivement, le vocable « race » finit par signifier un groupe d'individus originaires d'une même contrée, possédant des ressemblances physiques et une certaine identité des caractères mentaux ou de la représentation du monde. Plus tard, il sera courant de comprendre la « race » comme ce qui renvoie à un ensemble d'individus ayant en commun une part importante de leur patrimoine génétique. Si, en France, l'utilisation

du terme suscite souvent le soupçon de racisme, d'où la rareté de son emploi, dans d'autres pays, en l'occurrence aux États-Unis, celui-ci s'utilise très fréquemment, comme en témoigne, par exemple, l'ouvrage du philosophe Cornel West, *Race Matters*. Il est toutefois compris non pas dans un sens biologique, mais comme une construction sociale.

Racisme et ethnocentrisme.

Pour Claude Lévi-Strauss, il existe une différence entre l'ethnocentrisme que l'on retrouve dans chaque peuple – attitude qualifiée cependant de typiquement « sauvage » – et le racisme, entendu comme une forme moderne d'oppression ou d'extermination condamnable. Pour l'anthropologue français, le racisme représente une « doctrine précise » dont la thèse centrale est le déterminisme génétique des caractères culturels. En d'autres termes, le racisme se trouve lié, ici, à une pensée fondée sur la biologie. Dans cette logique, il se comprend comme un système qui se résume en quatre points : 1) il existe un lien entre le patrimoine génétique, les aptitudes intellectuelles et les dispositions ; 2) ce patrimoine, dont dépendent ces aptitudes et ces dispositions, est commun à tous les membres de certains groupements humains ; 3) ces groupements, que l'on appelle des « races », peuvent être hiérarchisés en fonction de la qualité de leur patrimoine génétique ; 4) enfin, ces différences autorisent les « races » dites supérieures à commander, exploiter les autres, éventuellement à les détruire. Une telle catégorisation permet de mettre en relief ce qui n'entre pas dans la définition du racisme. Ainsi, selon Claude Lévi-Strauss, on ne parlera pas de racisme pour qualifier le sentiment qu'éprouve chaque individu vis-à-vis de son identité culturelle (attachement, enracinement…) car il est normal de se sentir attaché à sa propre culture, à son identité culturelle. L'anthropologue reconnaît à chacun le droit de manifester une préférence pour sa culture (ethnocentrisme) et une certaine indifférence, voire une

hostilité, envers celle des autres. Il ne qualifie pas non plus de raciste l'exigence qui consiste à préserver son identité culturelle en invoquant, par exemple, le droit à la différence. De même, il place en dehors de sa définition du racisme la conscience nationale ou le sentiment d'attachement au territoire, à l'histoire, à la culture de sa patrie (patriotisme). Enfin, n'entre pas non plus dans le racisme, tel que le définit Lévi-Strauss, le rejet ou l'évitement des mariages mixtes, des unions avec des personnes d'autres cultures, au nom de la survie des identités culturelles. L'anthropologue français pense qu'en stigmatisant comme racistes des attitudes ou des conduites ethnocentriques normales, voire saines – puisqu'elles contribuent à préserver les identités culturelles, donc la pluralité des cultures –, l'antiraciste engendre un malaise, un sentiment de culpabilité qui peut se transformer en ressentiment, en réaction négative, comme on peut l'entendre parfois : « Si être raciste c'est préférer ou défendre son identité culturelle, ou simplement se sentir attaché à elle, alors je suis raciste. » Que des cultures, tout en se respectant, puissent se sentir plus ou moins d'affinités les unes pour les autres semble, au bout du compte, une situation normale, ayant toujours existé.

Colonialisme et domination culturelle.

La définition lévi-straussienne du racisme contribue à clarifier les idées spontanées et permet d'entrer avec rigueur dans le vif du sujet. Cependant, en offrant une approche particulièrement étroite du concept, elle ne permet pas suffisamment de saisir certaines formes contemporaines du phénomène, comme celles qui se présentent sous les traits de l'antiracisme (apologie de la différence, défense exacerbée de l'identité…). D'autre part, la distinction entre le *racisme*, compris comme inacceptable, et l'*ethnocentrisme*, appréhendé comme « naturel », mériterait une distance critique. Car il s'agit moins ici de catégories clairement étanches que de différences de degrés qui

parfois en viennent à se confondre. En effet, au nom des valeurs de son groupe d’appartenance, pensées comme universelles, une position ethnocentrique peut très bien engendrer, ou stimuler, des pratiques racistes, comme en témoigne la politique colonialiste des Européens au cours du XIXe siècle. Ainsi, sous la IIIe République, Jules Ferry (1832-1893) déclarait, dans l’esprit de la philosophie des Lumières et sans intention malveillante pour les autres peuples : « Les races supérieures, c’est-à-dire les sociétés occidentales parvenues à un haut degré de développement technique, scientifique et moral, ont à la fois des droits et des devoirs à l’égard des races inférieures, c’est-à-dire des peuples non encore engagés sur la voie du Progrès. Ces droits et ces devoirs sont ceux de la civilisation à l’égard de la barbarie. Partout doivent se répandre les bienfaits de la Science, de la Raison et de la Liberté » (intervention au Parlement, le 27 mars 1884). Ainsi, au nom de valeurs jugées communes à toute l’humanité, des peuples ont-ils imposé leur diktat et leur culture à d’autres peuples. Au-delà des intentions, avouées ou non, le colonialisme fut une idéologie raciste dont les traces marquent encore nos sociétés contemporaines et engendrent une véritable « guerre des mémoires » (STORA, 2007). Dans son célèbre *Discours sur le colonialisme* (1950), l’écrivain martiniquais Aimé Césaire (1913-2008) ira jusqu’à dire que le nazisme n’est pas perçu comme le crime en soi, le crime contre l’homme, l’humiliation de l’homme en soi, mais comme le crime contre l’homme blanc, son humiliation, et le fait d’avoir appliqué à l’Europe des procédés colonialistes dont ne relevaient jusqu’ici que les Arabes d’Algérie, les coolies de l’Inde et les « Nègres » d’Afrique. Dans la période la plus radicale de l’impérialisme, une division rigide fut effectuée entre les colonisateurs européens et les peuples colonisés non européens. Cette division aura pour conséquence culturelle de maintenir une hiérarchie stricte entre les Blancs et les non-Blancs, entre les membres de la « race » dominante et ceux de la race assujettie. Ce sera cette hiérarchie de pouvoir

que le psychiatre et essayiste Frantz Fanon déterminera comme le manichéisme de la puissance coloniale, et que l'intellectuel arabe Edward Said examinera comme ayant un profond impact culturel dans son *opus magnum*, *L'Orientalisme*.

Racisme(s) et conditions sociales.

Racisme de l'intelligence.

Au regard de l'histoire et de ses différentes manifestations à travers le monde, on mesure que la définition de la « chose même » se révèle problématique et complexe. Pierre Bourdieu souligne, d'ailleurs, que l'on ne doit parler du racisme qu'au pluriel. On trouve, en effet, selon lui, autant de racismes que de groupes ayant besoin de se justifier d'exister comme ils existent. Le sociologue élargit alors la notion à ce qu'il nomme un « racisme de l'intelligence » (Bourdieu, 1978). Cette attitude lui semble propre à une classe dominante dont la reproduction dépend, en partie, de la transmission du capital culturel. Elle prend la forme d'un discours par lequel les dominants visent à produire une « théodicée de leur propre privilège[1] », une justification de l'ordre social qu'ils dominent. Les dominants se sentent ainsi d'une essence supérieure. Selon Bourdieu, tout racisme est un essentialisme. Et le « racisme de l'intelligence » renvoie à une classe dominante dont le pouvoir repose en partie sur la possession de titres qui, comme les diplômes, sont censés attester la garantie de l'intelligence. Dans *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, le théoricien du racisme Pierre-André Taguieff s'en prend à ce qu'il juge un élargissement sans fin du sens du mot, comme lorsque l'on parle d'un racisme « anti-jeunes », « anti-vieux », « anti-ouvriers », « anti-chômeurs », etc. En ce sens, il récuse l'expression bourdieusienne de

« racisme de l’intelligence », ou racisme de la classe dominante. Dans cette logique d’extension sémantique du vocable « racisme », en effet, on présuppose qu’il existe un ensemble ouvert de groupes d’Autres, posés comme globalement différents et soumis à une certaine dévaluation ou exclusion par les représentants du racisme. Cet élargissement sans fin de la définition trouve son répondant théorique dans le concept de « racisation ». On parle ainsi d’une opération de « racialisation » des entités collectives racisées ; il s’agit, alors, par exemple, de se référer aux jeunes comme si ceux-ci formaient une race, un groupement humain « naturel » caractérisé par des traits physiques communs transmissibles par l’hérédité. L’analyse de Taguieff ne manque pas de pertinence. Toutefois, si une définition trop large du racisme ne permet plus suffisamment d’identifier l’objet lui-même, on aurait tort d’invalider la notion de « racisme de classe ». Au XIXe siècle, en effet, les prolétaires se trouvent classés dans la catégorie des « classes inférieures ». Selon le baron de Gérando (1772-1842), auteur d’un des premiers guides d’enquêtes ethnographiques, il faut fonder, entre la classe éclairée et celle à laquelle il manque les lumières, entre « les gens bien » et ceux dont la moralité est imparfaite, les rapports d’une protection qui, sous mille formes, prennent le caractère d’un patronage condescendant. L’analogie effectuée entre le monde populaire et l’enfant constitue d’ailleurs le leitmotiv de tous ceux qui se penchent sur le sort de ce que l’on appelle alors les « classes inférieures ».

Races et classes.

Différents historiens du racisme ont montré que la notion moderne de « race », utilisée dans un discours de mépris et de discrimination, n’avait pas, initialement, une signification nationale, ou « ethnique », mais bien de classe, ou de caste. Selon le philosophe Étienne Balibar, elle possède d’ailleurs une double origine. La première renvoie à la représentation

aristocratique de la noblesse héréditaire comme une « race » supérieure ; cette vision du monde est développée par le récit mythique par lequel une aristocratie, quelque peu menacée dans sa domination, s'assure de la légitimité de ses privilèges politiques et, dans le même temps, idéalise la continuité douteuse de sa généalogie. La seconde renvoie à la représentation esclavagiste des populations soumises à la traite comme « races » inférieures, toujours déjà prédestinées à la servitude et que l'on ne juge pas capables de se constituer en civilisation autonome. On retrouve à ce niveau les discours sur le sang, la couleur de la peau et le métissage. C'est donc uniquement dans un second temps que la notion de race sera « ethnicisée » pour s'intégrer au complexe nationaliste ; cela constituera ainsi le point de départ de ses divers développements sémantiques. Au XIX^e^ siècle, la révolution industrielle fait émerger un nouveau racisme qui vise le prolétariat. Selon É. Balibar, pour la première fois se rassemblent dans un même discours les aspects typiques de toute procédure de racisation d'un groupe social jusqu'à nos jours, en l'occurrence la misère matérielle et spirituelle, la criminalité, le vice congénital – comme l'alcoolisme ou la drogue –, ainsi que les tares physiques et morales, la saleté corporelle, l'incontinence sexuelle, les maladies spécifiques qui menacent l'humanité de « dégénérescence ». On pense ainsi que les ouvriers constituent une race dégénérée, ou bien encore que leur présence, leur contact, sont un ferment de dégénérescence pour la « race » des citoyens, des nationaux. À travers ces thèmes se met en place l'imaginaire sur les « classes laborieuses » et les « classes dangereuses » (CHEVALIER, 2002). C'est cet imaginaire, traversé par le mélange des catégories socio-économique, anthropologique et morale, qui servira de support aux différentes variantes du déterminisme sociobiologique et psychiatrique. Cette idéologie emprunte plus précisément des garanties pseudo-scientifiques à l'évolution darwinienne, à l'anatomie comparée et à la psychologie des foules. Elle s'investit dans un réseau d'institutions de police et de contrôle social que Michel Foucault a

particulièrement bien analysé dans sa réflexion sur le biopouvoir. Au demeurant, dans l'Italie du XIX^e siècle, un médecin au service du pouvoir politique, Cesare Lombroso (1835-1909), fait des observations dans le Sud du pays. Il découvre que des régions entières sont victimes de brigandages et structurées autour d'organisations criminelles, comme la Mafia. Particulièrement influencé par les théories naturalistes de classification des races ainsi que par les principes déterministes du neurologue allemand Franz-Joseph Gall (1758-1828), il développe l'idée de l'interaction du corps et de l'esprit. Sa réflexion lui permet d'en conclure que la cause profonde de la criminalité se trouve dans le corps humain. Ainsi, selon Lombroso, une anormalité du comportement, comme la violation de la loi morale, renvoie nécessairement à une anormalité physique. Il s'agit alors de montrer que le crime provient de problèmes physiques innés. En 1869, dans un ouvrage intitulé *Hereditary Genius*, Francis Galton aborde la question de l'hérédité des positions de pouvoir dans la société britannique. Il postule alors l'existence d'une supériorité biologique des classes supérieures et déclare qu'elle se transmet de génération en génération. Il se trouve à l'origine de l'eugénisme (« science des bonnes naissances »), qui vise à améliorer la race par l'étude des lois de l'hérédité. Cette théorie fera des émules en Europe pendant la période du nazisme. Les Américains, au demeurant, seront les premiers à traduire ces idées en votant une loi de restriction migratoire (1924) et en mettant en place des stérilisations eugéniques (1920). Les eugénistes se placeront à la pointe des luttes pour les lois anti-immigration. En Allemagne, quelques années plus tard, les nazis promulgueront une loi instituant la stérilisation forcée des métis allemands. Ainsi, à travers l'histoire, les thématiques de la « race » et de la « classe » se croisent et s'articulent indubitablement.

ENTRE « SCIENCE » ET IDÉOLOGIE.

De l’anthropologie physique à la génétique.

Jusqu’au XIX^e^ siècle, la race désigne souvent des groupes d’hommes différenciés selon des critères extérieurs (couleurs, traits physiques…) ou psychologiques, puis plus tard, selon les traits héréditaires renvoyant à la transmission des caractères génétiques. Avec le développement de l’évolutionnisme, les critères de l’anthropologie physique cèdent la place à la biologie, puis, plus tard, à la génétique. L’anthropologie physique étudiait les hommes en fonction de leurs différences physiques. On s’intéressait alors à la forme du nez ou à celle du crâne afin de classer les différentes races en fonction de l’aspect extérieur de leur corps. Or cette approche se voit progressivement abandonnée. En effet, alors que l’on cherchait auparavant une classification tenant compte des traits apparents, on mesure, avec la biologie, qu’il convient plutôt de se baser sur des traits non visibles, en l’occurrence, des « gènes » comportant le patrimoine biologique des populations. Scientifiquement, une race existe si ses caractéristiques restent stables de génération en génération. Cette stabilité émane du processus de transmission. Or, jusqu’en 1865, les scientifiques ignorent comment se passe réellement la procréation. C’est le moine et botaniste Gregor Mendel (1822-1884) – père de la génétique – qui montre que les parents ne transmettent pas leurs caractéristiques, mais la moitié des facteurs qui gouvernent celles-ci ; ils ne donnent donc ni la couleur de leur peau, ni leur taille, ni leur système sanguin, mais la moitié des « gènes », comme on le dira plus tard, qui déterminent ou influencent leur couleur de peau, leur taille, leur système sanguin. Depuis Mendel et les chercheurs qui prolongeront ses travaux, il ne s’agit plus de décrire ce qui apparaît – comme la couleur de la peau, le tour de tête, en un mot, toutes ces apparences extérieures –, mais de préciser la nature des « gènes » – terme proposé par le biologiste danois Wilhelm Johannsen en 1909 –, le « patrimoine génétique » qui définit biologiquement une population. Avec la génétique, on classe les hommes en « races » que l’on perçoit comme le

résultat d’une évaluation du patrimoine héréditaire modifié par l’adaptation ou la sélection naturelle. Les races se trouvent établies en fonction de leur place dans l’arbre des évolutions. Le racisme qui se développe en s’appuyant sur la biologie se définit de la façon suivante : a) les groupes humains sont différenciés, sur le plan culturel, social et psychologique en fonction de *caractéristiques génétiques* ; b) les fonctions génétiques peuvent être classées pour identifier les « races pures » ; c) on considère que le comportement des individus est déterminé par des caractères héréditaires fixes et stables propres à des races pures. La discrimination se voit alors fondée sur des caractéristiques innées et immuables. Nous avons affaire à une théorie de la causalité exclusivement biologique du comportement culturel et social. Dans cette logique, chaque forme de culture ou de société a pour cause une raison biologique. Sous l’influence de ce que l’on appellera le « darwinisme social », cette théorie sera acceptée au XIX^e siècle comme une vérité scientifique.

Darwinisme social et malthusianisme.

L’idée originale de Darwin (1809-1882) n’est pas que les espèces se transforment et descendent les unes des autres, mais qu’il est possible d’expliquer cette évolution par la « sélection naturelle ». En effet, dans la nature, les espèces se transforment par la « lutte pour la vie ». Cette lutte élimine les moins forts et conserve les meilleurs. Le darwinisme social émane du déplacement de la théorie de Darwin, centrée sur le monde animal, vers le monde humain. Un tel changement permet d’affirmer que certaines races humaines sont appelées à se développer parce qu’elles sont fortes par nature, alors que d’autres ont pour destin la mort. Sans faire de Darwin un raciste, il faut noter que l’auteur de *L’Origine des espèces* déclare clairement s’inspirer du pasteur et économiste anglais Malthus (1766-1834), qui affirmait que le globe risquait la surpopulation et

défendait l’idée d’une limitation des naissances. Dans l’*Essai sur le principe de population*, Malthus traite des lois sur les pauvres. Pour ce pasteur, le pauvre est un incapable, un improductif, un parasite social qui prend à l’homme bon une part qui ne lui revient pas. Il convient alors, dans cette logique, de ne pas aider les pauvres, car il n’est pas possible de modifier leur personnalité. Ces théories ont des répercussions concrètes, dramatiques, à cette époque, car elles mènent à la suppression de la loi anglaise d’assistance aux pauvres. On veut, par cette interdiction, éviter la procréation de personnes qui ne parviennent pas à produire pour la société. En d’autres termes, on ne souhaite pas que les pauvres se développent puisque, selon cette analyse, ils n’apportent rien à la collectivité. Ce n’est pas un hasard si, à la même époque, l’expression « inférieur » se trouve utilisée autant pour la catégorie de « race » que pour celle de « classe ». Malthus fonde sa réflexion sur ce qu’il appelle une « lutte pour l’existence ». Cette loi fut, selon lui, voulue par Dieu, pour que les hommes travaillent beaucoup. La notion de « lutte pour l’existence » influencera Darwin et sera reprise par certains de ses « disciples » au niveau des races humaines, d’où la notion de darwinisme social. Bien sûr, cette théorie opère un déplacement des réflexions de Darwin du domaine végétal et animal au domaine de l’être humain. Cependant il convient de souligner que, dès son époque, la tendance sera déjà très forte. Ainsi, à la fin de l’année 1861, Clémence Royer traduit en français *L’Origine des espèces*, en y ajoutant des notes et une préface, dans laquelle elle exprime une véritable défense de l’eugénisme et du darwinisme social, y affirmant clairement que les principes de Darwin nécessitent leur passage dans le domaine politique et social.

Le darwinisme social se développe d’abord dans l’Angleterre industrialisée de la seconde moitié du XIXe siècle. À cette époque, de nombreux industriels font fortune grâce aux bénéfices tirés des mines ou des usines. Dans ces entreprises, les ouvriers reçoivent des salaires très

maigres qui leur permettent seulement de survivre. Dans le même sens, afin de faire des économies, certains enfants travaillant dans les galeries de mines ne sont remontés au jour qu'une fois par semaine. Pourtant, dans cette société anglaise du XIXe siècle, la religion demeure une référence très importante. Il est alors difficile d'éviter un certain malaise. D'une part, l'Angleterre est imprégnée par la religion qui prêche l'amour du prochain et, dans le même temps, ce pays participe, avec d'autres nations européennes, à la colonisation. Cette pratique de domination aboutit à une sorte d'asservissement de nombreux peuples que l'on considère comme inférieurs aux peuples de « race blanche ». Une telle attitude dominatrice pourrait alors poser problème, parce que très éloignée des valeurs chrétiennes. Or voici qu'un scientifique, en l'occurrence Charles Darwin, déclare que le progrès du monde vivant est le résultat d'une « lutte pour la vie ». Une telle assertion revient à dire ceci : pour l'amélioration de chaque espèce, le passage d'une espèce moins évoluée à une plus évoluée ne peut survenir que par l'élimination des moins aptes. Il ne s'agit pas, selon cette théorie, d'une règle imaginée par l'homme, mais d'une loi de la nature, et le bien général ne peut être servi qu'en observant cette dernière. Bien sûr, cette affirmation scientifique se fonde sur l'observation des animaux. Cependant, elle est comprise immédiatement, par de nombreux contemporains, comme le moyen de justifier dans le monde des humains la logique de compétition chère aux défenseurs du capitalisme. Si l'on affirme scientifiquement que la lutte se pose comme nécessaire au progrès des espèces que l'on trouve dans la nature, elle doit l'être aussi au progrès de l'espèce humaine. Le résultat de cette lutte se voit ainsi considéré comme quelque chose de bien. Une telle idée signifie, en l'occurrence, que si les Blancs l'emportent sur les Noirs, c'est qu'ils sont les meilleurs ; il est alors normal et même bon pour l'espèce humaine que les premiers éliminent les seconds, ou, dans une moindre mesure, les asservissent. Au XIXe siècle, certains affirment, d'ailleurs, que les Noirs sont une espèce créée

séparément et destinée par Dieu à la soumission aux Blancs. Et, malgré ses idées contre l’esclavage, Darwin pense, comme la plupart de ses contemporains, que les races dites de couleur se situent loin derrière les Blancs. Il partage la conviction de ceux qui pensent que la capacité du cerveau est plus grande chez la « race blanche » que chez toutes les autres races. Pour ce savant, les Européens conquièrent le monde parce qu’ils sont plus brillants que les autres.

L’argumentation nazie s’appuiera sur la théorie darwinienne de l’évolution en la déformant et en la prolongeant dans le sens d’un darwinisme social. De la sélection naturelle entre les espèces animales, il s’agira alors de passer à une guerre entre les races, une lutte pour l’existence entre la « race germano-aryenne », considérée comme productive, et la « race juive » appréhendée comme parasitaire. Une grande figure de la pensée politique contemporaine, Hannah Arendt, dira à ce sujet que la race est, politiquement parlant, non pas le début de l’humanité, mais sa fin, non pas l’origine des peuples, mais leur déchéance et en aucune manière la naissance naturelle de l’homme, mais sa mort contre nature.

PURETÉ, SUPÉRIORITÉ, RELIGION.

Bible et interprétations.

Au niveau de la religion, le problème du racisme se révèle complexe. Ainsi, le prolongement de la reconquête des royaumes musulmans de la péninsule Ibérique (de 718 à 1492) par les souverains chrétiens montre la tension entre l’universalité affirmée par le message de l’Église et ses pratiques sur le « statut de pureté du sang ». Les descendants baptisés des musulmans et des juifs se trouvent, en effet, frappés d’infamie. L’Église divise les fidèles, pourtant également créés à l’image de Dieu, en « vieux

chrétiens » au « sang pur » et « nouveaux chrétiens » au sang « impur ». Selon les théologiens espagnols, les deux catégories de chrétiens descendent, certes, d'un père commun, Adam, mais le rejet du Christ a biologiquement corrompu les conversions.

On notera, par ailleurs, que de la traite des Noirs à la politique d'apartheid, certaines interprétations de la Bible ont contribué à justifier la domination par les Blancs. Ainsi, par exemple, au chapitre 9 de la Genèse, on apprend qu'après le déluge, Noé planta une vigne, en but le vin, s'enivra et se retrouva tout nu à l'intérieur de sa tente. Cham, père de Canaan, vit la nudité de son père et en informa ses deux frères. Ces derniers, nommés Sem et Japhet, prirent alors le manteau de Noé qu'ils placèrent sur leurs épaules à tous les deux et, marchant à reculons, ils couvrirent la nudité de leur père qu'ils ne virent pas. Quand Noé eut cuvé son vin, il apprit ce qu'avait fait son plus jeune fils et s'écria : *Maudit soit Canaan, qu'il soit le dernier des serviteurs de ses frères* (Gn 9, 25). Cette simple histoire de la malédiction de Cham constituera l'argument fondamental des esclavagistes. Ainsi, selon le Code noir, texte qui réglemente la vie des esclaves noirs dans les îles françaises, à partir de 1685, le Noir est bien sûr un homme. Il descend en effet d'Adam, par Noé. On ne saurait donc, sur le plan théologique, l'exclure d'une économie du Salut. Il y a nécessairement accès, de plein droit. Cependant, le poids de la malédiction est tel, l'abrutissement a atteint sa nature dans de telles profondeurs, qu'il lui est presque impossible d'accéder aux avantages de la prédication, à la compréhension de la Bonne Nouvelle, ou bien encore d'avoir des dispositions réelles à la vertu. C'est à peine, est-il écrit dans le Code noir, s'il a conscience de disposer d'un potentiel psychique, en d'autres termes, d'une intelligence, d'une mémoire, d'une volonté. Les instincts les plus bas et les appétits les plus vils le tiennent à leur merci et le dirigent à leur gré. On ne trouve, bien sûr, rien dans le texte de la Genèse permettant d'attribuer une couleur de peau à chaque fils de Noé. Cependant, au début du christianisme s'instaure une

tradition qui consiste à considérer que les Noirs seraient les descendants de Cham et par conséquent de Canaan.

En Afrique du Sud, l’apartheid (« état de séparation ») s’appuiera sur la doctrine calviniste de la prédestination. Selon cette théologie revisitée, tous les êtres humains se trouvent prédestinés par Dieu, les uns étant appelés à diriger le monde et les autres à obéir. Les Boers – nom donné aux pionniers blancs, principalement d’origine hollandaise – s’assimilèrent rapidement au peuple élu. Ils pensaient que Dieu leur avait donné l’Afrique, comme il avait donné au peuple hébreu le pays de Canaan, les Noirs se trouvant bien sûr assimilés aux Cananéens.

Sans rejoindre ces interprétations fallacieuses donnant lieu à une discrimination institutionnalisée aussi radicale que l’apartheid, certains textes de la Bible laissent parfois le lecteur dans l’expectative vis-à-vis de la question du racisme. Ainsi, par exemple, des exégètes soulignent que l’enjeu du livre d’Esdras, dans l’Ancien Testament n’est en rien racial, ou raciste. Ce texte, comme celui de Néhémie, d’ailleurs, ne dénoncerait donc que le danger du syncrétisme. Devant le radicalisme des mesures prises par Esdras – demander aux hommes mariés à des femmes non juives de divorcer – on nous invite, ainsi, à lire le texte à la lumière de la mission qui appelle à protéger la Torah. Certains spécialistes pensent que le premier sens de ce récit ne concerne donc que l’identité religieuse de la communauté, une identité problématique en cette période postexilique dans laquelle Israël ne possède plus d’autonomie politique. Cependant, on ne peut traverser le livre d’Esdras, à propos du renvoi des femmes et des enfants, sans un vif étonnement devant la violence du propos : *Alors le prêtre d’Esdras se leva et leur déclara : « Vous avez commis une infidélité en épousant des femmes étrangères : ainsi avez-vous ajouté à la faute d’Israël ! Mais à présent rendez grâce à Yahvé, le Dieu de vos pères, et accomplissez sa volonté en vous séparant des peuples du pays et des femmes étrangères »* (Esd 10, 11). Après une longue liste de noms, il est

alors précisé : *Ceux-là avaient tous pris des femmes étrangères : ils les renvoyèrent femmes et enfants* (Esd 10, 44). De même, devant la dureté du livre de Néhémie, il est permis de s'étonner de la complaisance de certaines lectures qui déclarent, sans plus de commentaires, que Néhémie remet la communauté dans le droit chemin avant de retourner à Suse. Or quel est concrètement ce « droit chemin » ? Purifier le peuple de *tout élément étranger* (Ne 13, 30).

Cette simple illustration montre toute la complexité de l'interprétation des livres qui composent l'Écriture sainte ; elle pointe également la nécessité de les faire résonner (raisonner) entre eux. Car, par ailleurs, la Bible contient de nombreux passages invitant à respecter et à accueillir l'étranger. Si bien que, pour parler comme Emmanuel Levinas, dans la Bible, le souvenir de la condition d'étranger est associé à l'hétéronomie du commandement qui demande de respecter l'étranger. Celui qui a éprouvé en lui-même, concrètement, la souffrance propre de la condition d'étranger et d'esclave porte presque dans sa chair une vérité sur l'humain qui le renvoie à une « in-quiétude » pour la fragilité du prochain. Les Écritures véhiculent une puissance d'hospitalité et d'antiracisme.

Le sang, la race et la pureté.

Les questions du « sang » ou de la « pureté », évoquées plus haut, traversent les siècles et habitent les pensées les plus modernes. Ainsi, dans son livre intitulé *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Emmanuel Kant conclut-il son analyse du « caractère du peuple » par l'affirmation d'une préférence pour le non-mélange des « souches ». Dans une étude datée d'octobre 1902 et reprise dans l'édition française de *La Genèse du XIXe siècle*, Chamberlain (1869-1940) cite le penseur de Königsberg. Il déclare, précisément, que le philosophe allemand semble le premier à avoir formulé la grande loi qui renvoie à la pureté de la race, à la solidarité du

sang et à l’isolement. En 1899, Chamberlain présente les fondements de la théorie des races et légitime sa doctrine de la « sainteté du sang » en la référant à un « instinct de distinguer et d’exclure ». Son argumentation met en jeu deux thèses susceptibles de se combiner de diverses manières. 1) En premier lieu, la thèse de la différence constitutive des races humaines qu’il interprète comme une différence d’*espèce* entre les hommes, impliquant une pensée clairement polygéniste – théorie selon laquelle les diverses races humaines seraient issues de souches différentes. À ce niveau, il s’appuie sur l’esprit de certains penseurs des Lumières, plus précisément sur Voltaire et sur Goethe, pour récuser l’unité de l’espèce humaine. Voltaire, nous dit Chamberlain, croit à des espèces humaines originellement différentes. Et Goethe affirme que l’humanité descend de différents pères. Le sens polémique de la thèse polygéniste consiste ici à récuser le mythe biblique de la Création de l’homme selon lequel tous les hommes descendent d’un même père. Pour cela, on réduit ce mythe à une croyance propre au peuple juif – bref, à un trait particulariste. Ainsi le racisme postgobinien et postdarwinien, qui se constitue en corps de doctrine à la fin du XIXe siècle, commence-t-il par récuser l’idée d’une humanité une, unique et homogène. 2) Chamberlain développe également la thèse du caractère néfaste, donc indésirable, des croisements entre les races « humaines ». Selon l’auteur de *La Genèse du XIXe siècle,* le produit du métissage interracial ne peut avoir qu’une moindre valeur humaine. Dans cette théorie, les « races-espèces », créées différentes, doivent se reproduire séparément. Aussi toute violation d’une loi naturelle se paye-t-elle d’une dégradation. C’est à partir de cette idée d’une baisse ou d’une perte de valeur « humaine » que se réintroduit, dans une problématique radicalement pluraliste, l’idée d’une échelle universelle de valeur entre les races : si, en effet, on peut juger qu’une race est de moindre valeur qu’une autre, c’est en référence à un critère axiologique commun. Il y a ainsi, selon cette « philosophie », des races plus humaines que d’autres.

Bien sûr, ces diverses théories ne relèvent pas seulement du monde inoffensif des livres. La thématique de la pureté, ou de la « purification », traverse, en effet, tous les crimes racistes du XX^e^ siècle, comme l'opposition des Aryens aux Juifs, des Hutus aux Tutsis, ou des Serbes aux Croates.

La crainte du métissage, la « race » et la génétique.

Thématique de la dégénérescence.

D'autres thèmes croisent celui du « sang » ou de la « pureté » en posant, cette fois, la « crainte du métissage », comme le manifestent les travaux théoriques de l'écrivain français Arthur de Gobineau (1816-1882). En 1853, Gobineau écrit un *Essai sur l'inégalité des races humaines* dans une logique de réaction aux Lumières et au mythe du progrès. Selon lui, l'humanité ne progresse pas, mais, au contraire, dégénère. Dans son ouvrage, il fait porter sa réflexion sur la fin des civilisations. Pourquoi et comment les civilisations meurent-elles ? Peut-on dire qu'elles périssent toutes pour une cause unique ? Dans un premier temps, souligne l'écrivain, on serait tenté d'affirmer que non. Si l'on regarde la Grèce, Rome, l'Assyrie, l'Égypte, qui furent de grandes civilisations, on remarque, en effet, que ces différents empires sont tombés dans des circonstances qui ne se ressemblaient pas. Pourtant, Gobineau met en relief un point commun entre toutes ces disparitions : la question de la race. Pour l'écrivain, la cause du mal réside dans l'homme lui-même et non en dehors de lui. En un mot, le sang qui coule dans ses veines est responsable de la déchéance des civilisations. À l'origine du monde, les races étaient pures, mais inégalement douées. Le mélange des sangs, souligne l'auteur de l'*Essai sur l'inégalité…*, a rabaissé les meilleures au niveau des pires, les plus fortes à celui des plus faibles, les plus intelligentes au niveau des plus stupides. Les

mélanges ne peuvent qu’engendrer la médiocrité à tous les niveaux : faiblesse physique, laideur ou faibles aptitudes intellectuelles. Progressivement, les hommes se ressembleront tous. Leurs tailles, leurs traits, leurs habitudes corporelles deviendront semblables. Ce sera l’ère de l’uniformisation.

Ainsi, contrairement aux philosophes des Lumières, pour Gobineau l’humanité n’est pas perfectible. Au contraire, elle perd, au fur et à mesure du temps, ses qualités. Elle est appelée, à l’avenir, à s’enliser dans la démocratie. Si des peuples meurent, selon cette théorie, c’est que pour traverser les dangers de la vie, ils n’ont plus la même force, ou « vigueur », que leurs ancêtres. Ils sont « dégénérés ». Ils ne possèdent plus la valeur intrinsèque d’autrefois. Un peuple qui s’est trop laissé aller au contact des races étrangères finit par périr. La race constitue un véritable facteur de transformation des civilisations. L’écrivain prend l’exemple d’un peuple, ou plus précisément d’une tribu qui se donne des lois et commence à se développer. Au fil du temps, elle entre en contact avec d’autres communautés. Des guerres ont lieu. On fait alors des prisonniers. Progressivement, les hostilités s’arrêtent et les prisonniers deviennent des esclaves. Ces derniers travaillent. Pendant un certain temps, les deux races continuent à vivre sans se mêler. Devenus indispensables les uns aux autres, les vainqueurs finissent par tolérer les autres comme s’ils appartenaient à la même communauté. Alors le mélange du sang s’opère et les hommes des origines ne se rattachent plus à des tribus distinctes. Ils se confondent de plus en plus. À cause des mélanges, le sang précieux des Aryens se perd. Or, pour Gobineau, les Jaunes ont le sens pratique, les Noirs l’intensité de la sensation, et les Blancs sont les seuls à avoir l’aptitude proprement civilisatrice, la capacité à civiliser. Mais, au fur et à mesure que la race blanche se mêle aux autres, elle disparaît.

Racisme et racialisme.

Il est courant de présenter Gobineau non pas comme un auteur *raciste*, mais un *racialiste*. Le racisme renvoie, dans ce cas, au *comportement* habité par la haine et le mépris à l'égard de personnes ayant des caractéristiques physiques clairement définies et différentes de soi, alors que le racialisme renvoie à une *idéologie* proférant une doctrine sur les races humaines. Bien sûr, les deux peuvent ne pas coexister. Le raciste ordinaire ne théorise pas nécessairement son attitude ou son comportement. Et l'idéologue des races, au sens de cette distinction, n'est pas nécessairement un « raciste » car ses vues théoriques peuvent rester sans la moindre influence sur ses actes. Selon Tzvetan Todorov, Gobineau est donc un simple racialiste, fidèle au courant de la pensée sur les races tel qu'il fut développé de Buffon et Voltaire à Renan et Le Bon. Il est vrai que, par exemple, l'écrivain ne défend pas les guerres coloniales. En cohérence avec sa théorie, il pense que le colonialisme permet le mélange des races, ce qui accentue, selon lui, la dégénérescence. Il n'incite pas, non plus, à l'extermination des « races inférieures ». Gobineau manifeste un intérêt réel pour les autres cultures. Il suffit de lire son recueil de nouvelles, *Les Nouvelles asiatiques*, pour s'en persuader. D'aucuns affirment, d'ailleurs, que derrière sa critique du métissage se manifeste une défense de la diversité ethnique et culturelle. Mais cette séparation, couramment effectuée, entre *racisme* et *racialisme* se révèle, au demeurant, problématique. Si l'on peut concevoir que le raciste spontané n'a pas nécessairement à sa disposition une théorie, il s'avère difficile, en revanche, d'affirmer le caractère strictement théorique, ou livresque, du racialisme. Les textes ne constituent pas des « jeux de langage » enfermés dans une clôture intralinguistique. Ils ouvrent à un monde, produisent des représentations, travaillent les imaginaires, pour le meilleur comme pour le pire. Comment lire l'auteur de l'*Essai sur l'inégalité des races* – convaincu de la supériorité de la civilisation européenne comme de l'incapacité de la race noire à se civiliser – sans relier son propos à l'histoire très concrète qui se déroule dans le même

temps, en l'occurrence, celle des zoos humains ? Dire que cette position était partagée par les Européens à cette époque (voyageurs, missionnaires, soldats ou commerçants…) n'enlève rien à la responsabilité pratique du propos.

La science et la critique du concept de « race ».

C'est au nom de prétendues vérités scientifiques qu'un certain type de racisme a pu se développer. Selon le généticien Albert Jacquard, ce n'est pourtant que par un abus de langage que l'on a présenté l'acceptation d'un ordre social ou politique impliquant l'inégalité, l'oppression et l'exploitation comme étant une conséquence des lois de la nature. On était convaincu que le progrès industriel constituait la preuve du niveau supérieur d'intelligence de la race blanche et l'on cherchait des justifications à sa domination sur d'autres peuples. On passait alors rapidement à l'idée selon laquelle les races dites « inférieures » représentent des échecs de l'évolution. Quelles qu'en soient les raisons, ces races avaient, pensait-on, pris un retard qu'elles ne parviendraient jamais à combler. Leur remplacement par des types plus évolués n'était qu'une question de temps.

Aux États-Unis, en 1994, des psychologues, Richard Herrnstein et Charles Myrray, publient un livre intitulé *The Bell Curve*. Dans cet ouvrage, ils prétendent démontrer scientifiquement la supériorité des Blancs sur les Noirs. Pourtant, dans de nombreux travaux, des généticiens comme François Jacob, Albert Jacquard ou Alberto Piazza montrent que le concept de « race », cher aux défenseurs du darwinisme social, et évident pour le plus grand nombre, ne correspond à rien de sérieux sur le plan scientifique. En passant à une approche biologique des races, les généticiens des populations ont monté des expéditions internationales dans des régions très reculées, presque inaccessibles. Or le bilan de leurs recherches a permis de

montrer que les races humaines ne sont pas définissables. Ainsi, dans une population réputée homogène, on trouve tant de différences entre les individus que, par exemple, telle personne appartenant à une population comme les Sara du Tchad peut avoir plus de points communs au niveau génétique avec un individu français qu'avec un autre membre de son peuple (JACQUARD, 1978). Par ailleurs, on pourrait caractériser des populations et les définir en « races » différentes si l'on identifiait pour chacune d'entre elles un certain gène que l'on ne retrouverait chez aucune des autres. Ce gène serait un « gène marqueur », caractéristique de telle ou telle race. Mais, justement, on ne connaît pas de gènes qui permettraient à eux seuls d'étiqueter un homme et de le classer sans ambiguïté dans une population précise. Il n'existe pas de gène tahitien ou anglais. Il ne s'agit pas, selon les généticiens, de nier les différences qui existent entre les divers groupes humains, mais simplement de préciser que le concept de « race » ne correspond, dans l'espèce humaine, à aucune réalité que l'on puisse définir de façon objective. Le darwinisme social et toutes les théories visant à hiérarchiser les races se voient alors remises en cause : le concept de « race » n'est pas scientifique. Cette leçon, constamment défendue par A. Jacquard, et partagée par de nombreux généticiens ou biologistes, nous permet de mesurer que le racisme peut se comprendre comme l'utilisation par les racistes d'alibis biologiques pour soutenir finalement leur point de vue culturel ou idéologique. La notion de race ne correspond à aucune réalité chez l'être humain et ce dernier ne constitue qu'une seule espèce. La race n'est qu'une réalité sociologique comprise comme un mode de perception de la vie sociale, liée à des représentations émanant du passé. C'est donc le racisme qui fait exister la notion de race. Au fond, ce n'est pas la présence de différences physiques objectives qui crée la race, mais la reconnaissance de différences, réelles ou imaginaires, comme socialement pertinentes (SCHNAPPER, 1998). Des anthropologues ont tenté de remplacer le mot par « ethnie », mais ce dernier terme a vite été abandonné devant

l'impossibilité d'en donner une définition pertinente. Cela dit, alors que les sciences montrent clairement le caractère infondé de ces notions, la « chose » elle-même résiste dans les imaginaires et les représentations. Aussi l'on aurait tort de croire que l'accès au savoir et le développement des connaissances scientifiques constituent la voie royale pour endiguer le racisme. Jamais une passion, du ressenti, des peurs ou des imaginaires ne cèdent devant une argumentation, aussi irréfutable soit-elle. En aucun cas ils ne cèdent devant des faits, aussi évidents soient-ils, et jamais des savoirs n'ont raison d'une conviction intime. Si le racisme comme doctrine ne peut plus se réclamer de la science, en tant que fait il demeure bien présent dans le réel. On parle alors moins en termes d'« infériorité » que de « différence », on remplace la race ou l'ethnie par la « culture ». Et cette dernière, au lieu d'être comprise comme une réalité dynamique, historique, donc traversée par le changement, se trouve enfermée dans la catégorie du stable ou du substrat. Un essentialisme se manifeste. Et l'on continue, alors, avec d'autres termes, à penser de façon « racisante ».

Christianisme, racisme et antiracisme.

« Races » et différences.

Dans *Les Fins de l'antiracisme*, Pierre-André Taguieff montre que la notion de « race » continue malgré tout d'être utilisée par bon nombre de théologiens. Le philosophe cite d'ailleurs à ce propos le livre d'Yves Congar, *L'Église catholique devant la question raciale* (1953) – ce que l'on peut comprendre, du reste, au regard de sa date de parution. Mais il évoque aussi l'ouvrage de la Commission pontificale Justice et Paix intitulé *L'Église face au racisme* (1988), dans lequel la notion de « races humaines » ne se trouve aucunement questionnée ; il s'agit plutôt de

transposer la catégorie de dignité aux diverses races. Taguieff y voit là un présupposé théorique : la définition de l'antiracisme comme différentialisme, ou reconnaissance des différences. Une telle affirmation vise à montrer le caractère inacceptable de la « supériorité de nature », avec le risque de laisser entendre que les races seraient aussi respectables que les personnes. La critique du philosophe a son intérêt, a fortiori lorsqu'on mesure que certaines manifestations du racisme contemporain s'expriment sous la forme d'une apologie des différences ; et que cette forme subtile de racisme affirme exiger le « retour au pays » des immigrés non européens au nom de la préservation de l'identité de la culture du pays d'accueil aussi bien que de celle des étrangers. Cependant d'autres textes méritent d'être ajoutés au corpus. Ainsi, par exemple, le 26 novembre 2006, Jean-Paul II soulignera qu'il n'existe qu'une seule race, la race humaine, et un seul peuple, bien que formé de nombreux peuples, chacun ayant sa manière d'être, sa culture et ses traditions. Au demeurant, si les limites d'une défense inconditionnelle des différences se comprennent aisément, on trouvera, cependant, plus discutable la position selon laquelle le respect des cultures d'origine, au sein d'une même société, est « secondaire, même s'il ne doit pas être récusé » (TAGUIEFF, 1995). Cette philosophie républicaniste, pour qui les cultures minoritaires doivent être respectées pour autant qu'au sein de l'espace national elles restent dans la sphère privée, mérite d'être questionnée. Il serait, en effet, nécessaire, au regard des recherches postcoloniales actuelles, de regarder plutôt comment penser des sociétés qui consentent à l'« hétérogénéité » (DERRIDA, 1997), au « Divers » (GLISSANT, 1990), à l'« interculturalité » (FORNET-BETANCOURT, 2007) et pensent l'« être-en-commun » comme une modalité du vivre ensemble non réductible à la mêmeté.

Christianisme et résistance au racisme.

Enfin, sans nier les dérapages racistes – ainsi qu'un antisémitisme historiquement attesté et particulièrement aigu à certaines époques –, il convient de noter que la pensée chrétienne a su développer aussi des réflexions théologiques soucieuses de renouer avec ses sources : respect de la dignité de la personne, accueil de l'étranger et lutte contre toute forme d'oppression. Dans le même sens, d'ailleurs, une théologie noire naît au XX^{e} siècle à partir de trois événements.

Le premier concerne le mouvement des droits civiques impulsé par Martin Luther King (1929-1968) pour qui il existe un lien entre religion et politique, entre l'*agapè* chrétienne et la justice sociale. La lutte pour la justice prônée par le pasteur ne vise pas une séparation entre deux camps, mais la réconciliation en une « communauté bien-aimée ».

Le deuxième événement se produit avec le livre du sociologue Joseph Washington, *Black Religion,* qui remet en cause l'idée selon laquelle la culture noire n'aurait rien apporté au christianisme ou au monde. Avant cet ouvrage, il allait de soi que les Noirs devaient penser leur avenir en s'assimilant complètement aux valeurs des Blancs et en s'intégrant au monde occidental. Washington insiste sur la notion de culture noire et de religion noire. Cependant le sociologue affirme que cette situation s'explique par l'attitude des chrétiens blancs qui n'ont pas intégré les chrétiens noirs. Si bien que les Églises noires ne seraient pas de véritables Églises chrétiennes. La théologie noire visera à réfuter le propos. Il s'agira alors d'affirmer que la religion noire est vraiment chrétienne parce qu'elle appréhende la lutte pour la justice comme une dimension fondamentale de l'Évangile.

Enfin se développe également, dans les années 1960, la revendication d'un « pouvoir noir », notamment à travers Malcolm X (1925-1965). Cette figure de la révolte noire n'hésite pas à déclarer que c'est la société chrétienne qui a créé tous les facteurs contribuant à envoyer les Noirs en

prison. Malcolm X considère alors le christianisme comme l'idéologie de l'esclavage.

La théologie noire commence, dans les années 1960, par marquer une rupture avec le monde blanc. La question du racisme se tient au centre de ses réflexions. Dans les années 1970, face à la répression contre les activistes noirs, se développe une phase d'approfondissement universitaire. On s'interroge ainsi sur le rapport entre libération, réconciliation et violence. On questionne le lien entre l'expression religieuse populaire des esclaves d'hier et la situation des pauvres dans le contexte contemporain. On porte également le questionnement sur la souffrance noire. Enfin, la réflexion se développe par rapport à la condition des femmes noires. Dans *Democracy Matters* (2004), le philosophe noir américain Cornel West déclare que les mouvements sociaux pour la justice les plus influents en Amérique – l'abolitionnisme, le vote des femmes, les mouvements syndicaux au XIX^e siècle ou celui des droits civiques au XX^e siècle – furent menés par des personnes s'inscrivant dans un « christianisme prophétique ».

La lutte contre le racisme nécessite des ressources axiologiques, un sens de la mémoire et de la justice. Elle requiert, chez les communautés comme chez les individus, une vigilance, un souci constant de se rendre dignes des valeurs antiracistes justement prônées.

FRED POCHÉ.

→ Altérité. Culture. Démocratie. Dignité. Discrimination. Droit. Esclavage. Loi naturelle. Migration. Respect.

Bibliographie.

É. BALIBAR, I. WALLERSTEIN, Race, nation, classe. Les identités ambiguës, Paris, La Découverte, 1997. – H. K. BHABHA, The Location of Culture, Londres, Routledge, 1994. – P. BOURDIEU, « Le racisme de l'intelligence »

(1978), dans Questions de méthode, Paris, Éd. de Minuit, 1984, p. 264-268. – L. CHEVALIER, Classes laborieuses et classes dangereuses, Paris, Perrin, 2002. – Chr. DELACAMPAGNE, Une histoire du racisme, Paris, LGF, 2000. – J. DERRIDA, De l'hospitalité, Paris, Calmann-Lévy, 1997. – R. FORNET-BETANCOURT, Interculturalidad y religion. Para una lectura intercultural de la crisis actual de cristianismo, Quito (Équateur), 2007. – É. GLISSANT, Poétique de la relation. Poétique III, Paris, Gallimard, 1990. – A. JACQUARD, Éloge de la différence. La génétique et les hommes, Paris, Éd. du Seuil, 1978. – E. E. JONES, « Stereotypes », dans A. et J. KUPER (dir.), The Social Science Encyclopedia, 2e éd., Londres - New York, Routledge, 1996, p. 843-844. – K. LEECH, art. « Racism », dans P. B. CLARKE et A. LINZEY (dir.), Dictionary of Ethics, Theology and Society, Londres - New York, 1996, p. 709-711. – F. POCHÉ, Penser avec Arendt et Levinas. Du mal politique au respect de l'autre (1998), Lyon, Chronique sociale, 2009 ; Edward W. Said, l'humaniste radical. Aux sources de la pensée postcoloniale, Paris, Éd. du Cerf, 2012. – E.-D. SCHNAPPER, La Relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique, Paris, Gallimard, 1998. – B. STORA, La Guerre des mémoires. La France face à son passé colonial, Paris, Éd. de l'Aube, 2007. – P.-A. TAGUIEFF, Les Fins de l'antiracisme, Paris, Michalon, 1995.

RAISON

Parce qu'elle est évidemment fondamentale, la notion de raison n'a cessé d'être questionnée entre philosophes, savants et théologiens, au regard d'expériences variées. Dans la pensée occidentale, sa compréhension a connu des transformations et donné lieu à des théories différentes, pas nécessairement convergentes. Pour faire ressortir l'essentiel de ces évolutions et de ces différences qui déterminent une compréhension actuelle de la raison, nous ne pouvons procéder dogmatiquement mais seulement par réflexion à propos de l'expérience et de l'histoire.

On peut néanmoins pour commencer se risquer à indiquer des caractéristiques constantes en s'appuyant sur le langage. Le mot « raison » provient du latin et traduit le terme *ratio*, lequel lui-même est la traduction du terme grec *logos*. Ce dernier avait déjà un double usage : il y a la raison qui est une faculté humaine, une caractéristique de l'âme ou de l'esprit humain, et il y a la raison que l'on donne pour rendre compte d'un dire, d'un fait ou d'une action. Il y a la raison que l'on donne de quelque chose et la raison qui donne ladite raison.

En grec, *logos* provient du verbe *legein* qui signifie d'une part « recueillir », « rassembler » et d'autre part « parler », « discourir ». Il désigne donc une fonction synthétique qui, en particulier, serait caractéristique du langage. Cette fonction liée à l'usage du langage était reconnue comme spécifique de l'âme humaine, l'homme étant désigné par Aristote comme le « vivant logique » (*Politique*, I, 1, 1253a), expression traduite ultérieurement par « animal rationnel » (ou raisonnable). Par cette formule Aristote ne voulait sans doute pas tant souligner la différence anthropologique qu'indiquer la manière propre aux hommes de s'accorder au *logos* qui est dans le cosmos et qui y tient tout ensemble.

Le terme latin *ratio* n'a pas la même sémantique que *logos*. Il vient du verbe *reor* qui signifie « calculer », « compter ». La raison est la capacité de calculer et de rendre compte, c'est-à-dire de considérer une chose avec ce qui en rend compte. *Ratio* ne connote pas la parole et le discours comme

logos. Il était cependant compris comme pouvant avoir le même sens, sans doute en se référant d'abord à l'idée de la raison que l'on donne et que l'on ordonne. Raison ne renvoie plus seulement à l'idée de rassembler mais encore à l'idée d'ordonner ce qui peut conduire à un résultat et en rendre compte.

Au-delà de ces données relatives aux indications du langage concernant les significations de « raison », une autre signification procède de l'expérience et de la réflexion des philosophes : elle associe la raison à l'idée de principe et-ou de fondement, c'est-à-dire à l'idée de raison première ou dernière. Non seulement la raison donne des raisons, mais elle s'efforce de remonter à la raison suffisante et adéquate, à la raison fondamentale.

Ainsi, les hommes parlent et commentent ce qu'ils voient, ce qui se passe, ce qu'ils font. Ils en calculent les raisons, prennent la mesure des choses en comptant ce qu'il faut pour que telle ou telle chose ait lieu. Ils s'interrogent sur l'ultime raison, la raison de toutes les raisons.

Ce premier recueil des caractéristiques de la raison permet de formuler quelques questions essentielles pour approfondir sa compréhension et en prendre la mesure en examinant la variété des réponses apportées à ces questions.

Comment la raison donne-t-elle les raisons de quelque chose ? Quel est le rôle de la parole ou du discours ? Sont-ils simplement des moyens d'exprimer les raisons ou le langage a-t-il en tant que tel un rôle plus fondamental dans la capacité de rendre raison ? Si le langage n'est pas l'essentiel, comment les hommes ont-ils accès à la raison des choses ? Y a-t-il un accès indépendant du langage ?

Quel rapport y a-t-il entre les choses et leurs raisons ? Et quelle est exactement la fonction de la raison qui s'occupe de trouver et de donner ces raisons ? Les raisons d'une chose sont ce par quoi la chose s'explique et se comprend. Mais jusqu'à quel point peut-on exiger qu'il y ait des raisons aux

choses ? Peut-on supposer l'intelligibilité dans les choses et dans les causes de celles-ci ? Ou bien la raison elle-même n'est-elle pas la capacité de soumettre les choses à la raison ?

La raison qui veut rendre raison ne peut-elle se comprendre que comme exigence d'une raison dernière, autrement dit d'un premier principe ? Le travail de la raison ne s'ordonne-t-il qu'en fonction d'une telle exigence ou doit-elle se limiter à éclairer les médiations par lesquelles adviennent les choses auxquelles elle a affaire ? La raison a-t-elle pour fonction d'éclairer les médiations ou de rechercher les principes ?

Au-delà de ces questions qui concernent la raison et les raisons en elles-mêmes, deux problèmes majeurs ont constamment concerné la compréhension de la raison, celui des rapports entre raison théorique et raison pratique et celui des rapports entre raison et foi. La raison concerne non seulement ce qui est, mais ce que l'on fait. Mais quels rapports y a-t-il entre faire et être ? Soit la raison pratique est subordonnée à la raison théorique, soit toute raison est fondamentalement pratique. Entre raison et foi le rapport n'est plus entre raison et raison, mais entre la raison et l'autre de la raison. On ne confondra pas croyance et foi, mais les deux conduisent à proférer des jugements sans raisons suffisantes. La raison ne tend-elle pas à réduire le besoin de croire ? Peut-elle avoir besoin d'une foi et peut-elle donner des raisons de la foi elle-même ?

Il faut considérer comment toutes ces questions sont traitées au cours de l'histoire pour déterminer dans quel état elles sont toujours les nôtres.

DU *LOGOS* À LA LOGIQUE.

La double signification, déjà signalée, de *logos* rend possibles des usages très étendus et très différenciés de ce terme. Les auteurs grecs en jouent consciemment ; les Latins étaient conscients du fait que *ratio* n'avait pas la même polyvalence sémantique.

Par rapport à elle, les philosophes s'occupent à chaque fois de recentrer et de réorganiser différemment les sens du terme. L'opposition du *logos* au *muthos*, la critique de la rhétorique et de la sophistique entraînent la dévalorisation du discours qui impressionne et la valorisation du discours ordonné. La valeur communicative de la parole est délaissée au profit de la justesse et de la rectitude des énoncés. La valeur du discours ne dépend pas tant de sa force persuasive que de son adéquation aux choses mêmes. Bien dire ne suffit pas, il faut parler selon la bonne règle de ce dire. Celui qui dit bien est celui qui sait, dans son discours, unir ce qu'il dit aux raisons bien ajustées de ce qu'il dit. Donner la raison *(logon didonai)* ne peut se faire que dans un discours droit *(orthos logos)*. La philosophie passe du *logos* comme parole et discours au *logos* comme norme de la parole et du discours. Il faut dire ce que l'on dit (dans un *logos*) selon le *logos* de ce que l'on dit.

Dans cette manière d'orienter le discours, la dimension langagière et communicationnelle est écartée puisque la norme de ce que l'on dit n'est pas dans le dire, dans l'acte même de communiquer. Depuis les Grecs, les philosophes se sont employés à situer et à déterminer cette norme qui permettrait au discours humain de donner droitement ses raisons.

Selon une première réponse possible à cette question, la norme se trouve dans la forme du discours lui-même, celui-ci étant considéré non comme action de parler mais comme ce qui est énoncé et communiqué. Dès l'Antiquité, la logique recueille une connaissance des règles du discours ordonné, mais elle n'est jamais considérée comme suffisante à elle seule pour exprimer la norme d'un discours bien ordonné relativement à ce dont il traite. La logique n'est qu'un art de penser ou une science purement formelle. Le rationnel ne se confond pas avec le formel. Le discours doit avoir raison dans ce qu'il dit de quelque chose et non seulement dans la forme du dit. La raison ne peut être trouvée indépendamment du contenu, c'est-à-dire de cela même dont il est question dans ce dont on parle.

Une autre solution serait de chercher la norme du discours dans celui qui profère le discours. Mais les Anciens ne voyaient pas là une alternative. Aristote voit dans le *logos* une qualité spécifique de l'homme, manifestée par le caractère articulé (la différence cri-voix : *Histoire des animaux*, 9, 535a, 28-30) et signifiant du parler humain *(phonè sèmantikè)*. Mais cette spécificité ne signifie pas une différence radicale de l'homme par rapport aux êtres vivants, la raison humaine ne pouvant être une source de *logos* indépendante du *logos* de la nature ou du monde. La norme du discours ordonné ne se trouve pas en l'homme lui-même, c'est-à-dire dans sa nature, son essence ou sa subjectivité, contrairement à ce qu'on pensera à l'époque moderne. Si cette norme dépendait effectivement de l'homme lui-même, elle ne pourrait être que conventionnelle et relative, ce que soutenaient les sophistes et les sceptiques

Précisément, au-delà de la seule logique, la norme d'un discours bien ordonné ne peut être que la raison qui est dans les choses elles-mêmes. Les usages de *logos* et de *ratio* montrent que ces termes visaient des raisons qui sont dans les choses. Héraclite déjà admettait que tout est gouverné par le *logos* et que connaître celui-ci est sagesse. Pour Aristote, *logos* est la forme, l'essence ou l'entéléchie de quelque chose. L'âme est le *logos* du corps (*Métaphysique*, Z, 412b 10). Pour les stoïciens, il y a un *logos* immanent au cosmos ; les vivants contiennent des raisons séminales *(logoi spermatikoi)*. La nature d'une chose est *logos*, raison de ce qu'elle devient.

Dans la tradition inaugurée par Socrate et Platon, qui a largement dominé la philosophie jusqu'à l'époque moderne, le discours trouve sa norme dans les choses elles-mêmes, comme le montre la conception des activités de l'esprit humain et de leur organisation qui s'est imposée, même si elle n'a cessé de donner lieu à des discussions et à des variations. La capacité humaine de raison, c'est-à-dire de proférer des discours donnant les raisons de ce qu'ils disent d'une manière bien ordonnée, relève de l'âme humaine qualifiée de logique ou de rationnelle pour cette raison même.

Mais il y a une complexité de l’âme, et particulièrement de sa partie rationnelle.

INTELLECT ET RAISON.

Il y a en l’âme rationnelle elle-même une faculté supérieure à la raison appelée *nous* en grec, *intellectus* en latin. Ce dernier terme, tout comme *intelligentia*, renvoie étymologiquement au même verbe que *logos* en grec. L’intellect est la capacité d’intuition qui permet d’apercevoir dans la chose même la raison de ce qu’elle est, ce par quoi elle est intelligible. Étymologiquement, *intellect* semble renforcer le sens de « mettre ensemble » du verbe *legein*. Pour saisir la ou les raisons des choses, il faut prendre ensemble différents aspects ou composantes de la chose et les mettre en relation. Dans un commentaire du sens de ce terme, Thomas d’Aquin propose même d’entendre « *intus-legere* » (*Quest. disp.* sur la vérité, XV, a. 1, resp.), donc de voir dans l’intellect une capacité de lire dans les choses, de collecter les composantes internes déterminant la compréhension de la chose considérée.

Dans l’âme rationnelle, la capacité de raisonner et d’ordonner le discours est subordonnée à la capacité d’apercevoir les raisons dans les choses mêmes. Le discours ne sera bien ordonné que s’il est guidé par une aperception du *logos* dans la chose même. La connaissance n’atteint donc sa perfection que dans la contemplation ; l’orientation fondamentale de l’esprit est théorétique. Distinguée de l’intellect, la raison humaine est capable des opérations visant à composer et à ordonner le discours, mais ne trouve la norme qui la guide que par l’intellect qui contemple l’idée ou la forme de ce dont elle explicite la connaissance. Cette compréhension de la raison implique une supériorité d’un mode de vie contemplatif sur la vie active et fait de la connaissance foncièrement contemplative la fin de l’activité rationnelle.

Dans cette conception, l'attention porte davantage sur l'intellect que sur la raison proprement dite. La compréhension de l'acte même de l'intellect donne lieu à d'importants débats tant dans les pensées grecque et latine que dans les commentaires arabes et chrétiens du Moyen Âge. Le problème est de rendre compte de l'articulation d'une capacité de l'âme à recevoir les formes ou les idées (faculté passive) et d'une faculté active d'outrepasser le sensible, d'extraire ou d'abstraire des choses elles-mêmes qui, pour l'homme, sont d'abord sensibles, ce qui est intelligible en elles sans l'altérer ni le modifier. La contemplation est l'activité paradoxale qui conjugue la réceptivité et l'activité qui ne fait rien. L'idée d'une pure faculté de réception conduit à voir en l'âme un être qui n'a pas de nature ni de forme de manière à pouvoir être informée par toutes. L'activité pure qui permet de saisir la forme qui s'imprime dans l'âme est comprise comme une capacité d'illumination qui éclaire la chose sans l'altérer. Pour Plotin, c'est l'âme qui est passive et l'esprit ou intellect qui est actif. Dans la tradition aristotélicienne, on distingue un intellect agent et un intellect patient. Le débat porte également sur la question de savoir si l'intellect agent est propre à chaque homme ou s'il n'est pas l'intellect divin qui agit en nous et éclaire notre intelligence. Quelle que soit la réponse apportée à cette question, la raison humaine est suspendue à un pouvoir d'illumination dont elle ne dispose pas.

RAISON THÉORIQUE ET RAISON PRATIQUE.

Dans la tradition dont nous parlons, le sens d'une différence entre raison pratique et raison théorique a été acquis à mesure que les idées relatives au rapport de la raison et de l'intellect se sont précisées dans le sens qu'on vient d'exposer. Dans les grands textes épiques grecs, l'intelligence pratique a pour nom *mètis* ; elle est illustrée notamment par Ulysse. Toute une tradition de la philosophie grecque voit en elle une possible sagesse plutôt

qu'une science. Quand l'autre tradition qui fait reposer la sagesse sur la connaissance intellectuelle aura commencé de s'affirmer, Aristote distinguera fortement raison théorique et raison pratique, la première étant la connaissance du nécessaire, la seconde, sous le nom de *phronèsis*, la prudence, ayant affaire au contingent (*Éthique à Nicomaque*, VI). La production, *poièsis*, et l'action, *praxis*, ont toutes deux affaire aux choses qui peuvent être autrement ; en elles, la raison humaine présente des modalités et des qualités spécifiques. La prudence est la vertu requise pour cette raison-là. Il n'empêche qu'à partir du moment où une raison théorique, éclairée ultimement par l'intellect sur la nature des choses, existe, même dans l'ordre de la pratique et dans tous les domaines de celle-ci, les raisons et les orientations fondamentales de l'activité doivent être trouvées dans la connaissance de la nature des choses. Par suite la raison pratique sera comprise comme chargée de l'application des connaissances théoriques dans l'activité pratique et de la gestion de l'hiatus, plus ou moins marqué selon les conceptions, entre nécessaire et contingent. La technique et l'éthique sont nécessairement subordonnées à une connaissance théorique supposée avoir accès à la forme même ou à la nature même des choses. Dans la grande tradition de la philosophie, la raison pratique ne peut être que seconde, subordonnée et appliquée. On peut donc écrire les rapports de proportionnalité suivants :

contemplation	intellect	raison théorique	nécessaire
action	raison	raison pratique	contingent

Raison, intellect et foi.

Le sens de « raison » s'est donc précisé à partir des significations du verbe *legein* (indiqué par Cicéron, dans *La Nature des dieux*, comme une étymologie possible de « religion »), en privilégiant la rectitude du discours

par rapport à d’autres possibilités de l’usage de la parole. Ce faisant, la raison s’est écartée du mythe et de la religion. Mais ultérieurement, issu du judaïsme, le christianisme s’est développé en s’appuyant sur la culture gréco-latine et en composant avec elle. Il fut contraint de s’expliquer sur les rapports entre la raison telle que les philosophes en développaient la compréhension et la foi qu’il entendait promouvoir.

Globalement, il a clairement privilégié la tradition philosophique issue de Platon et s’est à la fois entendu avec elle et compris lui-même grâce à elle ; il en a puissamment développé les potentialités. Au plus profond, on pourrait dire qu’il l’a traitée à égalité, c’est-à-dire qu’il n’a pas cherché à subordonner la raison à la religion ni à substituer la foi à la raison. Il a au contraire admis qu’il y avait en principe deux voies d’accès à la vérité pour l’homme, celle de la Révélation et celle de la raison, en posant qu’il ne pouvait y avoir contradiction entre l’une et l’autre. Cela implique cependant que la vérité apportée par la religion révélée est de même sorte que celle dont s’occupe la raison ; elle est comprise comme fondamentalement théorique même si elle est acquise par des voies différentes. Pour se comprendre à égalité avec la raison, la foi entérine l’idée que la philosophie grecque s’en faisait depuis Platon, ce que manifeste dans l’évangile de Jean l’assimilation du Christ au *Logos* (*Verbum* en latin), c’est-à-dire à la raison des choses.

Les chrétiens ont pourtant aussi le sens d’une profonde étrangeté du christianisme par rapport à la sagesse philosophique, bien exprimée par saint Paul, mais ils n’en feront que plus d’efforts pour rendre raison de leur foi tout en étant conscients des risques d’une hellénisation du christianisme. Les débats sont vifs au temps des Pères sur l’opportunité de laisser les philosophes réfléchir les contenus de la Révélation (voir l’opposition de Tertullien). L’idée, bien exprimée par Augustin, d’une foi qui cherche la raison et d’une raison qui cherche la foi illustre l’égalité dont nous parlions et les efforts faits pour manifester une convergence. Dès lors que la raison

humaine se comprenait comme subordonnée à un intellect ayant pour fin la contemplation du *logos*, la convergence était possible, le *logos* étant cela même qui fait l'objet de la Révélation dont la foi est dépositaire. Le contenu de la Révélation était dès lors interprété dans un sens déterminé par un courant majeur de la philosophie grecque.

Si l'on tient compte plus précisément dans la compréhension de la raison de son rapport de subordination à l'intellect, la question fondamentale est celle du pouvoir d'intuition de l'intellect. D'un côté, la confrontation avec le christianisme suggère que la raison fondamentale des choses n'est peut-être pas aussi évidemment et naturellement accessible à l'homme que les philosophies grecques ne l'admettaient. D'autre part, le christianisme lui-même apportait l'idée d'une déchéance initiale de la nature humaine par laquelle l'intellect en l'homme perdait sa capacité d'illumination. Par suite, dans le christianisme, des théories variées et parfois opposées ont été proposées, suggérant de manière plus ou moins radicale la substitution de la Révélation à l'intellect, ou au moins l'aide de celle-là à celui-ci. Ces théories pouvaient aller de l'exigence de soumission totale de la raison humaine à la Révélation à l'idée d'un achèvement de la Révélation par la raison grâce à la philosophie (Hegel), en passant par un rapport équilibré de la foi et de la raison dans lequel l'une régénère l'autre tandis que la seconde conforte et diffuse la première. Mais toutes ces possibilités reposent sur l'idée que la raison humaine doit recevoir par voie théorique (naturelle ou surnaturelle) la connaissance des principes qui lui permettent d'être dans le vrai.

UNE RAISON ACTIVE.

Un net changement concernant la faculté humaine de raison et la manière de rendre raison se produit à l'époque moderne. Il est lié principalement, mais pas seulement, à l'avènement des sciences modernes,

c’est-à-dire à la mise en œuvre de méthodes nouvelles dans la connaissance de la nature qui bouleverse le rapport antérieur de la raison humaine au monde qu’elle s’efforce de connaître et dans lequel elle agit.

La révolution scientifique manifeste le passage d’une raison foncièrement contemplative à une raison active qui repose sur une volonté de connaître et prétend produire elle-même la connaissance. Le volontarisme de Descartes dans la mise en œuvre de la méthode est dès le début significatif *(Discours de la méthode).* Kant a souligné le caractère actif de la science moderne (*Critique de la raison pure*, Préface à la 2e édition) et Vico allait jusqu’à dire que la raison humaine ne connaît que ce qu’elle fait (*De nostri temporis studiorum tempore*, chap. IV). Que des savants se soient engagés activement dans la recherche de connaissances doit être compris dans un contexte en lien avec d’autres événements (Grandes Découvertes, Réforme, débuts du capitalisme) et en rapport avec des interprétations du christianisme selon lesquelles les hommes en ce monde ne sont pas faits pour contempler mais pour agir. En rapport avec ce qui fut appelé plus tard « désenchantement du monde » et qui veut dire que le monde ne se prête plus à la contemplation et à la lecture directe de ce qu’il est, le sens que les hommes ont de leur raison change alors, même si ce changement est loin d’être perçu sur le moment.

En ce qui concerne la définition des facultés humaines, le changement se traduit par un renversement du rapport entre raison et intellect. La subordination de la raison semble persister dans une différence entre un esprit désigné par *mens* en latin et un esprit désigné par *ingenium*, autrement dit dans la différence entre raison et génie. Mais s’ils sont toujours supérieurs à la raison, l’*ingenium* et le génie sont caractérisés par l’invention et la création plus que par l’intuition ou la contemplation, ce qui manifeste que s’il y a une faculté supérieure à la raison, elle doit être encore plus active que celle-ci. Si l’on s’en tient au problème de la connaissance, il faut plutôt parler d’un renversement. Dans le passage du latin aux langues

européennes modernes, *intellectus* est traduit par « entendement ». L'entendement n'est plus comme l'intellect supérieur à la raison, mais l'inverse (Dubarle, 1960). La raison est promue comme la faculté qui domine la connaissance, voire se substitue à la fois au sens commun et à l'intellect. Elle est elle-même la lumière naturelle de la connaissance, elle a en elle tout ce qu'il faut pour connaître. L'analyse réflexive et critique de l'activité de cette raison fait voir l'activité de l'entendement comme lui étant subordonnée. L'intuition et la représentation des choses ne dépendent plus foncièrement d'une réception, d'une contemplation, mais de l'activité constructive et unificatrice de la raison.

Une raison subjective.

La raison ne renonce pas à rendre raison, au contraire. C'est seulement à l'époque moderne qu'est explicité par Leibniz le principe de raison : « rien n'est sans raison suffisante » (*Monadologie*, § 32). On peut se demander pourquoi il a fallu attendre si longtemps pour que s'exprime le principe qui commande l'activité de la raison depuis le début. Du point de vue de la pensée antique et médiévale, la raison des choses ne peut se trouver en dernier ressort que dans les choses elles-mêmes, d'où le rôle de l'intellect au sommet de la connaissance. Les premières découvertes des sciences modernes ont aussitôt invalidé la capacité de l'intellect à recevoir ou à abstraire des choses elles-mêmes leurs raisons. Des philosophes se sont immédiatement saisis du problème et ont cherché à fonder autrement la connaissance. Descartes, le premier, montre que la raison peut trouver en elle-même la norme de son activité de connaître. La raison est capacité non seulement de connaître et d'agir, mais de discerner le vrai du connaître et le bien de l'agir. Elle trouve non plus dans l'être même des choses mais en elle-même, sujet de la connaissance, les raisons qui justifient la connaissance. La raison apparaît alors comme essentiellement subjective,

c'est-à-dire comme ayant la consistance d'une substance, d'un être-sujet, en tant que subjectivité, c'est-à-dire en tant que conscience ou pensée capable de connaissance. Elle peut donc trouver en elle-même, par réflexion sur la constitution de son être, la norme de son activité de connaissance. On peut toutefois se demander si la raison ainsi comprise est bien la raison humaine. Elle n'est pas, en tout cas, la raison d'un homme singulier, mais celle qui est en tout homme, voire en tout être raisonnable, raison d'un sujet transcendantal. On retrouve à propos de la raison placée au sommet de la connaissance l'incertitude qui avait pu concerner l'intellect comme faculté qui n'était pas simplement humaine, mais présence du divin en l'homme. Le principe de raison n'a pu être formulé que comme principe régissant en propre l'activité de cette raison-sujet. Avec une telle idée de la raison, les philosophes sont parvenus à juguler ce qui pouvait apparaître dès le XVII^e siècle comme une crise de la raison et à maintenir l'idée que les raisons ne peuvent être trouvées que dans l'être même, cet être étant désormais l'être même de l'esprit qui connaît les choses et non l'être des choses elles-mêmes. Le principe de cette solution est acquis par Descartes et permet le développement non seulement des philosophies rationalistes et empiristes de la connaissance, mais des philosophies de l'esprit, certaines hautement spéculatives. Il caractérise une première phase de l'époque moderne, celle de la raison souveraine, celle aussi d'un dépassement de la religion par la raison.

La métaphysique de la subjectivité et la philosophie de l'esprit n'explicitent pas la véritable portée du passage à la raison active. Elles sont plutôt des tentatives des philosophes pour sauvegarder en s'adaptant l'orientation des philosophies et théologies antérieures. Elles ne pourront se maintenir au regard des développements ultérieurs de l'action et de la connaissance humaines.

RAISON PRATIQUE ET RAISON PRAGMATIQUE.

Le sens d’une raison active et non plus contemplative n’a pas été perçu ni thématisé dès le début de l’époque moderne par des philosophes qui se concentraient sur le problème de la connaissance. Il le sera deux siècles plus tard comme renversement de la théorie et de la pratique. Si la raison est active, alors la raison pratique n’est pas seconde, subordonnée à la raison théorique ; la raison est pratique en premier lieu. Cela n’est pas reconnu tant que la raison est censée devoir reconnaître les principes qui sont dans sa nature et tant que les premiers succès de la science conduisent à une conception déterministe de la nature. Les triomphes de la science et de la technologie modernes paraissent réduire la différence entre le nécessaire et le contingent qui, chez Aristote, sous-tend la différence entre raison théorique et raison pratique. Dans son activité, la raison semble donc toujours devoir être subordonnée à la connaissance théorique. Pourtant, dans ce contexte, Kant, qui maintient une différence entre raison théorique et raison pratique, reconnaît un primat de la raison pratique en mettant en avant la liberté *(Critique de la raison pratique)*. En tant que sujet actif, la raison est foncièrement libre. L’affirmation du déterminisme de la nature et de l’absolue liberté de la raison rend problématiques la différence et les rapports entre les deux raisons.

Kant ne peut concevoir la raison pratique que comme une raison morale qui, dans l’action, doit appliquer inconditionnellement non pas ce que la science fait connaître de la nature des choses, mais les impératifs de la liberté. Il définit ces impératifs dans une totale abstraction de la connaissance de la nature, et des conditions et situations rencontrées dans l’action. Kant ne parvient donc à distinguer la raison pratique et à en souligner le primat qu’en la définissant abstraitement comme le propre de tout être raisonnable, comme le propre d’un sujet absolument autonome en principe. Il a cependant lui-même reconnu que de cette manière, il ne rendait pas compte de l’ensemble du problème de la raison pratique humaine. Dans sa *Critique de la faculté de juger* et dans ses écrits de

philosophie politique et de philosophie de l'histoire, il s'est intéressé à la raison humaine agissant dans le monde, une raison qu'il définit comme pragmatique, dont l'acte essentiel n'est pas d'appliquer des principes mais de juger.

Après lui, ceux qui affirmeront un primat de la raison pratique le feront en pensant à une raison pragmatique et non à la raison pure pratique morale de Kant. Cette raison n'est pas la raison de tout être raisonnable mais la raison des êtres humains à l'œuvre dans le monde et affrontant les réalités de l'histoire. Il ne s'agit pas du simple renversement d'un ordre qui demeure hiérarchique. L'ordre et la différence sont supprimés : la raison humaine est toujours foncièrement pratique et plus précisément pragmatique, même quand elle est théorique. Elle l'est par condition. La connaissance scientifique, qui est d'abord apparue comme faisant connaître absolument les lois de la nature, relève en réalité elle aussi de la raison pragmatique puisqu'elle ne parvient à connaître certains objets qu'en manipulant les conditions et en pratiquant l'abstraction.

Les sciences et les techniques ne sont pas la preuve d'un pouvoir souverain de la raison. La rationalité n'est pas en fin de compte d'essence subjective. En rapport avec l'expérience faite par l'acquisition des connaissances scientifiques a été thématisée la différence entre subjectivité et objectivité. Mais l'affirmation de la subjectivité de la raison est en même temps reconnaissance du fait que le rationnel est dans l'objectivité, non pas seulement dans une attitude objective du sujet mais dans l'objectivité de l'objet élaborée par le sujet. La raison des choses est bien dans les choses elles-mêmes, comme le pensaient les Anciens, mais non pas dans la nature des choses, appréhendée naturellement. « La raison se constitue en se découvrant elle-même dans les objectivités qu'elle fait exister » (Ladrière, 2004 [a], p. 244). Elle est dans les choses traitées en objets par un sujet, c'est-à-dire travaillées et artificialisées comme objets par le sujet. Une raison qui trouve la raison des choses dans ce qu'elle objective de ces

choses est une raison qui ne trouve les raisons que dans les limites d'une démarche qui utilise l'abstraction, qui est artificielle, qui ne connaît que de manière conditionnelle. Connaître de manière rationnelle n'étant possible que de manière limitée, la finitude de la raison devient manifeste ; une souveraineté de la raison n'existe que comme capacité de reconnaître les limites de la connaissance dont elle est capable. Cette finitude est telle que la raison ne conduit pas à la connaissance des principes d'une rationalité unique régissant la totalité du monde, mais à la constitution de différentes sphères de rationalité qui répondent chacune à des lois objectives propres, le problème se posant d'une gestion des rapports entre ces sphères de rationalité.

Au-delà de la raison soumise à l'intellect et de la raison sujet transcendantal, la raison humaine, sans possibilité d'accéder à des principes qui la garantiraient absolument, se trouve donc dans la condition qui, en fait, a toujours été reconnue comme étant la sienne en tant que raison humaine. La reconnaissance du pouvoir limité et conditionné de connaissance de la raison ouvre en celle-ci l'espace de la pensée où il peut être question d'autre chose que de connaissance objective. Selon la tradition, le primat de la raison théorique signifiait une capacité de la raison d'accéder à la connaissance des principes et mettait la connaissance en première ligne. Le primat d'une raison pratique morale signifiait que venaient en premier lieu les principes de la liberté même du sujet qui connaît et agit. Le primat d'une raison pragmatique est celui d'une raison dans laquelle interviennent d'autres pouvoirs que le pouvoir d'accéder à ses propres principes, le pouvoir de penser et tout particulièrement de juger.

Une raison communicationnelle.

La raison pragmatique est une raison communicationnelle, une raison dont on a redécouvert la dimension langagière et communicationnelle au

moment de ce qu'on a appelé, au XX^e siècle, le « tournant linguistique ». Dans la compréhension de la raison, tout ce qui concerne la parole et le langage en tant qu'ils permettent de communiquer des raisons est entré très tôt en récession au profit de ce qui concernait la mise en ordre et le calcul des raisons. Dans la tradition occidentale, on s'est occupé des choses dont on parle et du sujet qui parle, on a cherché d'un côté ou de l'autre les raisons de dire ce que l'on dit, mais la relation de communication dans laquelle on parle et on dit n'a pas été prise en compte. Cela a conduit à une conception du rationnel dont on reconnaît aujourd'hui le caractère trop restreint. La dimension culturelle et symbolique de la raison est réaffirmée (CASSIRER, 1975). Cette reconnaissance est une autre manière de prendre acte du caractère pragmatique de la raison humaine.

Il n'y a pas de raison sans capacité non seulement de donner les raisons de ce qu'on dit, mais de les donner à autrui. Elle implique donc que l'on est susceptible d'avoir raison aux yeux des autres et de donner raison à autrui. Cela suppose une faculté de langage symbolique et une capacité d'accomplir des actes de communication. S'ouvre donc ou se rouvre une troisième dimension de l'activité de la raison. Celle-ci est active non seulement par rapport au monde des choses qu'elle veut connaître et en tant que liberté ayant à se réaliser en fonction de certains impératifs ; elle est active également dans une relation de communication avec les autres. Cette relation est une condition de l'activité de la raison requise tant pour la connaissance des choses que pour la réalisation de soi. La réflexion contemporaine sur l'activité sociale, s'appuyant sur des approches sociologiques et philosophiques, met en évidence la spécificité d'une activité communicationnelle constitutive des sociétés humaines.

La prise en compte de la dimension communicationnelle de la raison est, dit-on (Apel et Habermas), un changement de paradigme en philosophie. L'idée trop restreinte de la raison qui a prévalu tant dans la pensée antique que moderne est un concept monologique répondant à un

modèle téléologique. L’interaction des sujets n’est pas prise en compte ; la raison apparaît comme raison d’un unique sujet individuel-universel, tourné vers un seul monde. La rationalité consiste à établir des rapports convenables entre moyens et fins, que les fins soient déterminées par la nature ou soient celles du sujet lui-même. Le nouveau concept de rationalité est celui d’une rationalité dialogique qui a pour but non seulement le succès dans la poursuite des fins, mais l’entente entre sujets ou plus précisément l’établissement de relations qui permettent la poursuite d’une discussion où l’on cherche à s’entendre avec les autres sur les raisons des choses et des actions. La raison ne peut chercher à établir les raisons que dans une coopération avec d’autres permettant de confronter les argumentations. La dimension communicationnelle de la raison conditionnée et révélée par certains aspects de l’usage du langage n’est pas une dimension de la raison qui serait juxtaposée à d’autres et qui pourrait être tantôt présente et tantôt non. Elle a un caractère englobant, c’est-à-dire que toute activité rationnelle humaine la présuppose. Simplement, dans le cadre même d’une activité communicationnelle de la raison, les hommes peuvent eux-mêmes se soumettre à des règles qui limitent la pratique proprement communicationnelle et s’en tenir à une recherche d’efficacité et de succès en vue d’atteindre certaines fins particulières. Mais la discussion reste toujours susceptible de reprendre.

La raison communicationnelle est une raison élargie ; elle est pragmatique par là aussi. On peut craindre qu’elle soit vouée au relativisme ou au conventionnalisme dans la mesure où elle ne pourrait plus se prétendre universelle et ne pourrait que se réaliser dans le groupe de ceux qui, à chaque fois, sont en mesure de mener une discussion effective. La raison pragmatique n’est pas, en réalité, vouée au pragmatisme, même si elle n’est pas en possession de principes absolus. La réflexion de ladite raison sur les conditions générales d’une communication effective conduit à reconnaître des conditions de la pratique communicationnelle qui ne

déterminent pas directement ce que la raison doit connaître ou faire, mais qui déterminent la manière de communiquer pour qu'éventuellement les participants d'une discussion parviennent à s'entendre sur des raisons. Autrement dit, si base ou fondement il y a pour la raison, c'est au niveau non de ce que l'on doit raisonnablement penser ou faire, mais au niveau de la manière de pratiquer la raison, c'est-à-dire la recherche coopérative à travers la discussion des raisons de penser et de faire ceci ou cela. Une telle manière de pratiquer la raison est sans doute illustrée d'abord par la manière de communiquer et de travailler de la communauté scientifique, mais cela ne veut pas dire qu'elle n'est valable que dans le champ de la seule recherche de connaissance objective.

RAISON ET ÉTHIQUE.

Une vie d'homme est la vie d'un être doué de raison, c'est-à-dire une vie active, communicante et pensante. On y pense et parle ce que l'on fait. Dans cette vie, la raison humaine ne compte plus pouvoir simplement recevoir dans l'évidence, de manière contemplative, les principes de la connaissance et de l'agir. Cela ne veut pas dire que la raison ne s'occupe plus de donner les raisons et si possible les raisons ultimes, que la philosophie n'a plus à s'occuper des premiers principes et des premières causes. Mais la conscience est plus au fait aujourd'hui des limites de la raison humaine et de la radicalité des principes. Cette conscience s'exprime dans l'idée d'origine néoplatonicienne que le principe de quelque chose n'est rien de cette chose, qu'il est donc impossible de remonter au principe de cette chose si ce n'est négativement (BRETON, 2011). Une telle idée du principe donne à la pensée une capacité de recul pour penser les choses, sans supposer une connaissance positive de leurs principes. La raison humaine ne peut donc plus s'entendre comme une faculté qui peut entrer en possession des principes, les siens ou ceux des choses, même si elle en a

l’idée. Sa condition effective est donc toujours plutôt d’être médiatrice des affaires humaines et non d’être au principe de l’humain. La raison doit permettre sans doute aux hommes de s’orienter, mais elle ne peut le faire qu’en étant dans l’action elle-même, au milieu des hommes et au cœur des choses, à partir de la situation dans laquelle elle se trouve. Elle ne peut le faire comme si elle repartait du principe ; elle le fait en ayant l’idée d’une telle origine, non en disposant d’elle.

Une raison qui, dans le sens que nous venons de dire, n’est pas connaissance des principes, mais dans l’action, médiatrice des affaires humaines, est une raison non seulement pratique mais éthique. Pour elle, l’éthique est première, non au sens où elle prendrait la place de l’ontologie et de la philosophie première, mais au sens où une raison qui ne possède pas la connaissance des principes ne peut que commencer avec une éthique. Cette éthique doit être complètement reconfigurée par rapport aux éthiques et aux morales de la tradition. Celles-ci, à part celles qui se sont voulues purement conventionnelles ou même sceptiques, supposent toutes que la raison peut d’une manière ou d’une autre entrer en possession de ses principes. Elles sont par suite des éthiques du commandement, de la loi à appliquer, que cette loi soit supposée connue directement de la nature des choses ou procéder d’une nécessité interne à la raison elle-même. Nous avons acquis aujourd’hui un tel sens de la positivité et de l’objectivité des règles et des lois dont la détermination dépend non de la raison mais de l’entendement qu’une éthique de la raison ne peut se comprendre en termes de détermination ou d’application d’une loi, ni même des principes de toute loi. Au-delà de ce qui relève des règles et des lois, quelles qu’en soient les espèces, comment la raison peut-elle orienter éthiquement son activité dans la condition humaine ? Peut-elle faire autre chose que d’appeler les hommes à la responsabilité morale en leur disant implicitement : je ne peux pas vous dire ce que vous devez faire, mais vous êtes responsables ?

Il y a en fait un repère éthique dans la condition même de la raison humaine et de son activité. Si elle n'est elle-même que dans une pratique communicationnelle entre les hommes, il lui faut agir pour la réalisation et le maintien de cette condition. La première condition de la raison est l'existence d'une pluralité d'hommes en état de communiquer. Cela ne suppose pas seulement le respect formel de la liberté de penser et d'expression, mais une situation matérielle, des conditions de vie et de formation qui permettent aux hommes d'accéder à la libre communication avec autrui. La réalisation d'une telle condition suppose un choix de la raison pour le dialogue et non pour la violence (WEIL, 1985). L'exigence qui se présente ainsi n'est pas de l'ordre des principes ; elle concerne les moyens de la raison elle-même. Elle n'est cependant pas relative à une situation particulière ; elle est absolue même si elle concerne les conditions concrètes de l'existence des hommes. Elle n'est pas non plus conditionnée par un accord ou un consensus comme si je n'étais tenu de la satisfaire que si les autres étaient d'accord pour faire de même. Je dois absolument, et sans condition de réciprocité, traiter autrui comme quelqu'un qui doit pouvoir communiquer raisonnablement avec moi. Cela suppose non seulement de le reconnaître comme interlocuteur, mais une attention aux conditions matérielles, sociales et culturelles de son existence. Une telle exigence a commencé de recevoir une explicitation dans les Déclarations des droits de l'homme. Elles indiquent les droits à reconnaître de toute façon, en toutes situations, droits dont l'exigence précède toute loi, droits qui ne sont pas des possessions d'une nature humaine mais qui sont lus dans l'absence d'humanité dont souffrent bien des hommes. Ils ne sont pas seulement les droits qu'implique une manière humaine de communiquer ; ils concernent aussi les relations des hommes avec leur environnement et les conditions matérielles de leur existence, lesquelles sont une condition de la communication. L'éthique des droits de l'homme est l'éthique même de

la raison vraiment humaine, une éthique relative à l’existence même de cette raison et à sa condition.

Dans cette perspective, une vision nouvelle des rapports raison-foi pourrait se développer, ainsi qu’une vision de la place des religions dans la vie humaine. Quand, dans la conception de la raison, on privilégie la connaissance et une connaissance fondée sur la réception de ses propres principes, on ne peut envisager de compatibilité de la raison et d’une foi religieuse que dans la mesure où celle-ci parvient à s’exprimer dans une théologie dogmatique et où l’on parvient à rendre vraisemblable une convergence au niveau métaphysique entre les principes de la raison et ceux de la théologie. Le rapport foi-raison est pensé au niveau des vérités que l’on sait et-ou que l’on croit.

Si la raison humaine est reconnue comme essentiellement active, si sont distinguées en elle, au-delà de la capacité de connaissance rationnelle et de rationalisation des différents domaines d’activité humaine, une faculté de penser, d’interroger et de comprendre ce que l’on connaît et ce que l’on fait et une faculté de communication, alors la raison est ouverte à sa propre histoire et sont d’abord requises une foi et une espérance au sein de la raison elle-même. Une raison qui ne possède pas le principe auquel reconduit pourtant son activité se soutient nécessairement d’une foi et d’une espérance, et elle peut penser la situation qui l’éclaire sur ce besoin. Dans cette perspective, l’existence des religions peut recevoir un nouvel éclairage et un rapport entre raison et foi, entre éthique de la raison et foi peut s’établir et se penser directement sur le plan pratique.

Cela n’implique aucun rabaissement des exigences de rationalité. Tout ce qui se sait mais aussi se pense du côté de la philosophie comme du côté de la religion, dans la mesure où cela doit se dire, se soumet aux exigences de la logique et de la rationalité. Une raison qui sait n’être pas en possession du principe, qui sait que celui-ci n’est pas tel qu’elle puisse le posséder, n’en est pas moins pleinement raison. Elle l’est et doit l’être ; elle joue

pleinement son rôle de médiatrice, notamment du rapport entre elle-même et la foi, et elle le joue d'autant mieux qu'elle est plus lucide.

HUBERT FAES.

→ Conscience. Croyance. Droit. Éthique. Foi. Loi. Option fondamentale. Philosophie et théologie. Sécularisation. Systèmes et méthodes d'argumentation éthique.

Bibliographie.

H. ARENDT, Condition de l'homme moderne, Paris, Pocket Agora, 2005. – S. BRETON, Du principe. L'organisation contemporaine du pensable, Paris, Éd. du Cerf, 2011. – E. CASSIRER, Essai sur l'homme, Paris, Éd. de Minuit, 1975. – D. DUBARLE, « Esquisse du problème contemporain de la raison », Recherches de philosophie, t. V : La Crise de la raison dans la pensée contemporaine, Paris, DDB, 1960. – É. GAZIAUX, « Le statut de la raison en éthique et le thème de l'autonomie », dans J.-D. CAUSSE, D. MÜLLER (dir.), Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 51, 2009, p. 69-93. – J. HABERMAS, Théorie de l'agir communicationnel, I et II, Paris, Fayard, 1981. – M. HEIDEGGER, Le Principe de raison, trad. de A. Préau, Paris, Gallimard, 1962. – J.-L. LABARRIÈRE, « L'intelligence », dans D. KAMBOUCHNER (dir.), Notions de philosophie, I, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1995. – J. LADRIÈRE, La Foi chrétienne et le destin de la raison, Paris, Éd. du Cerf, 2004 (a) ; L'Espérance de la raison, Paris, Éd. du Cerf, 2004 (b). – É. WEIL, Logique de la philosophie, Paris, Vrin, 1985.

RÉCIT

Empêtrés dans des histoires, tel est le titre du livre que Wilhelm Schapp consacre à la condition fondamentalement narrative de l'existence humaine[2]. L'être humain vit dans le temps, et cette temporalité se dit dans de multiples narrations, du récit d'un fait divers à un roman de Proust, en passant par l'élaboration d'un curriculum vitae, l'anamnèse d'une maladie ou le récit d'un événement historique. Pour le dire avec Paul Ricœur : parce que l'approche philosophique du temps aboutit constamment à des apories, temps et récit sont inextricablement liés, tant sous l'angle des récits historiques que sous celui des récits fictifs (RICŒUR, 1983-1985).

Cette perception de la narrativité fondamentale de l'être humain va de pair avec une redécouverte de l'importance des récits dans les traditions religieuses, notamment la Bible (voir MARGUERAT [dir.], 2005). Il en a également résulté un enrichissement des méthodes de lecture, par le développement de ce que les Anglo-Saxons appellent le *Narrative Criticism*, une méthode d'interprétation narratologique[3]. Enfin, on peut signaler que cette découverte de la narrativité a alimenté différents projets de « théologie narrative », visant à montrer qu'un noyau narratif réside au cœur du message chrétien[4].

Une évolution semblable en bien des points se laisse observer sous l'angle de l'éthique. De tout temps, la réflexion éthique, notamment théologique, s'est inspirée de récits. Il suffit ici de penser à l'importance des paraboles de Jésus (la parabole du bon Samaritain, celle des talents ou encore celle de la séparation des brebis et des chèvres au Jugement dernier, pour n'en mentionner que quelques-unes parmi les plus fréquemment citées). Mais de manière plus globale, tous les récits bibliques, y compris ceux de l'Ancien Testament (des patriarches autant que des juges, des rois ou des prophètes), occupent une place importante dans les traités d'éthique chrétienne. Parallèlement aux figures bibliques, il faut également

mentionner le rôle des récits des martyrs et des saints de la tradition chrétienne, souvent revendiqués à titre de modèles moraux[5]. Dans le judaïsme hassidique, de manière comparable, la référence à des récits joue aussi un rôle clé[6]. Dans le cadre du puritanisme anglais, un récit allégorique de John Bunyan, racontant le voyage du pèlerin à travers l'ici-bas vers le monde à venir, servit durant de nombreuses générations de modèle pour la manière de vivre pieusement et moralement dans un monde menaçant, plein de tentations dangereuses[7].

Toutes proportions gardées, il en va de même sous l'angle de l'éthique philosophique. Dès l'Antiquité, on retrouve une part narrative importante dans l'argumentation éthique, sous trois formes au moins : certains mythes issus des récits d'origine (Homère, en priorité), relatant les rapports animés entre les dieux, les demi-dieux et les humains, qu'ils présentent sous leurs traits plus ou moins moraux ; les faits et gestes des sages (collectionnés notamment par Diogène Laërce[8]) ; des fables, souvent tirées du monde des animaux et ayant pour tâche d'illustrer certaines maximes morales (la collection la plus connue est celle d'Ésope, reprise partiellement et réactualisée au XVII^e^ siècle par Jean de La Fontaine[9]).

Il y a donc toujours eu, à des degrés divers, des éléments narratifs dans les argumentations des traités de morale. Toutefois, les fonctions de cette part narrative n'ont pas toujours été précisément définies, et ce n'est donc que dans ces dernières décennies que le rôle de la narration dans la démarche éthique et la signification possible d'une « éthique narrative » font l'objet d'investigations plus poussées. C'est ce qu'il s'agit d'esquisser dans le présent article, de manière quelque peu typologique, en partant des usages traditionnels pour aboutir aux réflexions plus récentes sur la narrativité en éthique.

Entre maximes générales et situations concrètes.

« Quelle chose par là nous peut être enseignée ? / J’en vois deux, dont l’une est qu’entre nos ennemis / Les plus à craindre sont souvent les plus petits ; / L’autre, qu’aux grands périls tel a pu se soustraire / Qui périt pour la moindre affaire. » C’est ainsi que se termine chez Jean de La Fontaine le récit du lion battu par le moucheron, lui-même pris, peu de temps après sa victoire, au piège de la toile d’une araignée. Cette fin est typique : explicitée ici par la question de l’auteur lui-même, la fonction illustrative est manifeste. Une histoire *particulière* est appelée à concrétiser de manière narrative une maxime, une vérité *générale*, formulée au terme du petit récit comme la « morale de l’histoire ». Le fait même qu’on l’appelle « morale » révèle la teneur éthique de ce que la fable est censée nous enseigner. Mais la succession temporelle trompe : en fait, la maxime générale est déjà établie dès le départ et elle ne fait que se vérifier dans la trame de l’histoire racontée. L’illustration repose sur un mouvement allant du général au particulier, ce qui explique qu’une fable ne nous tient guère en haleine…

Fondamentalement, le mouvement est le même dans les récits de cas de la tradition casuistique, même si l’intention n’est pas d’illustrer concrètement les lois, mais plutôt de discuter les limites qui s’imposent aux lois du point de vue des situations concrètes auxquelles elles s’appliquent. Les normes étant établies, le casuiste entreprend d’étudier les différents cas particuliers qu’on peut recenser en lien avec leur application et qui imposent d’introduire des nuances ou d’établir des exceptions. Les casuistes font preuve d’une grande ingéniosité dans la recherche de solutions particularisées, si bien que ces dernières risquent de suspendre la valeur même des principes généraux. Les casuistes s’exposent ainsi au reproche d’hypocrisie, comme l’a souverainement montré la critique de la casuistique jésuite au XVII^{e} siècle dans les *Provinciales* de Blaise Pascal[10].

Dans une perspective plus *inductive* que *déductive*, on peut faire jouer les interactions entre cas précis et maximes générales dans le sens inverse : en partant de situations concrètes, il s’agira de discuter la formulation (ou

reformulation) des règles de conduite. Cette méthode a été privilégiée par Ludwig Wittgenstein, notamment dans ses *Investigations philosophiques*[11]. Les situations qu'il envisage font l'objet de petits récits qui ne sont pas conçus comme de simples illustrations, mais plutôt comme des situations laboratoires à partir desquelles il entreprend d'articuler ses réflexions théoriques en vue d'aboutir à des propositions normatives. Une telle manière de faire s'est répandue chez les éthiciennes et éthiciens se réclamant de la philosophie analytique, si bien que l'on retrouve souvent dans leurs ouvrages de telles situations concrètes, considérées comme des pierres de touche pour l'élaboration de règles et de normes. Ainsi, à titre d'exemple, on signalera que Cora Diamond, dans son ouvrage *The Realistic Spirit*, souligne la nécessité, dans le traitement de la question du respect des animaux, de dépasser l'argumentation rationnelle, de l'enraciner dans des situations impliquant l'expérience vécue du rapport aux animaux[12]. De telles expériences interviennent au fil des pages sous la forme de petites narrations inspirant la réflexion théorique.

La parabole, un récit qui initie la démarche éthique.

Dans une perspective traditionnelle, les figures des paraboles de Jésus, comme celles d'autres récits traditionnels, peuvent fonctionner comme des modèles. On y trouvera, selon les cas, de bons ou de mauvais exemples, à suivre ou à éviter : le bon Samaritain de Luc 10, 29-37 est assurément du bon côté, tandis que le débiteur impitoyable de Matthieu 18, 23-35, le serviteur de Matthieu 25, 14-30 qui enterre son talent au lieu de le faire fructifier ou le gérant habile de Luc 16, 1-8 sont éthiquement peu louables. Parfois aussi, les paraboles posent clairement l'alternative : entre le fils qui dit oui et ne fait pas, et le fils qui dit non et qui fait (Mt 21, 28-32), entre les cinq vierges folles et les cinq vierges sages (Mt 25, 1-13), entre ceux qui ont

su reconnaître Jésus dans les plus petits de ses frères et ceux qui en ont été incapables (Mt 25, 31-46).

Pourtant une telle lecture des paraboles risque rapidement de devenir moralisante et donc d'en tronquer la part essentielle. En effet, les paraboles ne se contentent pas d'un appel moral au bien. Comme on le souligne dans une approche nouvelle, inspirée par la théorie de la métaphore[13], la parabole est une mise en scène narrative de l'irruption du règne de Dieu dans l'histoire des êtres humains. Son accent est de montrer comment la dynamique de ce règne vient transformer les vies, les faire croître et fructifier. D'un point de vue linguistique, on pourra donc dire que la narration parabolique fonctionne comme un énoncé performatif, un acte de langage visant à réorienter son destinataire et à le mettre en route. Considérée sous un angle éthique, la parabole ne se contente donc pas, tel un miroir, de présenter des modèles d'éthique, mais vise à initier la démarche éthique elle-même, à la susciter, en l'inscrivant dans la dynamique libératrice de ce règne de Dieu qui ouvre un avenir nouveau aux humains. Elle est donc, pour parler dans les termes de la théorie de la communication, un langage de changement[14]. Par son intrigue, elle habilite son destinataire, le met en situation de responsabilité.

Expérience, appartenance, émotion : l'« éthique narrative ».

Dans un article de 1973 intitulé « Petite apologie du récit[15] », Johann Baptist Metz souligne que la narration est un élément constitutif de la communication du message chrétien. Selon lui, l'importance du récit est due au fait qu'il y a, au cœur même de ce message, une expérience dont la signification ne peut être exprimée par une argumentation. Cette dernière ne pourrait que la rendre abstraite, alors que le récit permet d'en préserver la dimension concrète et vitale. Il en est ainsi parce qu'il en va dans l'histoire

de la souffrance des êtres humains. Une théologie purement argumentative ne fait que proposer une réconciliation conceptuelle, en réduisant cette souffrance à son seul concept. Le récit devra dire le salut non comme une histoire du salut passant par-dessus la souffrance, mais comme une expérience concrète de libération et d'émancipation à l'égard de l'oppression, sans suspendre la réalité de cette dernière, mais en la traversant plutôt de manière dialectique. C'est pourquoi le récit de libération devra en même temps *faire mémoire* de la souffrance et de l'oppression, jusqu'à ce qu'elles aient été pleinement résolues.

Quelques années plus tard, l'éthicien Dietmar Mieth publie un ouvrage en deux tomes consacré à esquisser le programme d'une « éthique narrative », soulignant lui aussi l'ancrage de la démarche éthique dans des expériences dont on ne peut rendre compte que par le récit (Mieth, 1976 a et b). Cela le conduit à interpréter de manière détaillée deux œuvres littéraires : *Tristan et Iseut* de Gottfried de Strasbourg et *Joseph et ses frères* de Thomas Mann. Dans les histoires de vie que racontent les écrivains se manifestent des modèles éthiques issus d'expériences vécues et pouvant inspirer l'élaboration de normes guidant des engagements concrets. Ainsi, l'éthique narrative ne vise pas à développer des récits, mais à réfléchir de manière critique sur des récits, pour y dégager des modèles éthiques fructueux.

Dans le domaine anglo-saxon, c'est sous l'influence du philosophe Alasdair McIntyre que se développent les travaux théologiques autour du thème de l'éthique narrative. Il convient ici de mentionner en particulier James W. McClendon Jr., et Stanley Hauerwas. Pour ces deux auteurs, la notion centrale de *story* ne caractérise pas n'importe quelles histoires, mais une histoire bien précise, celle de Dieu avec les êtres humains en Jésus-Christ. Elle dit donc aussi l'*appartenance* à une communauté bien précise, qui trouve son identité dans cette histoire et s'en inspire pour ses engagements éthiques. C'est dans ce sens qu'on peut parler ici d'une

conception communautarienne : il en va d'explorer la manière dont vivent celles et ceux qui se laissent imprégner et former dans leur vie quotidienne par la *story* du Christ[16].

D'un point de vue plus philosophique (dont s'inspirent aussi certains essais théologiques récents), la question des récits en éthique est également reprise sous l'angle de leur capacité de communication. En contraste avec une éthique de type argumentatif, visant à fonder les engagements sur des principes normatifs, l'accent porte sur la nécessité de prendre en considération la perception de chaque situation précise. Cette perception concrète met en jeu des émotions et suscite une empathie, une compassion, portant bien plus sur des sentiments vécus que sur des arguments rationnels. C'est ce facteur essentiel des émotions qui a conduit Martha C. Nussbaum à prôner un usage des narrations littéraires en éthique philosophique[17]. Ce projet est porté par la conviction qu'en travaillant sur l'imaginaire, « les narrations structurent les émotions, les désirs et les espérances » (WARD, 2006, p. 438) et ouvrent ainsi aux destinataires un horizon de transformation pour leurs engagements concrets[18].

IDENTITÉ NARRATIVE ET IDENTITÉ MORALE.

Comment peut-on donner au soi humain une consistance propre, qui lui confère la teneur et l'épaisseur nécessaires pour assumer une visée éthique et s'atteler aux tâches morales ? C'est la question que se pose Paul Ricœur dans son ouvrage *Soi-même comme un autre*[19], au seuil de ce qu'il appelle sa « petite éthique » (7^{e}-9^{e} études). La réponse, sur laquelle repose l'entier de l'ouvrage, est qu'il faut approfondir l'identité en la confrontant à chaque étape à l'altérité qui l'habite et qui en dévoile ainsi la constante vulnérabilité. C'est ce que Ricœur fait valoir par rapport aux élaborations formelles du sujet issues des théories analytiques de l'énonciation et de l'action, auxquelles il consacre les premières études de son ouvrage. Une

« extension de la sphère pratique » vers des actions plus complexes s'avère nécessaire. Or c'est la « notion d'identité narrative » qui sert d'« idée directrice » à cette extension (Ricœur, 1990, p. 200).

Ainsi, partant de la description du sujet dans la philosophie analytique, Ricœur s'avance vers la dimension de la prescription en s'intéressant à la manière dont le soi travaille ses problèmes d'identité dans des histoires de vie, des récits de soi et des narrations littéraires dans lesquels se déploie l'identité de divers personnages. Le « raconter » se situe ainsi comme transition entre le « décrire » et le « prescrire » (voir surtout le deuxième point de la sixième étude, *ibid.*, p. 180-193) et par là même prépare le soi à devenir le sujet d'une injonction éthique et morale. Le thème de l'identité narrative se situe donc aux confins de l'esthétique et de l'éthique, en ouvrant un espace imaginaire pour des expériences d'évaluation et de jugement : « Dans l'enceinte irréelle de la fiction, nous ne laissons pas d'explorer de nouvelles manières d'évaluer actions et personnages. Les expériences de pensée que nous conduisons dans le grand laboratoire de l'imaginaire sont aussi des explorations menées dans le royaume du bien et du mal » (*ibid.*, p. 194).

En l'exposant aux énigmes du « qui suis-je ? » telles qu'elles se reflètent dans les récits, la quête de l'identité narrative prépare le soi à la question éthique, que Ricœur formule de la manière suivante : « Qui suis-je, moi, si versatile, pour que, *néanmoins*, tu comptes sur moi ? », et qu'il commente comme suit : « L'écart entre la question dans laquelle s'abîme l'imagination narrative et la réponse du sujet rendu responsable par l'attente de l'autre devient faille secrète au cœur même de l'engagement. »

Un récit pour la « suspension téléologique de l'éthique » ?

Jusqu'ici, nous avons surtout parlé des fonctions du récit au sein même de la démarche éthique. Il convient de conclure notre typologie par l'évocation d'un récit visant à problématiser l'éthique elle-même du point de vue de son rapport à l'existence religieuse. C'est ce que Søren Kierkegaard (à savoir son pseudonyme Johannes de Silentio) nous invite à faire dans *Crainte et tremblement*[20], en relisant sous cet angle le récit du sacrifice d'Isaac dans Genèse 22, 1-19. L'ordre que Dieu donne à Abraham de lui sacrifier le fils de la promesse place Abraham en situation de crise radicale du point de vue de l'éthique. Conformément à Hegel, dont Kierkegaard s'inspire pour sa définition, « l'éthique est comme telle le général, et à ce titre ce qui est applicable à chacun », et dès lors l'individu « a son *télos* dans le général ; sa tâche éthique consiste à s'y exprimer constamment, à dépouiller son caractère individuel pour devenir le général » (*ibid*., p. 146). Par rapport à ce cadre de référence, l'appel au sacrifice du fils met Abraham en situation d'exception paradoxale : l'individu est placé au-dessus du général, parce qu'il est comme tel « dans un rapport absolu avec l'absolu. Cette position ne se laisse pas médiatiser, car toute médiation s'effectue justement en vertu du général » (KIERKEGAARD, 1972, p. 148). C'est pourquoi une « suspension téléologique de l'éthique » (*ibid*., p. 146-158) s'effectue dans le récit de Genèse 22 : plutôt que médiatiser en vertu du général, Abraham croit en vertu de l'absurde et casse ainsi les déterminations générales.

Est-ce à dire que l'éthique doit disparaître ? Non, mais elle se trouve radicalement changée, car la foi qui caractérise Abraham s'effectue dans un double mouvement (*ibid*., p. 129-134). Dans l'épreuve radicale qu'il subit de la part de son Dieu, Abraham renonce au fils de la promesse dans un mouvement que Kierkegaard désigne comme celui de la résignation infinie. Mais dans ce mouvement même, simultanément et inébranlablement, Abraham croit en vertu de l'absurde que son fils lui sera rendu. C'est pourquoi, lorsqu'au terme de l'épreuve, il retrouve Isaac, le fils qui incarne

la promesse divine, il peut le recevoir avec plus de joie encore qu'à sa naissance et l'aimer d'un amour renouvelé. Ainsi, l'éthique est retrouvée sous un signe nouveau, car « le mouvement de la foi doit constamment être effectué en vertu de l'absurde, mais, chose essentielle, de manière à ne pas perdre le monde fini, mais à le gagner intégralement » (*ibid*., p. 130).

Pour exprimer la différence entre les chevaliers de la résignation infinie et le chevalier de la foi, Kierkegaard les imagine, en une belle parabole, tels des danseurs sur la corde raide : « Les chevaliers de l'infini sont des danseurs qui ne manquent pas d'élévation. Ils sautent en l'air et retombent ; ce passe-temps n'est pas sans agrément, et il n'est pas déplaisant à voir. Mais chaque fois qu'ils retombent, ils ne peuvent, d'un seul coup, se retrouver sur leurs jambes ; ils chancellent un instant en une hésitation qui montre qu'ils sont étrangers au monde. Cette vacillation est plus ou moins sensible, suivant la maîtrise, mais le plus habile d'entre eux ne peut la dissimuler. Inutile de les regarder en l'air ; il suffit de les voir à l'instant où ils touchent le sol et reprennent pied : alors, on les connaît. Mais retomber de telle manière qu'on semble à la même seconde debout et en marche, transformer en marche le saut dans la vie, exprimer l'essor sublime dans le train terre à terre, voilà ce dont seul est capable le chevalier de la foi, voilà le seul prodige[21] » (*ibid*., p. 133 s.)

Les variations esquissées dans cet article nous ont révélé les diverses facettes possibles des interactions entre récit et éthique. Face à une réflexion éthique qui entreprend de résoudre les problèmes éthiques en position de surplomb, selon des procédures argumentatives de fondation, l'éthique narrative s'attache à montrer que la question de l'adéquation des engagements éthiques fait l'objet d'une quête permanente et ouverte, parce qu'ils sont inscrits dans une historicité fragile, sans cesse à réapproprier. Elle rappelle ainsi au sujet éthique sa vulnérabilité, condition de sa responsabilité véritable. Saisie sous l'angle théologique, elle renvoie à la tension entre la foi et l'incroyance telle qu'elle s'exprime dans le petit

dialogue entre Jésus et le père de l'enfant possédé en Marc 9, 20-24 : *Dès qu'il vit Jésus, l'esprit se mit à agiter l'enfant de convulsions ; celui-ci, tombant par terre, se roulait en écumant. Jésus demanda au père : « Depuis combien de temps cela lui arrive-t-il ? » Il dit : « Depuis son enfance. Souvent l'esprit l'a jeté dans le feu ou dans l'eau pour le faire périr. Mais si tu peux quelque chose, viens à notre secours, par pitié pour nous. » Jésus lui dit : « Si tu peux !... Tout est possible pour celui qui croit. » Aussitôt le père de l'enfant s'écria : « Je crois ! Viens au secours de mon incroyance ! »*

PIERRE BÜHLER.

→ Altérité. Art/Esthétique. Bible. Communication. Émotion. Empathie. Éthique. Éthique et littérature. Identité morale. Vulnérabilité.

Bibliographie.

P. BÜHLER, J.-Fr. HABERMACHER (dir.), La Narration. Quand le récit devient communication, Genève, Labor et Fides, coll. « Lieux théologiques », 1988. – S. HAUERWAS, The Peacable Kingdom (1983), trad. fr. : Le Royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne, Paris, Bayard, 2006. – D. MARGUERAT (dir.), La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur (2003), Genève, Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible », 2005. – D. MIETH, Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Strassburg, Mayence, Matthias-Grünewald-Verlag, 1976 (a) ; Epik und Ethik. Eine theologisch-ethische Interpretation der Josephromane Thomas Manns, Tübingen, Niemeyer, 1976 (b). – M. C. NUSSBAUM, Love's Knowledge (1990), trad. fr. : La Connaissance de l'amour. Essais sur la

philosophie et la littérature, Paris, Éd. du Cerf, 2010. – P. RICŒUR, *Temps et récit*, Paris, Éd. du Seuil, 3 t., 1983-1985 ; *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, cinquième étude : « L'identité personnelle et l'identité narrative », et sixième étude : « Le soi et l'identité narrative », p. 137-198. – G. WARD, « Narrative and Ethics. The Structure of Believing and the Practices of Hope », *Literature & Theology* 20, n° 4, décembre 2006, p. 438-461.

RECONNAISSANCE

Définition et histoire de la notion.

Le mot « reconnaissance » (*recognition* en anglais, *Anerkennung* en allemand) est un terme doté d’une signification précise en philosophie morale et politique, une signification qui diffère des acceptions plus communes du terme. D’abord, le champ sémantique et technique couvert par cette notion n’est pas celui de la gratitude que l’on peut éprouver et que l’on peut témoigner, en paroles ou en gestes, à autrui. Le terme « reconnaissance » ne désigne donc pas le sentiment moral que l’on peut expérimenter lorsqu’on se sent le « débiteur » d’autrui. Ensuite, et bien que le mot soit construit sur le terme « connaître », la notion de reconnaissance n’est pas de l’ordre de l’épistémologie ou de celui de la psychologie de la connaissance. La reconnaissance dont nous discuterons ici ne doit pas être confondue avec la récognition, thème traité par Kant dans la *Critique de la raison pure* (Ricœur, 2004, p. 63-86). « Récognition » désigne l’expérience cognitive de connaître à nouveau, lorsqu’il y a seconde identification d’un objet, d’une chose, d’une personne ayant été déjà identifié.

La reconnaissance, au sens où nous l’entendons ici, est une notion résolument pratique ; elle concerne le nouement du lien social. Le « problème de l’autre » (Williams, 1992, p. 27) – cet autre qui m’enjoint de le reconnaître, cet autre dont je désire être reconnu – est au cœur de la pensée de la reconnaissance. Une théorie de la reconnaissance aura pour tâche d’identifier les conditions, les processus et les situations qui mènent à ce que *Ego* et *Alter* se considèrent comme égaux et que le lien dont ils sont

les termes soit mû par le respect et l'estime mutuels. Elle doit permettre « d'expliquer les processus de transformation sociale en fonction d'exigences normatives qui sont structurellement inscrites dans la relation de reconnaissance mutuelle » (HONNETH, 2000, p. 113). La notion de reconnaissance a donc une vaste portée. Par elle, on tente de rendre compte de l'origine et de la consolidation de la subjectivité morale au sein de rapports intersubjectifs – dans la famille, dans la société – de même que de la genèse des rapports moraux, sociaux et juridiques au sein de la société.

Cette acception morale de la reconnaissance ne peut se comprendre que dans un environnement culturel et politique précis. Par les distinctions préliminaires faites ci-dessus, on aura compris que le thème philosophique de la reconnaissance est étroitement lié à la modernité. Or, dans cette modernité, une réflexion philosophique a contribué de manière significative à l'émergence de l'acception morale de la notion de reconnaissance. Il s'agit de l'idéalisme allemand, principalement de la pensée de Fichte et de Hegel.

L'idéalisme allemand a voulu rendre compte des transformations sociopolitiques modernes en en faisant le résultat de luttes pour la reconnaissance. Le marxisme contestera cette interprétation tout en maintenant qu'il y a bien une lutte au cœur du déploiement de la société moderne, voire de l'histoire humaine. Il s'agit pourtant d'une lutte entre les classes sociales pour la propriété des moyens de production. Le succès intellectuel du marxisme, conjugué au tournant linguistique en philosophie au début du XX^e^ siècle, a contribué à éclipser la réflexion idéaliste sur la reconnaissance. Et même des historiens montrent qu'effectivement, aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, des luttes de classes ont pu se moduler sur le registre de la reconnaissance et, partant, concourir à une extension des droits civils et politiques à de plus nombreux secteurs de la population (ouvriers, femmes, minorités religieuses et culturelles, etc.). Il n'en demeure pas moins que le discours philosophique sur la reconnaissance et sur l'intersubjectivité, sauf

quelques exceptions (Kojève et Hippolyte en France, Husserl et Heidegger en Allemagne – FISCHBAC H, 1999, p. 112), a été peu présent sur la scène philosophique et théologique entre le milieu du XIXe siècle et le dernier quart du XXe siècle.

Les bouleversements marquant la fin de la guerre froide (l'effondrement du bloc de l'Est, le double échec politique et économique du marxisme européen, la pluralisation culturo-religieuse des sociétés occidentales et la globalisation économique) ont suscité un regain d'intérêt pour la reconnaissance. Sans adhérer entièrement à la thèse de Fukuyama voulant qu'il y ait un lien direct entre effondrement du marxisme et résurgence de la reconnaissance comme thème philosophique et politique, voire comme cause même de l'effondrement des régimes communistes occidentaux (FUKUYAMA, 1992), il faut tout de même souligner que la fin de l'idéologie marxiste sur la lutte des classes coïncide, d'une part, avec une transformation du discours philosophique sur la reconnaissance et, d'autre part, avec un phénomène sociopolitique, celui de la montée de revendications juridico-politiques de groupes et communautés formés autour de caractères identitaires, plutôt que socio-économiques. Le langage des droits humains devient le vecteur de revendications identitaires qui ne trouvent pas dans le modèle de lutte des classes un modèle suffisamment attentif à ce qui déborde le conflit autour de la possession des moyens de production. C'est donc dans ce climat de transformation des motifs des luttes politiques, qui trouverait sa source dans l'instauration de l'État providence (BEAUCHEMIN, 2007), que se fait la reprise contemporaine du thème de la reconnaissance, selon la visée théorique énoncée par Honneth.

ÉVOLUTION ET TRANSFORMATIONS DE LA NOTION.

Les travaux fondateurs.

L'histoire de la notion de reconnaissance est complexe, on l'a vu. Il en va de même pour le contenu de la notion. Ce contenu a subi de nombreuses transformations au fil des reprises.

C'est Fichte (1762-1814) qui, le premier, donne une portée pratique et sociale à la notion de reconnaissance. Dans ses travaux de la fin des années 1790, Fichte thématise les concepts de reconnaissance et de liberté en les liant dans une réflexion sur la constitution du lien social et sur la traduction sociale de la liberté individuelle. Comme l'écrit F. Fischbach : « C'est donc seulement dans la société, dans le lien social constitué par l'action réciproque entre des agents libres qui se reconnaissent tels dans l'action et la réaction elles-mêmes, que l'homme peut poursuivre la satisfaction de sa tendance fondamentale à l'identité avec soi » (1999, p. 41). Tout en reconnaissant le travail de pionnier de Fichte, les promoteurs contemporains d'une philosophie, voire d'une éthique de la reconnaissance (FERRY, 1996 ; HONNETH, 1996, 2000), s'appuient plutôt sur les travaux de Hegel (1770-1831) pour leurs propres recherches.

Hegel a développé sa pensée sur la reconnaissance en deux temps. D'abord menée à Iéna vers 1803-1804, ce qu'il est convenu de nommer la *Première philosophie de l'esprit* met la conscience au centre de la théorie de la reconnaissance. Puis, c'est dans la *Phénoménologie de l'esprit* (1807) que Hegel présentera la reconnaissance en utilisant l'analogie de la relation maître-esclave. Nous faisons ici l'option de n'insister que sur la théorie de la reconnaissance de 1803-1804, puisque c'est à elle que se référeront les promoteurs récents de la reconnaissance. Le lecteur qui voudra approfondir la reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'esprit* se rapportera avec profit à la présentation qu'en fait Fischbach (1999, p. 67-111).

C'est en identifiant les processus et les moments de constitution et d'autonomisation de la conscience individuelle que Hegel rendra manifestes les mécanismes pouvant satisfaire le désir d'être reconnu qui anime chacun. La formation de la conscience individuelle se réalise dans un tissu de

relations qui la feront passer d’une réalité « naturelle » à une réalité universelle et constitutive de la société humaine.

La reconnaissance est à la fois un procès et le résultat de ce procès dans lequel l’individu vise une affirmation identitaire qui serait reçue à sa juste valeur par tous, de manière universelle. Il veut être reconnu comme une conscience-de-soi par d’autres consciences-de-soi. Ce procès s’amorce dans la famille, mais il n’y est réalisé que de manière partielle. Il se poursuit dans la participation de l’individu à la société civile. Mais ici aussi, le procès reste partiel. Ce n’est qu’en débordant les cadres limités de la famille et de la société civile que la valeur universelle de la reconnaissance sera atteinte, soit en s’accomplissant au sein de l’État. Or cette reconnaissance pleine dans l’État ne peut faire l’économie d’une lutte, et même d’une lutte « à mort ». En effet, Hegel décrit l’émergence de la conscience comme une dynamique de quasi-prédation où l’affirmation de soi se fait toujours aux dépens d’un autre, si bien que les individus se heurtent les uns aux autres dans leurs désirs d’affirmation. Ces heurts ne peuvent que déboucher sur une lutte « à mort ». Or cette lutte est doublement contradictoire. Elle implique que je risque de perdre le combat et d’être supprimé par l’autre. Par ailleurs, si je gagne le combat et que, par le fait même, j’élimine l’autre au nom de ma propre affirmation, ce faisant, je supprime la condition objective de ma reconnaissance, l’autre n’y étant plus. Hegel affirmera alors que la clé d’un procès réussi de reconnaissance mutuelle réside dans l’intériorisation, par chaque individu, de sa propre suppression. Le besoin d’être reconnu l’emporte sur le désir de supprimer l’autre pour s’affirmer. Quand chaque individu parvient à cette prise de conscience, une sorte d’équilibre s’instaure en chacun et entre eux. Ainsi, c’est en intériorisant les risques de ne pas être reconnu si j’élimine l’autre que se pacifient les relations entre les citoyens. La lutte pour la reconnaissance s’achève par l’intégration des individus dans un peuple, c’est-à-dire dans la participation aux coutumes, aux lois, à une culture, en somme aux dimensions d’une vie

collective que ne peut produire à lui seul l'individu ou par elle-même la famille.

Reprises contemporaines.

Le contexte social, politique et culturel ayant rendu possible la résurgence du thème de la reconnaissance a déjà été décrit. Il faut maintenant indiquer de manière plus précise les termes du débat philosophique où s'est faite cette reprise. Le problème de l'autre et son cortège de questions concernant la stabilité sociale et politique en situation de pluralisme identitaire se réfractent dans un débat qui s'est amorcé au début des années 1970 : le débat entre libéraux et communautariens. Ce débat fut redoublé par un débat en épistémologie morale entre procéduralistes et contextualistes. Portée principalement par des philosophes proches de l'école de Francfort (Jürgen Habermas, Axel Honneth, Nancy Fraser, Jean-Marc Ferry) ou d'inspiration directement hégélienne (Charles Taylor) ou, encore, s'inspirant librement de Hegel (Michael Walzer), la question de la reconnaissance est alors mobilisée tant par des communautariens modérés que par des philosophes s'inscrivant dans le courant procéduraliste-libéral en philosophie morale et politique. C'est dire que la notion de la reconnaissance passe d'un registre conceptuel idéaliste à une conception plus pragmatique et pratique.

Une des clés de lecture de ce débat et du rôle qu'y joue une théorie de la reconnaissance est la question de l'identité et du nouement du lien social en temps de pluralité identitaire et, partant, de pluralité des référents pour l'action – valeurs, normes, croyances, motifs invoqués pour justifier l'action – au sein de la société. L'importance que le thème de l'identité prend dans la réflexion contemporaine ne signifie pas que la dimension économique de la constitution des rapports sociaux soit évacuée, mais elle est considérée comme un temps de transition entre la genèse de l'individu

au sein de l’unité familiale et la genèse du lien politique au sein de l’État. Bien sûr, l’accent d’absoluité que Hegel conférait à l’État comme synthèse de l’esprit d’une génération ou d’une culture n’est plus présent dans les commentaires contemporains de la théorie de la reconnaissance. Plutôt que d’être reportée sur l’État comme entité totale, c’est-à-dire comme ce qui préside à (et résulte de) l’intégration des subjectivités dans un même esprit, permettant de coordonner les actions individuelles et collectives, c’est sur une autre dimension que la question publique de la reconnaissance est projetée : sur la création du lien social et sur les dispositions des différents ordres ou régimes (ordre « moral », ordre juridique) qui norment le lien social.

C’est à Habermas que revient le mérite de renouer avec la *Première philosophie de l’esprit* de Hegel pour penser la reconnaissance. Dans son essai « Travail et interaction », Habermas (1973, p. 163-211) souligne qu’il y aurait là une systématique particulière de formation de l’esprit que Hegel aurait par la suite abandonnée (p. 164). Cette thèse – c’est ainsi que Habermas qualifie son affirmation – a ensuite été reprise et retravaillée par Axel Honneth dans son ouvrage *La Lutte pour la reconnaissance* (2000). Elle a aussi inspiré Jean-Marc Ferry dans ses ouvrages *Habermas. L’éthique de la communication* (1987, p. 341-350) et *Les Puissances de l’expérience* (1991, t. II, p. 115-222).

Comment la notion est-elle thématisée dans la pensée contemporaine ? Selon les auteurs, les processus de reconnaissance dans les sociétés segmentées ne sont ni uniformes ni unitaires. La dynamique de la reconnaissance se réfracte selon le type de relation où elle se réalise. Ainsi, il existe un processus de reconnaissance dans les relations courtes (relations interpersonnelles de proximité) suffisamment distinct de celui ayant cours dans les relations longues (les relations médiatisées par les institutions) pour mériter son propre développement théorique.

Pensant la reconnaissance à partir de la philosophie du langage, se référant notamment à la théorie de l'agir communicationnel de Habermas, Jean-Marc Ferry identifiera un processus de reconnaissance de l'identité morale (1991, t. II, p. 115-159 ; Jobin, 2004, p. 160-164). En reconnaissant l'autre comme porteur d'une valeur morale (une valeur qui n'est pas d'abord ontologique, mais qui se love dans une capacité d'entrer en communication avec lui), Ferry souligne que la portée pratique et immédiate de la reconnaissance morale est la rétention de l'activité instrumentale. En d'autres mots, la reconnaissance de l'identité morale traduit dans l'horizon de la philosophie du langage l'impératif kantien de traiter l'autre toujours comme une fin et jamais comme un moyen. La non-instrumentalisation de l'autre dans les relations courtes est complétée par un processus de reconnaissance de l'identité politique que, dans une formule heureuse, Ferry nomme « la reconnaissance de la reconnaissance réciproque » (1991, t. II, p. 161-222 ; Jobin, 2004, p. 164-171). Ici, la personne reconnue ne l'est pas comme le prochain dans une communauté, mais comme un citoyen dans une société. Dans cette forme de reconnaissance, ce ne sont pas des signes de la dignité de l'autre qui sont en jeu, mais bien des garanties institutionnelles que la reconnaissance morale sera effective, même au sein de relations interpersonnelles. Ici, la reconnaissance politique prend une tournure libérale en faisant des droits humains – déclinés par Ferry en droits civils, politiques, sociaux et moraux – l'aune ou la mesure de la reconnaissance. Il faut faire remarquer que la question des droits humains n'est pas traitée de manière ontologique – comme s'ils étaient fondés dans une essence ou une nature humaine – mais bien dans le paradigme communicationnel. Les droits humains sont la garantie d'une non-instrumentalisation des personnes par les autres ou dans les institutions.

Axel Honneth reprend pour sa part le thème de la reconnaissance à partir de l'expérience du mépris (ou du déni de reconnaissance) et en

mobilisant une approche phénoménologique des faits sociaux. L'expérience du déni de reconnaissance est faite par les personnes qui se perçoivent victimes d'atteintes à leur intégrité physique, juridique ou morale (HONNETH, 2000, p. 161-170). De cette analyse de l'expérience du déni, et en reprenant un geste familier de la théorie critique, il reconstruira un concept de reconnaissance *réussie*. Toujours déclinée dans le registre de l'expérience faite par des personnes, la reconnaissance réciproque se réalise en trois modèles. Le premier modèle est celui de l'*amour* qui se déploie dans « toutes les relations primaires qui, sur le modèle des rapports érotiques, amicaux ou familiaux, impliquent des liens affectifs puissants entre un nombre restreint de personnes. […] L'amour représente pour Hegel le premier degré de la reconnaissance réciproque, parce que les sujets s'y confirment mutuellement dans leurs besoins concrets, donc comme des êtres nécessiteux » (HONNETH, 2000, p. 117). Le second modèle de reconnaissance réciproque est le *droit*, par lequel les citoyens s'attendent à ce que les autres les considèrent comme des égaux, c'est-à-dire membres, eux aussi, de l'ordre juridique base des relations sociales. C'est par le respect des droits de l'autre et de la responsabilité inhérente au fait d'être porteur de droits que se manifeste la reconnaissance de l'autre. Le respect (de soi et de l'autre) s'appuie sur le « partage avec tous les autres membres de sa communauté des caractères qui la rendent capable de participer à la formation d'une volonté discursive » (*ibid.*, p. 146). Enfin, Honneth, à la suite de Hegel et Mead, affirme que « pour parvenir à établir une relation ininterrompue avec eux-mêmes, les sujets humains n'ont pas seulement besoin de faire l'expérience d'un attachement d'ordre affectif et d'une reconnaissance juridique, ils doivent aussi jouir d'une estime sociale qui leur permet de se rapporter positivement à leurs qualités et à leurs capacités concrètes » (*ibid.*, p. 147). C'est la reconnaissance de la singularité des personnes qui vient compléter celle de leur accession à une forme

d'universalité par leur participation à l'ordre juridique. Ce sera le modèle de la *solidarité*.

Ce qui fait la caractéristique de ces deux théories de la reconnaissance est leur attachement à une conception post-traditionnelle du droit et du politique. Ce qui en l'humain est « reconnaissable » n'est pas de l'ordre de l'ontologie ou d'une substantialité anthropologique. Ce sont des « dispositions » de participation à la vie sociale et publique qui sont repérables à partir d'une théorie de la reconnaissance. Mais qu'en est-il de l'autre qui n'est pas humain, voire qui n'a pas (ou qui n'a plus) les ressources de participation à la formation discursive de la volonté ? Cette question cruciale est, bien sûr, abordée par les auteurs. C'est pourquoi les théories contemporaines de la reconnaissance mettent en équilibre universalité et singularité, réciprocité et asymétrie, vulnérabilité et responsabilité, égalité et solidarité. En somme, ces théories de la reconnaissance cherchent à répondre à la question suivante de Habermas : « Comment devons-nous nous comporter au mieux afin de contrecarrer l'extrême vulnérabilité des personnes, en la protégeant et en l'épargnant ? » (HABERMAS, 1992, p. 19).

Applications d'une théorie.

La théorie de la reconnaissance n'a pas qu'une portée heuristique, qui ne satisferait que l'intérêt de connaissance et d'explication de la genèse des identités contemporaines. Elle est aussi porteuse d'un intérêt pratique. C'est une théorie normative, mais à la manière de la théorie critique. En effet, en identifiant des conditions et les caractéristiques d'une reconnaissance réussie, cette théorie rend possible l'identification des situations sociales où il y a déni de reconnaissance ou encore mépris de l'autre. Ce mépris se décline sous différentes formes, selon les modèles de reconnaissance distingués par les auteurs.

Maintenant, comment agir face aux dénis de reconnaissance ? Comment remédier aux dénis (passés et présents) de reconnaissance ? Quel type de justice est de mise pour contrer les effets des dénis systématiques ou structurels de reconnaissance ? Ces questions ont une indéniable portée pratique. Les réponses varient selon les contextes et les auteurs. On peut tout de même distinguer les théories de la reconnaissance ayant une portée cathartique de celles ayant une portée préventive.

Face aux dénis de reconnaissance ayant eu cours dans le passé, Jean-Marc Ferry propose une « justice tournée vers le passé » ou encore une « justice historique » (FERRY, 1996, p. 31-67). Il ne saurait ici être question de réparation matérielle, qui est, en effet, affaire juridique. La justice historique tente plutôt de donner une voix aux victimes du passé, aux « vaincus de l'histoire », à ceux qui ont été mis au silence par les vainqueurs (parfois momentanés) de l'histoire. Un exemple contemporain de cette justice historique est la mise sur pied de commissions d'examen du passé (en Afrique du Sud, au Rwanda, etc.) afin d'honorer la mémoire des victimes d'exactions génocidaires. Ce sera l'effet cathartique de la justice historique. À un niveau politique, les nombreuses demandes de pardon venant de gouvernements ou d'institutions religieuses ont été faites afin, à la fois, de reconnaître des exactions passées et de relancer des processus de réconciliation nationale, internationale ou au sein d'Églises. Quant aux motifs réels de ces demandes de pardon, elles peuvent provenir d'un « bon mouvement », d'une démarche sincère. Mais elles peuvent tout aussi bien être parasitées par le simulacre, le rituel automatique, l'hypocrisie, le calcul ou la singerie (DERRIDA, 2000, p. 103-129).

La question de l'intégration de minorités – qu'elles soient constituées autour d'un caractère religieux, culturel, ethnique, sexuel, linguistique, etc. – au sein d'un ensemble sociopolitique est un autre problème auquel s'intéressent les protagonistes d'une théorie de la reconnaissance. Ces questions mobilisent le volet « prévention » des théories de la

reconnaissance. Les travaux de Charles Taylor (1994, p. 41-99) et de Michael Walzer (1998) sont des exemples de cette réflexion sur les limites d'une perspective universaliste dans l'élaboration de politiques touchant à la reconnaissance des identités minoritaires ou de groupes déclassés au sein d'ensembles sociopolitiques pluriels.

Quelques critiques.

L'importance académique et politique des travaux contemporains sur la reconnaissance n'est plus à prouver. Toutefois, des discussions restent encore en suspens. Nous en aborderons ici quelques-unes.

• Reconnaissance des identités et intégration politique

Une critique de la théorie contemporaine de la reconnaissance questionne l'effet de la reconnaissance des particularismes identitaires sur la conception du politique en modernité avancée. Deux débats sont ici en jeu. Le premier vient des partisans du républicanisme pour qui l'État ne doit reconnaître que l'identité décontextualisée du citoyen, laquelle est opposée aux particularismes du membre de la société civile. Des pays comme la France et la Turquie, pour ne nommer que ceux-là, sont plongés dans ce genre de débat. Dans cette polémique sur les critères de l'appartenance des individus à l'ensemble politique, le débat le plus fructueux n'a pas cours entre le républicanisme et une forme de communautarisme politique, mais bien entre deux républicanismes, soit le républicanisme « national », d'une part, et le républicanisme dit cosmopolitique, d'autre part. Le républicanisme national mettra en avant une identité citoyenne construite autour de critères représentant un idéal national transcendant les particularismes ; en revanche, le cosmopolitisme fera d'une identité postnationale (ou du patriotisme constitutionnel, pour reprendre

l'expression de Habermas, 1998) ce qui transcende les idéaux nationaux substantiels.

Le second débat s'inscrit dans la foulée du premier. Ici, ce sont les politiques de la reconnaissance qui sont visées. Celles-ci mineraient le sujet politique qui s'est constitué au cours de la modernité initiale (Gauchet, 1998 et 2002 ; Beauchemin, 2007). Ainsi, ce n'est pas seulement l'idée de l'État ou de la démocratie qui se transforme, c'est le lien politique lui-même qui s'étiolerait par la reconnaissance des particularismes identitaires. À une certaine pensée de l'unité de la communauté politique se serait substituée une conception plurielle et éclatée. C'est la capacité même de l'État à assurer son intégrité face à une société traversée par la pluralité culturo-religieuse qui serait remise en cause par la reconnaissance des particularismes.

• Reconnaissance des différences ou justice distributive ?

Un autre front de discussion porte sur la relation, ou plutôt l'absence de relation, entre reconnaissance et justice sociale. Une politique de la reconnaissance est-elle suffisamment robuste pour faire face aux injustices sociales, à leur dénonciation, et pour y remédier ? Ce débat reprend à sa manière les critiques que le marxisme naissant aurait pu faire à la théorie de la reconnaissance promue par l'idéalisme allemand. La proposition de Nancy Fraser est de penser la reconnaissance et la justice distributive comme deux facettes complémentaires d'un concept élargi de justice. Fraser définit la justice sociale comme la participation paritaire de tous à la vie sociale. Les inégalités raciales, sexuelles et socio-économiques seront alors interprétées comme des problèmes liés autant au statut social, lequel est plus souvent qu'autrement le reflet de valeurs culturelles incrustées dans des rapports sociaux d'exclusion, qu'aux rapports de classes (Fraser, 2000, p. 19 s. et Fraser, Honneth, 2003). Il ne saurait ainsi y avoir d'exclusion

entre justice distributive et reconnaissance des différences, ou de subordination de l'une à l'autre.

• *Reconnaissance et don ?*

Enfin, sans être un débat au sens strict du terme, le groupe du MAUSS (mouvement anti-utilitariste en sciences sociales) et les auteurs qui y sont associés tentent de croiser les thématiques du don et de la reconnaissance (*Revue du MAUSS* 23, 2004 ; HÉNAFF, 2002). Ainsi, Hénaff interprète le don cérémoniel – celui que Marcel Mauss nommait « don archaïque » ou « don agonistique » (MAUSS, 2004) – comme une relation réglée de reconnaissance entre étrangers (HÉNAFF, 2002, p. 193-198).

RECONNAISSANCE ET ÉTHIQUE THÉOLOGIQUE.

Les travaux théologiques actuels sur la reconnaissance ont été précédés de discussions sur des thèmes connexes au cours du XXe siècle.

Reconnaissance et droits humains.

On a vu que les théories de la reconnaissance et les revendications identitaires qui se formulent dans une « grammaire » de la reconnaissance font des droits humains – civils, politiques, sociaux et moraux – un pivot central de leurs discours. Les travaux théologiques et philosophiques chrétiens sur les droits humains représentent, en quelque sorte, une condition d'émergence d'un discours théologique utilisant le vocabulaire de la reconnaissance. Pourtant, la justification théologique des droits humains n'est pas, en soi, une théologie de la reconnaissance. En effet, la dimension de la lutte n'est pas théorisée dans les efforts de justification et de fondation théologiques des droits humains, ceux-ci étant habituellement reportés à la

nature humaine (*Pacem in terris*, 1963), à la dignité de la personne (JANSSENS, 1964) ou à la loi (FUCHS, STUCKI, 1985).

Théologies de la « praxis » et intuitions de la reconnaissance.

Avec la mouvance des théologies de la *praxis*, le discours théologique s'approche un peu plus des théories de la reconnaissance, ne serait-ce que parce que les courants théologiques en mobilisent les intuitions. Des impulsions initiales des théologies de la libération – Gutiérrez parlait des pauvres comme de non-personnes, soulignant ainsi un déni de reconnaissance au sein des sociétés latino-américaines (GUTIÉRREZ, 1986, p. 202) – en passant par les théologies politiques tant protestantes (SOELLE, 1974, 1992) que catholiques (METZ, 1971, 1979), les théologies féministes, womanistes et *mujiérista*, la théologie *dalit* en Inde, jusqu'aux théologies gay, lesbiennes et queer, ces courants théologiques portent un projet d'émancipation religieuse et sociale de groupes de croyants. Pour ce faire, ils mobilisent un vocabulaire de la reconnaissance. Attentifs aux diverses oppressions et disqualifications des personnes au sein des Églises et de la société, ces courants théologiques s'appuient sur les ressources des récits bibliques de libération comme le récit de l'Exode, les évangiles de la résurrection (théologies de la libération), sur les ressources de l'eschatologie (Metz). Par un recours aux manifestations de l'action de Dieu en faveur des pauvres, des petits, on compte susciter et soutenir une « lutte » pacifique pour la reconnaissance dans les institutions qui structurent le déni, voire le mépris envers ces groupes de croyants. Pour reprendre le vocabulaire de Nancy Fraser, ces groupes croyants sont perdants à la fois sur les plans socio-économique (dans la société) et statutaire (dans leurs Églises et dans la société).

Reconnaissance et publicité.

La pluralisation culturo-religieuse des sociétés occidentales ranime les débats sur la laïcité de l'État et le caractère séculier des espaces de la vie sociale. Alors que des philosophes et des sociologues reprennent à nouveaux frais la question de la sécularisation et de ses apories (BERGER, 2001 ; TAYLOR, 2004, 2007), des groupes religieux et des Églises réclament – le plus souvent dans le registre de la revendication identitaire – une reconnaissance juridique, voire politique. La réflexion théologique sur ces enjeux mobilise l'une ou l'autre théorie de la reconnaissance et se décline selon deux axes. Premièrement, il s'agit de rendre compte d'une interprétation théologique et critique de la théorie de la reconnaissance (JOBIN, 2004) ou de ses concepts centraux comme l'estime de soi, le respect de soi, l'identité (MÜLLER, 2000, 2003). Deuxièmement, les théories de la reconnaissance stimulent la réflexion sur les caractéristiques d'un éthos de la présence croyante dans les débats publics et de la participation à la vie des institutions publiques (JOBIN, 2006, 2007, 2009).

GUY JOBIN.

→ Alliance. Altérité. Autonomie. Don/Dette. Identité morale. Justice. Liberté. Récit. Respect. Responsabilité. Sujet et personne.

Bibliographie.

J. BEAUCHEMIN, La Société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain (2005), Montréal, Athéna éditions, 2007. – P. L. BERGER, La Désécularisation du monde, Paris, Bayard, 2001. – De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi, Revue du MAUSS 23, 2004. – J. DERRIDA, Foi et savoir, Paris, Éd. du Seuil, 2000, « Le siècle et le pardon », p. 103-129. – J.-M. FERRY, Habermas.

L'éthique de la communication, Paris, PUF, 1987 ; Les Puissances de l'expérience, t. II : Les Ordres de la reconnaissance, Paris, Éd. du Cerf, 1991 ; L'Éthique reconstructive, Paris, Éd. du Cerf, 1996. – Fr. FISCHBACH, Fichte et Hegel. La reconnaissance, Paris, PUF, 1999. – N. FRASER, « Rethinking Recognition », New Left Review 3, 2000, p. 107-120. – N. FRASER, A. HONNETH, Redistribution or Recognition ? A Political-Philosophical Exchange, Londres, Verso, 2003. – É. FUCHS, P.-A. STUCKI, Au nom de l'autre. Essai sur le fondement des droits de l'homme, Genève, Labor et Fides, 1985. – Fr. FUKUYAMA, La Fin de l'histoire et le dernier homme, Paris, Flammarion, 1992. – M. GAUCHET, La Religion dans la démocratie, Paris, Gallimard, 1998 ; La Démocratie contre elle-même, Paris, Gallimard, 2002. – G. GUTIÉRREZ, La Force historique des pauvres, Paris, Éd. du Cerf, 1986. – J. HABERMAS, La Technique et la Science comme idéologie, Paris, Gallimard, 1973 ; De l'éthique de la discussion, Paris, Flammarion, 1992 ; L'Intégration républicaine. Essais de théorie politique, Paris, Fayard, 1996. – M. HÉNAFF, Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie, Paris, Éd. du Seuil, 2002. – A. HONNETH, art. « Reconnaissance », dans M. CANTO-SPERBER (dir.), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Paris, PUF, 1996, p. 1640-1647 ; La Lutte pour la reconnaissance, Paris, Éd. du Cerf, 2000. – L. JANSSENS, Liberté de conscience et liberté religieuse, Paris, DDB, 1964. – JEAN XXIII, Pacem in terris, Paris, Fleurus, 1963. – G. JOBIN, La Foi dans l'espace public, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université Laval, 2004 ;

« La traduction salvatrice ? Penser les communautés de foi dans l'espace public avec Habermas », Revue d'éthique et de théologie morale 238, mars 2006, p. 85-112 ; « À la recherche du don perdu… », dans M. DUMAIS et J. RICHARD (dir.), Église et communauté, Montréal, Fides, 2007, p. 235-261 ; « Parole épiscopale et grammaire politique de l'identitaire », Revue d'éthique et de théologie morale 257, 2009 p. 77-98. – A. LALANDE, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002. – M. MAUSS, Sociologie et anthropologie (1950), Paris, PUF, 2004, deuxième partie, « Essai sur le don », p. 143-279. – J. B. METZ, Pour une théologie du monde, Paris, Éd. du Cerf, 1971 ; La Foi dans l'histoire et dans la société, Paris, Éd. du Cerf, 1979. – D. MÜLLER, Les Passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves, Fribourg (Suisse) - Paris, Éditions universitaires - Éd. du Cerf, 2000, chap. VIII, « Estime et respect de soi, justice, reconnaissance. De quelques défis actuels en éthique », p. 103-114, chap. IX, « Une éthique de la reconnaissance sensible », p. 115-126 ; « L'autre du soi et la source transcendante de la justification. La reconnaissance entre nécessité et gratuité », dans J.-M. LAROUCHE (dir.), Reconnaissance et citoyenneté. Au carrefour de l'éthique et du politique, Québec, Presses universitaire du Québec, 2003, p. 41-55. – P. RICŒUR, Parcours de la reconnaissance, Paris, Stock, 2004. – D. SOELLE, Political Theology, Philadephie (PA), Fortress Press, 1974 ; Souffrances, Paris, Éd. du Cerf, 1992. – Ch. TAYLOR, Multiculturalisme. Différence et démocratie, Paris, Flammarion, 1994 ; Modern Social Imaginaries, Durham (NC), Duke University

Press, 2004 ; A Secular Age, Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. – M. WALZER, Traité sur la tolérance, Paris, Gallimard, 1998. – R. WILLIAMS, Recognition. Fichte and Hegel on the Other, Albany (NY), State University of New York Press, 1992.

RELATIONS INTERNATIONALES

AUX PREMIERS SIÈCLES DU CHRISTIANISME.

La réalité des nations et des relations entre les nations est présente au christianisme dès ses premiers moments. La « nation juive », même soumise, incluse dans l'Empire romain, existe et dure. Et nous rencontrons bientôt, dans les textes chrétiens, ces princes, sans doute plus soumis encore que leur nation ou leurs principautés : le roi Hérode (Hérode le Grand) qui ordonne le massacre des enfants à Bethléem peu après la naissance de Jésus (selon Mt 2, 1-18 et selon Lc 2, 5) et plusieurs années plus tard, *Hérode tétrarque de Galilée, Philippe son frère tétrarque de l'Iturée et de la Trachonite, Lysanias tétrarque de l'Abilène, au temps de Ponce Pilate gouverneur de Judée* (Lc 3, 1-2). Il semble que les Samaritains aient eux aussi une certaine forme d'autonomie.

Au IIe siècle probablement, dans la *Lettre à Diognète*, nous voyons les chrétiens répandus dans diverses nations, à l'aise avec la diversité et pluralité de ces « patries » : « Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements. Ils n'habitent pas de villes qui leur soient propres, ils ne se servent pas de quelque dialecte extraordinaire, leur genre de vie n'a rien de singulier […]. Ils se répartissent dans les cités grecques et barbares suivant le lot échu à chacun ; ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la

manière de vivre, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur république spirituelle. Ils résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés […]. Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère » (*Lettre à Diognète*, chap. V). Les chrétiens ne sont pas une nation, ils sont répandus dans la pluralité des nations, ils connaissent la diversité de celles-ci. Aucune nation particulière ne représente pour eux un absolu.

L'Église commence ainsi très tôt à vivre dans la multiplicité des groupes humains, peuples, ethnies, communautés politiques diverses et diversement organisées. Elle connaît très vite les « relations internationales », elle ne se préoccupe certes pas de les organiser ou de les réguler, sauf à vouloir y installer la paix. Les nations, pour l'Église, c'est plutôt une donnée.

Comme déjà le jour de la Pentecôte… Il y avait là des Parthes, des Mèdes, des Élamites, des gens de Mésopotamie, de Judée, de la Cappadoce, du Pont, de l'Asie, de la Phrygie, de la Pamphylie, de l'Égypte, de Rome enfin, et des Crétois, des Arabes (Ac 2, 9).

Du bas Moyen Âge à la Renaissance.

À partir du IVe siècle, l'Empire romain progressivement s'effondre. Naissent de nouveaux royaumes, barbares. L'Église les accompagnera aussi. Il en est qui deviennent chrétiens. Clovis, en France, n'est pas loin. C'est sans doute en 496 qu'il se fait baptiser.

Y a-t-il un principe d'éthique chrétienne qui gouverne les relations entre les peuples dans ces premiers siècles ? La réponse est positive parce que les nations ou les peuples doivent vivre en paix, dans la justice. Augustin le professe clairement, bien qu'il n'exclue pas les guerres « justes », justes précisément parce qu'elles sont restauratrices de droits lésés, non pas productrices de violence.

Et il en est de même au Moyen Âge : assurément, l'Église intervient alors, encore bien davantage, *ratione peccati*, jusqu'à déposer tel prince, tel empereur même (on vit dans un monde qui a nature de chrétienté, c'est-à-dire de communauté politique intrinsèquement chrétienne, où les lois chrétiennes s'appliquent directement). Mais il n'y a pas de relations internationales, peut-on dire, car il n'y a pas de prétention à la stricte souveraineté – sauf de la part de l'empereur, et cela mérite d'être nuancé. Il y a plutôt des relations intérieures à l'Empire, lui-même coiffé à certains moments par la papauté.

Thomas d'Aquin, au XIIIe siècle, se montre, dans ce contexte, le continuateur d'Augustin, homme de la paix et du droit, mais aussi, dans ce cadre, de la guerre juste, ce qui veut dire chez lui exceptionnellement juste car *bellare*, « faire la guerre », est normalement peccamineux *(peccatum)*.

Le temps des relations entre nations souveraines.

C'est au XVIe siècle qu'il y a vraiment déploiement de la souveraineté. C'est le temps des *Six livres de la République* de Jean Bodin. Là le terme « inter-national » prend toute sa force, avec la tension caractéristique qui lui est inhérente, car on commence à désigner une réalité commune, communautaire en somme, mais avec des parties, des membres, qui sont chacun pleinement *sui juris*, qui ne sont engagés que par leur parole – par des traités – et jamais au-delà. *Pacta sunt servanda* : ce sera bientôt entre nations la seule règle de droit.

Les « États » acquerront toute cette force, en grande partie, pour mettre de l'ordre dans les factions religieuses qui se livrent des combats sans merci, pour mettre fin aux terribles « guerres de Religion ». Les « politiques » et les États garantiront des « paix de religion ». Le tout sera scellé par le traité de Westphalie en 1648, créant l'Europe des trois siècles suivants, étrange unité dans un constant conflit des puissances, constant jeu

de forces. C’est le monde inter-national « classique ». Le christianisme ne s’y associe que jusqu’à un point. Il est, lui, depuis les théologiens juristes de Salamanque, le défenseur d’un « droit des gens », supérieur aux souverainetés. Le droit des gens, reconnu aussi bien par les juristes profanes – qu’on songe à Grotius et à Vattel – a du mal à s’imposer mais progresse tout de même. Et l’on voit un jour s’ébaucher quelque chose de ce qu’on peut appeler « organisation internationale », avec de nouveau une idée de globalité : la paix de Vienne après l’ère napoléonienne, très (trop) conservatrice il est vrai.

Le renouvellement de l’éthique chrétienne dans les relations internationales à partir du XIX^{e} siècle.

Au XX^{e} siècle, avec d’abord la Société des Nations puis l’Organisation des Nations unies, les relations internationales avancent bien au-delà : il est clair qu’il n’y a plus simplement des « relations » *entre* des entités strictement souveraines, il y a comme une « communauté » *de* l’humanité entière, lieu dans lequel s’ordonnent assurément des relations particulières mais qui les englobe de plus en plus nettement.

Vitoria et Suarez, les juristes de Salamanque, avaient suggéré dès le XVI^{e} siècle de telles modifications mais l’Église officielle n’avait cependant pas tellement élevé la voix en ce sens dans les temps de fer que furent les siècles de l’absolutisme. Taparelli d’Azeglio, jésuite et juriste italien du XIX^{e} siècle, se montra, au contraire, à Rome même, un vrai précurseur. Benoît XV le relaya durant la Première Guerre mondiale, en s’efforçant de mener à la paix les belligérants d’une guerre absurde.

Mais Benoît XV fut fort loin en réalité de convaincre : un dominicain fameux, le père Sertillanges, lui dit « Non » tout court du haut de la chaire de Notre-Dame de Paris. Le père de La Brière, rédacteur à la revue *Études*

des jésuites, marquera au contraire un tournant important dans les années 1930.

La doctrine de Jean XXIII et de Vatican II.

Ce sont Jean XXIII (pape de 1958 à 1963) et le concile Vatican II (1962-1965) convoqué par lui qui synthétisèrent, ensuite, de la manière la plus significative, une éthique chrétienne des relations internationales tout à fait renouvelée.

Jean XXIII publia d'abord une encyclique, *Pacem in terris*, en 1963, où sont mis en relief les droits de l'homme et où sont examinées la communauté politique nationale puis « les relations internationales » – sous ce titre proprement dit (3e section de l'encyclique, avant d'en venir à une 4e, étroitement liée, « L'organisation de la communauté mondiale »). Il faut bien remarquer ce passage d'« international » seulement à « mondial », supposant un dépassement du système de Westphalie des nations souveraines et la compréhension de l'« humanité » même comme une (la) communauté.

Comme au premier jour du christianisme, le principe éthique absolument dominant est celui de la *paix…* Pas par simple sensibilité, mais par souci du droit : parce que le droit doit régner : « Tranquillité », disait déjà Augustin, pour désigner la paix mais celle de l'« ordre », précisait-il. « À tous les hommes de bonne volonté, dit maintenant Jean XXIII, incombe aujourd'hui [mais aussi bien toujours] une tâche immense, celle de rétablir les rapports de la vie en société sur les bases de la vérité, de la justice, de la charité et de la liberté : rapports des particuliers entre eux, rapports entre les citoyens et l'État, rapports des États entre eux, rapports enfin entre individus, familles, corps intermédiaires et États d'une part et communauté mondiale d'autre part. Tâche noble entre toutes, puisqu'elle consiste à faire

régner la paix véritablement, dans l'ordre établi par Dieu » (*Pacem in terris*, 163).

Mais il s'ensuit d'importantes conclusions dans une époque où la paix peut être ruinée de manière absolue par l'emploi des moyens de guerre stupéfiants dont dispose désormais l'humanité. La question de la guerre a radicalement changé, explique ainsi, le premier, Jean XXIII : « Il est une persuasion qui à notre époque gagne de plus en plus les esprits, c'est que les éventuels conflits entre les peuples ne doivent plus être réglés par le recours aux armes, mais par la négociation. Il est vrai que d'ordinaire cette persuasion vient de la terrifiante puissance de destruction des armes modernes, et de la crainte des cataclysmes et des ruines épouvantables qu'occasionnerait l'emploi de ces armes. C'est pourquoi il devient humainement impossible de penser que la guerre soit, en notre ère atomique, le moyen adéquat pour obtenir justice d'une violation de droits » (*Pacem in terris*, 126-127). « La loi de la crainte » demeure certes, et on voit des peuples « consacrer des sommes énormes aux dépenses militaires », fût-ce seulement « pour dissuader les autres de les attaquer » (*ibid.*, 128). « Néanmoins il est permis d'espérer, dit Jean XXIII, que les peuples, intensifiant entre eux les relations et les échanges, découvriront mieux les liens d'unité qui découlent de leur nature commune ; ils comprendront plus parfaitement que l'un des devoirs primordiaux issus de leur communauté de nature, c'est de fonder les relations des hommes et des peuples sur l'amour et non sur la crainte. C'est en effet le propre de l'amour d'amener les hommes à une loyale collaboration, susceptible de formes multiples et porteuse d'innombrables bienfaits » (*ibid.*, 129).

Ce que Jean XXIII dit être un espoir, le concile Vatican II le désignera bientôt comme un devoir. Il portera d'abord cette condamnation absolue, la seule peut-on dire de Vatican II : « Tout acte de guerre qui tend indistinctement à la destruction de villes entières ou de vastes régions avec leurs habitants est un crime contre Dieu et contre l'homme lui-même, qui

doit être condamné fermement et sans hésitation » (*Gaudium et spes*, 80, 4). Puis il ajoutera, face aux armements mêmes : « Avertis des catastrophes que le genre humain a rendues possibles, mettons à profit le délai dont nous jouissons et qui nous est concédé d'en haut pour que, plus conscients de nos responsabilités personnelles, nous trouvions les méthodes qui nous permettront de régler nos différends d'une manière plus digne de l'homme. La Providence divine requiert instamment de nous que nous nous libérions de l'antique servitude de la guerre. Où nous conduit la voie funeste sur laquelle nous nous sommes engagés si nous nous refusons à faire cet effort, nous l'ignorons » (*ibid*., 81, 4). « Il est donc clair, conclut Vatican II, que nous devons tendre à préparer de toutes nos forces ce moment où, de l'assentiment général des nations, toute guerre pourra être absolument interdite » (*ibid.*, 82, 1). « Ce qui assurément, poursuit le grand document de tous les évêques réunis, requiert l'institution d'une autorité publique universelle, reconnue par tous, qui jouisse d'une puissance efficace, susceptible d'assurer à tous la sécurité, le respect de la justice et la garantie des droits » *(ibid.)*. Est requise dès maintenant aussi toute mesure tendant de quelque manière à cela.

Jean XXIII a, dès *Pacem in terris*, considéré cette création d'autorité publique universelle comme un devoir moral strict, même personnel (c'est une obligation de chacun) : « L'ordre moral, a-t-il affirmé, qui postule une autorité publique pour servir le bien commun dans la société civile, réclame en même temps pour cette autorité les moyens nécessaires à sa tâche. De nos jours, le bien commun universel pose des problèmes de dimensions mondiales. Ils ne peuvent être résolus que par une autorité publique dont le pouvoir, la constitution et les moyens d'action prennent eux aussi des dimensions mondiales et qui puisse exercer son action sur toute l'étendue de la terre. C'est donc l'ordre moral lui-même qui exige la constitution d'une autorité publique de compétence universelle » (*Pacem in terris*, 137). Ce qui est dit ici laisse supposer qu'il n'y a pas toujours eu pour les

hommes cette exigence mais qu'il y a toujours eu, de par l'ordre moral qui, lui, est de tous les temps, l'exigence d'un effort des hommes pour créer le degré d'autorité indispensable *en fonction* des besoins de leur temps. Aujourd'hui, fût-ce pour la première fois, l'obligation est de créer tout ce qu'il faut d'autorité au niveau de la terre entière, de l'humanité entière.

Les conclusions d'éthique internationale du pape Jean XXIII puis du concile Vatican II sont bien dans la ligne de la tradition de l'Église, très particulièrement de celle des auteurs théologiens et juristes de Salamanque au XVIe siècle déjà cités plus haut, Vitoria et Suarez, eux-mêmes dans l'esprit de Thomas d'Aquin et d'Augustin. Elles ne se sont certes pas imposées encore, il s'en faut, dans l'esprit de tous les fidèles de notre époque, fût-ce seulement les fidèles catholiques. On a ainsi pu observer, aux États-Unis, au temps du président G. W. Bush, l'appui décidé d'intellectuels catholiques comme Richard Neuhaus et George Weigel aux politiques « unilatérales » et guerrières de leur président, en contradiction avec les principes catholiques contemporains à propos des relations internationales et en dépit de la résistance que leur opposait au contraire le pape Jean-Paul II, dans l'esprit du concile Vatican II, durant les guerres d'Afghanistan et d'Irak. On peut penser que ces principes, tellement en consonance avec la tradition, s'imposeront progressivement davantage, qu'ils seront donc reçus, de façon tout à fait universelle, comme ils le méritent.

Éthique de l'organisation internationale même.

Une des grandes questions d'éthique internationale est, d'autre part, celle de l'« organisation » internationale elle-même.

Jean XXIII, qui y voyait, même pour chacun de nous, un devoir, une obligation stricts, n'envisageait cette organisation qu'à un certain nombre de conditions. Elle ne saurait, tout d'abord, être établie que par l'accord des intéressés ; elle ne saurait l'être par la force pure et simple. Il faut, en effet,

« que l'organisation internationale soit impartiale envers tous, absolument étrangère à l'esprit de parti et attentive aux exigences objectives du bien commun universel » (*Pacem in terris,* 138). « Si ce pouvoir supranational ou mondial était instauré par la force par les nations plus puissantes, on pourrait craindre qu'il soit au service d'intérêts particuliers, ou bien qu'il ne prenne le parti de telle ou telle nation ; ce qui compromettrait la valeur et l'efficacité de son action. En dépit des inégalités que le développement économique et l'armement introduisent entre les communautés politiques, elles sont toutes très sensibles en matière de parité juridique et de dignité morale » *(ibid.)*. Est-ce à dire qu'un petit État peut à lui seul interdire la constitution de l'autorité mondiale nécessaire ? Sans doute pas. Mais la réalisation de cette première condition comporte bien des difficultés.

La Charte des Nations unies n'était pas encore, au moment de son adoption, la constitution d'une communauté directement universelle ; c'était au début celle d'une organisation propre aux nations dont les gouvernements étaient réunis à San Francisco au printemps de 1945. Elle était toutefois ouverte à l'adhésion de nouveaux membres : tous « les États pacifiques acceptant les obligations de la Charte et, au jugement de l'Organisation, capables de les remplir et disposés à le faire » (art. 4). Et elle est devenue *de fait* quasi universelle, fût-ce au prix d'un certain laxisme dans l'application des conditions – car on peut estimer que ne sont pas entrés dans l'organisation uniquement des États pacifiques et soucieux du droit ; mais il y avait des raisons, dans l'esprit même des propos de Jean XXIII, de viser l'universalité dès lors que les problèmes à régler entre les peuples devenaient des problèmes de dimensions vraiment mondiales. Il n'empêche que l'organisation mondiale, si l'on veut respecter la condition d'accord de tous posée par Jean XXIII, garde une certaine fragilité, et ne saurait résister au désaccord fondamental de quelques-uns de ses membres d'une certaine puissance. La condition n'en est pas moins capitale.

La deuxième condition posée par Jean XXIII était que le bien commun universel soit défini en référence à la « personne humaine » et recouvre donc les droits de celle-ci. Dans le cas des Nations unies, cela fut plus ou moins complètement acquis grâce au vote de la Déclaration universelle des droits de l'homme par son Assemblée générale en 1948, complétée ensuite par maintes conventions concernant ces droits.

La troisième condition selon Jean XXIII, enfin, est celle de « subsidiarité ». Il est intéressant de remarquer que ce terme, si connu dans l'éthique internationale depuis le traité de l'Union européenne de Maastricht (1991), faisait expressément partie de la doctrine internationale de Jean XXIII en 1963 : « À l'intérieur de chaque pays, disait-il, les rapports des pouvoirs publics avec les citoyens, les familles et les corps intermédiaires doivent être régis et équilibrés par le principe de subsidiarité. Il est normal que le même principe régisse les rapports de l'autorité universelle avec les gouvernements des États. Le rôle de cette autorité universelle est d'examiner et de résoudre les problèmes que pose le bien commun universel en matière économique, sociale, politique ou culturelle. C'est la complexité, l'ampleur et l'urgence de ces problèmes qui ne permettent pas aux gouvernements nationaux de les résoudre à souhait. Il n'appartient pas à l'autorité de la communauté mondiale de limiter l'action que les États exercent dans leur sphère propre ni de se substituer à eux. Elle doit au contraire tâcher de susciter dans tous les pays du monde des conditions qui facilitent non seulement aux gouvernements, mais aussi aux individus et aux corps intermédiaires, l'accomplissement de leurs fonctions, l'observation de leurs devoirs et l'usage de leurs droits dans des conditions de plus grande sécurité » (*Pacem in terris*, 140-141).

Les dernières phrases citées sont l'expression exacte de la subsidiarité, comme l'exposait le pape Pie XI en 1931 : « Ce serait commettre une injustice, en même temps que troubler d'une manière très dommageable l'ordre social, que de retirer aux groupements d'ordre inférieur, pour les

confier à une collectivité plus vaste et d'un rang plus élevé, les fonctions qu'ils sont en mesure de remplir eux-mêmes. L'objet naturel de toute intervention en matière sociale est d'aider les membres du corps social et non pas de les détruire ni de les absorber. Que l'autorité publique abandonne donc aux groupements de rang inférieur le soin des affaires de moindre importance où se disperserait à l'excès son effort ; elle pourra dès lors assurer plus librement, plus puissamment, plus efficacement les fonctions qui n'appartiennent qu'à elle parce qu'elle seule peut les remplir : diriger, surveiller, stimuler, contenir, selon que le comportent les circonstances ou l'exige la nécessité » (*Quadragesimo anno*, 86-88). Assurément, sur le plan mondial, les tâches de la communauté internationale seront légitimement des tâches, de considérable gravité, de « maintien de la paix et de la sécurité internationale », voire de réaction par la force armée à des « actes d'agression », comme le prévoit la Charte dans le cas des Nations unies (chap. VI et VII surtout). Mais cela ne suppose pas la disparition, l'abolition des pouvoirs des États en nombre de domaines où ils suffisent à l'organisation des relations entre les hommes.

L'impression peut donc être que l'ONU, selon sa Charte, correspond passablement à l'idée de l'organisation internationale décrite par Jean XXIII. Aussi bien celui-ci, en 1963, lui donnera-t-il tout son appui, ajoutant : « Nous désirons vivement que l'Organisation des Nations unies puisse de plus en plus adapter ses structures et ses moyens d'action à l'étendue et à la haute valeur de sa mission » (*Pacem in terris*, 145). Elle avait été empêchée de le faire pendant une longue période du fait du conflit entre les deux principales puissances de l'époque, États-Unis d'Amérique et Union soviétique.

La situation ne s'étant certes que modérément améliorée depuis – et même dégradée à partir de la deuxième guerre d'Irak après une période plus heureuse (depuis 1989) –, le pape Benoît XVI est récemment revenu sur les problèmes de l'ONU, parlant clairement de sa « réforme ». Il écrit, revenant

surtout sur les fonctions de l’Organisation en matière de développement : « Face au progrès irrésistible de l’interdépendance mondiale, et alors que nous sommes en présence d’une récession également mondiale, l’urgence de la réforme de *l’Organisation des Nations unies* comme celle de *l’architecture économique et financière internationale* en vue de donner une réalité concrète au concept de famille des Nations trouve un large écho. On ressent également fortement l’urgence de trouver des formes innovantes pour concrétiser le principe de la *responsabilité de protéger*. Cela est d’autant plus nécessaire pour la recherche d’un ordre politique, juridique et économique, susceptible d’accroître et d’orienter la collaboration internationale vers le développement solidaire de tous les peuples. Pour le gouvernement de l’économie mondiale, pour assainir les économies frappées par la crise, pour prévenir son aggravation et de plus grands déséquilibres, pour procéder à un souhaitable désarmement intégral, pour arriver à la sécurité alimentaire et à la paix, pour assurer la protection de l’environnement et pour réguler les flux migratoires, il est urgent que soit mise en place une véritable *autorité politique mondiale* telle qu’elle a déjà été esquissée par mon Prédécesseur, le bienheureux Jean XXIII » (*Caritas in veritate*, 67).

Benoît XVI donne ici l’impression que l’ONU existante ne répond qu’assez mal et de manière insuffisante à l’idée de Jean XXIII : « Une telle autorité [toujours à créer, en somme, selon Benoît XVI] devra être réglée par le droit, se conformer de manière cohérente aux principes de subsidiarité et de solidarité, être ordonnée à la réalisation du bien commun[22], *s’engager pour la promotion d’un authentique développement humain intégral qui s’inspire des valeurs de l’amour et de la vérité*. Cette autorité devra en outre être reconnue par tous, jouir d’un pouvoir effectif pour assurer à chacun la sécurité, le respect de la justice et des droits. Elle devra évidemment posséder la faculté de faire respecter ses décisions par les différentes parties, ainsi que les mesures coordonnées adoptées par les

divers forums internationaux. En l’absence de ces conditions, le droit international, malgré les grands progrès accomplis dans divers domaines, risque en fait d’être conditionné par les équilibres de pouvoir entre les plus puissants. Le développement intégral des peuples et la collaboration internationale exigent que soit institué un degré supérieur d’organisation à l’échelle internationale de type subsidiaire pour la gouvernance de la mondialisation[23] et que soit finalement mis en place un ordre social conforme à l’ordre moral et au lien entre les sphères morale et sociale, entre le politique et la sphère économique et civile que prévoyait déjà la Charte des Nations unies » (*Caritas in veritate*, 67).

Il semble que, dans une période où les problèmes économiques et sociaux ont retrouvé une grande acuité, les Nations unies ou l’organisation nouvelle qui compléterait l’ONU doivent assurer un gouvernement ou une gouvernance bien plus efficace de la sphère *économique* que cela n’a pu être le cas depuis 1945. Le pape s’associe par là au vœu émis par plus d’un, ces dernières années, d’un Conseil de sécurité économique de même rang que le Conseil de sécurité politique et militaire selon la charte de San Francisco. La survenance de crises économiques comme celle qui s’est déclenchée en 2008 peut bien en effet rendre urgente en ce domaine l’action d’une aussi véritable autorité que celle à laquelle on avait pensé en 1945 pour le domaine politique et militaire.

L’AVENIR.

L’avenir serait donc en cette direction et, de toute manière, en un degré plus élevé de l’organisation internationale mais sans abolition, par ailleurs, de la subsidiarité, donc des « relations inter-nationales », cela voulant dire sans abolition des nations elles-mêmes. Le monde est bien changé assurément, par comparaison aux siècles « westphaliens ». Et une organisation « régionale » comme celle de l’Union européenne modifie, à

son tour, les nations d'hier dans une vaste portion du monde. D'une certaine façon, c'est le monde même que la création de l'Union européenne modifie : il n'y a évidemment plus les mêmes relations internationales ou la même organisation mondiale quand il y a, en son cœur, une telle organisation régionale. Cela modifie au moins le style de toute organisation mondiale. Peut-être est-ce là l'une des causes du déplacement de l'idée d'organisation mondiale en direction de l'économique, comme on vient de l'observer dans les lignes de l'encyclique *Caritas in veritate* du pape Benoît XVI.

Il est clair que le sujet des « relations internationales » a cessé d'être statique, s'il l'a jamais été… Il l'était assurément davantage au temps de la Première et de la Seconde Guerre mondiale, au temps même de la conclusion donnée à la seconde par la naissance des Nations unies, selon la charte de San Francisco et les accords de Bretton Woods fondant le FMI et la Banque mondiale. Aujourd'hui, tout pourrait, semble-t-il, et fort naturellement, changer.

DANS L'ORTHODOXIE.

S'il faut reconnaître que l'éthique des relations internationales est globalement commune aux diverses confessions chrétiennes, en tout cas aux principales d'entre elles, force est pourtant de verser au dossier cette nuance en ce qui concerne l'orthodoxie : celle-ci insiste davantage que le catholicisme sur les nations et, pourrait-on dire, sur la pérennité des nations, institution dont elle ne saurait imaginer le dépérissement, voire le simple amenuisement, tant les Églises mêmes sont, selon elle, liées aux nations. Il est plus difficile aux orthodoxes qu'aux catholiques d'envisager une forte évolution des « relations inter-nationales » au bénéfice de plus d'« organisation mondiale ». L'orthodoxie se méfie aussi davantage que le catholicisme ou le protestantisme de la « mondialisation » contemporaine.

Tout cela apparaît clairement dans la Charte sociale *(Sotsialnaia kontseptsia)* de l'orthodoxie du patriarcat de Moscou, datée de l'année 2000[24].

JEAN-YVES CALVEZ.

→ Échanges/Commerce. Église. État. Éthique de l'État. Éthique politique. Guerre/Paix. Justice. Non-violence. Politique. Violence.

Bibliographie.

R. BOSC, La Société internationale et l'Église, 2 vol., Paris, Spes, 1961 et 1968. – CERAS, Le Discours social de l'Église catholique de Léon XIII à Jean-Paul II, Paris, Éd. du Centurion, 1985. – CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution pastorale Gaudium et spes sur l'Église dans le monde de ce temps, chap. V, « La sauvegarde de la paix et la construction de la communauté des nations ». – M. DELMAS-MARTY, Les Forces imaginantes du droit, 4 vol., Paris, Éd. du Seuil, 2004-2011. – Ch. DELSOL, Le Principe de subsidiarité, Paris, PUF, 1993. – JEAN XXIII, encyclique Pacem in terris (1963), AAS 55, 257-304. – J. JOBLIN, L'Église et la Guerre, Paris, DDB, 1988. – A. LEJBOWICZ, Philosophie du droit international. L'impossible capture de l'humanité, Paris, PUF, 1999. – M. MERLE, L'Église et les Relations internationales, Paris, Éd. du Centurion, 1988 ; Bilan des relations internationales contemporaines, Paris, Economica, 1995. – SECRÉTARIAT GÉNÉRAL DE LA DÉFENSE NATIONALE (dir.), Les Religions et la guerre. Judaïsme, christianisme, islam…, Paris, Éd. du Cerf, 1991. – Ch. ZORGBIBE, Histoire des relations internationales, 4 vol.,

1871-1918, 1918-1945, 1945-1970, 1970 à nos jours, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1994-1995 ; Le Droit d'ingérence, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1994.

RELATIVISME

INTRODUCTION.

Le relativisme a été fortement remis en discussion ces dernières années, tant sur le plan théologique que sur le plan éthique.

Le cardinal Joseph Ratzinger, juste à la veille de son accession au pontificat sous le nom de Benoît XVI, a insisté sur les dangers du relativisme doctrinal et moral, désigné comme une caractéristique majeure du monde moderne. Il n'a pas hésité à parler d'une véritable « dictature du relativisme » : « Combien de vents de la doctrine avons-nous connus au cours des dernières décennies, combien de courants idéologiques, combien de modes de la pensée… La petite barque de la pensée de nombreux chrétiens a été souvent ballottée par ces vagues – jetée d'un extrême à l'autre : du marxisme au libéralisme, jusqu'au libertinisme ; du collectivisme à l'individualisme radical ; de l'athéisme à un vague mysticisme religieux ; de l'agnosticisme au syncrétisme et ainsi de suite. Chaque jour naissent de nouvelles sectes et se réalise ce que dit saint Paul à propos de l'imposture des hommes, de l'astuce qui tend à les induire en erreur (voir Ep 4, 14). Posséder une foi claire, selon le Credo de l'Église, est souvent défini comme du fondamentalisme. Tandis que le relativisme, c'est-à-dire se laisser entraîner “à tout vent de la doctrine”, apparaît comme l'unique attitude à la hauteur de l'époque actuelle. L'on est en train de mettre sur pied une dictature du relativisme qui ne reconnaît rien comme

définitif et qui donne comme mesure ultime uniquement son propre ego et ses désirs[25]. »

Au nom d'une affirmation louable de la vérité chrétienne et de son universalisme, un tel texte procède à des amalgames rapides, au risque de semer la confusion dans les esprits et de ne pas honorer la complexité réflexive d'une théologie et d'une éthique en discussion certes critique, mais néanmoins ouverte et nuancée, avec les différents courants de la pensée contemporaine.

Il convient de reprendre avec rigueur le débat au sujet du relativisme doctrinal et éthique, en distinguant le relativisme idéologique du relativisme méthodologique et du relativisme culturel, ainsi que du relativisme issu des formes modernes démocratiques de la discussion plurielle. C'est ce que nous allons tenter de faire en quatre développements successifs : 1) mieux saisir l'état de la discussion au sujet du concept même de relativisme et de ses différentes acceptions ; 2) souligner les limites et l'impasse d'un relativisme posé en absolu ; 3) évaluer les tensions entre l'universalisme et le particularisme, notamment sous ses formes communautaristes les plus extrêmes ; 4) plaider pour un universalisme concret qui intègre la requête de la relativité et de la pluralité des doctrines et des pratiques sans céder au relativisme.

ÉTAT DE LA DISCUSSION.

Comme le soulignait en 1999 l'éthicienne Ruth Macklin, dès le sous-titre de son excellent ouvrage intitulé *Contre le relativisme*, l'enjeu de la question du relativisme éthique porte sur l'articulation entre la diversité culturelle et la quête d'universaux (MACKLIN, 1999).

L'enjeu est bien celui de l'universalité, à condition de le saisir d'emblée sous l'angle d'une visée, d'une tâche ou d'un horizon à atteindre. On ne saurait assez souligner en effet que, dans ce débat, il s'agit d'une quête de

l'universalité et non d'une donnée a priori, évidente et naturelle. Sur ce point déjà, les affirmations de Joseph Ratzinger citées plus haut confondaient la recherche de la vérité et de l'universalité avec l'imposition précipitée d'une certitude soustraite à la discussion rationnelle et publique.

Afin de clarifier la problématique du relativisme éthique, objet principal de notre attention, suivons un instant Ruth Macklin dans sa brillante démonstration.

Le relativisme éthique apparaît à première vue comme légitime sous cinq points de vue qui ne se recoupent pas nécessairement et qui parfois même semblent s'exclure.

• *Sous le point de vue de la diversité culturelle*

Ruth Macklin distingue ici le relativisme culturel et le relativisme éthique. C'est, à nos yeux aussi, une distinction capitale, ignorée ou occultée par beaucoup. Celui qui, en effet, voudrait parvenir à une légitimation du relativisme éthique doit d'abord prendre acte du phénomène historique et social de la diversité culturelle, non seulement dans sa factualité, mais aussi et surtout dans sa pertinence éventuelle.

Or, contrairement à un préjugé assez généralement répandu, la reconnaissance de la diversité culturelle ne conduit pas nécessairement au relativisme éthique. Il est pensable de fédérer et d'unifier les différentes formes culturelles sous une visée commune, permettant de fonder ou au moins d'anticiper une éthique de type universel. On doit même faire un pas de plus et soutenir que tout universalisme authentique implique la reconnaissance pleine et décidée de la diversité culturelle, dans la mesure où cette dernière est à la source même de la quête d'universalité : dans un monde univoque et unitaire, il n'y aurait aucun besoin ni aucune nécessité de s'interroger sur l'universalité. C'est l'existence des parties et des différences qui conditionne la recherche d'universalité.

• *Sous le point de vue d'une position éthique de type communautariste*

Une des thèses éthiques très répandues dans le monde contemporain est la thèse qu'on appelle « communautariste ». Cette thèse est beaucoup plus complexe et diversifiée qu'une certaine présentation idéal-typique ou polémique tend à le faire croire[26]. Néanmoins, on peut retenir ici un point central : le sujet éthique, loin d'être un soi désengagé de toute communauté et de toute contrainte, comme tendrait à l'idéaliser le libertarisme, apparaît aux yeux de la thèse communautariste comme un soi encastré *(encumbered)* – mais c'est justement de cet encastrement même que surgit la question du relativisme éthique, dans la mesure où l'insertion sociologique du sujet le fait participer à un univers de valeurs et de finalités soumis à la pluralité et à la discussion.

• *Sous un point de vue délibérément perspectiviste et relativiste*

Au sens philosophique strict, un authentique relativisme éthique va beaucoup plus loin qu'un simple communautarisme encore très culturaliste et pluraliste : il devrait être compris comme un relativisme « absolu », dans le sens du perspectivisme d'inspiration nietzschéenne. Certes, on pourra toujours objecter que la notion même de relativisme absolu est un non-sens, puisqu'une position absolument relativiste suppose un point de vue absolu et donc non relativiste. Cependant, le relativisme, à défaut de pouvoir se constituer comme un pur absolu, nihiliste voire athée, défend au moins un agnosticisme de principe.

On considérera alors comme relativiste une position éthique qui n'accepte en aucune manière de transiger sur la relativité des points de vue éthiques et qui récuse a priori toute possibilité de surmonter la diversité des options éthiques contradictoires en présence[27].

• *Sous un point de vue radicalement nihiliste*

La thèse nihiliste tire les conséquences radicales du perspectivisme décrit au point précédent. Elle arrive à une impasse complète, étant donné qu'au plan formel ou méta-éthique, elle revient à une contradiction

performative, et qu’au point de vue normatif, elle n’a pas d’autre choix que de décrire son propre point de vue normatif comme un leurre ou une ruse. Le scepticisme radical, tel qu’on le trouve par exemple dans la posture ironique de Richard Rorty, joue subtilement avec cette ambivalence, sans convaincre vraiment. Son mérite est de rendre attentif à la situation inconfortable dans laquelle se trouve toute prétention normative. Il est certain qu’une attitude sceptique et ironique nous évite de prendre trop au sérieux nos efforts normatifs ou fondationnels. Mais le problème du scepticisme radical, assumant son nihilisme ultime, est d’être obligé d’ériger subrepticement au moins sa thèse nihiliste en thèse positive, tout en le déniant absolument, au prix d’une contradiction performative.

• *Sous un point de vue relationnel*

Notre propre perspective critique entend surmonter les difficultés mentionnées dans les modèles précédents. Le relativisme doit ici être recadré dans l’optique d’un *universalisme concret*, c’est-à-dire d’un universalisme qui, échappant à l’abstraction d’une vérité sans contours, reconnaît sa place à la relationalité (et donc aussi à l’histoire, aux traditions, etc.) mais qui récuse la thèse normative du relativisme moral.

De notre point de vue, une telle visée philosophique est aussi celle qui a le plus de chances de rendre justice à la pluralité effective des affirmations religieuses et de créer du même coup les conditions de possibilité d’un positionnement non relativiste et non totalitaire de la foi chrétienne dans les débats éthiques et politiques contemporains.

Les limites théoriques du relativisme éthique.

L’anthropologie culturelle contemporaine s’est fort heureusement penchée à nouveau sur la question du relativisme, en distinguant beaucoup plus clairement le relativisme culturel, le relativisme épistémologique et le

relativisme éthique proprement dit (Macklin, 1999 ; Massé, 2000). Nous examinerons plus loin le plaidoyer d’auteurs comme Macklin et Massé en faveur d’un relativisme éthique critique.

Nous préférerons parler, pour notre part, d’un universalisme concret de type relationnel : un tel universalisme postule en effet que la reconnaissance des traditions de pensée et des contextes socioculturels, loin de céder à un quelconque relativisme communautariste, est de nature à rapprocher et à réunir les humains que nous sommes, avec leur histoire propre, autour de valeurs partagées, qu’il convient de formuler et d’honorer ensemble, dans une incessante recherche de vérité (voir à ce sujet Müller, 2007). L’universalité n’est pas donnée d’avance, elle doit sans cesse être construite et reconnue. C’est cela qui distingue l’universel concret des idéaux abstraits auxquels trop souvent nous nous contentons d’adhérer du bout des lèvres ou sur un mode purement intellectuel.

Examinons d’abord les limites du relativisme éthique dans ses deux versions fortes, représentées par le perspectivisme éthique et par le nihilisme éthique radical.

Le nihilisme éthique radical, nous l’avons vu, contient une contradiction interne, puisqu’il est obligé de présupposer comme vérité une thèse morale (la valeur de la vie ou la primauté des droits ou des intérêts) que sa vision d’ensemble tend à récuser a priori.

Comme le note David B. Wong (1996, p. 1294 s.), le relativisme normatif de type méta-éthique, dans sa version simpliste, n’échappe pas à cette contradiction : de quel droit pourrait-il, en effet, porter un jugement valide sur le raisonnement éthique des autres positions que la sienne ? Par contre, une variante plus complexe de ce même relativisme normatif, le relativisme libéral, admet qu’aucune doctrine normative en matière d’éthique ne découle directement du relativisme méta-éthique. Il se voit néanmoins obligé d’admettre comme son propre présupposé une éthique minimale de non-intervention ou de non-ingérence.

Il n’est pas certain que l’approche méta-éthique nous fasse véritablement sortir des impasses du relativisme normatif. On le voit avec la version plus modérée du relativisme normatif qu’est le perspectivisme éthique.

Le perspectivisme éthique est une version moins forte ou moins dure du nihilisme éthique radical. C’est, au fond, la version nietzschéenne raisonnable du nihilisme éthique, celle que reprennent, de nos jours, le dernier Foucault[28] ou Alain Badiou[29].

Ruth Macklin (1999) a présenté le plaidoyer le plus avancé et le plus circonstancié contre le relativisme éthique. Elle a montré, d’une part, le paralogisme consistant à passer de la diversité culturelle au relativisme éthique compris comme un nihilisme moral intenable (MACKLIN, 1999, p. 41). Elle a conduit le débat, d’autre part, avec les formes les plus sophistiquées de relativisme éthique, rejetant dans l’ombre ses formes vulgaires (*ibid*., p. 42). La vérité du relativisme éthique, bien compris, est de s’opposer à l’absolutisme éthique[30]. Mais, soutient Macklin, une « théorie multidimensionnelle de l’éthique » permet de distinguer les principes moraux dans leur caractère ultime et les règles particulières ou les codes singuliers de conduite (*ibid*., p. 43).

L’ÉTHIQUE ÉCARTELÉE ENTRE UNE NORMATIVITÉ UNIVERSELLE ET LE COMMUNAUTARISME DE L’APPLICATION.

À lire l’ouvrage passionnant de Macklin et la reprise proposée par Massé et d’autres anthropologues, on constate sans trop de difficultés que la question théorique, touchant le statut de la normativité éthique, traverse, travaille et parfois perturbe l’exercice quotidien de l’éthique, en particulier dans le domaine de l’éthique médicale et de la bioéthique. Nous pourrions multiplier ici les exemples.

D’une manière générale, une approche anthropologique récente comme celle de Byron Good a mis en lumière la diversité des représentations de la mort, du corps et de la souffrance que nous rencontrons dans la clinique et qui a forcément ses répercussions dans l’éthique[31].

Des chercheurs ont montré de manière précise comment la question de la diversité culturelle, avec ses risques de relativisme éthique, se retrouve sur des dossiers aussi différents que le choix de mourir ou la compréhension du consentement éclairé[32]. La problématique de l’euthanasie, on ne le sait que trop, est un révélateur puissant de nos images de la vie et de la mort. Quant à la question du consentement éclairé, elle est symptomatique de la prédominance de l’individualisme occidental et s’avère aux yeux de certains beaucoup moins universalisable qu’a pu le croire ou le prétendre la bioéthique nord-américaine à son apogée.

Autre question brûlante : le débat sur les transplantations d’organes laisse apparaître une double problématique centrale, celle de l’anthropologie du corps et de la définition corrélative de la mort, d’une part, celle du statut et de l’interprétation du consentement libre et éclairé, d’autre part. Or, sur les deux pans de l’interrogation, nous voyons affleurer notre problème du relativisme et de l’universalisme[33].

Le débat sur la définition de la mort n’est pas seulement un débat technique, limité à la médecine et à la science. Il implique des présupposés anthropologiques et culturels dont on a beaucoup trop souvent sous-estimé la portée normative[34]. Une comparaison interreligieuse, comme celle effectuée par Robert Veatch au début de son ouvrage, permet certes de conclure qu’aucune grande tradition religieuse ne s’oppose au don d’organes, même si on peut constater des poches de résistance (pensons à l’exemple classique du shintoïsme et du bouddhisme). Néanmoins, on ne saurait sous-estimer les différences de motivation qui caractérisent ces différentes traditions dans leur approche générale de la médecine, avec les conséquences plus ou moins enthousiastes en faveur du don d’organes. Le

climat relativiste de tolérance interreligieuse qui domine notre époque tend à éluder les conflits qui pourraient naître de ces différences. La discussion sur la situation au Japon est, de ce point de vue, exemplaire des interrogations qui demeurent.

Le débat touchant le consentement éclairé n'a pas seulement fait apparaître des écarts entre l'idée d'un consentement explicite et celui d'un consentement implicite[35], mais, de manière plus profonde, il a montré les ambiguïtés et l'hypocrisie d'un concept de don le plus souvent employé comme légitimation a posteriori du développement technologique et médical. Or il y a un gouffre entre le don comme offrande gratuite et le don comme moyen d'obtenir davantage d'organes. Dire que cette différence importe peu, mais que seul compte le résultat, c'est céder non seulement au relativisme, mais à l'utilitarisme qui lui sert de fondement normatif ultime.

De toute évidence, cet exemple ne permet pas de régler le problème du relativisme. Pas plus qu'il ne suffit de postuler une différence normative décisive entre l'approche nord-américaine et l'approche latine de la bioéthique, ou encore entre d'autres approches[36]. Ces différences demeurent contextuelles et pragmatiques. Le vrai problème me paraît plutôt résider dans la tension entre la réalité pratique, toujours également politique, de la décision éthique, et ses ordres de légitimation théorique, souvent idéologiques, mais qu'il n'est jamais possible d'esquiver complètement.

Pour ma part, je ne crois certes pas que l'éthique démocratique des temps postmodernes (pour parler comme Gilles Lipovetsky) puisse se mettre d'accord sur un fondement normatif de type substantiel ; cependant, le scepticisme et le relativisme paraissent trouver leurs limites dans leur incapacité à penser la fonction indispensable, à la fois théorique et pratique, de la quête d'un fondement ou de raisons suffisantes. Le relativisme éthique, en d'autres termes, décrit assez fidèlement l'état de nos hésitations normatives et le fait que la recherche d'un fondement demeure toujours à

recommencer ; mais il échoue dès l'instant où, d'une observation empirique et factuelle, il entend se transmuer en une assertion normative définitive.

Une réflexion plus approfondie oblige à reconnaître que les motifs qui encouragent la croissance du relativisme éthique sont davantage d'ordre culturel et contextuel que systématique. Il nous faut relativiser culturellement la généalogie du relativisme éthique, de manière à montrer ses apories concernant la position du problème, qui est clairement un problème de statut de la normativité et de l'universalité.

Une lecture historique et culturelle des origines de la notion même de relativisme éthique montre par exemple qu'elle s'enracine dans l'expérience occidentale de la colonisation et de la décolonisation. Le contractualisme libéral est né des difficultés de l'expérience coloniale à respecter les valeurs des autres peuples et des autres cultures. En fait, les valeurs de compromis, de conciliation ou de médiation qui s'en dégageaient comme contre-modèles supposaient le désir d'entretenir « des relations non coercitives et constructives avec les autres » (WONG, 1996, p. 1295).

Cet idéal va beaucoup plus loin que l'éthique purement négative d'une résistance et d'une rébellion. Il présuppose bel et bien une vision humaniste et contractuelle d'un vivre-ensemble dans le respect des différences. Il atteste que, derrière l'objectif critique du relativisme éthique modéré, se profile un objectif constructif de type relationnel et non pas nihiliste ou relativiste absolu. Il nous reste donc à démontrer 1) que la normativité éthique appelle un universalisme ; 2) que cet universalisme ne pourra s'affirmer contre le relativisme éthique qu'à la condition de surmonter son propre formalisme abstrait et donc de courir le risque de la vérification historique et contextuelle, en tant qu'universel concret sans cesse en jeu dans l'expérience humaine du rapport éthique à autrui.

LE PASSAGE ÉTHIQUE DE LA NORMATIVITÉ À L'UNIVERSALITÉ.

Nous avons fait état de liens entre l'idée de normativité et celle d'universalité. La sociologie de l'éthique nous enjoint plutôt de douter de la possibilité d'un tel passage. Le concept de normativité semble en effet orienté vers des normes sociales ou juridiques singulières, liées à une culture et à une société.

Une des difficultés majeures du concept de norme est précisément de savoir si le concept possède une signification propre au domaine éthique. Comment, autrement dit, passer des normes sociales et des normes juridiques aux normes éthiques, sans modifier au passage le sens et la portée de l'idée de normativité ? (voir l'exposé de la problématique chez OGIEN, 1996).

Ruth Macklin semble assumer la possibilité d'un tel passage entre la normativité et l'universalité lorsqu'elle affirme que l'éthique normative, non contente de prescrire ce que les êtres humains doivent faire, n'exclut pas que de telles prescriptions idéales ne puissent devenir universelles (MACKLIN, 1999, p. 177). Mais elle ne développe guère le problème systématique que cela pose. Elle en reste avant tout à la question telle qu'elle se pose en anthropologie culturelle contemporaine : comment passer des universaux dégagés par l'observation empirique à l'idée d'universalité éthique proprement dite (*ibid*., p. 35) ? Deux difficultés paraissent néanmoins se poser. L'une concerne l'anthropologie elle-même : cela a-t-il un sens de parler d'une normativité des universaux éthiques, si l'on a préalablement admis que les normes et les valeurs sont toujours relatives à une culture et à une société données et qu'une normativité de type universel perdrait de ce fait son caractère réel de norme sociale ? L'autre difficulté se présente directement sur le plan philosophique : convient-il de qualifier de norme ou de normativité une exigence éthique qui, précisément, transcende toute norme sociale et juridique ? L'universalité ne fait-elle pas éclater et ne disqualifie-t-elle pas l'idée même de normativité proprement éthique[37] ?

Les auteurs qui traitent de cette question me paraissent en rester pour la plupart à l'idée générale d'une concurrence entre les différentes formes de normativité (administrative, sociale, juridique, scientifique, professionnelle, éthique), sans véritablement s'interroger sur l'opportunité d'appliquer le terme « normativité » à l'éthique[38].

Le risque n'existe-t-il pas que la normativité éthique se superpose aux autres normativités, qui comportent déjà, par ailleurs, leurs propres exigences éthiques, tout en se soustrayant à l'exigence d'universalité et en se limitant à n'être qu'un catalogue de valeurs et de normes[39] ?

La question centrale, pour notre réfutation du relativisme éthique normatif, n'est pas tellement celle de la production des normes éthiques ou de l'inexistence quasi totale de leur encadrement institutionnel, mais celle de leur visée universelle.

Le philosophe québécois Luc Bégin, par exemple, est obligé de spécifier que la propriété éthique de la normativité se trouverait dans la réflexivité et donc aussi dans la mise à distance critique par rapport aux valeurs et aux normes d'autres types (BEGIN, 1995, p. 52). Or cette précision, pour bienvenue et légitime qu'elle soit, nous paraît rester à mi-chemin. Elle se satisfait d'une vision de l'éthique centrée sur le bien, sans établir son lien avec une éthique centrée sur le juste. À notre avis, la normativité éthique est davantage que la simple émergence de la réflexivité critique du sujet éthique. Elle va au-delà, dans la mesure où elle postule une validité universelle transcendant les contextes institutionnels où se joue la concurrence des normativités.

La délibérativité des normes éthiques n'est donc pas suffisante ; il y va aussi de leur prétention à la vérité et donc de la possibilité de les universaliser.

Dira-t-on que ce passage n'est pas nécessaire ou qu'il n'est valable que dans l'hypothèse d'une éthique déontologique ou kantienne faisant appel à la logique de l'impératif catégorique ? Je ne le crois pas. Il convient au

contraire d'affirmer que tout énoncé éthique, dès l'instant où il accepte d'être passé au crible d'une normativité spécifiquement éthique, accepte du même coup de passer le test de l'universalité. Le principe de la discussion normative appelle le principe de l'universalisation, pour reprendre les termes de Jürgen Habermas. Mais cela vaut aussi, formellement, pour une éthique utilitariste ou pour une éthique nietzschéenne, dès l'instant où elle assume le risque de la normativité.

L'UNIVERSEL CONCRET DE L'EXIGENCE ÉTHIQUE.

Toutefois, ce serait une profonde erreur de croire que ce passage de la normativité à l'universalité, ressort principal de la réfutation du relativisme éthique, puisse simplement faire l'objet d'une analyse formelle. Il faut bien voir que le relativisme éthique est né *sur le sol historique concret de l'expérience contextuelle et pluraliste de l'humanité et de la société* et que c'est ce sol contextuel, avec les défis de la domination, du colonialisme et de l'intolérance, qui a favorisé l'émergence du scepticisme éthique et du nihilisme moral radical qui soutiennent tant bien que mal la légitimité normative du relativisme éthique.

Pour surmonter réellement les effets du relativisme éthique, il importe donc de remonter la pente de l'expérience historique, de reparcourir en imagination et en expérience créative les écueils et les échecs de nos pratiques passées, afin de donner un nouveau souffle à un dialogue culturel et social susceptible de laisser place à des esquisses de normativité éthique universelle.

Nous avons urgemment besoin d'un socle de valeurs communes, partageables et assumables dans un horizon mondial, si nous voulons que notre courage d'agir soit soutenu par des raisons d'espérer ensemble, avec tout humain et toute société. Certes, nous ne saurions nous bercer d'illusions : le cosmopolitisme universel qui nous fait rêver et espérer

n’existe pas comme tel dans le réel du monde, des sociétés et des nations. Le monde est traversé de désordres et de divisions. Croire de manière concrète en une universalité éthique, c’est nous engager pour qu’à chaque niveau d’action concrète, dans le quotidien de nos tâches, nous laissions transparaître l’exigence d’universalité sans laquelle il n’y aurait pas d’éthique commune possible. Tel est bien l’enjeu de l’universel concret : refusant le relativisme éthique, il n’en cède pas pour autant à l’universalisme abstrait, celui des bonnes intentions et des vœux pieux. Il est un universalisme engagé, patient, têtu, courageux, à la fois réaliste et optimiste, à la taille et à la mesure des dégâts humains et sociaux causés par le relativisme éthique et sa pugnacité dévastatrice.

Nous n’avons pas traité, dans cet article, la question sous-jacente du relativisme doctrinal, qui est tout aussi complexe et dense que celle du relativisme éthique. Il est bien évident que, pour traiter jusqu’au fond le problème du relativisme éthique, il faudrait développer la question même de la vérité, et donc aborder la relation fondamentale entre l’éthique, la religion et Dieu lui-même, comme instance et expression ultime de toute vérité[40]. Dans un dictionnaire d’éthique chrétienne, le relativisme apparaît d’abord comme une question morale, alors que dans un dictionnaire de doctrine ou de dogmatique, il oblige à rendre compte de la vérité ultime de l’homme et du monde. Mais sans doute, dans les deux cas, est-il nécessaire de relativiser le relativisme, sans en nier la problématique incontournable.

DENIS MÜLLER.

→ Agnosticisme. Communautarisme. Culture. Démocratie. Éthique. Modernité/Postmodernité. Raison. Scepticisme. Sécularisation. Valeurs. Vérité et éthique.

Bibliographie.

O. Abel, Fr. Dermange, N. Maillard Romagnoli, D. Müller, Chr. Pisteur (dir.), L'Éthique minimale. Dialogues philosophiques et théologiques avec Ruwen Ogien, Revue de théologie et de philosophie 140, 2008, II-III, p. 99-284. – J.-C. Billier, « Le relativisme moral », dans L. Thiaw-Po-Une (dir.), Questions d'éthique contemporaine, Paris, Stock, 2006, p. 805-823. – R. Macklin, Against Relativism. Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine, New York - Oxford, Oxford University Press, 1999. – R. Massé, « Les limites d'une approche essentialiste des ethnoéthiques. Pour un relativisme éthique critique », Anthropologie et sociétés 24/2, 2000, p. 13-33. – D. Müller, « Universalisme et relativisme en théologie chrétienne : les acquis de la critique historique et les ambiguïtés de la postmodernité », dans G. Berthoud, P. Centlivres, Chr. Giordano et M. Kilani (dir.), Universalisme et relativisme. Contributions à un débat d'actualité, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 1993, p. 151-164 ; « Relativisme éthique et universalisme concret. Une question fondamentale, un enjeu pratique », Éthique et santé, vol. 1, n° 3, 2004, p. 120-124 ; « Confrontation des traditions et intensité de la vérité : une approche francophone et protestante du débat sur les communautarismes », Recherches de science religieuse 95/1, janvier-mars 2007, p. 41-60. – R. Ogien, art. « Normes et valeurs » dans M. Canto-Sperber (dir), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Paris, PUF, p. 1052-1064 ; L'Éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2007. – D. B. Wong, art. « Relativisme moral », dans M. Canto-Sperber (dir.), Dictionnaire

d’éthique et de philosophie morale, Paris, PUF, 1996, p. 1290-1296.

RELIGION ET ÉTHIQUE

Depuis une vingtaine d'années, en Occident surtout, deux courants dominent le débat sur les rapports entre la religion et l'éthique. Tous deux ont de profondes racines dans le christianisme ; tous deux sont marqués par le dialogue interreligieux et ses conséquences sur la réflexion en théologie et en éthique ; tous deux invitent à penser autrement la Révélation et l'histoire du salut qui s'y rattache, la place de l'Église et de ses sacrements dans cette économie divine, sans oublier les répercussions sur les discours sur Dieu et sur La Trinité dans leur relation avec l'humanité et la création dans son ensemble ; tous deux sont influencés par des anthropologies où les idées de conscience, de sentiment religieux ou de transcendance et d'expérience humaine du divin tiennent une place importante[41] ; enfin, ils se trouvent inscrits, de manière différente, dans le sillage des conceptions hégélienne et troelschienne de la philosophie de la religion.

D'un côté, le lieu d'émergence de toute éthique se trouverait lové, par définition presque, dans les religions. Malgré les particularismes irréductibles des croyances et des rites, toutes les religions offriraient, en fin de compte, une même matrice éthique. En leur fonds, elles contribueraient à la promotion d'une éthique à valeur universelle ou possédant au moins un noyau de principes universalisables. C'est un élément reconnu et répété dans les milieux marqués par le pluralisme religieux : il serait possible, pratiquement, non seulement de faire preuve de tolérance mais aussi d'œuvrer ensemble pour le mieux-être de tous. Selon les spécialistes du dialogue interreligieux, il serait possible de reconstituer cette éthique universaliste et de recouvrer, dans les traditions religieuses, des humains

modèles (saints ou héros), incarnations historiques de cette éthique et des valeurs humaines qu'elle promeut[42].

De l'autre, les religions dites universelles, par leurs modes de présence sociale et à cause de la teneur même de leurs croyances, seraient sources de particularismes conduisant, quasi irrémédiablement, à la violence culturelle et politique, à la confrontation avec l'État et, à la limite, au fanatisme dénué de toute valeur éthique positive[43].

Ces deux courants semblent contradictoires : quel rapport, en effet, entre la promotion de l'éthique universaliste et le particularisme agressif, irrespectueux de la différence et de l'altérité ? Pourtant, ce qui se joue là de la religion est peut-être moins radicalement opposé qu'il y paraît. En effet, est-ce au nom de l'articulation entre une valeur attribuée à des croyances fortement inscrites dans la légitimation d'un mode de vie pensé comme ayant prétention à l'universalité, entre une inscription dans l'histoire et la réalité d'une communauté située culturellement, que le partage entre l'universel et le particulier se noue ? Dans ce cas, le rapport de la religion à l'éthique serait moins en jeu que le rapport entre diverses composantes de la religion et ce qu'on trouve d'éthique en elles. Les croyances proprement religieuses, la ritualité et les modalités de conduites particulières seraient en cause : ou bien il serait possible de les considérer comme des expressions passagères, culturellement marquées, dont il serait possible d'extraire un noyau éthique comme ce qui aurait toujours été en jeu et dont, à grande échelle, seule la modernité occidentale aurait permis l'extraction et la mise en valeur et, dans ce cas, l'universalité est possible et le pluralisme religieux devient positif et facteur d'éthicisation et de paix sociale, politique et culturelle ; ou bien ces mêmes croyances, rites et modalités disciplinaires seraient constitutifs de la réalisation même de ce qui serait le noyau éthique universel de la religion et, alors, au mieux, on assiste à des chocs, à des tensions, à d'ardues négociations en vue d'accommodements raisonnables. Une tierce position pourrait-elle exister ? Les chocs violents ne pourraient-

ils pas être pensés comme l'occasion tout à la fois d'éviter les abstractions spéculatives sur ce qui constituerait l'éthique lovée au cœur des religions et de comprendre, au moins du point de vue occidental moderne, marqué par la séparation de sphères de rationalités irréductibles les unes aux autres, l'importance de la mise en récit, de l'argumentation et de la reconstruction théorique des éléments universalisables et de particularismes culturels, certes, mais aussi et surtout des éléments thymiques en jeu dans la religion vécue par de larges populations n'ayant guère accès, par ailleurs, aux spéculations théologiques ? Ne serait-ce pas l'occasion de reconnaître la spécificité de l'entrée en éthique dans les diverses religions à la fois par-delà les entreprises visant à magnifier l'éthique des religions et contre les surévaluations de leurs effets historiques pervers[44] ?

On procédera ici à un démontage et un remontage conceptuel de cette situation pour mieux comprendre à la fois la constitution de cette polarisation entre ces deux courants et les options quant à la nature de la religion qui la structurent. Dans un second temps, on présentera une critique de ces options et on ouvrira des voies moins explorées mais plus adéquates pour comprendre la complexité des rapports entre les actes religieux et l'éthique.

DÉMONTAGES ET REMONTAGES CONCEPTUELS.

Dans plusieurs milieux, désormais, la relation semble aller de soi entre l'éthique et la religion. En modernité, pourtant, ce ne fut pas toujours le cas. Mais si la relation est désormais assez pacifiée, c'est que les termes en ont été transformés. La relation était problématique lorsque la religion était perçue comme une institution pouvant émettre une prétention monopolistique sur la production de sens et la gestion pastorale de l'agir humain pour une société, en face d'une autre institution qui, à ce même niveau, ou à un autre, prétendait à quelque chose de similaire mais dans le

registre politique : l’État. Le conflit était d’autant plus aigu qu’il se jouait sur deux fronts à la fois : sur le rapport nature-surnature et sa variante révélation-nature et, par ailleurs, sur l’interprétation juste, vérifiable et légitime de cette révélation : le conflit était théorique et pratique à la fois. De plus, il importe de voir que, pour une large part des penseurs des Lumières, toute religion était superstitieuse, c’est-à-dire productrice de discours invérifiables, impossibles à justifier dans l’espace public de discussion et, souvent aussi, génératrice de postures éthiques incompatibles avec l’autonomie revendiquée du citoyen et de l’homme moderne.

Depuis, soit la religion en est venue à signifier avant tout une institution où des individus reconnaissent une manière d’exprimer et de structurer – voire de générer – une expérience religieuse personnelle, dans le sillage de Schleiermacher, l’éthique pouvant désormais soit en être décrochée, soit être considérée comme un moyen d’exprimer cette expérience fondamentale, fondatrice. Là où les institutions religieuses ne se présentent pas ou ne sont pas reconnues comme ayant une prétention au monopole pastoral ou à constituer le lien social selon l’ancien adage *« religio vinculum societatis »*, les États ne voient plus en elle un opposant et, dans ces conditions, les institutions religieuses ou les expériences spirituelles personnelles relèvent du registre privé.

Cette relation pacifiée semble désormais aller de soi et, depuis quelques années, ne semble pas être remise en question, mais d’anciennes problématiques refont surface tant dans la théorie que dans la pratique. Fondamentalismes, confessionnalismes, réactions à ce qui est décrit comme du relativisme, revendiquent une place dans l’espace public et même une voix autorisée ; ils prétendent offrir des éléments de solutions à des problèmes politiques ou considèrent que la gestion politicienne de la société n’est pas adéquate au bien, à la vérité. D’ailleurs, même hors de la sphère de ces réactions identitaires, souvent antimodernes, diverses religions possédant une structure ecclésiale ou ministérielle prennent position, dans

l’espace public, à l’occasion de problèmes sociaux, économiques, éthiques, écologiques et politiques, au nom même de la liberté d’expression. Elles le font alors pour participer, comme n’importe quelle autre association, aux débats publics.

Les religions sont alors un dépôt ancestral ou symbolique d’une sagesse immémoriale liée à la nature humaine même, avant même sa déformation par la ritualité et le dogmatisme ou avant la particularisation culturelle, sociale et historique qu’elles peuvent toujours mettre en question. Du coup, les religions auraient une fonction de rappel et d’appel : rappeler les orientations fondamentales de l’agir humain (bonheur, fraternité, règle d’or, etc.) et appeler à en vivre. Il y aurait donc toujours eu une proto-éthique ou des principes éthiques sur lesquels les humains auraient pu s’entendre pour bien vivre entre eux.

Pour mettre en scène pédagogiquement ces principes éthiques, les religions auraient presque toujours recours à des récits où des héros exemplaires, des saints, des sages, offriraient des représentations acceptables et imitables, stimulantes, dans des fictions qui seraient de véritables adjuvants de l’agir humain.

La religion : de l’institution au discours scientifique et à la quête spirituelle.

On pourrait tenter de systématiser les sens de la présence de la religion dans la société de la manière suivante. Elle aurait été longtemps, jusqu’à la modernité occidentale, l’institution des institutions. Puis, après la stabilisation et la redistribution des institutions en modernité, elle serait devenue un objet quasi muséal ou exotique. D’institution des institutions, elle serait devenue un reliquat d’une période antérieure de l’histoire de l’humanité, de périodes dépassées et accomplies, reliquat à tolérer mais inutile à la société, sauf à produire accessoirement de bons citoyens et une

manière de penser le divin et la destinée humaine. Enfin, la religion resurgirait, en Occident, comme le lieu d'une expérience du divin, très liée aux quêtes de sens et de spiritualité et comme mise en question des discours scientifiques de l'époque précédente. À chaque fois, des aspects divers de l'éthique ou de ce qui peut motiver un agir éthique tiennent une place importante : la religion est une autorité soutenant les commandements éthiques tant individuels que sociopolitiques ; elle a valeur de motivation personnelle à une présence politique ; elle est la conséquence d'une expérience, d'une quête et d'une orientation existentielle individuelle.

La religion : de la multiplicité à l'unité et au retour.

Il serait tentant d'écrire que l'Occident aura connu deux grands mouvements historiques quant à la présence du religieux en son sein. Le premier irait des religions polythéistes à la seule vraie religion. Le second irait de la seule vraie religion à la reconnaissance d'une pluralité irréductible de religions. Ce serait pourtant tabler sur de l'équivoque. Il se joue autre chose entre les polythéismes païens (phénicien, babylonien, grec, romain, égyptien, goth, etc.) et les monothéismes israélite et chrétien que la simple réduction d'une pluralité de dieux à un dieu unique. Ainsi, entre les divers paganismes et ces deux monothéismes, la nature de Dieu n'est plus la même. De plus, la nature des rapports entre les individus, les sociétés et le ou les dieux s'organise, se pense et se vit autrement aussi, même entre les deux monothéismes mentionnés. Des traits communs sont repérables entre polythéismes et monothéismes, mais il importe de voir comment les monothéismes ont combattu ce qui leur apparaissait comme des contaminations ou des compromissions. Une situation analogue, par bien des aspects, pourrait être retracée entre le milieu religieux dans lequel l'islam verra le jour un peu plus tard et les pratiques et croyances

religieuses ambiantes. Entre les monothéismes eux-mêmes, les relations seront souvent complexes. Ainsi, réfléchir comme s'il n'y avait pas toujours eu des rapports de coexistence, de voisinage, de survivance, de résurgence et de déplacements géographiques, et maintenir la situation de l'Occident en 325, alors que le christianisme deviendra religion de l'Empire romain jusqu'à la prise en compte, somme toute assez récente, du pluralisme religieux mondial, comme le lieu d'une seule vraie religion, serait une erreur historique. Cela ne conduit pas à nier que le « christianisme », pendant longtemps, se sera pensé comme la seule vraie religion et aura traité les autres religions comme des erreurs à éradiquer, des idolâtries ou superstitions à transformer pastoralement, des individus à convertir ou à réduire à la foi, voire, parfois aussi, à éliminer physiquement, purement et simplement.

Le second versant de ce mouvement serait aussi faux. D'une part, il s'ancre dans une prémisse fausse : l'Occident passerait non pas d'une seule religion vraie mais d'une Église fissurée, et dont la fragmentation se poursuit, à la reconnaissance de la présence, déjà en son sein, de gestes de religion, souvent désignés par le terme « religiosité » (populaire ou non), irréductibles à la doctrine autorisée sur Dieu ou la foi et de la place du judaïsme, en ses diverses versions, dans ses parages. D'autre part, la pluralité des religions reconnues désormais correspond à une transformation majeure de la notion d'Occident, car il y va d'une présence, d'une part, sur la surface entière de la terre et, d'autre part, de la prise en compte de religions qui ne relèvent pas des matrices occidentales (monothéistes ou non), sans compter une transformation majeure de la présence même des monothéismes en Occident. Enfin, ce qui est désormais entendu par religion ne correspond pas, non plus, à la différence occidentale ancienne liée aux polythéismes gréco-romains ou à ses divers types de monothéismes. En effet, ce qui est désormais appelé le bouddhisme ou l'hindouisme se laisse mal enserrer par ces catégories. Il serait même possible de poser la question

radicale : ces catégories occidentales n'obscurcissent-elles pas la complexité de l'inscription historique de l'Église de Dieu dans divers lieux et cultures ainsi que l'impact éthique et culturel de cette inscription ?

Mais au-delà des perspectives historiques et philosophiques pouvant être interrogées, ce schème révèle la difficulté liée à la compréhension du terme « religion », de son rapport à l'éthique ainsi que de la signification même de ce qui est entendu sous la dénomination d'éthique.

Pluralité des types d'éthique.

L'intérêt pour cet élément éthique des religions provient, depuis près de deux décennies, de l'entrecroisement de trois champs de questionnement, marqués, chacun de manière différente, par des urgences présentées comme planétaires ou universelles : l'écologie et les questions de l'environnement ; l'économie, sa mondialisation et ses impacts sur les cultures ; la politique et les nouvelles conditions de la paix et de la justice. Il s'agit là du contexte large, souvent évoqué, pour inciter à enclencher une réflexion sur l'élaboration d'une éthique universelle ou, à tout le moins, de valeurs universelles pour contrer les effets déshumanisants ou les menaces d'extinction de la race humaine dans ce qui se joue dans ces trois champs. On cherche une vision du monde universelle ou universalisable, là même où les propositions philosophiques peinent, achoppent à produire un discours et des protocoles qui ne puissent conduire à des relativismes, à du culturalisme, ou qui se situent dans la tension entre ces deux pôles. Au formalisme universaliste des éthiques habermassiennes et en opposition aux propos communautaristes, la quête d'une éthique universelle à partir des religions oppose un noyau éthique humain déjà articulé, diversement, mais unifié, sur un registre – le religieux, les religions – qui, après avoir représenté l'obscurantisme et l'oppression antimoderne, en est désormais venu à représenter une source de sagesse universelle. Pourtant, de manière

assez classique, à partir des propositions de Hans Küng (1991), du *Manifeste pour une éthique planétaire* du second Parlement des religions du monde (1993), de l'« Appel du Cap » (1999) et des diverses chartes de valeurs, de droits ou de devoirs produites depuis, quatre éléments constituent le cœur de la contribution des religions à une éthique universelle : interdiction de tuer ou respect pour la vie ; interdiction de voler ou respect du bien d'autrui au moyen d'un agir droit et honnête ; interdiction de mentir ou valorisation de l'agir et du parler vrai et véridique ; interdiction de forniquer ou respect et amour mutuel. On retrouve là, quasiment *verbatim*, la séquence proposée par Jésus au jeune homme *qui avait beaucoup de biens* en Matthieu 19, 18-19, séquence qui reprenait elle-même partiellement la liste de la « seconde table » du Décalogue (Ex 20, 13-17), dont on s'efforce de retrouver des équivalents ou des convergences dans les autres religions qui prétendraient à l'universalisme[45]. Ces quatre interdictions et leur traduction positive déclineraient concrètement la règle d'or et ses diverses figures religieuses. Ces interdits, formulés en impératifs orientant vers une culture universelle de non-violence, de tolérance, de solidarité et d'égalité de droits, constitueraient l'apport des religions à l'avènement de cette culture éthique.

Or, déjà pour l'Occident et les religions dites du « Livre » qui s'y croisent, le remontage de ces impératifs et leur efficacité à constituer des sujets humains éthiques ne vont pas de soi. D'une part, ces impératifs sont délestés de tous les liens qui les imbriquaient dans des rapports proprement religieux à Dieu et à des « cultures » dans lesquelles et pour lesquelles ils étaient formulés ; ce ne sont pas des impératifs propres au religieux car ils peuvent être formulés, entre autres, par la philosophie, en dehors de toute problématique d'une révélation ou même de transcendance religieuse : en ce sens, l'apport des religions relèverait de la redondance, de la réitération, peut-être même d'une option où la religion est la vérité représentée pour les masses. D'autre part, même répercutés sans ces attaches historiques, ces

impératifs, qu’on voudrait théoriquement universels et obligeant les consciences et les volontés, n’ont pas cette efficacité pratique ni théorique et, pour leur en fournir, un vrai travail herméneutique, lié à des options sur la nature de l’éthique, est nécessaire. De plus, même lorsqu’il s’agit d’envisager ces impératifs sur le mode du soutien, de l’adjuvance (« des aides et des soutiens au service de l’orientation de l’action, des valeurs existentielles, des dispositions fondamentales et du sens de l’existence[46] »), rien n’est donné de la pragmatique religieuse ou autre qui la rendrait efficace.

Or ce travail peut avoir lieu différemment. Ainsi, déjà au début de la modernité occidentale, au moins trois formes d’éthique existent dont les résonances sont encore perceptibles aujourd’hui. Par exemple, Spinoza, dans son *Traité des autorités théologiques et politiques*, au chapitre XVI, a présenté l’éthique religieuse comme une obéissance à la parole de Dieu lue avec une méthode raisonnée. L’éthique, prônée par la Loi et les Prophètes, que lisaient et les juifs et les chrétiens d’Amsterdam, se résume alors dans la justice et la charité pratiquées envers le prochain sur l’horizon d’un credo où il est possible de penser Dieu unique et bon, présent à tout, désirant un culte d’actes justes plutôt que de cérémonies, miséricordieux pour qui se repent, de telle sorte que l’image de Dieu soutienne l’impératif de justice et de charité. Ensemble, ces deux faisceaux d’actes constituent l’éthique, camouflée dans un imbroglio d’images, de figures, de récits et discours de la Bible lue à partir d’une méthode dépouillant les croyances confessantes (juives comme chrétiennes) des ajouts extérieurs à sa littéralité, à sa langue et à sa grammaire. Cette herméneutique est nécessaire pour que l’éthique biblique, valable pour toute personne, ne soit pas dénaturée par les superstitions arrimées aux alternances syncopées des fantasmes humains de maîtrise de soi et de la nature ainsi que de leurs désespoirs. Elle est nécessaire pour que l’éthique ne soit pas instrumentalisée par des gens assoiffés de domination sous couvert de religion. En un sens, les impératifs

tirent leur force du travail de lecture qui déplace et transforme le lecteur, tout autant que de leur contenu à propos de l’action. Enfin, il faut voir que cette approche politique, au sens où elle s’adresse à la multitude, ne relève pas directement de l’ordre de la vérité éthique telle que seule la philosophie la peut formuler. Et, philosophiquement, ces impératifs perdent, au moins dans le texte même de Spinoza, de leur consistance et de leur pertinence : c’est toute la différence entre la finale de la quatrième partie de l’*Éthique* et les propositions de la cinquième.

Par ailleurs, mais d’une autre manière, dans la *Critique de la raison pratique*, Kant conserve quelques liens entre la loi morale et le don de la Loi par Dieu à Moïse au Sinaï. Et, dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, il interprétera les discours et les institutions chrétiennes afin d’en retenir quelques éléments qui pourraient être à la fois des doublets de la loi morale elle-même et d’instables adjuvants à la pratique éthique et à la « bonne volonté ».

Ces deux premières approches, bien que très ancrées dans la tradition judéo-chrétienne en tant qu’elles sont liées à des herméneutiques bibliques, demeurent actuellement utiles en ce qu’elles offrent deux paradigmes pour inviter les autres religions à une herméneutique des discours (textes ou traditions orales) qui les structurent afin que ceux-ci puissent servir d’orientations et de modèles pour soutenir une démarche éthique au registre de la narrativité, certes, mais surtout dans sa reprise argumentative publique avec des gens qui ne confessent pas nécessairement les mêmes figures de croyances ; d’autre part, ces approches sont utiles parce que ces impératifs ont déjà donné lieu à des argumentations et à des casuistiques permettant de les rendre efficaces et de les inscrire dans une pastorale. Pourtant, elles s’avèrent limitées en ce que toutes deux s’inscrivent, dans leur formulation actuelle, uniquement dans la perspective du sujet rationnel autonome (Kant) ou du sujet désirant s’exprimer de toute sa force (Spinoza) dans le cadre d’un rapport conflictuel avec autrui. Or ces conceptions, très marquées par

une certaine modernité et inscrites dans une conception précise mais limitée des Lumières, ne sont peut-être pas adaptées à toutes les cultures, voire adaptables. De plus, elles comprennent l'éthique comme promulgation de lois universelles, par Dieu – de manières différentes chez Kant et chez Spinoza, certes – mais fortement liées à une certaine manière d'hériter d'une éthique religieuse biblique et du monothéisme qu'elle a généré.

Outre ces approches éthiques, il existe aussi des éthiques dites de la loi naturelle. Celles-ci ne se caractérisent plus par une démythologisation de la Bible, mais cherchent à produire un code, une liste minimale de lois pouvant fournir un cadre d'interprétation pour les lois humaines. Ces perspectives, irréductibles les unes aux autres, même à l'intérieur de la tradition thomiste par exemple, sont rivées soit à une loi divine, transcendante, à laquelle par sagesse, il est possible de participer, soit à une nature humaine, soit à des faits de civilisation. Dans un cas comme dans l'autre, les lois ou grilles heuristiques, aussi abstraites soient-elles, contribuent éventuellement à une délibération prudente mais, du coup, ne constituent ni une éthique complète ni même la perspective centrale de toute démarche éthique. En ce sens, la loi naturelle demeure, au mieux, un adjuvant pour des individus en recherche moins d'une éthique que d'un accomplissement de soi, moins d'une obligation par devoir que d'une incitation à de la « bonne volonté ».

Au cœur de ces diverses éthiques, une problématique sourde continue à opérer : la tension entre une éthique de l'« autonomie » et une autre dite « théonomique ». On peut y voir la version moderne d'une vieille querelle théologique non liquidée entre la volonté et la grâce, inscrite dans la matrice augustinienne : la querelle *de auxiliis*, querelle doublée de celle sur la providence et la prédestination, qui hante non seulement les divisions chrétiennes en Occident, mais aussi l'apologétique. La religion aurait structurellement tendance, pense-t-on, à évacuer ou à limiter l'exercice de la liberté, du choix et de l'autonomie à cause de la place faite à Dieu.

Diverses reprises de cette problématique se trouveraient dans les religions non chrétiennes et diverses dialectiques ont été mises en place pour éviter l'opposition structurelle. Différentes solutions et stratégies pour contourner le problème ont eu cours[47]. Mais cette manière d'aborder la religion par l'éthique peut être évitée et une autre voie sera proposée ci-dessous.

Enfin, le rapport entre les enjeux qui génèrent l'attente et la recherche d'une éthique universelle ou planétaire et les quatre impératifs nodaux n'est pas évident : les impératifs retenus semblent, à première vue du moins, s'en tenir, dans leur formulation comme interdiction, soit aux relations interpersonnelles courtes et, dans leur traduction positive, à un niveau de principes universels mais n'offrant pas de protocole pour les inscrire dans la complexité des médiations interhumaines et dans l'économie et l'administration des relations humaines au niveau politique. Dans ce cas, la transposition pour les groupes et les « États » n'est guère possible. De plus, des principes comme le respect de la vie, par exemple, n'ont jamais empêché la justification des morts infligées dans des guerres dites justes, ni des traitements parfois ignobles infligés aux animaux de boucherie !

Il s'agit donc maintenant d'envisager autrement le rapport entre l'éthique et ce qui semble se rejouer dans bien des religions. Au lieu de chercher une constellation de propositions éthiques qui se réitéreraient d'une religion à l'autre, il s'agit de montrer que les gestes religieux (croyances, rites, sacrifices, etc.) comportent, dans leur pratique même, des éléments pouvant contribuer aussi, sur un autre registre que celui de l'élaboration d'un code ou d'impératifs, à permettre des gestes éthiques.

Cette approche s'inscrit dans une conception de l'éthique à partir des constellations d'actes humains passionnés qui se laissent décrire comme un projet orienté vers et par une actualisation plénière des capacités d'un individu, inscrit dans des réseaux sociaux, à choisir de manière délibérée et consentie. Un horizon de bonheur (vie bonne d'un acteur ainsi bonifié), marqué par de la jouissance, ouvre un espace d'expérience où advenir en

posture subjective devient possible, désirable. La religion devient alors une constellation possible, parmi d'autres et articulée sur d'autres, pour rendre possible cet advenir.

Croyances, crédit, confiance, expérience et éthique.

Qu'une religion se définisse ou soit définie fondamentalement comme une foi théologale, comme une obéissance, comme une soumission, comme une voie, comme une pratique rituelle, elle donnera lieu à des croyances, à du crédit et à de la confiance ; elle générera, en retour, croyances, crédit, confiance tout autant que méfiance, défiance et doute. En ce sens, l'inflation théologique chrétienne sur la foi en période de modernité et les problèmes épistémologiques liés à l'acte de croire[48] sont non pas avant tout le symptôme d'un problème strictement chrétien ou occidental, mais bien le révélateur d'un enjeu pour une éthique du croire qui traverse et les religions, et les autres registres de l'être-en-commun[49]. L'attention porte encore beaucoup sur les questions épistémologiques, selon une approche assez rationaliste. Récemment, S. Margel proposait des déplacements intéressants en complexifiant les protocoles de Marcel Gauchet quant à la sécularisation, inscrivant la superstition et sa charge affective et collective au pli même de ce qui se jouerait dans la sécularisation et, plus encore, en reconstruisant un discours sur la croyance d'où l'aspect social et communautaire n'est pas délesté de tout rapport à de l'éthique[50].

Pourtant, dans les discours sur le religieux marqués par les dialogues et les perspectives interreligieuses, le croire, la soumission, l'obéissance sont avant tout configurés comme l'expression, la mise en forme, culturellement et historiquement déterminée par l'inscription plus ou moins avérée dans les parages d'une institution, d'une expérience de Dieu, de transcendance, d'une expérience spirituelle, vécue au plus profond de la conscience personnelle (Allard, 2004, « Le religieux de l'interreligieux », p. 121-

170). Ce schème est porté par une certaine idée de la révélation, de l'automanifestation ou de la présence de Dieu qui, bien qu'occupant dans plusieurs milieux le devant de la scène théologique depuis les propositions de Rahner, s'avère critiquable du point de vue des rapports de la religion et de l'éthique.

Sans nier la possibilité de telles expériences, il semble exagéré d'en faire le fond et la condition de toute inscription religieuse des individus. Il semble préférable de tabler sur la manière dont se nouent confiance, crédit et croyances, sur l'engagement personnel, entendu moins comme réponse à un appel ou à une convocation que comme une interprétation de soi, de ses désirs, d'une manière d'envisager son être-au-monde. Sans cela, des gestes religieux n'ont pas lieu, demeurent insignifiants ou ont des effets pervers, tant pour qui s'y engage qu'en ce qui concerne leur impact sociopolitique.

En ce sens, il importe d'envisager le croire et la confiance du point de vue de l'éthique du rapport à soi et à autrui, où Dieu, les dieux, les ancêtres, etc., constituent une catégorie de l'altérité essentielle afin d'orchestrer la diversité de ces rapports. De plus, l'inscription du croire et de la confiance sur le registre de l'éthique permet de l'envisager comme choix prudent plutôt que comme une alternative ou un dilemme entre un saut irrationnel dans le vide, dans l'absurde, ou une conclusion d'argument rationnel sur l'existence ou non de cet « Autre ». Dans le premier cas, la dramatisation du croire risque de faire perdre de vue la mutualité asymétrique constitutive du croire. Dans le second cas, la conclusion logique relève de la tentative de maîtrise cognitive sur soi et le monde, qui oblitère ce qui se joue dans le « avoir confiance en… », le « mettre sa foi en… » comme lieu de l'institution de soi et comme vérité de la fragilité et de la vulnérabilité de ce soi. En ce sens, ces deux branches de l'alternative prises ensemble sont plus à considérer comme le signalement d'un espace de choix et de consentement que comme les pôles centraux ou normaux et normatifs du régime de la « fiance ».

Ritualité et éthique.

Dans les milieux traitant des religions, les constellations de rites dans les diverses religions ont donné lieu à peu d’études dans les dernières années, hors du cadre des études liturgiques chrétiennes. Comme on l’a écrit, les croyances et les principes éthiques retiennent principalement l’attention des chercheurs. Compte tenu des options discutées ci-dessus, il est compréhensible que les rites n’aient pas été un objet d’étude. En effet, il est difficile d’élaborer comment des gestes, actions et textes religieux si marqués par l’histoire et l’imbrication dans une culture donnée, pourraient exprimer de l’éthique et surtout le caractère universel de principes éthiques. Il serait difficile aussi, même là où on reconnaîtrait l’efficacité rituelle à produire et à structurer de l’émotion, de relier logiquement cette expressivité émotionnelle à ce qui se joue, dans une communauté rassemblée ou dans le « sanctuaire » privé, de l’universalité de principes d’action, d’autant plus que ces gestes n’ont habituellement rien à voir avec les actes éthiques marqués par de l’universel. Au mieux, dans ce contexte, l’ambiance rituelle permet-elle une augmentation de l’attention et de la réceptivité à ce qui est proclamé par ailleurs comme devant être fait éthiquement, hors de l’enceinte et du temps religieux rituel.

Individus, communautés et rites.

Les religions rassemblent. Elles mobilisent. Peut-être pas toujours pour les raisons ni selon les rythmes et les modalités que théologiens, pasteurs ou politiciens désireraient, mais elles obtiennent ce résultat de rapprocher des gens dans diverses cérémonies et pour certaines actions sociales, caritatives ou politiques. Elles rassemblent des gens qui ont confiance en ce qu’elles proposent – selon divers régimes de croyances évoqués ci-dessus – au point de quitter leur quant à soi, de briser le rythme de la vie de travail ou autre,

pour célébrer pendant un temps déterminé, et selon un rythme institué par les responsables religieux, eux-mêmes portés par une tradition. Ces rassemblements, aussi éphémères et superficiels puissent-ils être parfois, n'en sont pas moins des lieux d'écoute active d'un message, des occasions d'actes spécifiques à ces rassemblements et, peut-être aussi et surtout, des temps d'excitation à se transcender, à dépasser ses préoccupations habituelles pour se dire, se sentir relié, pour se lier à des dieux, à des ancêtres, à une communauté, à une espérance selon des pratiques, des symboliques et des buts incommensurables et divers. Ce sont des moments d'investissement de soi, certes, mais aussi de délassement de soi dans l'être-avec-autrui.

Ainsi, il devient possible de déplacer les problématiques. La ritualité n'aurait pas seulement pour fonction de rassembler et de contrôler une communauté. Elle n'aurait pas non plus seulement comme effet de produire du symbolique pour permettre ces rassemblements et cette discipline. Il est possible de l'envisager, du point de vue de qui s'y engage et s'y investit, comme le lieu d'un choix délibéré et consenti certes, mais aussi – et plus proche de la question éthique – comme occasion de se donner, de recevoir et de prendre une posture où, grâce à la méditation et au jeu rituel, le rapport à autrui est envisagé et vécu non plus simplement à partir des besoins, des intérêts et des préjugés du soi mais sur un horizon qui le transcende.

Pas plus que les croyances et leur force, les rituels ne moralisent nécessairement par eux-mêmes. Ils peuvent donner lieu à de l'inflation ou à des torsions perverses de l'investissement de soi qui les font décrocher de l'éthique. Il y a alors de la superstition, de l'idolâtrie et de l'irréligiosité (Thomas d'Aquin) : ces rituels sont alors gouvernés par une quête de pouvoir, d'asservissement ou de déni. Ils deviennent l'objet de la critique éthique et-ou prophétique. Mais cela n'a pas à voir nécessairement et intrinsèquement avec la nature de la ritualité. C'est l'utilisation qui en est

faite qui est alors en question, ainsi que le rapport éthique à l'invention de ces gestes.

MODALITÉS DISCIPLINAIRES ET ÉTHIQUE THÉOLOGIQUE.

On pourrait proposer quatre orientations éthiques fondamentales inscrites à divers degrés dans les religions. Elles seront organisées en fonction des tendances du discours religieux et éthique occidental actuel.

Révérence pour la transcendance et la spiritualité.

Les religions ont toutes en commun d'inciter individus et communautés à se comprendre en rapport avec de la transcendance (quelles que soient les figures que celle-ci puisse prendre : Dieu, dieux, forces, ancêtres, âmes, esprits). Cela n'est pas propre aux religions : d'autres activités ou expériences humaines permettent ces rapports[51]. Pourtant, ils sont aussi religieux et de divers ordres (reconnaissance, expérience du sublime, appel à l'aide, gratuité, soumission, oblation, marchandage, etc.). Ainsi, s'il est rare de trouver une religion où est critiquée la qualité de ces rapports, il l'est tout autant de ne pas y découvrir des modalités pour dépasser les limites de la finitude de l'expérience humaine, individuelle et communautaire.

Or, ces deux aspects croisés peuvent contribuer, lorsque réfléchis et vécus avec bonne volonté, à décentrer un individu, à marquer les limites des stratégies de manipulation, de propriété ou de maîtrise au moment même où il s'agit de l'intégrer dans un ensemble qui le dépasse et va bien au-delà des conditions actuelles de son expérience.

Cependant, dans bien des milieux, ces événements transcendants débouchent peu souvent sur des gestes sociopolitiques ; ils peuvent demeurer privés ou ne se communiquer que sur le mode du témoignage personnel sans engager dans une communauté ou en cherchant seulement la

compagnie de qui déclarerait avoir eu les mêmes expériences. Ou encore parfois, sous forme d'expériences ou happenings de foule, ils demeurent éphémères et peuvent rester sans effets éthiques tant pour l'individu en quête d'estime de soi que dans ses gestes envers autrui. C'est pourquoi un autre aspect des religions doit y être adjoint : celui de la solidarité et de la fraternité.

Appel à la solidarité et à la fraternité.

Les religions tentent toujours de dire, de manière plus ou moins mythologique, l'unité du genre humain ou, à tout le moins, d'une part de celui-ci. Et malgré bien des vicissitudes, cette unité implique des rapports, des liens, des obligations les uns à l'égard des autres, rapports à constater, à entretenir et-ou à faire advenir selon les cas. Que cela se dise sur le modèle familial de la fratrie ou se décline selon le schème physico-légal de la solidarité importe peu. Que cela soit étendu ou non à l'humanité entière, non plus. Que cela soit déclaré une tâche religieuse ou non ne saurait nous arrêter. Mais il y a là une modulation, une rythmique et une configuration de l'être-en-commun qui dépasse l'interaction affective et passionnelle, qui requiert un travail de mise en récit, d'argumentation, voire déjà de reconstitution (Ferry, Ricœur). Il y a là une pierre d'assise pour la recherche d'une éthique qui implique déjà une posture éthique sans pour autant déjà être une codification de gestes précis qui, d'ailleurs, ne pourrait qu'être partiellement intraduisible, compte tenu de l'inscription profonde de tout acte éthique dans un terreau culturel particulier. Cette approche a l'avantage de se situer explicitement au niveau même d'où surgit et s'articule actuellement la demande aux religions de se laisser mettre au service de la paix, de la justice sur une terre habitée en commun.

Pourtant, cette voie et ce qu'elle permet semblent encore portés par la quête d'un donné, d'une quasi-prescription déjà là, d'une obligation qui,

concrètement, peut être aisément repliable sur des groupes indifférents aux autres : la solidarité et la fraternité ne s'expriment guère que par rapport à un groupe restreint auquel on appartient, la tentation étant alors d'intégrer, d'assimiler ou de reconnaître le même chez l'autre. Pour contrer cette limite, l'appel à la compassion est un remède bien religieux.

Appel à la compassion.

Depuis une décennie environ, une autre voix se fait entendre. Le théologien allemand Johann Baptist Metz en est un porte-parole. Il s'agit, à la fois sur le plan du pluralisme religieux et culturel, de mettre en avant la « compassion » comme perspective éthique « universelle ».

Au lieu de partir d'une quête de principes éthiques universels enracinés et lovés dans les religions envisagées comme des sagesses, cette approche, selon un réflexe kantien, part de l'universalité de la plainte contre le mal dans le monde et de la vulnérabilité humaine à l'égard d'autrui : mal physique, mal subi injustement, etc. Les religions offriraient alors discours et pratiques pour y remédier ou le transcender et, de diverses manières, montreraient l'intérêt et l'engagement de Dieu ou de divinités à y mettre fin.

Elles indiqueraient ainsi la voie de la compassion comme orientation humaine foncière, jamais oubliée malgré l'importance de l'intérêt personnel, de la force, de la quête de jouissance, de la manipulation et des injustices et blessures ainsi entraînées dans l'oubli d'autrui. Cette compassion serait exprimée tant dans les récits du Dieu ou des dieux, dans les rites pour la guérison et le salut, dans la prière pour autrui, etc. Qui dit alors compassion dirait tout à la fois tristesse narcissique, certes, devant la souffrance d'autrui (peur de souffrir de la même manière) mais aussi tristesse solidaire pour délivrer autrui et soi-même de cette souffrance (action délibérée en faveur d'autrui et de soi) et encore tristesse de ce que,

malgré des actions salvifiques ou thérapeutiques réitérées et partiellement efficaces, la souffrance demeure. Compassion dirait espérance d'une fin où se tressent du sens et un arrêt de la douleur et des tristesses (fin pour soi, pour autrui, pour l'humanité ou le monde dans son ensemble).

Mais cette voie compassionnelle risque fort, dans son articulation théologique et psycho-éthique, d'oblitérer une donnée plus fondamentale et des religions et de l'éthique : le souci de soi. Car qui dit plainte, dit avant tout altruisme, « ma plainte », liée au souci de soi.

Souci de soi et religion.

Par « souci de soi », nous regroupons les diverses pragmatiques, ascétiques et disciplines du « soi » (Foucault, Nussbaum), présentes dans les religions mais aussi dans d'autres sphères de l'activité humaine sans pour autant atteindre à la systématicité qu'elles offrent dans bien des religions. Ces divers « exercices » et régimes de vie ont un lieu d'ancrage commun : l'individu en tant qu'il s'approprie ses gestes et paroles et s'en déclare responsable, mais qui déclare aussi être attiré, repoussé, dépassé par des instincts, des pulsions, des envies, des passions qui semblent le transcender, traversé d'affects qui le troublent et requièrent son attention. Mais ces exercices et régimes sont aussi des propositions par autrui, reliées à des traditions et des familles, à un « je » afin de le bonifier, de le parfaire, de l'inscrire dans un rapport ajusté à soi-même, aux autres, au monde et à ce qui le transcende (Dieu, dieux, ancêtres, etc.). Et ici encore, la diversité des conceptions de soi engagées dans les nombreuses anthropologies n'empêche pas les mêmes pratiques de réapparaître et d'être adaptées : silence, jeûnes, méditations, exercices physiques et mentaux, lectures, examen de soi, etc.

Ici, les quêtes de salut, de libération, d'harmonie, de paix intérieure de même que les requêtes d'offre de recommencement, de conversion, de

pardon, de réconciliation, de pacification, trouvent leur place. De diverses manières, les religions inscrivent le « souci de soi » dans des récits et des pratiques structurés par ces quêtes et requêtes. Elles y mêlent Dieu, les dieux, les ancêtres, les démons, etc. Ces pratiques peuvent avoir lieu *devant*, *avec*, *grâce à*, *contre* ces figures de la transcendance, mais elles sont fondamentalement reliées à une demande de jouissance de la part d'un être acteur délié du labeur de l'agir, soit à un acteur se re-posant, se laissant re-poser.

Ces pratiques dictées par un « souci de soi » ont certes l'individu comme commencement, mais elles débordent habituellement pour l'inscrire dans une communauté, dans l'espérance d'une communion délestée des peines, douleurs et tristesses de la vie, de telle sorte qu'il puisse se retrouver même dans les tristesses et ne pas s'y perdre, en être écrasé, abattu.

Du point de vue d'une éthique, ces pratiques mènent à la compassion, à la solidarité et à la révérence. Elles sont condition de l'éventuelle efficacité des impératifs autour desquels s'écrivent les éthiques universelles actuelles. Sans elles, la proclamation même des impératifs ne peut guère mener qu'à la création d'une police, à la méfiance, à la dé-liaison. En un mot, au contraire de ce qui se joue dans le religieux.

Mais pour arriver à ce souci de soi religieux, arrimé à la révérence, à la solidarité et à la compassion, il importe de mettre au jour un élément essentiel : la dévotion de soi. On pourra croire ici à une approche encore plus strictement judéo-chrétienne de la religion que dans le cas de la compassion et de la révérence solidaire. Pourtant, la dévotion de soi est avant tout un geste en provenance de la religion romaine, bien antérieur à tout passage par une christianisation quelconque (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa-IIae, Q. 82.).

SUITES.

On a donc soutenu, dans le sillage des options actuelles et en les déplaçant un peu, l'idée selon laquelle les religions seraient porteuses d'éthique et, de ce fait, contribueraient à inventer et soutenir une éthique universelle qui dépasse une religion donnée, certes, mais qui pourrait aussi se retrouver à l'aise, légitime et justifiable, dans un espace public où ces religions n'occupent pas une place dominante ou structurante.

Pourtant une autre voie aurait tout aussi bien pu s'ouvrir : suivre le caractère religieux de toute éthique. Après tout, qui dit éthique dit aussi déjà et toujours, liaisons, dangereuses peut-être, mais liaisons entre humains, bouillon de culture réfléchi déjà porté et porteur d'une communauté. Nous nous sommes d'ailleurs approchés de cet élément dans le déplacement d'optique opéré. En ce sens, la religion n'est qu'une des institutions soutenant l'être-en-commun, mais elle a été et peut encore demeurer à certains endroits et pour certains groupes l'exposition même de ce qui fait et soutient cette exposition commune. L'éthique, dans ce qu'elle poursuit et avec ce qu'elle rend possible, partage cette fonction religieuse de l'être-ensemble, avec ses appels à la transcendance et ses signes réfléchis de fragilité[52].

Une autre piste aurait pu aussi être explorée : le rapport entre la religion, ce qu'on en distingue de plus en plus et qu'on désigne comme le spirituel, et l'éthique. Il y a là un chantier en mouvement où le concept central (le spirituel) est en pleine effervescence, demeure instable, mais ne pourra pas ne pas avoir d'impact, une fois qu'il aura été bien construit rationnellement, sur l'approche qui préside aux éthiques universalistes actuelles, pour le meilleur et pour le pire. Là pourrait certainement être greffée la question de Dieu comme objet de désir motivant à agir et à s'exprimer communautairement.

MAXIME ALLARD.

→ Conviction. Croyance. Culture. Don/Dette. Foi. Idole. Philosophie et théologie. Pluralisme. Sécularisation. Spiritualité(s).

Bibliographie.

M. ALLARD, Que rendrai-je au Seigneur ? Aborder la religion par l'éthique, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 239, 2004. – J. DERRIDA, G. VATTIMO (dir.), La Religion, Paris, Éd. du Seuil, 1996. – J. DUPUIS, Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 200, 1997. – P. GISEL (dir.), Théories de la religion, Genève, Labor et Fides, coll. « Lieux théologiques », 2002. – P. GISEL, Qu'est-ce qu'une religion ?, Paris, Vrin, coll. « Chemins philosophiques », 2006 ; Croire. Réflexions sur un terme contrasté, Genève, Labor et Fides, coll. « Religions en perspective », 2008. – D. KENDALL, G. O'COLLINS (dir.), In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis, Maryknoll (NY), Orbis, 2003. – H. KÜNG, Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre les religions, Paris, Éd. du Seuil, 1991. – H. KÜNG, J. MOLTMANN, Le Christianisme parmi les religions du monde, Concilium 203, 1986. – J. B. METZ, L. KULD et A. WEISBROD (dir.), Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung Lernen, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 2000.

RÉSISTANCE

> « Si nous ne dormons pas c'est pour guetter l'aurore / Qui prouvera qu'enfin nous vivons au présent[53]. »

Autant le dire d'entrée de jeu, le mot « résistance » comporte une ambiguïté. Il engage des comportements fort différents suivant qu'on l'envisage du point de vue psychologique, historique ou moral. Il y a une difficulté à définir le terme « résistance » et même à poser les critères qui peuvent cerner la notion. Refus, transgression et désobéissance sont des notions familières. L'aspect collectif de l'action est plus difficile à faire comprendre. C'est pourtant là le nœud de la définition du mot « résistance ».

Résister, se tenir ferme, debout selon son étymologie (*stare*, « être debout »), signifie « se maintenir », « se poser là » en se maintenant droit face à ce qui s'oppose à nous. Préoccupation vitale qui implique le fait de « persévérer dans son être », selon les mots de Spinoza. En ce qui concerne notre domaine, celui de l'éthique, il constitue une forme de cordon sanitaire autour de la flamme fragile de la conscience qui, en toute chose, modifie l'enjeu de la vérité d'une notion. On ne résiste pas de la même façon au plaisir ou au fascisme. L'homme qui s'avise d'entrer en résistance, rompant avec le règne animal, pose la question du sens : résister à quoi, pourquoi et comment ?

Pour le stoïcien, l'homme assujetti à ses passions n'est pas libre ; néanmoins il se refuse à lutter et décide de prendre le monde tel qu'il est dès lors que certaines choses ne dépendent pas de lui. *Volens nolens*, il ira où il lui est prescrit d'aller en exerçant son courage et sa volonté contre lui-même. En cela il donne à sa vie un sens diamétralement opposé au nôtre dans une acceptation souriante de son destin. Certes, cette non-résistance est soumise à un idéal : celui de la passivité vis-à-vis de toute contingence dans l'acceptation d'une action à la mesure de son destin. Nul ne saurait se soumettre volontairement à son destin sans raison et sans implication politique ou morale – ou les deux ensemble. Dès lors la résistance est sous-tendue par plusieurs pôles : la domination d'émotions, telles la crainte et les pulsions statiques qu'elle engendre, telle la tentation d'une conscience qui

oscille entre le bien et le mal, telle la volonté qui rechigne à tendre toutes ses forces dans la lutte à venir. La résistance commence par le refus, par dire non et faire preuve d'esprit d'insoumission. Dans ce désir de démonter les rouages, de mobiliser toutes les forces de l'esprit et de l'âme dans l'action, il est question de préserver vivantes les forces de rébellion qui sommeillent en l'homme dès lors que des valeurs essentielles sont remises en question, telles la liberté, la justice et la vérité. S'il y a péril en la demeure, résister est lutter contre le mal insidieux ou apparent qui divise notre conscience raisonnable ou intuitive : le combat se livre à la fois contre nous-mêmes et contre les autres. L'ennemi est intérieur puisqu'il s'agit de garder position contre soi en ne se soumettant pas, et contre l'autre en ne s'inclinant jamais devant les faits. Pas d'ambivalence lorsque l'ennemi est extérieur. La difficulté siégera au cœur de notre volonté au moment de passer à l'acte. Si l'instinct est premier, la raison n'assiste le résistant qu'après coup ; la bonne résistance, ce ne serait pas la morale mais les sens qui la désignent ! Le genre humain se trouve assigné à dépaver l'enfer. La volonté d'agir est le critère discriminant. Les milliers d'actes d'opposants à l'Occupant en témoignent.

Comment, en définitive, approcher en termes d'éthique, dans la perspective de la vie en soi-même et avec autrui, ce que nous pourrions pour le moment appeler le « noyau dur » de la résistance ? C'est au sein d'un mouvement éthique incliné vers la positivité du « faire » et tendu vers l'intentionnalité du mouvement moral que nous trouverons les signes et les moments du refus. Là se trouve le premier paradoxe, et non le moindre. Au sein d'une morale du oui et du devoir coexistent position et négation.

Le refus salvateur dessine les contours de l'action résistante dans la conscience qu'elle suppose, dans le choix qui induit de résister aux tentations multiples puis dans le désir d'agir, et cela dans le temps d'une vie, mettant en œuvre la volonté, le courage, pour que ce mouvement mène à la liberté avec l'obligation parfois de l'usage de la violence pour établir la

justice, enfin dans la vision du héros qui œuvre en silence tout en transmettant son message. Parvenus à ce point nous aurons en vue le « Oui » total de la résistance morale qui instaure un monde plus libre et plus juste.

Le temps de la résistance.

Il y a un moment moral où se situe l'acte résistant, car la vocation de l'homme est d'affecter un contenu au temps nu et silencieux et, contrairement à l'attente pure qui n'a rien d'humain, de meubler la temporalité liée à notre destin. L'irréversibilité, l'unicité de nos actions sont notre lot personnel. Laissant de côté l'adhésion naïve à l'instinct et à la naturalité qui se situe en deçà de l'éthique, nous retrouvons dans la vie morale un autre stade : celui de la négation qui se transforme en refus et qui n'est pas une négation de l'acte d'agir bien ; au contraire il induit, au cœur du raisonnement, le plus drastique moment, celui de l'action de l'homme qui s'engage. Le temps, non pas celui de l'homme qui conjugue, dans son fauteuil, le verbe « s'engager » à tous les temps, mais de celui qui prend à bras-le-corps la réalité. Le temps de celui qui, de toute son âme, tente d'inverser le cours des choses, au risque même de trahir, de renier, de bafouer des valeurs anciennes pour en instaurer de nouvelles que l'urgence de l'action demande : le temps du sérieux est le présent.

Il n'y a pas d'équilibre ni de dialogue entre la conscience morale conditionnée par des principes éthiques intemporels et les principes moraux de l'État qui ne peuvent éviter d'être temporels. Cependant, même Hegel cherche à corriger ce déséquilibre en tentant de donner à la temporalité nécessaire de la politique son droit propre à l'éternité. Cette tentative soulève une question : un discours intelligible peut-il se situer hors du temps ? L'exemple d'Antigone et celui du martyre chrétien s'inscrivent dans une perspective d'éternité. La provocation d'Antigone n'émane pas

d’une antique tradition, elle annonce les idéaux humanistes, une morale privée catégorique d’inspiration socratique, protochrétienne et en définitive kantienne. Quand Antigone évoque les lois non écrites, c’est à une conscience à venir qu’elle fait appel, à des impératifs individuels qui sont étrangers aux normes et à la cohésion de la cité. Le conservatisme de Créon le place du côté du principe de réalité. Les Antigones, comme le dit Ernst Bloch, « elles imaginent en avant » et ne supportent pas la logique de statu quo.

En effet, si le langage de Créon est celui de la temporalité, personne jusqu’au quatrième évangile ne parlera comme Antigone parle ou s’efforce de parler : du point de vue de l’éternité. Les lois d’Antigone ont une universalité et une éternité manifestes. Les lois naturelles incarnent un principe d’humanité que les hommes ont en commun avant d’entrer dans la politique ; Créon ne peut répondre car son temps n’a rien à dire à l’éternité. Au fur et à mesure d’un dialogue sans communication, le refus qu’Antigone oppose à la temporalité devient de plus en plus explicite et autodestructeur, car « la condamnation à mort que Créon prononce contre elle la laisse totalement indifférente. Cette condamnation appartient exclusivement à la sphère de la temporalité profane […]. La mort qu’elle choisit librement, en toute connaissance de cause, a des axes de signification qui dépassent la volonté et la compréhension de Créon […]. En écoutant Antigone, nous entendons le monde féminin primitif, […] c’est un monde extérieur au temps politique. […] Elle s’arroge l’infaillibilité de la mort » (STEINER, 2004, p. 274).

Antigone incarne le refus de céder, celui qui donne une majuscule à la notion de Résistance et l’ancre dans l’éternité. Elle s’approche d’aussi près qu’on le peut d’une parole moderne de la conscience qui dissout la première personne du singulier et permet aux humains de « s’écouler les uns dans les autres ».

L’homme contemporain, désenchanté, cherche à retrouver dans le passé les figures de ceux qui ont incarné cette vertu de « résistance », ceux qui ont choisi, avec l’âme tout entière, de résister en manifestant une incapacité à faire face à la soumission. L’histoire nous fait le récit de ceux qui ne s’inclinèrent pas devant les faits. Si on ne conçoit pas l’idée de résistance sans idéal, le souvenir de Gandhi, de Sakharov, de Soljenitsyne – hommes dont les noms sont synonymes de résistance (dans des formes certes différentes) – est là pour nous rappeler que, tous, ils tiraient leur force d’âme d’une certaine idée de l’action.

RÉSISTANCE HISTORIQUE.

La Résistance historique se situe entre la résistance à un ordre humain spontanément barbare et l’utopie d’un autre ordre dont les termes sont à réinventer. N’est-ce pas la condition même de l’idée de résistance, de l’honneur de l’homme, de l’idée d’humanité ?

« Mais qu’a été la Résistance ? N’aura-t-elle été […] qu’une pensée, l’insensée réaction de quelques-uns dans le moment le plus noir ? […] L’occasion a manqué à la France de se concentrer sur cette pensée, modeste flamme par quoi elle s’était maintenue, d’unir ses citoyens sur cette pensée, de persister et de se guérir et de se fortifier dans cette pensée. [….] Qu’avons-nous été ? L’un des nôtres a publié en fin 44 une brochure intitulée : *Nous sommes des rebelles.* On peut reprendre ce mot. Nous avons été des rebelles, rebelles au gouvernement établi et opposant à cette légalité de fait la loi intérieure qu’avait proclamée Antigone […]. La Résistance devenait une force qui entre dans un jeu de forces, s’associant à celles-ci, s’opposant à celles-là, composant avec d’autres » (CASSOU, 1953, p. 68, 70).

Dans *L’Étrange Défaite*, Marc Bloch écrit que « le passé a beau ne pas commander le présent tout entier, sans lui le présent demeure inintelligible.

Pis encore peut-être, se privant d'un champ de vision et de comparaison assez large, notre pédagogie historique ne réussit plus à donner aux esprits qu'elle prétend former le sens du différent ni celui du changement ». Figure emblématique de la Résistance, assassiné le 16 juin 1944 par les Allemands, il considérait que l'étrange défaite de 1940 trouvait sa cause dans la défaite de la pensée. Celle qui interdit à l'imagination de se montrer généreuse. La Résistance est légale pour les hommes politiques qui restent dans le cadre de l'opposition quasiment parlementaire. La Résistance est civile pour les autres, ceux qui, volontairement et sans obligation, ont décidé de résister. Claude Bourdet rappelle que c'est probablement le journal *Résistance* créé par Boris Vildé et le groupe du musée de l'Homme, fin 1940, qui utilisa le premier le mot au sens où nous l'entendons aujourd'hui d'une lutte de libération nationale (BOURDET, 1945). Le mot est devenu inséparable de l'évocation de la période qu'il suscite immédiatement pour qui le prononce, la période de la guerre.

On peut définir ainsi la Résistance historique telle une action clandestine menée, au nom de la liberté de la nation et de la dignité de la personne humaine, par des volontaires s'organisant pour lutter contre la domination et le plus souvent l'occupation de leur pays par un régime nazi, fasciste, ou satellite, ou allié. Conscient des limites de cette définition, il est bon de recourir à un outil efficace en s'inspirant de l'idéal de type weberien en quatre éléments : dire Non au nom de la liberté, l'intégrité, l'identité, la dignité ; puis combat clandestin librement choisi ; mise en place d'une logique politique et éthique au nom du patriotisme et d'une idéologie ; reconnaissance de l'importance de la fonction mémorielle.

On ne peut se défausser de sa responsabilité sur quelque régime politique que ce soit et il n'est pas question d'abandonner ces questions au travail du temps. Il s'agit de déjouer les retours périodiques de l'imposture. Plus encore lorsque les crimes visent l'essence humaine, déniant à une

partie du genre humain d'en faire partie, ce sont alors des crimes métaphysiques sur lesquels le temps ne saurait avoir de prise.

Pouvoir et justice dans la résistance.

Résister, c'est aussi identifier un ennemi et, dès lors, rechercher face à lui quelle est la frontière entre l'inacceptable et le tolérable. Euripide, par la bouche de Phèdre, note que « nous comprenons ce qui est juste et convenable, nous le savons, mais nous ne le faisons pas entrer dans nos actes ». Le dessein même de la résistance est d'invalider cette réalité.

Devant toute insulte à l'homme, l'insurrection est alors le plus sacré des devoirs. C'est ce que la Déclaration de 1793 appellera « résistance à l'oppression », confirmant l'article 2 de la Déclaration de 1789 qui pose le droit naturel de « résistance à l'oppression » (art. 33 et 35). Cette Déclaration de 1793 exprime le mieux le devoir d'insurrection (le plus sacré) et un idéal de justice.

Notre condition est individuelle et sociale car « l'homme n'est homme que parmi les hommes », selon la pensée fichtéenne (Fichte, 1984).

C'est le sens de l'humain qui se joue dans la reconnaissance unilatérale et inconditionnelle de l'Autre.

La justice dépend entièrement de notre intransigeance devant l'arbitraire si elle n'est pas reliée à l'absolu. Il n'y a pas d'autre victoire que celle de la justice, pas d'autre tragédie que celle d'une justice rejetée par sa propre victoire dans les bras de la force, le pouvoir ayant en lui-même quelque chose de diabolique. Le pouvoir, toujours opaque, déclenche une transformation magique de l'homme. Cette malédiction du pouvoir est une des formes les plus frappantes dans lesquelles s'exprime ce que Simmel appelait la tragédie des cultures triomphantes : une culture qui triomphe entre immédiatement en décadence… Est-il sûr qu'il y ait jamais victoire des faibles ? La révolution, acceptant les concessions que lui impose

l’exercice du pouvoir, n’est-elle pas nécessairement conduite à trahir ceux dont elle annonçait la victoire ? Peut-être la victoire du faible se reconnaît-elle à cela justement qu’elle lui est toujours dérobée… En vérité, si l’on veut que la victoire demeure la victoire de la justice, la justice doit garder la conscience aiguë et lucide de sa propre faiblesse : tout en combattant ses ennemis, il faut qu’elle se combatte elle-même, qu’elle se sache enivrée par sa nouvelle puissance, pervertie par le pouvoir, qu’elle soit certaine de sa fin, mais toujours incertaine sur le choix des moyens : c’est seulement dans cette hésitation, dans cette réinvention perpétuelle des questions et des méthodes que les rapports de pouvoir entre les hommes pourraient disparaître. Car c’est bien de cela qu’il s’agit ! Si l’esclave prend la place du maître pour à son tour se transformer en persécuteur, alors ce n’était pas la peine de faire la révolution. Le persécuté ne se métamorphosera pas en tortionnaire s’il demeure à l’écoute de ce que l’ironiste ne cesse de lui murmurer à l’oreille : souviens-toi que tu es là pour assurer le pouvoir de la justice et non la justice du pouvoir. « Sans un “cogito” moral omniprésent, il n’y aurait aucune raison de condamner l’injustice sociale ou de dénoncer l’hypocrisie bourgeoise. A fortiori n’y aurait-il aucune raison de descendre dans la rue pour faire la révolution […] dans le péril extrême l’engagement ne nous laisse pas d’autre choix que l’alternative simpliste du bien et du mal, de la vie et de la mort, du tout-ou-rien, du oui ou du non ; cette option vertigineuse entre deux contradictoires exclut les transitions et intermédiaires que comporte le choix esthétique » (JANKÉLÉVITCH, 1978, p. 94-95).

Si nous nous référons un instant au passé, il est bon de faire sa place à l’importante œuvre de Locke qui établit une théorie du droit de résistance en réaction aux docteurs de « l’obéissance passive » qui souhaitent ne jamais enfreindre les principes souverains, dans le droit fil des paroles de saint Paul : *celui qui résiste à l’autorité résiste à l’ordre que Dieu a établi* (Rm 13, 2).

Ce droit de résistance ne justifie nulle rébellion destinée à provoquer la chute du gouvernement. La résistance n'est légitime que parce que les magistrats eux-mêmes provoquent la ruine du pouvoir en place, se mettant ainsi en « état de guerre ». Cela suppose la recherche des responsabilités où elles sont. En second lieu, Locke précise que ce droit n'autorise jamais l'action violente individuelle. Le droit de résistance est alors un droit de la communauté civile, corps politique doté d'une volonté unique, qui refuse l'obéissance passive. Il établit la dignité politique et psychologique du peuple, conquête de la vie civile, en s'opposant en cela à la théorie de Hobbes qui place le respect des droits dans le gouvernement civil. En ses traités, Locke affirme, un siècle avant Kant, la capacité politique de l'homme.

La résistance n'est cependant pas réductible à des faits ou à des actes physiques, elle est indissociable de la conscience de résister. L'action doit être pensée dans sa cohérence en rapport avec l'engagement, les intentions, et cela dans le cadre d'un projet collectif. Cette exigence d'une cohérence pour que l'agir soit en correspondance avec les pensées est une prise de conscience morale à laquelle Socrate déjà nous invitait en orientant le mouvement philosophique vers le problème moral, vers le problème humain et universel du comportement personnel. « Dans la vie de chaque homme, écrit Adam Michnik en prison en 1984 à Varsovie, vient un moment où, pour dire simplement “ceci est noir et ceci est blanc”, il faut payer très cher. Ce peut être le prix de la vie. À ce moment le problème principal n'est pas de connaître le prix à payer, mais de savoir si le blanc est blanc et le noir noir. Pour cela il faut garder une conscience » (propos cités par J. Tarnero dans Cahen [dir.], 1994, p. 211).

Il s'agit de prendre conscience de notre implication dans le monde. De quelle manière ?

Dire Non.

Résister implique un comportement de rupture, une pratique de transgression, ce qui n'est pas le cas de la Résistance légale. Refuser, c'est dire Non, et ce mot est un acte. Et cet acte, indépendamment de toute rationalité, peut être un acte de colère. Le Non est le geste drastique de quelqu'un qui, tapant du poing sur la table, met fin aux transactions et aux tergiversations ; c'est le geste brutal du rejet pur et simple, et ce rejet est une agression naissante. Je réponds Non à ce qui a eu la prétention de me séduire, l'insolence de me tenter. Par la magie de ce mot, l'homme dénoue les termes d'une alternative puisque « le refus bouscule la belle pyramide des valeurs. Disons que le refus est un geste gordien, comme le geste d'Alexandre le Grand […]. Le refus est l'épée qui tranche d'un seul coup les arguties et les sophismes prometteurs en leur opposant le monosyllabe Non. […] Comme une conversion, le refus consomme la rupture » (JANKÉLÉVITCH, 1978, p. 117).

Dans une dissonance apparente, le refus inaugure une ère nouvelle. Le mouvement du refus suit exactement le même processus que celui de l'acte moral. Il s'agit de faire fi de notre finitude pour surmonter nos choix en laissant vivre les contradictions.

L'engagement et le refus ne seront pas des actes de tout repos ; ils laissent apparaître le conflit de valeurs que notre finitude humaine nous impose. S'agissant de l'engagement, Jankélévitch, par exemple, va jusqu'à parler de guerre civile intérieure.

Face à la politique qui impose le fondement d'un ordre, le refus de la mainmise sur le corps engendre une résistance active. Ce n'est pas une lutte pour une idée mais une action sans justification autre que l'impossibilité d'accepter la loi de l'autre. Valeur en négatif, en creux, elle ronge et corrode les normes établies pour le meilleur et pour le pire. C'est pourquoi elle incarne ces mots : « La Résistance fut et demeure un fait moral, et le même pour tous les Résistants, quel qu'ait pu être le motif subsidiaire de leur choix et de leur décision […]. Elle fut et demeure un fait moral d'autant

plus qu'elle ne fut strictement que cela et n'eut, elle, la Résistance, aucune suite. Un fait moral, absolu, suspendu, pur » (CASSOU, 1953, p. 73).

Sans se poser de question, le résistant dit Non et, en cet instant, règle ses états d'âme. « À un certain moment, nous dit Blanchot, face aux événements publics, nous savons que nous devons refuser. Le refus est absolu, catégorique. Il ne se discute pas, ni ne fait entendre ses raisons. Quoiqu'il reste silencieux et solitaire, même lorsqu'il s'affirme, comme il le faut, au grand jour. Les hommes qui refusent et qui sont liés par la force du refus, savent qu'ils ne sont pas encore ensemble. Le temps de l'affirmation commune leur a précisément été enlevé. Ce qui leur reste, c'est l'irréductible refus, l'amitié de ce Non certain, inébranlable, rigoureux, qui les rend unis et solidaires. […] ce que nous refusons n'est pas sans valeur ni sans importance. C'est bien à cause de cela que le refus est nécessaire. Il y a une raison que nous n'accepterons plus, il y a une apparence de sagesse qui nous fait horreur, il y a une offre d'accord et de conciliation que nous n'entendrons pas. Une rupture s'est produite. Nous avons été ramenés à cette franchise qui ne tolère pas la complicité.

[…] On dira aujourd'hui qu'il est facile de refuser, que l'exercice de ce pouvoir comporte peu de risques. C'est sans doute vrai pour la plupart d'entre nous. Je crois cependant que refuser n'est jamais facile et que nous devons apprendre à refuser et à maintenir intact, par la rigueur de la pensée et la modestie de l'expression, le pouvoir de refus que désormais chacune de nos affirmations devrait vérifier » (BLANCHOT, 2003).

Comme nous l'a également montré Emmanuel Levinas, « le visage de l'autre se refuse toujours à la possession, à mes pouvoirs ». La présence éthique est à la fois autre et s'impose sans violence puisque « dans son épiphanie, dans l'expression, le sensible, encore saisissable se mue en résistance totale à la prise. Cette mutation ne se peut que par l'ouverture d'une dimension nouvelle » (LEVINAS, 2006, p. 215).

Dans notre relation à l'altérité se découvre l'humanité, s'instaure une égalité lorsque la volonté humaine s'ouvre à la raison. Dès lors, « l'infini paralyse le pouvoir par sa résistance infinie au meurtre, qui, dure et insurmontable, luit dans le visage d'autrui, dans la nudité totale de ses yeux… Il y a une relation, non pas avec une résistance très grande, mais avec quelque chose d'absolument *Autre* : la résistance de ce qui n'a pas de résistance – la résistance éthique. […] Si la résistance au meurtre n'était pas éthique mais réelle, nous en aurions une perception avec tout ce qui, dans la perception, retourne au subjectif. Nous resterions dans l'idéalisme d'une *conscience* de la lutte et non pas en relation avec Autrui, relation qui peut se muer en lutte, mais déjà déborde la conscience de la lutte » (*ibid.*, p. 217).

Au mal absolu s'oppose un bien relatif mais l'engagement pour ce bien, même relatif, doit être absolu. La conscience malheureuse s'est transformée en conscience responsable de ses actes.

La volonté résistante.

Le bien et le mal se livrent un combat au sein de notre conscience déchirée mais le choix moral s'impose comme un acte unique impliquant notre volonté tout entière, et cela dans l'instant initial et dernier du vouloir. La métaphysique de la volonté repose sur une décision que seule la volonté elle-même peut confirmer. Cette décision « est précisément celle sur laquelle est construite notre philosophie tout entière » (Fichte, 1986, IV, p. 25-26) car « le seul fondement possible et ultime de toute connaissance est mon devoir » (*ibid.*, p. 166). Cet universalisme de la volonté, Schelling le prolonge au-delà de la communauté des hommes, jusqu'à celle de la nature tout entière : « La source de la conscience de soi est le vouloir. Mais dans le vouloir absolu, l'esprit a immédiatement le sentiment de soi où il a une intuition intellectuelle de soi-même » (*Opuscules*, I, 401). Le lien secret qui unit l'esprit à la nature est une volonté infinie qui se veut soi-même. Il

n’y a pas d’autre être que le vouloir, précise-t-il encore, et le « vouloir » est primordial. Cela revient à réaffirmer le caractère absolu de la décision, contrairement à la pensée de Léo Strauss et d’Hannah Arendt qui ont pu considérer que le primat de la volonté entraîne la modernité dans une crise de l’éthique.

Il s’agit de faire fi de notre finitude pour surmonter nos choix en laissant vivre les contradictions. Tout se résume dans une volonté prévenante qui dissipe le fantôme du tentateur. Pour ne pas céder à une démission soudaine de la volonté, le vouloir est, dans l’innocence de l’acte, le commencement de tout : il dit non à celui qui a voulu nous tenter, sachant que « pour l’homme tenté, au moment de la tentation, la résistance est un impératif absolu ; et ce qui pour les spectateurs sera échec ou simple lapsus ou, si l’on veut, malchance, est pour l’acteur une honteuse capitulation » (JANKÉLÉVITCH, 1968-1972, t. III, p. 1369).

Le stoïcien est libre dans le refus de suivre ses passions, il se résigne dans une acceptation souriante du destin ; il ne se laisse atteindre par nulle hostilité en se retirant dans sa forteresse intérieure. Pascal évoque à cet égard la « superbe diabolique » des stoïciens qui pensent que, par sa seule volonté, l’homme peut résister au monde alors que lui-même estime que chacun a besoin de la grâce puisque la souffrance emplit l’humanité. Depuis Freud on conteste la toute-puissance de la volonté pour résister à la souffrance puisqu’il nous a révélé la force de l’inconscient, rebelle à tout effort de la volonté pour le maîtriser. Plus simplement, « tenons nos portes bien fermées, et fort intacte la muraille de nos résolutions […]. Non le diable ne peut rien sans le consentement de l’homme, car il est, sans notre volonté, non pas tant impuissant qu’inexistant […]. En définitive il faut toujours qu’une volonté dise oui » (*ibid.*, t. II, p. 1354).

La bonne volonté peut vouloir à l’infini. Elle choisit en faisant taire tout pressentiment. Elle ne se situe pas dans une « nuit du temps » schellingienne mais dans une décision qui reflète la vérité du temps. La

leçon qu'offre la volonté agissante permet de dépasser deux visions erronées : celle de l'esthétisme moral qui correspond à la belle âme et celle de la conscience malheureuse, angoissée à l'idée de réaliser un projet en attente. La volonté est seule, décisive et suffisante. L'action résistante est le rebondissement continué d'une aventure toujours initiale, d'une initiation toujours aventureuse et toujours recommencée.

LE COURAGE DE LA RÉSISTANCE ET LA RÉSISTANCE COURAGEUSE.

Une tradition qui va d'Homère aux écrivains romains (Machiavel puis les théoriciens politiques de la Renaissance) fait du courage la vertu publique par excellence, dont les ressorts sont le patriotisme et l'honneur. Depuis Socrate et Platon, le courage est conçu comme une vertu, une des quatre vertus cardinales à côté de la justice, de la sagesse et de la tempérance. On peut s'étonner que le courage, qualité héroïque par excellence, ait été si tôt et si étroitement lié à la moralité.

Selon la définition la plus commune, le courage est la capacité de ne pas éprouver ou de vaincre en soi la peur en s'inscrivant en faux contre cette parole : « Le premier devoir d'un homme est encore de se soumettre à la peur » (Thomas CARLYLE, *On Heroes*, 29).

Le courage consiste à accomplir ce que l'on doit faire indépendamment ou en dépit de la peur. Il requiert une justesse d'appréciation. Le rapport au temps présent est essentiel : le présent s'impose. Thomas d'Aquin précise la portée du courage en liaison avec l'ensemble de la moralité : il rapporte le courage à la partie « irascible » de l'âme et à la grandeur d'âme *(fortitudo)* qui permet d'agir de façon ferme et inébranlable et donne résolution aux actions qu'inspire cette vertu. « C'est à juste titre qu'on appelle courage le fait qu'un homme se vainc lui-même, et ne faiblit ni n'hésite devant aucune tentation » (*Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 61, a. 4).

Platon dans le *Lachès* définit le courage comme calcul intelligent ou forme de savoir (193a et 194a). C'est une constante de la philosophie d'avoir défini le courage par rapport à la capacité de raisonnement pratique sans l'identifier à une forme de connaissance. Il faut pourtant que certains éléments intellectuels soient présents pour choisir librement. On ne peut évaluer un acte sans connaître la fin qu'il poursuit. Le courage de la pensée est ce sans quoi la moralité serait sans effet. Pour mettre à distance les déterminismes, il demeure ce qu'en dit Spinoza : « ce désir par lequel chacun s'efforce de persévérer dans son être sous la seule dictée de la raison » (*Éthique*, III, 59, scolie et IV, 63, démonstration). Si la non-crainte était le courage, la raison suffirait peut-être à nous rendre braves en retenant le fuyard, en réconfortant le timide, en redonnant confiance à une âme apeurée par d'absurdes illusions. Mais la raison y suffit-elle seulement ? Non, le courage est l'engagement qui nous dégage de l'immanence en se situant aussi au-delà de la pensée : il est une réponse aux dilemmes et aux demandes immédiates d'une situation de crise ; la raison de l'acte ne provient pas de l'espérance mais, tournée vers le futur, elle est sous-tendue par lui. La nescience est salutaire car certaines décisions requièrent *quelques* secondes courageuses d'aveuglement. La longue évaluation des possibilités en fonction de la situation aurait retardé l'action et l'homme trop prudent, aurait eu finalement tort d'avoir raison.

Ainsi, l'homme choisit, agit et fait montre du courage que le refus subversif suppose. Le courage est alors le prélude à l'action de celui qui s'engage avec « l'âme tout entière ». Mais tandis que l'action héroïque fait le héros, c'est la vertu du courage qui fait l'occasion courageuse. Cet acte moral nous exhorte à faire ce que nul ne peut faire à notre place et ce devoir-faire est l'avènement du Bien. Le défi qu'un tel acte pose est assumé si tant est qu'il n'y a pas de valeurs qui préexistent à l'action de l'homme, aucun bien substantiel ne bonifie la volonté agissante. Le bien est toujours à refaire.

Ce mouvement du faire-être n'existerait pas sans le courage, mais le courage serait inexistant si la sincérité n'était pas là pour lui donner un certain élan. La sincérité unifie les forces d'un courage qui, sinon, se perdrait dans le pluriel des consciences et des vouloirs. La réflexion et la décision sont ici deux ordres totalement hétérogènes. L'un ne mène pas à l'autre. Le courage n'est pas un savoir mais une décision et, à cet égard, n'a pas besoin de la réflexion. L'homme choisit, agit et fait montre du courage que le refus subversif exige puisqu'on ne peut vouloir l'impossible qu'en le croyant possible.

La qualité morale du courage qui justifie un acte de guerre peut se lire dans le *Phédon* comme la résolution « d'affronter la mort puisqu'il y a lieu de l'affronter » (68d). La mort est là, sous-jacente, qui donne du poids à notre faire. L'impossibilité à rejoindre les dieux est celle de la mort chez les Grecs. De nos jours il en va de même si l'on fait droit à ces paroles de Walter Benjamin : « Le héros est le vrai sujet de la modernité. »

VIOLENCE ET RÉSISTANCE AU MAL.

Sartre a soutenu que « le pouvoir c'est le mal ». Michel Foucault, auquel cette pensée fut associée, répondit : « Oui, on m'a souvent attribué cette idée, qui est très loin de ce que je pense. Le pouvoir n'est pas le mal. Le pouvoir, c'est des jeux stratégiques. […] Je crois qu'il faut poser ce problème en termes de règles de droit, de pratique de soi et de liberté. » Il s'agit de jouer avec le minimum de domination : « Je crois que c'est là en effet le point d'articulation de la préoccupation éthique et de la lutte politique pour le respect des droits, de la réflexion critique contre les techniques abusives de gouvernement et la recherche éthique qui permet de fonder la liberté individuelle. […] J'ai une vision beaucoup plus claire de tout cela ; il me semble qu'il faut distinguer les relations de pouvoir comme jeux stratégiques entre des libertés […] et les états de domination, qui sont

ce qu'on appelle d'ordinaire le pouvoir. […] Je ne crois pas que le seul point de résistance possible au pouvoir politique – entendu justement comme état de domination – soit dans le rapport de soi à soi. Je dis que la gouvernementalité implique le rapport de soi à soi […] je vise l'ensemble des pratiques par lesquelles on peut constituer, définir, organiser, instrumentaliser les stratégies que les individus, dans leur liberté, peuvent avoir les uns à l'égard des autres » (FOUCAULT, 2008, p. 1547-1548).

Foucault conclut de cette analyse que la notion de gouvernementalité permet de faire valoir la liberté du sujet et le rapport aux autres qui constitue la matière même de l'éthique, la tâche primordiale de la philosophie étant d'avertir sur les dangers du pouvoir – fonction critique par excellence.

On ne résiste pas sans violence, on ne résiste pas sans se compromettre avec le mal. La résistance des Résistants était une résistance active au mal, et elle ne comptait pas sur les miracles. Il y a toutefois une puissance presque surnaturelle dans le refus de tout l'être.

CONTRE LA VIOLENCE, LA VIOLENCE EST PERMISE.

Dietrich Bonhoeffer écrit : « La grande mascarade du mal a embrouillé toutes les notions d'éthique. Pour celui qui vient d'un monde conceptuel éthique traditionnel, il est déconcertant de découvrir que le mal apparaît sous la figure de la lumière, du bienfait […] c'est la confirmation de la malignité abyssale du mal » (BONHOEFFER, 2006, p. 20).

Résister par logique est alors renoncer à toute valeur transcendante mais non aux valeurs immanentes de la nécessité. Ce n'est pas un choix arbitraire mais le héros par logique ne l'est pas par nécessité seule et il n'en est pas moins un héros : la conscience du héros se bat contre le mal. « Étant donné la condition humaine, étant donné les rapports de forces, étant donné l'état de finitude de l'homme, on ne peut pas être pur, agir d'une manière

absolument cohérente et limpide, et par exemple convaincre les méchants qu'ils sont des méchants. Par conséquent, contre la violence, la violence est permise. Parce que si, comme théoriquement c'est mon avis, il fallait éliminer la violence et ne pas résister au mal – c'est-à-dire, vaincre le mal en ne lui résistant pas, comme le prêchent Tolstoï et Gandhi – eh bien, nous n'aurions pas résisté à l'envahisseur et puis nous serions nazis en ce moment, si je comprends bien ! Il n'y avait pas d'autres moyens que de prendre les armes, ce qui était un devoir sacré – sacré, encore un mot mythologique –, disons plutôt un devoir irrécusable » (JANKÉLÉVITCH, 1975, p. 120-121).

IL FAUT CHOISIR DANS LA NUIT.

La nécessité d'agir est impérieuse mais il faut en payer le prix. Au sein des luttes fraternelles, des dissonances se font jour. Malentendu, hypocrisie latente, nescience sont notre lot, notre devoir est de nous en accommoder : « quand un accord objectif (comme on dit aujourd'hui) s'établit entre des hommes sur un fond de désaccord essentiel, les conditions sont réunies pour une lutte commune : mais le malentendu enveloppé dans les profondeurs du silence laisse percer quelquefois une sourde inquiétude ; même combat, mêmes refus, même tactique, mêmes moyens, mais des fins divergentes et des intentions opposées. C'était un peu le cas pendant la Résistance, mais l'ennemi commun dans cette guerre a mort était si diabolique, le péril si grand, la nécessité de vaincre si impérieuse et vitale que l'accord négatif était solide et durable. […] N'est-ce pas ce qu'avaient compris les Résistants quand ils firent le geste fou de dire non aux nazis ? […] La condition de l'homme dans sa modernité, c'est la dissonance » (JANKÉLÉVITCH, 1978, p. 116-119).

Dans certaines circonstances se prend la décision de « faire comme si » et de mettre en sourdine les désaccords lorsque l'enjeu est vital. Le danger

de mort empêche le malentendu d'éclater. Il faut agir même si l'on sait que toute action est limitation et signe de notre finitude car « la véritable hypocrisie est celle de l'angélisme qui volatilise l'obstacle ».

L'action dessine une zone mitoyenne naturellement impure, mais le puriste est celui qui veut la liberté absolue pour la rendre impossible. « Le bel esprit refuse à s'engager dans un milieu non aseptisé ! […] Mais tous les militants savent qu'ils devront dans certaines circonstances serrer des mains douteuses et se résigner à l'incohérence du monde des valeurs. […] Toute action est salissante, mais l'angélisme qui se refuse à l'action est la pire des hypocrisies. Le Sérieux est le courage de s'engager dans le mal nécessaire des concessions, des compromissions qu'impose tout engagement véritable » (*ibid.*, p. 110).

Puisqu'on ne peut honorer toutes les valeurs à fois, il en est une qui s'impose dans l'action au détriment des autres. La contradiction se résout dans le mouvement. Ce qui a été privilégié l'a été dans la douleur.

Mais il n'est pas question de s'installer dans cette manière de vivre. Demain le saint, le héros, le militant, s'ils ne perdent pas la vie, reprendront le cours habituel de leur vie. Le Non et le refus qu'il induit ne sont pas l'état permanent de la vie morale, ils surviennent au cœur de l'occasion. L'homme du Non rentrera dans le rang.

C'est pourquoi l'engagé volontaire compte bien se désengager un jour même si, libre de descendre ou non dans l'arène, il a choisi de diriger les événements, d'infléchir le cours de l'histoire. Le réveil sera douloureux mais l'acte héroïque n'existe pas dans la durée : cette fine pointe de l'instant s'estompe ; au refus succède l'acceptation de sa destinée. À l'inconfort de l'engagement se substitue le confort de la quotidienneté réapproprié dans sa positive configuration. La banalité du mal a cédé la place à la banalisation du mal comme du bien dont elle est l'envers obligé. Banalisation de ce qui doit rester, comme le souligne Levinas, une « tumeur dans la mémoire ».

L’héroïsme du héros. La liberté. Le refus induit l’engagement de l’homme libre.

À l’immobilisme, il s’agit d’opposer le mouvement de la volonté, et cela dans la liberté qu’elle suppose, si tant est que la liberté ne se prouve qu’en agissant, comme le souligne Bergson.

La conscience malheureuse s’est transformée en conscience responsable de ses actes. « Ainsi, voyant les héros anonymes de la Résistance consentir au sacrifice total pour un monde meilleur qu’ils ne verront pas, nous avons envie de dire, malgré toutes les arguties : et pourtant l’abnégation pure et le courage existent ! Ils ont existé dans les fossés du Mont-Valérien. C’est ici l’analyse des motivations qui est simpliste et la naïveté qui est lucide et profonde. Telle est l’évidence inévidente du mouvement désintéressé. On peut contester. À ceux qui contestent il restera peut-être le regret… d’avoir négligé l’unique chose importante et l’Occasion unique ; et ce scrupule ressemble étrangement à un remords » (Jankélévitch, 1968-1972, t. I, p. 59, 60). À la non-violence se substitue la guerre, au cynisme répond l’acte courageux d’agir en se servant dans la douleur de ses armes, fussent-elles inappropriées.

Après une brève recension des qualités que requiert la résistance morale dans le temps, dans l’histoire, dans le choix difficile du refus, dans le recours à la volonté de l’homme, dans le courage qu’elle suppose, on parvient à son but ultime qui se résume dans l’avènement de la liberté que le héros, par son sacrifice, fait advenir.

Au destin fatal de la tragédie antique fait suite la libre initiative de l’homme dans la tradition judéo-chrétienne. Il n’y a qu’une pédagogie, celle de l’exemple. La liberté libère d’autres libertés, en appelle par son seul exemple à ce que s’opèrent des réveils : son existence est un appel. Elle est toute « libération » parce qu’elle est toute « opération ». L’homme libre va et agit. Seule une vie libre ment au temps. Il nous faut nous débarrasser du

spectre de cette raison universelle pour adopter une attitude plus directe face à ce moment éthique de recherche de la liberté.

« Le sentiment cuisant de l'impuissance naturelle de l'homme devant le temps fait tout le tragique de la *Moïra* grecque, toute l'acuité de l'idée du péché et toute la grandeur de la révolte du Christianisme. Aux Atrides qui se débattent sous l'étreinte d'un passé, étranger et brutal comme une malédiction, le Christianisme oppose un drame mystique. La Croix affranchit ; et par l'Eucharistie qui triomphe du temps cet affranchissement est de chaque jour. Le salut que le Christianisme veut apporter vaut par la promesse de recommencer le définitif que l'écoulement des instants accomplit, de dépasser la contradiction absolue d'un passé subordonné au présent, d'un passé toujours en cause, toujours remis en question. Par là, il proclame la liberté, par là il la rend possible dans toute sa plénitude. Non seulement le choix de la destinée est libre. Le choix accompli ne devient pas une chaîne[54]. »

L'acte libre du héros fait honte au discours et lui apporte le secours d'une expérience qui est une énigme, une preuve. Par son sacrifice il manifeste une liberté totale face à toute détermination naturelle. Le héros atteste de valeurs morales en luttant contre ce qui est mal et en se manifestant dans le temps de l'histoire. Il n'y a nulle contradiction, nul hiatus entre pensée et action : les deux ensemble se conjuguent dans le respect de normes éthiques qui ne proviennent pas d'une quelconque extériorité mais d'une unité profonde entre l'homme et l'acte. Le héros fait deux fois taire le philosophe, historiquement par le respect imposé par les actes et par la reconnaissance d'un sens exprimé dans l'action.

« Ceux qui disent la vérité, disent les ombres », écrit Paul Celan. En effet, comment exprimer la secrète et insondable vérité de l'acte d'un héros ? Toute parole d'un autre au sujet d'un héros ressemble, en effet, à une usurpation. Seul celui qui n'est pas un héros se livre à l'exégèse d'actes héroïques, « l'héroïsme ne se prêche pas, il s'accomplit, et toute prédication

serait ici présomption, puisque celui qui peut encore parler ne sait pas de quoi il parle[55] ».

« Le moyen de résister quand il suffit de dire un mot, de livrer un nom, un seul, pour que cesse aussitôt l'effroyable torture, pour que la liberté vous soit rendue, pour que vous entendiez de nouveau les oiseaux chanter dans les arbres ! […] il faudrait être un surhomme pour résister ! un mot à dire… Or le moyen de résister est simple comme bonjour et bonsoir, et il n'implique aucun effort laborieux, aucune agonie difficultueuse, il s'appelle le sacrifice » (JANKÉLÉVITCH, 1968-1972, t. III, p. 1359-1360).

Le sacrifice, lui, s'installe d'emblée dans le renoncement définitif, inébranlable à la souriante vision de la lâcheté ; le non-consentement est alors une chose simple, infiniment simple dirait Bergson, qui nous permet de comprendre la résistance vécue par une conscience pacifiée. C'est par un geste, celui du sacrifice, que le héros vit sa résistance.

Vivre pour toi à en mourir. Le sacrifice poussé à l'absolu dissout l'amant car il tarit la source du sacrifice. L'homme ne percera pas le plafond de sa finitude : il mourra mais pendant un millième de seconde il aura atteint un *tout autre ordre*. Dans la résistance l'homme revendique pour lui une approche tangentielle du mystère.

LE OUI DE LA RÉSISTANCE MORALE.

> « Déshumaniser la mort a pour nécessaire conséquence de déshumaniser la vie[56]. »

Nous lisons dans le *Timée* de Platon : « Puisque la résistance est au cœur de la création, Dieu lui-même a eu beau faire, quelque chose lui a résisté. Il a obtenu le Temps qui est une “certaine imitation mobile de l'éternité” » (33b).

La force de résistance active montre ainsi des corrélations concrètes de possibilités comme celles de l'interrelation des corps et se loge alors au

creux du conatus spinoziste (voir SPINOZA, corollaire 3 du scolie de la proposition 27 d'*Éthique* III qui se réfère à *Éthique* III, 13).

Dans l'acte de résister s'affirme la puissance de l'affirmation de la vie qui explique l'action et non la décomposition de la pitié. Une dynamique de la subjectivité éthique comme processus s'élabore en cette résistance. Jean Cavaillès s'affirme spinoziste en ce sens dans son œuvre philosophique. Ainsi, face à toutes les résistances, le Oui est ce qui donne son sens au refus premier. Comme le souligne aussi Michel Foucault, la vraie résistance, c'est être affirmatif. « Je crois, disait-il, que ce qui s'oppose le plus à l'égalité n'est pas l'inégalité, mais la différence. Voilà le vrai contraire : ce qu'on peut affirmer contre l'égalité, c'est la différence » (texte inédit, Entretiens avec R.-P. Droit).

La résistance est dès lors au cœur de la création en donnant à voir le mystère du *fiat* créateur par une percée dans l'altérité qui ajoute quelque chose au monde existant.

Dietrich Bonhoeffer, jeune pasteur luthérien, choisit son destin en s'opposant au régime national-socialiste deux jours après l'accession d'Hitler au pouvoir. Il prend la parole à la radio pour mettre en garde contre les dérives du « chef ». Puis il entre dans le réseau de Canaris, devient agent double. Arrêté le 5 avril 1943, il est mis en prison jusqu'en 1944, déporté en 1945, il fut exécuté le 9 avril 1945 au camp de Flossenburg.

Pour Hans et Sophie Scholl, membres de La Rose blanche, arrêtés le 18 février 1943, « résister dans le vrai sens du mot, est un défi pour chacun de nous. Résister c'est regarder attentivement là où les autres ferment les yeux, rester vigilant, sensible, garder sa conscience aiguisée, avoir la volonté ferme de comprendre, de ne pas se laisser mener. Savoir dire non, savoir tenir bon. Cela suppose aussi la résistance contre la paresse de l'esprit et l'indolence du cœur, la résistance contre la tentation de se cacher, d'éviter les conflits[57] ».

Dietrich Bonhoeffer et Hans et Sophie Scholl, par leurs actions, nous appellent à témoigner et à transmettre en dépit de ce paradoxe de notre fin de siècle : plus on donne à voir, moins on donne à penser. Le jeune pasteur écrit dans sa geôle : « Solitaire, l'homme de *conscienc*e se débat contre des situations de contrainte qui exigent la prépondérance de la décision [….]. Mais celui qui entreprend, dans la *liberté* la plus authentique, d'assumer dans le monde ses responsabilités, qui préfère l'action nécessaire plutôt que la pureté, la conscience propre et la bonne réputation, qui est prêt à sacrifier un principe stérile à un compromis fécond ou la sagesse stérile de la modération à un radicalisme fructueux, que celui-là prenne garde que sa liberté ne le fasse pas tomber. Il consentira au mal pour éviter le pire et, ce faisant, il ne sera plus capable de discerner que le pire qu'il veut éviter pourrait être le meilleur. C'est là la matière première des tragédies » (BONHOEFFER, 2006, p. 27-28). Il poursuit : « Je crois que Dieu veut nous donner dans toutes les situations difficiles la force de résistance dont nous avons besoin. Mais il ne donne pas d'avance afin que nous ne comptions pas sur nous-mêmes, mais sur lui seul » (*ibid*., p. 34). Mais alors : « Notre force de résistance sera-t-elle assez grande pour résister à ce qu'on nous impose et notre franchise envers nous-mêmes sera-t-elle restée assez impitoyable pour que nous retrouvions le chemin de la simplicité et de la droiture ? » (*ibid*., p. 39.)

Dressant le bilan des jours vécus en prison, il note en 1943 : « Nous avons été les témoins silencieux de mauvaises actions, nous en avons vu de toutes les couleurs, nous avons appris l'art de la dissimulation et de la parole équivoque, nous sommes devenus par expérience méfiants envers les hommes et nous devions souvent priver notre prochain de la vérité ou d'une parole libre que nous lui devions » (*ibid*., p. 531). Ce récit nous apprend qu'il n'est point d'engagement politique rigoureux sans une foi adulte.

Ainsi, il a fallu les déchaînements de l'humanité, l'instinct tribal du cannibalisme, du racisme et du nationalisme pour que l'homme du

XXᵉ siècle renoue consciemment avec une idée antique : l'idée universaliste de l'homme moral qui se réalise, par exemple, dans la résistance.

FRANÇOISE SCHWAB.

→ Conviction. Guerre/Paix. Liberté. Révolte. Violence.

Bibliographie.

M. BLANCHOT, Une voix venue d'ailleurs, Paris, Gallimard, 2003 ; Écrits politiques, Paris, Gallimard, 2008. – D. BONHOEFFER, Résistance et soumission, Genève, Labor et Fides, 2006. – Cl. BOURDET, L'Aventure incertaine de la Résistance à la Restauration, Paris, Stock, 1945. – G. CAHEN (dir.), Résister, Paris, Autrement, série « Morales », 1994. – J. CASSOU, La Mémoire courte, Paris, Éd. de Minuit, 1953. – J.-G. FICHTE, Fondements du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science (1796-1797), trad. de A. Renaut, Paris, PUF, 1984 ; Système de l'éthique, trad. de P. Naulin, Paris, PUF, 1986. – M. FOUCAULT, Dits et écrits, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2008. – Vl. JANKÉLÉVITCH, La Mort, Paris, Flammarion, 1966 ; Traité des vertus, Paris, Bordas, 1968-1972 ; « Corps, violence et mort », dans Quel corps ?, Paris, Maspero, 1975 ; Quelque part dans l'inachevé, Paris, Gallimard, 1978 ; Le Paradoxe de la morale, Paris, Éd. du Seuil, 1981. – E. LEVINAS, Totalité et infini, Paris, Le Livre de Poche, 2006. – H. DE LUBAC, Résistance au nazisme, 9ᵉ section, dans Œuvres complètes, vol. 24, Paris, Éd. du Cerf, 2006. – G. STEINER, Les Antigones, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2004.

RESPECT

INTRODUCTION.

Dans les exercices pratiques proposés au fil des années à des étudiants ou des adultes en formation continue, au sujet des « valeurs de préférence » et des « valeurs de référence » susceptibles de motiver ou de légitimer le comportement éthique des sujets, la notion de « respect » ressort régulièrement en tête des classifications lexicales esquissées : cela interroge.

Or cette notion n'a pas toujours trouvé une place claire dans les théories philosophiques ou théologiques des valeurs, ou plus largement de l'éthique.

Quelle est, en effet, la place exacte du respect dans l'éthique en général et dans l'éthique chrétienne en particulier ? Autant la notion semble importante et récurrente, autant le sens qui lui est attribué et l'usage qui en est fait demeurent dans un certain flou. Comme le rappelle le philosophe Gilbert Kirscher (2004, p. 1675-1679), le respect semble être à la source de toute société humaine et de toute humanité authentique. Il n'y aurait ni homme véritable, ni communauté ordonnée, sans la Loi éthique du respect mutuel. En même temps, l'idée de respect change de sens et de portée selon le type de société, hiérarchique ou démocratique, traditionnelle ou moderne, dans lequel elle s'inscrit. Une réflexion critique sur le respect est donc nécessaire, malgré l'apparente évidence et l'universalité supposée du sentiment ou de l'attitude que nous désignons sous ce terme.

Le mot français « respect » vient du latin *respectus*, où se mêlent déférence, considération, prise en compte et admiration. Le respect est plus fort que la politesse ou que la tolérance, mais moins grand que l'admiration ou que l'amour. « J'ai du respect pour vous » ne veut pas dire « Je vous aime ». Par ailleurs, je peux admirer mon adversaire sans forcément le respecter.

Notons également que le respect porte aussi bien sur les idées que sur les personnes, mais sans la moindre symétrie ou confusion de niveau. On peut respecter les idées de quelqu'un que l'on méprise ou que l'on hait en tant que personne. Inversement, on peut respecter quelqu'un tout en étant en désaccord profond avec lui.

Dans le respect il peut aussi y avoir de la crainte. Respecter l'État, la police ou un rival dangereux laisse entendre la présence d'un tel sentiment de crainte. Comme nous le verrons, c'est ici que se joue la différence cruciale entre l'autorité et l'autoritarisme.

Le déplacement signalé au début de cet article trouve ici toute sa signification. La notion de respect ne saurait en effet avoir le même sens et la même portée dans le contexte d'une société traditionnelle, avec son organisation hiérarchique, et dans une société moderne, centrée sur la gestion démocratique du rapport libre entre des individus et des citoyens égaux. Kirscher note que le respect, en modernité, n'est plus pensé en fonction de son objet, mais par rapport au sujet se reconnaissant lui-même comme instance fondatrice (2004, p. 1676) ou, du moins, comme point de départ d'une réflexion critique et différenciée. Car, de notre point de vue, c'est justement à ce moment clé de la modernité que les possibilités polysémiques de l'idée de respect donnent lieu à de légitimes controverses. Le respect n'est plus une instance ultime, analogue à celle d'un ordre ou d'une évidence, mais se donne à penser comme une relation fondamentale, comme un rapport signifiant – à l'autre, à la Loi, à Dieu, selon une grammaire éthique différenciée.

Dans la tradition philosophique moderne, le mot « respect » n'a pas le même sens chez Descartes et chez Kant (voir KIRSCHER, 2004, p. 1676-1678). Descartes, dans *Les Passions de l'âme*, en 1649, s'appuie avant tout sur la notion de l'estime de soi, de manière à laisser le respect dans un rapport second et dérivé ; c'est que pour lui le respect « ne va pas sans une réserve de méfiance irréductible » (*ibid.*, p. 1676). La volonté fondatrice de

l'estime de soi et du respect subséquent repose en un sens uniquement sur elle-même. Il en va très différemment chez Kant, où la notion de respect *(Achtung)* va trouver un sens neuf sous l'angle de la considération pour les personnes et pour la Loi morale. De son côté, le théologien protestant Albert Schweitzer parlera au XX^e^ siècle du « respect de la vie » *(« Ehfurcht vor dem Leben »)*. Enfin, on peut se demander si un respect est dû à l'autorité, et en quel sens, dans le contexte contemporain.

Vu la trajectoire complexe opérée en modernité, ce retour au thème de l'autorité ne pourra plus se contenter de faire appel à une notion statique et conventionnelle des ordres et des institutions : nous sommes entrés de manière irréversible dans une logique systémique et démocratique de la communication libre et critique des sujets. La référence au respect s'inscrira désormais au cœur de cette logique[58] et en recevra de son côté des impulsions libératrices et novatrices.

LE RESPECT DES PERSONNES.

Le respect est d'abord une attitude envers les personnes. Respecter quelqu'un, c'est le reconnaître comme digne de considération, dans une double optique : l'autre est à regarder pour ce qu'il est, en son identité propre, en sa singularité, mais le fait même de le regarder ainsi, de le considérer comme tel, implique justement de le respecter, c'est-à-dire de le traiter comme un autre soi-même.

Dans *Soi-même comme un autre*, Paul Ricœur a bien montré comment le regard porté sur autrui comme un autre soi-même est à la fois l'index de l'estime de soi et du respect d'autrui (RICŒUR, 1990 et 1993, p. 88-99).

L'estime de soi n'est jamais en effet limitée à une attention exclusive pour soi, de type narcissique ou solipsiste ; elle s'inscrit toujours dans une démarche dynamique et intégrative où l'évaluation axiologique de soi se

construit au contact de l'autre et de ses propres exigences d'affirmation et de reconnaissance.

Cette affirmation forte de l'altérité contribue à donner au respect sa légitimité éthique, comme catégorie médiane entre l'estime de soi et l'amour d'autrui ; elle signale que le respect est une étape sur le chemin de l'amour au sens d'un amour inconditionné et gratuit. Sans se confondre avec l'amour, mais sans non plus déboucher sur la mise en œuvre d'une justice sociale ou politique comme telle, le respect balise l'indispensable humanisation et socialisation de l'être humain.

D'un point de vue pratique, on comprendra dès lors de la manière suivante l'importance reconnue au respect par beaucoup de nos contemporains lorsqu'on les interroge sur leurs valeurs de préférence et de référence : comme attitude envers autrui, le respect constitue une condition nécessaire de toute sociabilité, aussi bien au niveau individuel et interpersonnel qu'au niveau social et communautaire. Manquer de respect envers autrui, c'est non seulement méconnaître et bafouer sa dignité, c'est également manquer de respect envers soi-même, en tant qu'incarnation singulière de l'humanité.

LE RESPECT DE LA VIE.

Albert Schweitzer a développé la thèse d'un respect pour la vie considéré comme inconditionnel et absolu (SCHWEITZER, 1996, p. 328-353). Il conçoit cette vie, créée par Dieu, comme une réalité qui englobe tous les êtres vivants, aussi bien les animaux que les êtres humains. On dirait aujourd'hui que sa perspective est résolument biocentrique et tourne le dos à toute lecture anthropocentrique de la foi et de l'éthique chrétiennes[59].

Dans sa discussion critique des thèses de Schweitzer, Karl Barth distingue nommément le respect de la vie de la protection qui lui est due (BARTH, 1965, p. 1-160). Ainsi, le respect apparaît d'abord comme une

attitude fondamentale, dont les conséquences éthiques se déclinent secondairement sous la forme d'une protection, responsable mais pas forcément absolue. Face aux dangers d'un biocentrisme doctrinaire et inapplicable, la position théocentrique et christocentrique de Barth s'avère davantage attentive à la position particulière de l'être humain dans sa vocation de créature de Dieu. Il en va déjà de même dans l'*Éthique* de Dietrich Bonhoeffer, conçue dans la tourmente de la guerre et de la lutte contre l'idéologie nazie : l'attention portée à la vie naturelle *(das Natürliche)* vise à rétablir l'être humain dans sa dignité de créature fragile mais responsable[60]. Alors que le vitalisme conduit au nihilisme (comme le montre l'errance nazie), l'éthique chrétienne appelle au respect : ainsi le respect dû aux parents renvoie-t-il à l'évidence de ce qui est, au naturel, en tant qu'il est orienté vers la venue de Jésus-Christ.

Le respect de l'autorité.

L'autorité se distingue du pouvoir, selon l'exposé classique d'Hannah Arendt[61], repris notamment par Myriam Revault d'Allonnes[62].

L'autorité devient objet de respect dans l'exacte mesure où, loin de se comprendre ou de vouloir s'imposer comme une *auctoritas* extérieure, antinomique de la vérité (comme cela est le cas dans l'adage de Hobbes : « *auctoritas, non veritas, facit legem*[63] »), elle s'affirme comme une instance libérante de la subjectivité, parce que fondée en une source qui, par définition, transcende le pouvoir.

Quand totalitarisme, autoritarisme et religion s'allient, il n'y a plus de place pour aucune transcendance et pour aucun décentrement. Or l'autorité véritable, à l'inverse de sa tentation autoritaire, confère à l'être humain un pouvoir tout autre, le pouvoir des commencements et non des enfermements, comme le souligne M. Revault d'Allonnes.

En pédagogie, bien des auteurs insistent sur la dialectique subtile qui réunit dynamiquement le respect et l’autorité. Contre une conception conservatrice de l’autorité s’impose le respect dû à la personne, notamment dans le cadre de la relation éducative. On trouve le même type de renversement en médecine, où le respect du patient l’emporte sur l’autorité du médecin. Toutefois, une appréciation rééquilibrée a permis de mieux mettre en lumière que le respect envers la personne rejaillit positivement sur l’autorité elle-même, dont la source transcendante constitue précisément un puissant appui au service d’une relation libérée et renouvelée.

Dans le domaine ecclésial également, la critique de l’autoritarisme a conduit à repenser l’articulation de l’autonomie et de la vérité, comme l’ont bien montré Christian Duquoc[64] et Éric Gaziaux[65] notamment.

Le respect de la Loi morale.

On est ainsi revenu au sens le plus profond du respect, dans son lien constitutif avec la Loi morale et dans la perspective originaire du respect dû aux personnes.

Chez Kant, le respect de la personne, et de son essentielle dignité, puise son origine dans la Loi morale, laquelle appelle en retour un respect *sui generis*[66]. Quel est, en effet, le lien entre le respect des personnes et le respect de la Loi morale ? Il tombe sous le sens que si le respect envers les personnes n’était aucunement réglé par une perspective morale de type transcendantal, il pourrait se confondre avec une forme de tolérance illimitée ou de subjectivisme totalement arbitraire. Nous aurions à respecter les personnes non seulement dans ce qu’elles sont, mais également dans ce qu’elles font. Nous perdrions de ce fait toute capacité morale de discernement ou de jugement critique. Or c’est précisément parce que le respect des personnes a lieu *sub specie legis*, sous l’autorité de la Loi morale, qu’il en devient inconditionnel dans une perspective kantienne. Le

respect de la Loi morale est la condition de possibilité transcendantale du respect des personnes, alors que le respect des personnes est la traduction incarnée du respect formel de la Loi.

Mais Kant souligne aussi, et peut-être surtout, le fait que le respect de la Loi, comme sentiment moral, tient lieu de motivation subjective à la puissance objective de la Loi morale comme règle de l'éthique. En fait, quiconque essaie de résumer la position philosophique de Kant au sujet du respect de la Loi morale est obligé de reconnaître la tension extrême qui habite cette pensée morale : le respect ne saurait porter sur des choses (*Critique de la raison pratique*, p. 703), mais alors pourquoi parler de respect de la Loi et non uniquement de respect pour les personnes ? C'est sans doute que la Loi morale, comme loi sainte (*ibid*., p. 708), mérite l'admiration au nom même de l'amour des personnes qu'elle commande et garantit : « Le respect, récapitule avec force Gilbert Kirscher, est le sentiment de la présence agissante de l'absolu, mais de l'absolu de la loi qui seul peut nous ouvrir à l'absoluité d'autrui ou de Dieu » (KIRSCHER, 2004, p. 1678). Ainsi s'opère la jonction entre le respect, la Loi, l'idée de personne et l'ouverture sur la transcendance. En ce sens, nous dirions pour notre part que l'idée de respect résume et colore l'ample arc éthique qui, menant du soi à l'autre, place le sujet humain devant l'obligation morale d'une Loi qui ne vient pas de lui, mais d'une forme plus ou moins explicite de transcendance.

LE « VOUS » DU RESPECT ET LE « TU » DE L'AMOUR.

Lorsque le respect des choses, des idées ou des instances est poussé à son niveau le plus extrême, il devient nécessaire d'affirmer au contraire une indéniable priorité critique des personnes. On trouve cela bien exprimé dans la manière dont Jésus de Nazareth a subordonné la loi du sabbat, en son légalisme potentiel, aux personnes et finalement à l'amour. Mais cette

radicalité de l'amour, loin d'abolir toute forme de loi, accomplit bien plutôt l'exigence même de la loi divine, par un renversement proprement « évangélique ».

« Honore ton père et ta mère » est certes plus proche de l'idée de respect que de celle d'amour. Mais du respect à l'amour, il y a un chemin possible et offert, celui-là même qui conduit de l'éthique au méta-éthique, à la surabondance de la grâce comme horizon et comme promesse, répondant à un défi plus grave. Passer du « vous » du respect au « tu » de l'amour, selon la belle formule de Jankélévitch, indique cette transcendance et cette rupture lovées au cœur du respect. L'amour peut alors élever le respect vers le ciel, tout en se tournant radicalement vers l'ennemi lui-même. Il accomplit ainsi l'élégance et la politesse les plus hautes du respect, mais au prix de l'épreuve terrienne de la haine, du tragique ou de la mort. C'est que, sur le chemin de Pâques, la Croix demeure à jamais obstacle incontournable et levier fécond, dans sa manifestation paradoxale de la *fin de la Loi* (Rm 10, 4) comme naissance de l'amour.

Ce que nous disions plus haut, à propos de l'arc éthique et de l'obligation morale venant d'une Loi de transcendance, trouve ainsi dans l'Évangile un éclairage concret et spécifique : le respect, pour les chrétiens, n'est rien de plus, en somme, qu'une attitude d'humanité oblative, exactement semblable à celle de toute femme et de tout homme de bonne volonté ; mais l'ouverture à l'autre et à Dieu y est à la fois médiatisée – sur un chemin d'incarnation – et radicalisée, comme promesse et horizon d'un amour sans conditions. C'est pourquoi on peut dire, théologiquement aussi, que le respect envers les personnes est dû, de manière inconditionnelle, à toute personne humaine[67], indépendamment de ses qualités ou de ses mérites.

Denis Müller.

→ Altérité. Amour. Autorité. Dignité. Estime de soi. Loi. Pudeur. Sujet et personne. Valeurs. Vie/Mort.

Bibliographie.

*C. AUDARD (dir.), Le Respect. De l'estime à la déférence : une question de limite, Paris, Autrement, 1993. – K. BARTH, Dogmatique III/4/** (1951), § 55/1, « Le respect de la vie », Genève, Labor et Fides, 1965, p. 1-81. – Vl. JANKÉLÉVITCH, « Le vous du respect et le tu de l'amour », dans Traité des vertus, II : Les Vertus et l'Amour, vol. 2, Paris, Flammarion, 1986, p. 105-119. – G. KIRSCHER, art. « Respect », dans M. CANTO-SPERBER (dir.), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Paris, PUF, 1997, p. 1302-1306, rééd. Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004, vol. 2, p. 1675-1679. – D. MÜLLER, « Estime et respect de soi, justice, reconnaissance. De quelques défis actuels en éthique », dans Les Passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves, Fribourg (Suisse) - Paris, Éditions universitaires - Éd. du Cerf, 2000, p. 103-114. – J. NABERT, Éléments pour une éthique, Paris, PUF, 1943. – E. PRAIRAT, « Autorité et respect en éducation », Le Portique 11, 2003, p. 1-6. – P. RICŒUR, « Sympathie et respect », dans À l'école de la phénoménologie, Paris, Vrin, 1986, p. 266-283 ; Soi-même comme un autre, Paris, Éd. du Seuil, 1990 ; « Le "soi" digne d'estime et de respect », dans C. AUDARD (dir.), Le Respect. De l'estime à la déférence : une question de limite, Paris, Autrement, 1993, p. 88-99. – A. SCHWEITZER, Kultur und Ethik (1923), Munich, Verlag C. H. Beck, 1996.*

RESPONSABILITÉ

Nietzsche se proposait de mettre au concours la question de savoir quelles indications nous sont fournies par la linguistique, et tout particulièrement par les recherches étymologiques, pour faire l'histoire de l'évolution des concepts moraux. Avec une notion aussi riche que la responsabilité, il est tentant de se reporter à l'origine du mot, d'autant plus qu'elle se donne de façon transparente : la responsabilité est une réponse (de même en allemand *Verantwortung*, en anglais *responsibility*, et dans les langues romanes). Répondre, n'est-ce pas d'emblée se situer face à la parole, reconnaître qu'elle nous suscite dans nos capacités, dans notre liberté ? Pour une perspective chrétienne, la suggestion est précieuse. Être responsable, ultimement, ce serait faire réponse à la parole de Dieu qui interpelle et questionne, demande compte.

À ceci il faut ajouter que la réponse ne se limite pas à l'interlocution directe. « Répondre à » se redouble et s'amplifie en « répondre pour » (prise en charge, représentation ou substitution) et « répondre de » (caution, garantie). Historiquement, le *sponsor*, chez les Latins, était la personne qui se portait garante pour un emprunteur, le *responsor* jouant ce rôle au second degré à l'égard du *sponsor* lui-même. Tels sont les emplois attestés de la langue, tous repris dans la notion de responsabilité. Mais si l'on peut être responsable directement ou indirectement, par capacité ou par fonction, préventivement ou a posteriori, la notion ne risque-t-elle pas de se fragmenter, voire d'entrer en contradiction avec elle-même – cette responsabilité introuvable pouvant servir d'alibi à l'irresponsabilité ?

L'histoire de « l'évolution des concepts moraux » peut nous être ici de quelque secours. Dans la deuxième dissertation de *La Généalogie de la morale,* Nietzsche attribue au christianisme le développement le plus poussé de la responsabilité, car le sens moral n'a rien de naturel pour lui. Avec l'avènement du Dieu chrétien, « l'expression la plus haute du divin atteinte jusque-là » aurait aussi fait « éclore sur la terre le maximum du sentiment d'obligation ». Comme on sait, Nietzsche rabat la compréhension de la responsabilité sur la culpabilisation, la conscience de la faute ou « mauvaise conscience », laquelle se produirait par intériorisation d'une cruauté qui, socialement réprimée, ne peut plus s'exprimer vers l'extérieur. Sans entrer dans la discussion des thèses du généalogiste, on peut relever l'usage élargi qui est fait de la responsabilité, son extension à l'ensemble du champ de la morale. « La fière connaissance du privilège extraordinaire de la responsabilité » dominerait donc les perspectives morales. Peut-être se trouve-t-il ici à la fois une façon d'appréhender le statut conceptuel incertain du terme et une entrée possible dans les contradictions dont son évolution témoigne.

Tel est le choix que nous faisons : évitant la spécialisation du mot selon emploi ou domaine (langage administratif, juridique, etc.), nous inscrivons la responsabilité dans l'ensemble de la moralité. Cela n'implique pas de tout confondre ou de diluer des spécificités. En réalité, nous sommes aidé dans notre progression par quelques formulations attestées dans la tradition – formulations qui, d'ailleurs, ne craignent pas de se présenter de façon partiale ou déséquilibrée. Trois d'entre elles nous retiennent. La première formulation remonte au philosophe et sociologue Max Weber qui, au début du XX^e^ siècle, opposait l'éthique de responsabilité à l'éthique de conviction. La deuxième – la responsabilité pour autrui – est l'accent propre d'un auteur instituant l'éthique comme philosophie première : Emmanuel Levinas. La troisième enfin érige la responsabilité en principe de conduite pour une civilisation technologique, et le nom de Hans Jonas lui est resté

attaché. Nous aurons à restituer ces diverses perspectives à la toile de fond sur laquelle elles se détachent et à essayer de comprendre comment elles s'enclenchent éventuellement les unes par rapport aux autres.

Responsabilité contre conviction ?

« Toute activité orientée selon l'éthique peut être subordonnée à deux maximes totalement différentes et irréductiblement opposées. Elle peut s'orienter selon l'éthique de la responsabilité *(Verantwortungsethisch)* ou selon l'éthique de la conviction *(Gesinnungsethisch).* » C'est dans une conférence de 1919 que Max Weber introduit sa célèbre distinction, surtout destinée – c'est du moins ainsi qu'on peut la comprendre dans un premier temps – à mettre en valeur l'esprit de responsabilité, qui consiste à « répondre des conséquences prévisibles de nos actes ». La maxime opposée ne viserait que la fin en ignorant les moyens, appuyée qu'elle est sur une croyance, quelle qu'elle soit : religieuse, révolutionnaire ou autre (l'exemple donné est celui d'un syndicaliste convaincu de la justesse de sa cause).

On ne peut cependant s'empêcher de penser que Weber stigmatise avant tout un régime moral dépassé, celui que le christianisme encadrait sans subir aucune concurrence. « Dans un langage religieux nous dirions : “Le chrétien fait son devoir et en ce qui concerne le résultat de l'action il s'en remet à Dieu.” » Une telle attitude ne surprenait pas dans un environnement de chrétienté, elle avait même toute chance d'avoir d'heureux effets puisque ceux-ci y étaient en quelque sorte attendus. Il en va autrement quand l'emprise du christianisme sur la société se désagrège et que les valeurs, revendiquées de manière pluraliste, entrent en conflit les unes avec les autres. Si le polythéisme antique exhibait déjà une certaine pluralité, la différence aujourd'hui, pour Weber, est que le charme mystérieux des dieux et des démons s'est évaporé. Dans ce monde « désenchanté » (désensorcelé,

dépoétisé) et soumis à la rationalisation, la croyance apparaît sans recul ; sincérité et dévouement s'y manifestent en pleine lumière, mais aussi les tendances au fanatisme et à l'intolérance.

Conviction et responsabilité se séparent sur le fond d'une unité éthique qui se révèle seulement une fois rompue. Face à cette situation, la tâche première est d'insister sur le tissu social dans lequel les actes s'insèrent, le contrôle de leur réception ayant disparu. Cependant, aucune de ces deux inflexions éthiques ne peut être pensée sans l'autre. Il est même assez clair que, pour Weber, le sens de la responsabilité doit être mis au service d'une conviction pour qu'une action se produise dans sa plénitude.

Un bon exemple de ce renvoi dialectique pourrait être la manière dont, dans l'Église catholique, a été prise en compte la question brûlante de la régulation des naissances pendant et après le concile Vatican II. Rappelons que le mot même « responsabilité » a fait une entrée remarquée dans les textes conciliaires – lié à celui d'autonomie (« Dans le monde entier progresse de plus en plus le sens de l'autonomie comme de la responsabilité ; ce qui, sans aucun doute, est de la plus haute importance pour la maturité spirituelle et morale du genre humain » [*Gaudium et spes*, 55]). Dans les textes sur la famille, il apparaît avec régularité pour prendre finalement la signification d'« éthique de responsabilité » quand il est question de la transmission de la vie (les époux « prendront en considération à la fois leur bien et celui des enfants déjà nés ou à naître ; ils discerneront les conditions aussi bien matérielles que spirituelles de leur époque et de leur situation », etc. [*ibid.*, 50]). Cette optique est confirmée dans l'encyclique *Humanae vitae* de 1968 sous le nom de « paternité responsable » – restant sauve la question des moyens licites d'y parvenir. De toute façon, éviter « temporairement ou même pour un temps indéterminé » une nouvelle naissance (n° 10) ne peut être considéré comme une fin en soi : l'éthique de responsabilité se retournerait alors contre la conviction. Il ne peut s'agir de choisir un mal, mais seulement de prendre

en considération un autre bien (en l’occurrence l’amour des époux dans son expression charnelle).

Le même type de raisonnement s’applique au problème canonique de l’obligation de ne pas mentir. Faut-il dire la vérité à l’assassin pourchassant sa victime qui demande quel est l’endroit où celle-ci s’est réfugiée ? La responsabilité ne consiste pas à modifier au gré des circonstances ce qu’on appelle vérité, certes, mais à se rendre à l’évidence que la dire formellement reviendrait en l’espèce à se rendre complice d’un crime. Non seulement l’éthique de responsabilité ne se détache pas de la conviction, mais le maintien du lien avec elle est ce qui permet de tenir bon sur l’action engagée et sa cohérence.

C’est ici qu’une autre compréhension de la distinction weberienne peut être envisagée. Une éthique de la responsabilité n’est pas seulement conséquentialiste, elle ne se borne pas à choisir des moyens d’action en fonction d’effets attendus ou recherchés. Elle a d’abord à quitter le domaine de l’intention (autre sens de *Gesinnung*) pour se risquer dans les contenus concrets. Si la conviction, pour sa part, peut demeurer enfermée en elle-même, entretenant la chaleur du principe et cultivant la flamme de la pureté formelle, cela n’est pas possible à une conduite responsable : celle-ci a à affronter l’extériorité, un environnement déjà là, des hostilités et des malentendus prévisibles. Du kantisme dont les thuriféraires s’acharnaient à sauver les maximes universelles, Péguy disait qu’il a les mains pures parce qu’il n’a pas de mains. En ce sens, on peut toujours disserter sur les vertus de l’autonomie et les dangers de l’assistanat : si ce doit être pour refuser toute aide en toute occasion, cela s’appelle manquer de générosité.

Une déclinaison de la même attitude est le retour a posteriori sur des actions faites pour en dénier la paternité au motif que l’intention que d’autres leur attribuent n’était pas celle-là ; protestation de bonne foi et de pureté à nouveau, qui ne trompe que son auteur : « Je n’ai pas voulu cela. » Ou bien on justifiera l’acte après coup en le purifiant par l’intention censée

l’avoir motivé : nous voilà très proches en apparence d’une éthique de responsabilité, le risque de l’action paraissant y être assumé – vérité ou faux-semblant ? Seule une enquête sur les faits rétablira la chronologie.

L’écart qui paraît se creuser entre intention et action, entre engagement moral et justification éthique, renvoie à un niveau de responsabilité rarement évoqué parce que considéré comme allant de soi : à savoir qu’avant d’être responsables de tel acte, nous sommes responsables de nous-mêmes. Ou plutôt (selon une formulation de Karl Jaspers reprise par Denis Müller), *forcés* que nous sommes de trouver notre propre chemin, nous *devenons* responsables de nous-mêmes. C’est encore ce qu’on peut comprendre dans l’éthique de responsabilité de Niebuhr, selon qui l’« action appropriée » *(« fitting action »)* est non seulement une réponse à l’interaction globale, mais encore une anticipation des réponses ultérieures. Bref, la responsabilité est l’affaire d’un sujet « répondant », elle est capacité à intervenir et à dire « je ». Sans être originaire, elle interroge à chaque prise de décision : « Qu’est-il en train de se passer ? », en sorte que les réponses apportées actualisent la conviction et introduisent de nouveaux commencements.

Asymétrie et réciprocité.

Ce que la responsabilité de soi et de ses actes ne fait pas entrevoir, c’est en fonction de quelle humanité la responsabilité s’exerce. Or ne nous mettons-nous pas toujours en position de définir nous-mêmes les droits et les devoirs que nous voulons honorer ? Le philosophe Emmanuel Levinas renverse brutalement la perspective en mettant l’initiative de la sollicitation éthique du côté d’autrui. Non que l’autre implore ou quémande : sa demande est un ordre, autrui est ce visage qui « me regarde » même quand il ne me regarde pas, et qui m’inflige donc, si l’on peut dire, ma responsabilité – empreinte dès lors de passivité et de secondarité. Moi, le

tenu à répondre, l'irremplaçable dans cette responsabilité et, ainsi, l'élu véritablement unique.

Autrui, « que je ne peux pas tuer », est aussi bien la seule mesure d'humanité – mesure sans mesure, humanité infinie face à laquelle toute évaluation de nature ou de substance, tout intérêt à l'être est risque de trahison, de totalité étrangère à l'étranger, de mêmeté fermée à l'altérité. La responsabilité pour l'autre ne relève pas, en effet, du domaine de la manifestation de l'être que nous sommes ; le « visage » – « manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi » – n'appartient pas davantage à cette manifestation, il est soustrait au règne de l'apparaître et de l'intentionnalité. Pour Levinas, l'altérité prime sur l'ipséité, l'assignation à la responsabilité par l'autre précède la position de l'identité.

La primauté de l'éthique sur l'ontologie et l'effraction concomitante du régime de la représentation qui faisaient le thème de *Totalité et infini* (1961) sont radicalisées dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). La responsabilité comme « substitution de moi à l'autre » est poussée à bout dans des expressions comme « obsession de l'autre », « persécution par l'autre », sujet « otage » de l'autre. Ce langage outré, destiné à mettre en échec tout essai de retour à quelque auto-affirmation de soi, a été mal reçu par un certain nombre de commentateurs, qui y ont vu une mise en opposition de l'éthique et de la liberté.

L'asymétrie de la relation éthique, dont c'est le mérite de Levinas de l'avoir montée en épingle, comporte à coup sûr une réquisition inconditionnelle. Il n'est que de songer au dénuement du nouveau-né, *Hilflosigkeit* qui ne laisse personne indifférent et où Freud voyait « la source première de tous les motifs moraux ». Il reste que l'éthique se met aussi en discours et que la raison éthique que l'on va invoquer pour règle n'est pas le déséquilibre, mais bien la symétrie, n'est pas l'injonction unilatérale, mais la réciprocité. Est-ce là congédier l'éthique métaphysique de Levinas ? Sans doute pas : il a introduit, avec l'extériorité de l'altérité et

sa hauteur, l’idée qu’on ne saurait être moral tout seul, et que l’exigence éthique ne se justifie pas par autre chose que, tautologiquement, sa propre imposition.

L’« autre », dans sa « différence », a connu ces derniers temps une valorisation importante. On peut cependant se demander à quel type de responsabilité celle-ci a conduit. Le public des médias est très sensible aux appels humanitaires. S’il n’est pas question de douter de la générosité de ce public, il est néanmoins important de repérer les éléments de structure qui interfèrent dans la sollicitation à quoi il réagit. En général, il s’agit d’un spectacle – la souffrance vécue lors d’une catastrophe – avec les choix d’images et de cadrages que toute mise en scène implique. Plus la catastrophe est lointaine, plus vive sera la compassion ; plus pauvres (et nombreuses) sont les populations concernées, plus prompt et plus large sera le secours. Comme des analystes l’ont souligné, l’aide envoyée s’accompagne d’une étrange satisfaction anonyme : bonne conscience de soulager les souffrances de vivants, sans avoir à passer par d’irritantes considérations politiques, et sentiment discret de supériorité de l’aidant, à qui « de telles choses n’arriveraient pas ». Ainsi se répandent les « sanglots de l’homme blanc », ancien colon, actuel touriste et vacancier.

Ces phénomènes de sensibilité de masse sont aux antipodes de la méditation levinassienne, attentive à écarter toute sensiblerie indue, le « pathologique » dénoncé par Kant. Le sujet se substitue à l’autre dans la responsabilité : le décentrement subi, la possibilité indiquée du sacrifice rompent avec la pitié et interdisent la condescendance. Encore une fois, il se peut que la règle d’or, dans sa version négative en tout cas : *Ne fais à personne ce que tu n’aimerais pas subir* (Tb 4, 15), constitue un rempart efficace contre les fausses symétries de la pitié. La différence ne se fait pas sur le sentiment, ici, ou la raison, là, elle se perçoit à ceci que, d’un côté, la responsabilité se fait jour, de l’autre, non. Une responsabilité qui, notons-le une fois de plus, a sens de réponse : on ne souligne pas assez, en effet, que

la règle d'or est un ordre adressé. Son énoncé peut bien se présenter sous la forme d'un calcul d'équivalence, son énonciation, elle, est impérative et garde donc une trace d'asymétrie.

Ce qu'enseigne Emmanuel Levinas en rétablissant avec brusquerie la transcendance de l'impératif éthique est que la responsabilité pour autrui est obligatoire dans sa structure, car elle constitue le sujet comme décentré de lui-même. La responsabilité n'est pas optionnelle, on ne l'endosse pas comme si l'on cédait à quelque impulsion : « À vot' bon cœur, M'sieurs-Dames ! » Par là, c'est l'interlocution elle-même, l'échange je-tu, qui prend un sens éthique. Nous avons vu d'abord qu'il fallait que l'action commence pour avoir valeur d'action, et que le sujet devait s'y montrer capable de dire « je ». Reconnaissons maintenant que l'action est prise déjà dans l'interlocution, et que dans cette configuration le sujet est en deuxième personne. Sa responsabilité lui est adressée comme à un « tu ».

La responsabilité comme principe contractuel.

Avec la responsabilité pour autrui, est-ce la figure de la loi qui a resurgi, dans son dénivelé ? Mais comment accorder cette figure avec la réciprocité à laquelle, pourtant, elle donne lieu ? En réalité, la loi morale ne vient pas de la toute-puissance ; son paradoxe – que nous avons déjà rencontré – est d'obliger sans contraindre, par sa faiblesse même. Nous allons retrouver chez Hans Jonas l'expression « responsabilité du fragile ». Mais son sens est particulier, de même que son contexte, puisqu'il s'agit, par un nouveau contrat social, de bâtir l'éthique requise par la civilisation technologique qui est devenue la nôtre.

L'éthique antique, explique Hans Jonas dans *Le Principe responsabilité*, a vu le jour dans les cités grecques, enclaves civilisées au sein d'une nature sauvage et hostile. Suffit-elle à l'heure où – image inversée – on tente de protéger par des statuts de parcs nationaux quelques rares enclaves

naturelles de l’envahissante civilisation technicienne ? En lieu et place des éthiques de la simultanéité et de la proximité, il faut établir, devant un avenir manifestement problématique, une éthique de la responsabilité qui soit au bénéfice des générations à venir, suivant une relation de non-réciprocité. Ces thèses de Hans Jonas ont rencontré un écho considérable dans les années 1980 et 1990 ; elles donnaient forme spéculative à des préoccupations liées à l’environnement qui se dégageaient alors en plus de celles dues à l’armement nucléaire.

Au départ, un axiome avec trois composantes : « il doit y avoir un avenir » ; « nous avons l’obligation de l’existence de l’humanité future » ; « il s’agit également de l’obligation de son être-tel » – soit l’existence du monde, l’existence de l’humanité et son être-tel. De l’axiome découle un impératif catégorique : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d’une vie authentiquement humaine sur terre. »

Les discussions critiques n’ont pas manqué sur les aspects ontologiques et éthiques des élaborations de Hans Jonas. Il faut dire que lui-même insiste sur le caractère résolument novateur de l’éthique de responsabilité qu’il préconise et sur son importance, mesurée à l’aune des défis technologiques contemporains. Suffit-il pour innover de retourner la responsabilité des actes passés vers les catastrophes évitables de l’avenir ? Le jugement porté sur la technique n’est-il pas exagérément pessimiste, et la méfiance à l’égard de l’utopie progressiste – du « principe Espérance » d’Ernst Bloch – décidément conservatrice ? On a souligné de plus que Jonas entend fonder son nouveau pacte social sur rien d’autre que la peur – en réalité sur « l’heuristique de la peur », autrement dit une peur argumentée, « bonne conseillère ». C’était mettre ses pas dans ceux de Hobbes, lequel enjoignait aux hommes naturels, malades de la peur qu’ils s’inspirent mutuellement, de faire un contrat pour transférer leurs pouvoirs au grand « Léviathan » – un État suffisamment fort pour imposer la sécurité.

Le changement d’échelle que Jonas invite à prendre en compte – extension de la responsabilité dans le temps, dans l’espace, extension aussi aux personnes morales, organisations, institutions – oblige à coup sûr à considérer d’un œil neuf l’ensemble des activités scientifiques, techniques, politiques. La morale est tirée hors du réduit de la conscience morale où elle trouvait sa fine pointe, certes, mais aussi sa limite, pour aller questionner le partage social des intérêts et des priorités.

Étendre la responsabilité, cela en modifie-t-il la nature ? En réalité, non. On n’a peut-être pas assez insisté sur ce qui occupe le cœur du principe responsabilité, à savoir un schème de réduplication tautologique qui lui permet de se déployer formellement dans toutes les directions : être responsable, c’est être responsable de la responsabilité même. On le voit avec une particulière netteté dans ce que le théoricien appelle l’« être-tel » de l’humanité. L’être-tel visé est, par une sorte de mise en abyme, la capacité des générations futures à remplir leur obligation d’être une humanité véritable, capacité dont nous pouvons peut-être les priver, avance Jonas, avec l’alchimie de notre technologie « utopique ». Laquelle utopie technologique consiste à croire que notre action sur la nature peut être contrôlée de façon automatique et anonyme. Cette croyance existe-t-elle vraiment, ou n’est-elle que l’image, le reflet du fonctionnement technologique, la logique utopique qu’il paraît actionner ?

Quoi qu’il en soit, si le principe responsabilité est avant tout le propre garant de son maintien, il est manifeste qu’il retrouve le cours de ce qui est la liberté même : non pas la possibilité de choix entre des objets divers, comme on l’entend habituellement, mais le maintien ou non de la liberté elle-même. Je peux vouloir continuer d’être libre, comme je peux renoncer à ma liberté. Dans le premier cas, l’alternative est reconduite plus loin ; dans le second, elle s’arrête. Les commentateurs se sont focalisés sur l’alternative ontologique chez Jonas : l’existence ou l’inexistence du monde

à venir. On s’est moins rendu attentif à cette perspective pleinement métaphysique : que la responsabilité enveloppe la liberté.

La responsabilité : une morale sécularisée ?

Les trois pistes qui viennent d’être indiquées ont en commun de marquer l’emploi contemporain du mot « responsabilité » ; mais elles ne sont ni de même niveau, ni de même portée. Le théologien moraliste René Simon a tenté naguère d’arrimer les impératifs positifs de Jonas dans la « passion », le pâtir éthique de Levinas. Il sera plutôt question ici de directions diverses, le point où elles se rejoignent étant un débat avec la tradition ou la pensée chrétiennes. En effet, quand Nietzsche voyait la notion de responsabilité se former dans le creuset du christianisme, il pensait à son aboutissement dans le pli subjectif de la conscience coupable. Or l’évolution que nous constatons paraît s’éloigner plutôt, en même temps que de la référence chrétienne, du sentiment de la faute. Constat paradoxal, qui amènerait à poser la responsabilité moderne comme une morale sans péché ni faute. S’agit-il d’une simple réaction ou d’une évolution véritable ?

Les thèmes de la culpabilité et de l’expiation ont effectivement soutenu toute une conception de la religion, pessimiste et dramatique, débordant parfois des accents d’une rage vengeresse. On se souvient qu’au début de l’épidémie du sida, des voix s’élevaient pour acclamer la « punition de Dieu » à l’encontre de mœurs dénoncées comme délétères. Cette religion est-elle bien chrétienne, ou le christianisme ne combat-il pas plutôt de telles tendances ?

La désignation d’un coupable « moral » ressemble fort en effet au processus de mise en avant d’un bouc émissaire. Le lien fait par simple supposition entre un malheur et telle personne ou telle catégorie de personnes paraît terriblement arbitraire. Tout se passe comme si ce genre de

rapprochement suffisait à satisfaire le besoin de compréhension des événements. Il se borne à apposer le thème de la responsabilité prétendue sur des schèmes d'objectivation archaïques. Ceux-ci ont, quoi qu'il en soit, une couleur « païenne » : nécessité, destin, fortune, conjonction astrale. Voici, parmi d'autres, des modèles descriptifs de référence ; mais qu'on ne s'y trompe pas : ils sont eux-mêmes des lectures, jouant sur la mise en rapport (en synchronie), ou des relectures, reconstruisant, à partir de la fin, l'action au déroulement préconçu (fatal ou en apothéose). Nos contemporains sont-ils préservés de ces ressorts interprétatifs ? À voir la faveur dont continuent de jouir horoscopes et parapsychologie, on n'en jurerait pas. Déclarer ces conduites régressives ne suffit pas : il faudrait encore prouver qu'une démarche rationnelle est capable de se substituer à elles, ce qui n'est pas acquis…

Qu'apporte en effet la raison, sinon l'idée d'un cours idéal des événements, enchaînés par causes et effets ? Dans l'application de sa raison, le sujet est libre, au sens où il prend du recul, acquiert la distance lui permettant de relier les actions les unes aux autres ; en revanche, la raison implique un déroulement nécessaire obligeant l'acteur. D'où la perplexité des éducateurs : pourquoi la connaissance des actes moralement justes n'est-elle pas automatiquement suivie d'effet ? – perplexité que l'on retrouve chez les autorités en santé publique : comment se peut-il par exemple, l'alcool et le tabac étant réputés gravement nocifs, que des gens prévenus continuent pourtant d'en consommer ?

On le sait, c'est l'exploration de la volonté qui a permis de sortir aussi bien du hasard objectif que de la raison nécessaire en liant les actes à la subjectivité, entre virtualité (l'intention non suivie d'effet) et passage à l'acte compulsif (« c'est plus fort que moi »). Cette aventure de la pensée, le philosophe Ernst Cassirer la fait remonter aux penseurs de la Renaissance, qui auraient renversé l'adage scolastique d'après lequel l'agir découle de l'être ; dans le monde humain, ce serait la règle opposée qui

prévaudrait : l’être de l’homme découle de son action. Et Hannah Arendt de renchérir : l’homme dorénavant se mire dans ce qu’il fait. Tel est donc ce qui va spécifier l’homme de la modernité : un repli subjectif où s’alimente le vouloir, couplé à l’indétermination à laquelle son être est livré.

« Je peux » : cela veut dire que, s’orientant dans la contingence, l’homme va se penser comme un être perfectible. On entrevoit la contrepartie, double : les choix ne seront pas immédiatement qualifiés du point de vue moral, comme si bien et mal étaient connus en toutes circonstances ; et l’anthropologie va s’écarter de la notion d’une nature humaine. On en connaît les conséquences pour ce qui concerne la manière de penser la faute : d’abord celle-ci n’est plus perçue comme évidente, le défendu a besoin d’être défini ; c’est le principe, sur le plan pénal, de la légalité des délits et des peines. Ensuite l’acte délictueux seul sera inspecté et non pas l’être de la personne ; ou plus exactement les intentions d’un acte et non les mobiles d’une personne. Cette évolution, sensible dès la fin du XVIII^{e} siècle, correspond à une sécularisation de l’imputation. La loi positive se sépare de sa base religieuse qui comprenait la loi morale « naturelle ». La faute, devenue une infraction, se distingue dorénavant du péché.

Il est compréhensible que des esprits religieux aient été déroutés – et continuent parfois de l’être – par le fonctionnement moderne de l’appareil de la justice. Le sentiment du mal, la perception de l’injustice ne sont-ils pas tenus à distance, comme si ce qui n’est pas défendu était permis ? Quelle place la morale tient-elle encore ? – Une place, en réalité, fondamentale. Le droit pénal postule un élément moral dans l’infraction, sans lequel la pleine responsabilité n’est pas constituée ; mais cette postulation porte sur l’acte commis et l’intention qui y a conduit, elle n’implique pas la personne, la « méchanceté » de la personne. Comme Paul Ricœur le fait remarquer, « le juge ne sonde pas les reins et les cœurs ». Cela implique deux choses en même temps : que le juge ne se prend pas pour Dieu, mais aussi que la perspective du péché est abandonnée.

Le résultat de la sécularisation observée est donc ambigu. Le droit pénal ne peut pas fonctionner s’il ne postule pas l’élément moral de la responsabilité, mais celle-ci n’est pas, si l’on peut dire, la responsabilité de toute la personne. Ainsi se profile une justice humaine, dans la modestie de limites reconnues. Le défaut de cette position, son envers, est que la responsabilité, abstraitement postulée, demeure également abstraite pour la personne reconnue coupable : il y a dissociation entre responsabilité et culpabilité. Ce n’est pas si étonnant, quand on y réfléchit – et cela vaut aussi bien pour l’amendement du coupable ; Tocqueville le constatait déjà : « La société, impuissante pour opérer cette régénération radicale, est aussi sans pouvoir pour la constater quand elle existe. » Il ajoutait : « Quand la société pardonne, elle met l’homme en liberté ; voilà tout : ce n’est qu’un fait matériel. Quand Dieu fait grâce, il pardonne à l’âme. Avec ce pardon moral, le criminel regagne l’estime de lui-même, sans laquelle il n’y a point d’honnêteté. C’est un résultat auquel la société ne peut jamais prétendre. »

La responsabilité est donc postulée en droit pénal. Qu’advient-il lorsqu’elle est diminuée ou lorsqu’elle est atténuée par les circonstances ? Elle ne s’évapore pas, mais elle est reportée de l’auteur de l’infraction à sa famille, à son milieu, voire à la société entière. Bien sûr, cette responsabilité sociale n’est pas d’ordre pénal, elle n’aboutit à aucune incrimination ; mais elle constitue une exigence de correction des conduites, des pratiques, des structures. C’est probablement à ce niveau de solidarité que la conscience du péché retrouve une effectivité que le fonctionnement judiciaire paraissait avoir retirée, une effectivité liée aux petits et grands manquements commis, aux injustices tolérées, aux silences complices, toutes ces fautes qui ne font jamais un crime, mais que le crime, dans son horreur, éclaire de biais comme une toile de fond.

Les modulations de la responsabilité en droit pénal sont encore plus sensibles en matière de justice civile. Comment établir les responsabilités lorsque se produit un dysfonctionnement grave dans une institution ? Le cas

emblématique est celui fourni par le scandale du sang contaminé – des centres de transfusion ayant continué d'utiliser des poches de sang suspect alors que le sida avait été détecté. À quel maillon de la chaîne hiérarchique y a-t-il eu faute ? Qui avait le pouvoir d'arrêter les fournitures et ne l'a pas fait ? Qui savait l'information et ne l'a pas transmise ? On connaît la déclaration, célèbre, de la ministre Georgina Dufoix en charge de la santé à l'époque, affirmant qu'elle était « responsable mais pas coupable ». On y a vu une manœuvre à la Ponce Pilate, ou une simple maladresse. Or, dans cette formule, confluent deux traitements possibles des drames collectifs : le traitement pénal, qui impute après coup une responsabilité dans l'acte commis (dans l'affaire en question, les politiques ont bénéficié d'un non-lieu en 1999) ; le traitement civil, qui insiste sur le dédommagement des victimes et la réparation. On peut décidément être responsable sans être coupable.

La justice, en l'occurrence, fait écho à d'autres transformations sociales : celles qui touchent l'organisation hiérarchique de la société suivant le grade, l'âge, le sexe. Deux figures dominaient : le père de famille et le dirigeant politique. On se souvient que saint Thomas d'Aquin, dans les parties de sa *Somme théologique* consacrées à la morale, s'adressait avant tout aux chefs, à ceux qui sont en charge des affaires. La vertu de prudence – vertu clé entre les vertus intellectuelles et les vertus morales, écho participatif de la Providence, à la fois prévision, provision et pourvoi –, on ne la comprend dans sa pleine extension que si l'on s'avise qu'elle est la vertu du commandement. Il arrive que les subalternes aient quelque latitude dans l'exécution des ordres – occasion pour eux également d'exercer la prudence. Quoi qu'il en soit, le cadre n'est pas au sens strict celui des responsabilités : la prudence s'attache aux décisions à prendre en situation d'incertitude, elle instille de la raison dans l'application de la loi aux circonstances ou dans la détermination d'une voie non encore frayée. Hors de cela, c'est la loi qui commande – la loi toujours divine, qu'elle soit

éternelle ou révélée, naturelle ou positive –, la loi qui réclame *obéissance* : tel est le mot qui compte.

On le sait bien : l'éloge de l'obéissance n'est plus guère porté de nos jours, associé qu'il est à la promotion de tâches mécaniques exécutées sans esprit et d'attitudes suspectées de complaisance aveugle ou de fatalisme, quand ce n'est pas de confortable hypocrisie. On en oublierait presque que le crime attribué à nos premiers parents a été de désobéir… L'appel à la responsabilité aurait-il pris la place naguère dévolue positivement à l'obéissance ? Il n'est pas absurde de le prétendre. Le mot « obéissance » contient l'idée d'écoute (latin *audire*) – et rien n'oblige bien sûr à croire que cette écoute appliquée le soit sans intelligence. Nous aurions ici une première version, une version déterminée passivement, de cette « réponse à » que contient étymologiquement la notion de responsabilité.

À supposer donc que la responsabilité succède au couple commandement-obéissance, où se trouve le complément apporté, l'orientation nouvelle donnée ? L'idée de responsabilité corrige ce qu'une décision unilatérale peut comporter d'arbitraire, en confrontant la liberté au partage des raisons et la volonté aux conditions de sa réception. Un ordre a beau être juste et bon, comment peut-il être suivi s'il n'est pas compris ? Il s'agit donc d'assurer d'abord une formation. L'ordre non suivi – poursuivons le raisonnement – implique-t-il forcément une mauvaise volonté qui doit être châtiée ? Encore faut-il s'assurer que l'aide nécessaire à la bonne exécution a été fournie. À considérer même l'entêtement dans la désobéissance, le coupable doit-il pour autant être éliminé ? Ne relève-t-il pas plutôt de soins ? Bref, la responsabilité est requise pour une obéissance pleine et entière ; d'autre part, elle a besoin d'être éduquée et entretenue pour s'exercer véritablement.

Quel sens chrétien de la responsabilité ?

Les évolutions actuelles semblent à la fois magnifier l'idée de responsabilité en l'étendant de diverses manières par la solidarité, et l'alléger d'une partie de son poids en l'écartant de la culpabilité à laquelle elle était associée. Ces évolutions, qui heurtent à l'occasion des consciences chrétiennes, peuvent également emporter une adhésion positive de leur part et les amener à relire leur tradition pour enrichir le débat contemporain.

Une première remarque a trait au gouvernement divin et aux atteintes que lui ferait subir la promotion d'une responsabilité humaine opposée à la conviction – en l'occurrence, à la foi. Il y a certes des exemples d'oppositions de cette sorte ; il suffira de citer les polémiques nées lors des conférences mondiales sur la démographie. Des politiques autoritaires de limitation des naissances sont-elles légitimes, ou bien faut-il « laisser faire » au risque d'accroître la misère et les risques de conflits dans des territoires surpeuplés ? Encore faudrait-il savoir si le débat se situe véritablement entre des éthiques inconciliables ou bien s'il faut quitter l'abstraction pour prendre en compte les données concrètes dans toute leur extension.

Il se pourrait que notre responsabilité morale ne soit concrète, déterminée, que lorsqu'elle est en même temps limitée. Robert Spaemann émet cette suggestion simple et forte : ne partons pas du principe selon lequel nous devrions répondre de la totalité des conséquences de chaque action que nous engageons ou dont nous nous abstenons. La responsabilité est limitée parce que l'action elle-même l'est (c'est d'ailleurs à cette condition que nous pouvons nous en abstenir !).

Que l'être humain, par ses actes et ses activités, puisse mettre en danger la planète et la vie même, cela reste vrai et donne la mesure d'une responsabilité qui n'est pas prométhéenne pour autant. Car il la reçoit limitée et cette limitation est aussi bien un don. Le chrétien, en tout cas, y verra une dimension d'incarnation, qui emporte avec elle la fragilité de la condition humaine. Fragilité qui contredit la force et la maîtrise, mais non la

volonté ni le pouvoir de contrôle. Si l’action peut commencer, c’est avec d’autres, parmi d’autres : de cette limitation naît la responsabilité.

La traduction éthique de cette perspective pourrait bien être ce que la tradition morale connaît sous le nom de casuistique et que les éthiques dites contextuelles essaient de revivifier aujourd’hui. Il n’est pas plus question d’ignorer la loi morale dans ses formulations transmises que de prétendre appliquer celle-ci sans discernement des conséquences provoquées – précisément : une application dite stricte ne fait jamais qu’élire certaines conséquences comme recherchées nécessairement. La casuistique confronte justement ces conséquences nécessaires aux contingentes et tente d’en tirer des règles d’action qui, certes, n’ont pas la prétention de se substituer à la loi, mais refusent en même temps de justifier le pli des habitudes prises.

Il est vrai aussi que la pente de la casuistique risque de l’entraîner vers les calculs d’experts, entre principes (rigidifiés) et conséquences (comptables). D’où – deuxième remarque – l’importance d’une vue proprement morale et moins administrative de la responsabilité. Y a-t-il seulement une responsabilité qui ne soit pas d’autrui ou qu’autrui ne me confère ? Telle est, comme nous l’avons vu, la leçon de Levinas, telle est la transcendance que le philosophe juif met en surplomb de la responsabilité. Le luthérien Dietrich Bonhoeffer n’est pas moins radical quand il expose au chapitre VI de son *Éthique* la fonction de « représentation » ou de « substitution » *(Stellvertretung)* d’autrui où il voit la structure de la vie responsable.

Certaines situations obligent à agir directement à la place d’autrui : on le fait en tant que père, homme d’État ou patron. Cette réalité de responsabilité octroyée (la paternité par exemple) « détruit la fiction que l’individu isolé est le sujet de tout comportement éthique ». Il en va de même, selon Bonhoeffer (*Éthique*, 1965), pour toute situation, y compris celle de l’individu isolé. La structure de la vie responsable est donc la substitution, au fondement de laquelle il voit Jésus. « Puisque Jésus – la vie,

notre vie – en tant que Fils de Dieu devenu homme, a vécu en se substituant à nous, toute vie humaine est une vie essentiellement responsable. » Voilà pourquoi aussi la responsabilité est « essentiellement une relation d'homme à homme », celle envers les valeurs et les choses venant ensuite, au titre de la création.

Bonhoeffer insiste lui aussi sur le caractère limité de l'action responsable ; il est vrai qu'à l'intérieur de ces limites, elle embrasse l'ensemble de la réalité. Il ne s'agit pas davantage de réaliser un bien absolu (celui-ci pouvant s'avérer être le pire). « Celui qui voit dans le monde le bien ou le mal en soi, ou un principe composé des deux, n'a pas une position conforme à la réalité ; seul l'a celui qui vit et agit dans une responsabilité limitée et à qui l'essence du monde se révèle nouvelle dans chaque situation. » Parce que Dieu s'est fait homme, le monde est le lieu de la responsabilité concrète, un monde réconcilié dans le Christ par une réconciliation qui ignore le tragique. La limitation de la vie et de l'action responsables tient aussi à la responsabilité propre du prochain. « La responsabilité du père ou de l'homme d'État est limitée par celle de l'enfant ou du citoyen ; qui plus est, elle consiste à susciter, puis à fortifier, la responsabilité de ceux qui lui sont confiés. » Il n'y a donc pas obéissance d'un côté, responsabilité de l'autre ; elles s'engrènent l'une dans l'autre, « de sorte que la responsabilité ne commence pas où s'arrête l'obéissance, mais que l'on obéit dans la responsabilité ».

Si la responsabilité n'est pas illimitée, quel est le lieu où elle se réalise ? Peut-on rester spectateur passif devant les événements mondiaux, ou faut-il se tenir responsable de tout ce qui se passe ? Bonhoeffer situe le lieu de la responsabilité dans la profession, *Beruf* en allemand. Ce mot est chargé de sens, Luther l'ayant utilisé pour traduire la *klèsis* néotestamentaire, ainsi dans 1 Corinthiens 7, 20 : *Que chacun demeure dans l'état où l'a trouvé l'appel de Dieu.* L'appel est vocation et, après la traduction de Luther, profession. Alors que Max Weber met le doigt sur la sécularisation du

concept, Bonhoeffer insiste pour retourner au sens originel de la vocation. L'homme est appelé là où il se trouve, en un lieu de ce monde : visitation par la grâce. « Ce n'est pas que l'état d'esclavage, le mariage ou le célibat en soi, trouvent par là leur justification ; quel que soit son état, l'homme appelé peut se donner à Dieu. »

Dans la vocation est la responsabilité. Cela veut dire : dans la profession elle-même. Il n'est pas nécessaire de s'extraire du monde pour cela – et Bonhoeffer de s'enchanter de la démarche de Luther qui, pour être fidèle à la sienne, inverse le sens religieux habituel en passant du couvent au monde. En même temps, la profession n'est pas la vocation : il ne suffit pas d'accomplir fidèlement ses devoirs, dit Bonhoeffer ; l'homme ne s'acquitte de la responsabilité qui lui incombe que par l'écoute de l'appel du Christ.

Une dernière piste théologique reste à explorer. La responsabilité, nous l'avons dit, évolue en s'émancipant de la culpabilité – et ce mouvement s'observe jusque dans les attendus de la justice pénale. Qu'advient-il alors du péché, délié du crime avec lequel il avait pu sembler former un tout indistinct ? Qu'est-ce que les chrétiens peuvent dire de la responsabilité engagée dans le péché, qui ait un sens aussi bien pour une société pluraliste ?

Action ou omission, le péché demeure certes un acte, il est important de le rappeler. Mais faire le décompte des actes nous ramène au juridisme d'une certaine pratique pénitentielle. Parce que le péché concerne la personne, toute la personne – dimension qu'aucun tribunal ne prétend plus assumer –, son traitement appelle une reconnaissance de la responsabilité individuelle, mais sous le sceau du secret sacramentel ; une reconnaissance également communautaire, mais sans mise en scène outrée : l'expression publique demeure anonyme. Le rite pénitentiel tourne ainsi le dos au rituel judiciaire. Il ne s'agit plus simplement d'effacer une faute, de réparer des torts, d'expier – mais de rompre avec la faute jusque dans l'attrait qu'elle paraissait exercer, de couper avec la jouissance coupable. De ce point de

vue, la reconnaissance devant Dieu du péché comme chaîne et esclavage revient aussi à mettre la culpabilité à distance, au moins au sens où elle entraverait une démarche de renaissance.

Que veut dire alors que le Christ soit sans péché ou qu'il se soit fait, selon la formule paulinienne, péché pour les hommes ? Bonhoeffer, pour en revenir à lui, a des formules provocantes : « Puisque Jésus-Christ a porté la faute de tous les hommes, on ne peut agir de manière responsable sans devenir coupable. » Se réfugier derrière la loi des hommes ne suffit pas ; Jésus n'a cessé de l'enfreindre, quittant ses parents, dînant avec des pécheurs, ne respectant pas la loi du sabbat. Se barricader dans la conscience autonome ne représente pas un meilleur abri : les principes ont besoin d'être confrontés aux circonstances. Bref, la promotion de la responsabilité ne peut servir d'alibi pour la bonne conscience, l'empêcher d'être déchirée par les atteintes de la culpabilité. Le mouvement inverse demeure cependant, qui est celui de la grâce accordée par Dieu, de la libération dans le Christ, par quoi sans cesse la responsabilité effective, limitée par celle des autres dans l'interdépendance, regagne du terrain aux dépens de la culpabilité stérilisante.

S'il y a une « généalogie » de la responsabilité, une évolution dans l'histoire d'éléments moraux distribués selon des points d'insistance qui varient, on retrouve au centre de cette évolution le rapport au temps : rapport au passé de l'acte commis avec lequel l'imputation fait un pont dans le présent ; rapport à l'avenir d'une humanité qui aura à relever les défis que nous lui laissons ; rapport au présent lui-même dans une situation d'interdépendance qui n'a jamais été aussi resserrée que de nos jours et qui implique une interresponsabilité dont l'individualisme ne représente souvent qu'une face réactive. Ce rapport diversifié au temps est soutenu par la capacité humaine à faire des promesses, capacité éminemment politique et sociale. On comprend pourquoi la notion de responsabilité se diffuse dans tous les aspects de la vie sociale, pourquoi elle investit l'ensemble de la

morale. C’est que la stabilité relative qu’elle introduit dans le temps se décline selon les modes langagiers personnels (je, tu) autant qu’impersonnel (il, elle), et épouse les modalités discursives de l’action : devoir, vouloir et pouvoir.

La « pression » éthique qui résulte de l’appel général à la responsabilité risque malheureusement de rester une proclamation de façade, sous laquelle des conduites de déresponsabilisation prolifèrent. Comment un tel écart est-il possible ? On peut mentionner le fait que la responsabilité est plus un idéal qu’un acquis ; ainsi, par exemple, les codes de déontologie prennent soin de souligner des engagements qui normalement iraient de soi dans le cadre des charges confiées. Et la responsabilité a beau être horizontale, contractuelle, elle s’échelonne de niveau à niveau ; une interprétation biaisée du principe de subsidiarité (qui ordonne ces niveaux de responsabilité) peut conduire à dégager sans cesse sur d’autres sa propre autorité.

Plus fondamentalement est en cause la dialectique entre culpabilité et responsabilité. Parce que la culpabilité attribuée, prononcée, désignée objectivement, demeure extérieure au sujet, on s’est avisé qu’il fallait d’abord lui restituer sa responsabilité, la lui reconnaître. Ce mouvement de reconnaissance du sujet répondant est capital, mais il ne peut s’accomplir dans une seule direction, au risque d’évacuer le sentiment de culpabilité. Or c’est la culpabilité éprouvée qui fixe en quelque sorte la responsabilité et lui sert de référence. Pendant toute une époque, la tradition pénitentielle chrétienne a accentué fortement cet aspect, qui certes n’avait pas à constituer un point d’aboutissement, ni à être cultivé pour lui-même. Il reste qu’à détacher responsabilité et culpabilité l’une de l’autre, on casse la polarité féconde qui projette l’homme en avant, devant Dieu, avec et pour les autres.

RENÉ HEYER.

→ Altérité. Autonomie. Conscience. Conviction. Culpabilité. Éthique. Finalité de l'agir. Liberté. Peine et châtiment. Sécularisation.

Bibliographie.

La Responsabilité, Archives de la philosophie du droit 22, 1977 (articles de S. Goyard-Fabre, A. Guiliani, J. Henriot, Y.-P. Thomas, M. Villey). – D. BONHŒFFER, Éthique, éd. E. BETHGE (1949), trad. de L. Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1965. – J.-L. GENARD, La Grammaire de la responsabilité, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Humanités », 1999. – H. JONAS, Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique (1979), trad. de J. Greisch, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1990. – E. LEVINAS, Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961. – D. MÜLLER, « La responsabilité entre éthique et religion. Discussion avec Paul Ricœur », dans L. THIAW-PO-UNE (dir.), Questions d'éthique contemporaine, Paris, Stock, coll. « Les essais », 2006, p. 837-855. – D. MÜLLER et R. SIMON (dir.), Nature et descendance. Hans Jonas et le principe « responsabilité », Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 25, 1993. – H. R. NIEBUHR, The Responsible Self. An Essay in Christian Moral Philosophy, New York, Harper & Row, 1963. – Fr. NIETZSCHE, La Généalogie de la morale (1887), trad. de H. Albert, Paris, Mercure de France, coll. « Idées », 1972. – H. PARENT, Discours sur les origines et les fondements de la responsabilité morale en droit pénal, Montréal, Thémis, 2001. – P. RICŒUR, Le Juste, Paris,

Esprit, 1995. – R. SIMON, *Éthique de la responsabilité*, Paris, Éd. du Cerf, 1993. – M. WEBER, *Le Savant et le Politique* (1919), trad. de J. Freund, revue par E. Fleischmann et E. de Dampierre, Paris, Plon, coll. « 10/18 », 1995.

RÉVOLTE

> *Jusques à quand mettrai-je en mon âme la révolte / En mon cœur le chagrin, de jour et de nuit ?*
> Ps 13, 3.

À la source de la révolte il y a un principe d'activité surabondante qui vise à faire reconnaître la justice et le besoin d'unité dans un monde déchiré. Une révolte est aussi, dans un sens plus précis, le refus actif d'obéir à une autorité. Elle correspond donc à une large gamme de comportements : non-respect des normes sociales, désobéissance, tentatives d'insurrection, mutineries, rébellions.

L'indignation morale se situe à la base de sa formation dans la conscience morale. Dans le Non du révolté se décèle l'existence d'une frontière dans le sentiment implicite que l'autre ou l'État étend son droit au-delà d'une limite possible. L'oppression qui en résulte fait naître le désir d'une reconnaissance d'aspirations légitimes qu'exige une existence vécue librement.

Face au pouvoir coercitif et destructeur du mal, le sujet libre oppose la rigueur du refus et la détermination de ses choix. En tension perpétuelle, l'âme révoltée réclame le respect de la limite qu'elle conçoit et la réalisation des projets qu'elle forme pour son être à venir.

La positivité de la révolte, celle qui refuse l'humiliation sans pour autant supporter que d'autres la subissent, affirme des valeurs essentielles tels le courage, la volonté et la liberté.

Les fondements culturels de la révolte.

Pour les Grecs de l'Antiquité, se révolter contre la nature revient à se révolter contre soi. Le destin grec est une puissance aveugle. Coincé entre le mal humain et le destin, il ne reste à Prométhée que la révolte. Antigone se révolte au nom de la tradition pour que les rites soient observés mais connaît la fatalité de son destin. Lucrèce va pousser la logique de son temps pour la mener aux portes de la revendication moderne. Il faut faire taire l'espérance mais se troubler de l'injustice faite aux hommes. Sous la pression de l'indignation, de nouvelles notions du crime et de la culpabilité se cachent dans son grand poème. Le meurtre de l'homme est une réponse au meurtre divin.

Ce langage nouveau sous-entend un dieu personnel qui commence à émerger dans les mentalités de l'époque, et c'est à lui que le révolté demandera des comptes.

Avec Caïn, la première révolte coïncide avec le premier crime. Aujourd'hui, notre filiation s'inscrit davantage dans celle des enfants de Caïn que dans celle des fils de Prométhée. Le Dieu de l'Ancien Testament est celui de la révolte. Le Nouveau Testament adoucit la figure du Dieu vengeur puisque le dieu-homme souffre sans se révolter. C'est pourtant le Dieu de l'Ancien Testament qui connaîtra une fortune inespérée en ouvrant la voie aux révoltés de la terre. Recevant le concours de Dostoïevski et de Nietzsche, les révoltés s'adressent à la divinité qui n'a pas accepté le sacrifice de Caïn et qui, lui préférant Abel, a poussé l'homme aux extrêmes.

Pousser le cri de la révolte contre l'intolérable, dénoncer et refuser l'inacceptable, c'est non seulement, pour celui qui pousse ce cri, proclamer qu'il existe lui-même, mais c'est aussi et surtout entraîner à sa suite toute l'humanité dans le mouvement inverse de celui de la chute.

C'est avoir une foi en éveil, une foi vivante et agissante, c'est donner un sens à cette foi, c'est être vigilant et être prêt à résister, au nom de l'homme, que Jésus-Christ (faut-il le rappeler) a tenu à replacer au centre de la foi,

notamment un jour de Sabbat, en rappelant que la loi (la loi divine, et donc a fortiori la loi des hommes) était faite pour l'homme et non l'inverse. En se révoltant, l'homme ne devient pas seulement homme lui-même, il fonde et proclame l'humanité tout entière par sa propre révolte. L'homme révolté fait un saut qualitatif qui justifie l'homme. Pour le chrétien, il y a là comme une rédemption à portée de chacun.

Tant que l'Occident a été chrétien, les évangiles ont été le truchement entre le ciel et la terre. À chaque cri solitaire de révolte, l'image de la plus grande douleur était présentée. Seul le sacrifice d'un Dieu innocent pouvait justifier la longue et universelle torture de l'innocence. Seule la souffrance de Dieu, et la plus misérable, pouvait alléger l'agonie des hommes.

Pour Tolstoï comme pour Nietzsche, le Christ n'est pas un révolté : sa doctrine se résume en non-résistance au mal. Et pourtant dans sa vie Jésus fit aussi acte de résistance face aux autorités que sont les scribes et les pharisiens dans sa dénonciation de l'hypocrisie et dans la manière dont il chasse les marchands hors du Temple[68]. S'il souffre sans se révolter, il ne manque pas de sévérité à l'égard de ceux qui scandalisent les faibles. Il est le modèle du refus d'une forme de révolte mais, en un autre sens, il est le modèle d'une résistance en acte.

Dans les siècles qui suivront l'apparition du christianisme, à partir du moment où celui-ci, soumis à la critique de la raison, laisse place à la douleur des hommes et à leur cri, l'abîme qui sépare le maître de l'esclave s'ouvre à nouveau et dès lors trouve un terrain favorable pour la grande offensive contre un ciel ennemi. Nietzsche sera l'apôtre de cette révolte, suivie de celle des nihilistes puis des marxistes.

CRITÈRES ET MODALITÉS.

Le refus d'une situation de soumission donne à la révolte l'objectif de réduire une inégalité sociale, économique ou religieuse par l'obtention de

nouveaux droits. Cette perspective réformiste est à la base juridique. S’ensuit le plus souvent un refus d’obéissance à une autorité jugée illégitime et une révolte contre la souveraineté de l’État.

Descartes dénonçait le désordre, proposait une méthode « pour bien conduire sa raison ». Les philosophes n’échappent pas à leur temps, c’est presque toujours dans l’époque où ils vivent qu’ils trouvent le principe de leur révolte.

Elle vise soit au rétablissement d’un ordre ancien, soit à la mise en place d’une nouvelle instance. Ce type de révolte à caractère révolutionnaire sape les bases d’un ancien régime pour promouvoir celui qui représentera les objectifs du groupe en révolte – tels furent les objectifs des révolutions française et russe.

Individuelle ou collective, organisée ou désorganisée, la révolte se donne les moyens de son action. Collectivement, elle réunit des personnes aux intérêts partagés dans la poursuite d’un objectif global ; individuellement, elle a pour objet l’agression, le sabotage ou le terrorisme.

Dans le processus historique hégélien, l’histoire est une longue succession de luttes contre la nature et les maîtres. Cette réflexion a donné naissance à une idéologie : celui qui n’est pas asservi doit asservir.

Lorsque l’État prendra la place du maître, « le dieu humain sera l’État », si l’on en croit Feuerbach. Marx insistera sur la place de l’homme dans l’organisation sociale. L’exigence du rêve marxiste est éthique : en insistant sur la déchéance injuste d’une certaine forme de travail, elle fait appel à la restauration de la dignité de l’homme en privilégiant sa qualité d’homme dans sa revendication de justice. Les conséquences de la lecture de son œuvre ont souvent mis en route les processus inverses.

La révolte pose l’existence d’une limite.

En tension perpétuelle, l’âme révoltée réclame le respect de la limite qu’elle conçoit et qui suppose le sentiment qu’autrui étend son droit au-delà de la limite qui lui est impartie. La révolte est le refus catégorique d’une intrusion jugée inacceptable, fondée sur la certitude d’être dans son bon droit. Elle implique ce sentiment d’avoir raison et le jugement de valeur afférent à cette légitime opposition. La pensée des limites est la seule option, selon Camus, qui fasse droit à la loi de la mesure qu’Aristote avait inventée.

Toute valeur n’entraîne pas la révolte, mais celle-ci se rencontre au point où mon jugement met en doute celui d’autrui : « ce qui était d’abord une résistance irréductible de l’homme devient l’homme tout entier qui s’identifie à elle et s’y résume. Cette part de lui-même qu’il voulait faire respecter, il la met au-dessus du reste et la proclame préférable à tout, même à la vie. Elle devient pour lui le bien suprême [….] La conscience vient au jour avec la révolte » (Camus, 2008, p. 29).

Les luttes religieuses puis l’établissement de la notion de contrat avaient déjà permis de fonder le droit de résistance. Le problème théorique de la révolte ne peut être envisagé uniquement sous un angle historique, sachant que celle-ci a toujours été le ferment de l’idéalisme politique et moral. La révolte fait le procès de la liberté totale en contestant son pouvoir illimité. Il est, ainsi, signifiant de l’opposer aux notions d’acceptation et de soumission.

De la liberté, on dira de même qu’elle est tout entière dans la manière. Il y a diverses manières de ne pas être libre ou encore bien des façons pour la liberté de se piéger elle-même. La liberté n’existe que dans la fidélité de la prise de conscience comme telle. La liberté se distingue de l’obéissance légaliste et de l’imprévisibilité du caprice. La liberté, comme l’infini, réside dans le pouvoir d’être toujours au-delà. Elle s’abolit dans la formalisation : les professionnels de la liberté sont des imposteurs au même titre que les spécialistes du charme, les faux diplômés de l’humour ou les pseudo-

stratèges du désir. C'est le piège de la réification statique. Une conscience domiciliée une fois pour toutes n'est-elle pas la bêtise même ? La liberté, plus qu'une profession, est une vocation. Mais il faut lutter sans cesse contre le retour de l'idole dogmatique. Si elle est notre destin, elle est aussi une diversion par rapport au destin. Cela suppose le pouvoir de n'agir pas selon ce qu'on est mais d'être au-delà de soi. C'est la nature paradoxale de l'homme qui est d'être hors de toute nature, et d'abord de la sienne propre.

Ce qui fonde l'homme, ce qui fait qu'un homme est un homme, ce ne serait donc pas seulement d'être conscient de penser, comme le disait Descartes avec son célèbre *« Cogito ergo sum »* (« Je pense donc je suis »), mais ce serait de se révolter. En effet, à quoi bon être capable de penser, si penser conduit seulement à constater l'absurdité du monde et des comportements humains dans ce monde ? Donc si je me révolte, je suis, mais plus encore : nous sommes… Car en se révoltant, l'homme ne devient pas seulement homme lui-même, il fonde et proclame l'humanité tout entière par sa propre révolte. L'homme révolté fait ce saut qualitatif qui justifie l'homme. Ainsi, Camus a pu dire : « Je me révolte donc nous sommes », en ne soulignant pas la communauté, la patrie, mais en s'attachant à la sécession individuelle ; la révolte remet en question la notion d'individu en assignant une limite à l'oppression, elle affirme la « dignité commune à tous les hommes ». Ce faisant, elle privilégie la solidarité et permet à l'homme révolté de retrouver l'existence d'une *nature* humaine : « Pourquoi se révolter s'il n'y a rien en soi, rien de permanent à préserver ? » (CAMUS, 2008). Camus tire une conclusion polémique à ce fait : la passion révolutionnaire s'est acharnée contre cette double révélation de la limite et de la nature. Camus fut celui qui n'accepta pas de promouvoir, au nom de la justice, le sacrifice des siens face aux rigueurs de l'histoire. « Camus est l'un des très rares penseurs du XX^{e} siècle qui ait posé des limites à l'empire de l'Histoire, c'est-à-dire de l'Homme »

(Finkielkraut, 2009, p. 127). Il maintint l’existence d’un absolu éthique fort de critères universels.

« Le droit est l’intermède des forces », souligne Paul Valéry, mais à la dynamique qui détermine un individu ou un groupe d’individus à se révolter contre une idée ou contre une institution, les réponses peuvent être d’ordre psychologique, moral ou métaphysique. S’agissant de l’homme dans sa dimension éthique, l’indignation morale, le plus souvent, met en mouvement le sentiment humain de la révolte. Si « le splendide égoïsme des étoiles », selon Max Stirner, est vrai, alors l’insurgé ne s’accordera aux autres qu’en tant qu’égoïsme qui coïncide avec le leur. Or c’est sur les ruines du monde que le révolté tentera de vivre.

Indignation morale.

L’impuissance du souffrir enveloppe une égale puissance d’indignation qui introduit la contradiction entre l’être et le devoir-être. De cette impuissance provient sa signification morale. L’homme révolté dit à la fois non à ce qui est et oui à ce qui doit être : au point aveugle où s’immobilise l’existence, où se ferme le monde et se perdent les significations, il demande une nouvelle institution du sens puisque l’incohérence et la cohérence sont données ensemble. L’indignation est l’acuité d’une perception morale, celle dont l’objet est l’indigné. La révolte absolue s’insurge sans « mesure » contre l’ignominie et par tous les moyens, puisque la désolation infinie autorise une révolte tout aussi infinie.

La disproportion entre le mal et la douleur morale qu’on en éprouve est à la mesure de l’indignation ressentie.

« L’indignation morale est le seul moteur grâce auquel nous passons du constat notionnel à l’effectivité et du spectacle platonique de l’inégalité au refus insurrectionnel du scandale. […] En somme la besogne morale implique deux tâches apparemment contradictoires et cependant

complémentaires : la première est l'opposition tranchante, la décision sans nuances ; dans le péril extrême l'engagement ne nous laisse pas d'autre choix que l'alternative simpliste du bien et du mal, de la vie et de la mort, du tout-ou-rien, du oui ou du non ; cette option vertigineuse entre deux contradictoires exclut les transitions et intermédiaires que comporte le choix esthétique » (JANKÉLÉVITCH, 1978, p. 94).

L'indignation morale est l'une des conditions principales du passage à l'acte[69].

Le destin de l'indigné n'est-il pas de laisser l'indigné seul, face à l'évidence criante, mais abandonné de tous ? À la vue des violents soubresauts d'indignation, des rejets définitifs, ne serait-il pas prudent de nous inquiéter de notre propre facilité à les absorber (*ibid.*, p. 94) ?

L'indignation est l'acuité d'une perception morale. La révolte absolue s'insurge sans « mesure » contre l'ignominie et par tous les moyens. La désolation infinie autorise une révolte tout aussi infinie sachant que « la Morale est ce qui gêne les chevaliers de la force triomphante » (*ibid.*, p. 148).

L'indignation morale qui mène à la révolte conduit au soupçon qu'il y a une nature humaine et que la réponse de la nature humaine aux injustices est une protestation féconde. La révolte à fondement moral se donne comme légitime protestation de l'action authentiquement libre contre les malheurs de la réalité auxquels elle est confrontée. La révolte est un symptôme et, comme tel, une force. Cependant cette position est intenable car l'horizon irréductible de la vie humaine demande la médiation de l'altérité. Les sciences humaines confirment le rôle de l'altérité dans la constitution du sujet singulier ; en effet, si la position de la liberté est le point de départ, elle n'est pas encore l'éthique, elle est l'intention éthique à laquelle il manque le rapport dialogique à la deuxième personne, comme le souligne Paul Ricœur.

La requête de l’autre est affirmative et révèle une reconnaissance mais, dans un deuxième temps, le négatif se dessine dans l’opposition d’une liberté à une autre, faisant référence à la dialectique du maître et de l’esclave hégélienne.

La moralité n’est pas le fait seul de la raison mais s’enracine dans une expérience intersubjective. Rousseau, Hume et Schopenhauer se rejoignent sur ce point.

Mais le plus souvent, l’enfer n’est pas les autres, remarque Jean-Luc Marion, il est absence de tout autre. La grâce de l’Autre est un postulat de la conscience souffrante.

Dostoïevski fait un pas de plus. Le sentiment de révolte ne naît pas seulement chez l’opprimé mais peut naître également du spectacle de l’oppression dans une identification à l’autre. Ivan Karamazov met l’accent sur l’innocence humaine en prenant le parti des hommes enchaînés. Il réfute la présence de Dieu au nom de la valeur morale bafouée. Il inaugure le règne de la révolte qui remplace le royaume de Dieu par celui des hommes en s’opposant à la dépendance des hommes et en tentant de substituer la justice des hommes à la grâce de Dieu : « Mon indignation persisterait même si j’avais tort ». La mort infligée à l’innocent ne peut se comprendre même si Dieu existait puisque « toute la science du monde ne vaut pas les larmes des enfants […]. La souffrance des enfants est un fait irréductible » (DOSTOÏEVSKI, *Les Frères Karamazov*, V, 3).

Dans la parabole du Grand Inquisiteur, Ivan Karamazov dit : « As-tu oublié que l’homme préfère la paix et même la mort à la liberté de discerner le bien et le mal ? Il n’y a rien de plus séduisant pour l’homme que le libre arbitre mais aussi rien de plus douloureux » *(ibid.)*.

L’homme se dépasse en autrui et refuse l’humiliation sans la demander pour d’autres. Il incarne le refus d’être sauvé seul : s’il croyait, il serait sauvé, mais d’autres seraient tout de même damnés et dès lors, la souffrance demeurerait. Tout ou Rien est son viatique. Nous assistons au premier pas

du nihilisme moderne : s'il n'y a plus de vertu, tout est permis. Se pose alors la question : peut-on vivre dans la révolte ? Oui, en la vivant jusqu'au bout est sa réponse. Elle a désormais comme but l'action, violente et immédiate. L'unité du monde, qui ne s'est pas faite avec Dieu, se fera sans lui.

LA RÉVOLTE CONTRE LE MAL.

La protestation contre le mal est au cœur de la révolte car la souffrance non justifiée pose le problème du principe d'explication du mal. Le « que dois-je faire ? » kantien se pose ici et maintenant face à la puissance du mal à laquelle se heurte l'homme qui se révolte.

Cependant, qu'il y ait une souffrance qui ne vienne pas de la violence, c'est ce qui marque la limite de notre puissance d'agir. La liberté peut-elle y trouver une place dans l'acceptation du souffrir ?

L'inertie des hommes devant le mal et l'injustice induit une conduite pour les aider à réagir. Il existe une variété d'attitudes qui vont de la soumission (Bonhoeffer) à la résistance. Ce sont des conduites qui donnent lieu à la vengeance ou à la compassion et cette alternative préserve notre liberté là même où nos pouvoirs se dissolvent.

Plus encore, la révolte suscite alors une souffrance contre elle-même. Ainsi, chez les prophètes nous trouvons l'origine de la révolte dans la séparation et l'oubli de l'Éternel : *Ils ont abandonné Yahvé, ils ont méprisé le Saint d'Israël, ils se sont détournés de lui* (Is 1, 4, réquisition contre Juda). *Où frapper encore, si vous persévérez dans la trahison ? / Toute la tête est mal en point, tout le cœur est malade de la plante des pieds à la tête, / il ne reste rien de sain* (Is 1, 5-6). Or la réponse se trouve dans la Bible : chaque fois qu'il y a conflit entre la foi et la loi, il *faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes* (Ac 5, 29).

Les grandes catastrophes qui ravinent l'existence se heurtent à la vertueuse révolte. Si la tolérance est l'adaptation de l'homme à un monde de désaccord, un *modus vivendi* dans la désharmonie générale, l'intolérance peut être vécue, dans certains cas, comme acte de révolte sacrée. Les poètes révoltés se dressent pour la promouvoir. Les imprécations de Lautréamont et de Rimbaud contre les injustices de la vie résonnent dans nos cœurs. Leurs dérèglements seront repris à leur compte par les surréalistes dans l'insoumission totale, le sabotage, le refus de toutes déterminations qui les caractérisent.

Ils criaient bien haut : nous sommes des spécialistes de la révolte, mais pour l'avoir ainsi affirmé, le doute s'installe sur la réalité de leurs actes réels. Le dénominateur commun de leur action révolutionnaire se situe dans le pessimisme qui ne néglige rien pour mener l'homme à sa perte. Dans le mythe consolateur de la révolution se résument leurs actes. Artaud les appelait « les Amiel de la révolution », puisqu'ils mettaient la révolte au sein de leur prétention surréaliste.

Nietzsche, à son tour, insiste sur le caractère irrationnel de toute décision où la volonté dispose de ce que l'intelligence propose : « Une fois la décision prise, rester sourd même aux meilleurs contre-arguments, signe du caractère fort. Donc une volonté d'être stupide, à l'occasion » (NIETZSCHE, 2003, *Par-delà bien et mal*, aph. 107, p. 698). Il profère la négation méthodique qui remplace le doute méthodique. « Pour élever un sanctuaire nouveau, il faut abattre un sanctuaire, telle est la loi. »

Lucide sur la morale qu'il veut fonder, il précise : « C'est pour des raisons morales qu'on cessera de faire le bien. » Sa révolte part de « Dieu est mort » pour se diriger contre tout ce qui tend à le remplacer Pour ne pas tuer, on doit accepter le monde tel qu'il est.

Dans un monde débarrassé de Dieu, l'homme est libre et sans maître ; si rien n'est vrai, rien n'est permis : l'ascèse et le renoncement permettent seuls l'avènement d'une liberté, prison volontaire. Au terme de la

contradiction, l’homme devra forger ses propres valeurs en acceptant la nécessité des phénomènes : libre pour quoi ? L’individu participe au monde cosmique et reconnaît sa soumission absolue au devenir. Et cela en devenant le grand artiste créateur. La Volonté de puissance s’achève, comme les *Pensées* de Pascal, par un pari. Une volonté de certitude habite le cœur de l’homme. Certes, le revers de cette position est la position du mal accepté comme une fatalité.

Néanmoins l’expérience limite de l’univers concentrationnaire nous démontre la finitude de la liberté humaine. L’infini de mon pouvoir se heurte à cette barrière. Qu’est-ce que l’horreur ? Le mal absolu, à jamais sans transaction.

Positivité de la révolte.

Qu’exige la révolte ? Depuis la Bible, Diogène, les cyniques, Antigone, ces figures incarnées de la révolte interpellent notre réflexion.

Elles sont les preuves par leur exemple que celui qui se révolte ne renonce pas. La positivité de la révolte peut aussi se vivre intensément. « Si nous voulons les preuves avant d’agir, nous n’arriverons jamais à l’action », déclare le cardinal Newman en nous pressant d’assumer la responsabilité de notre foi. De même le héros, selon Bergson, agit en vertu de la puissance rayonnante de son être, et tel est l’homme courageux. Peu d’intervalle entre le dire et le faire car le courage dans sa brutale simplicité résout le problème de l’acte en le faisant et obéit à une vocation de l’esprit qui est aussi une vocation de liberté. Il surmonte les résistances de la matière et se refuse à la tentation égoïste.

« Faisons semblant de ne pas entendre l’ennemi », et à la stratégie ignacienne de l’*agendo contra* qui accepte la bataille rangée, François de Sales et Fénelon substituent la tactique passive du refus absolu qui ne fait

même pas à l'inexistant l'honneur indirect de reconnaître son existence en acceptant de se mesurer avec lui. Satan cesse d'exister.

La Résistance des Résistants était une résistance active au mal, et elle ne comptait pas sur les miracles.

Mensonge, injustice, violence sont les causes qui mettent en branle le mouvement du révolté. Mais si pour les combattre, il faut instaurer des valeurs de destruction, le paradoxe de son action devient évident. Se détourner du monde ou agir en se salissant les mains ? Jaspers exprime l'impossibilité pour l'homme d'être à la fois partie prenante de la totalité et d'en avoir une vision exacte.

Il y a une puissance presque surnaturelle dans le refus de tout l'être. Le mal, comme à sa manière le fascisme, existe par notre incroyable faiblesse, ou mieux encore par notre complaisance, toute proche déjà de la complicité. La conscience, ballottée entre le tropisme de son égoïsme et l'urgence de ses obligations, est en proie à la confusion. S'agissant d'une résistance intestine, la volonté hésite sur ses appuis. Dans la mise en œuvre d'une force de vie et non de mort, il s'agira pour la révolte d'avoir en vue une logique profonde qui est celle de la création de valeurs.

FRANÇOISE SCHWAB.

→ Démocratie. Éthique. Éthique politique. Guerre/Paix. Non-violence. Résistance. Violence.

Bibliographie.

A. CAMUS, L'Homme révolté, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2008. – F. DOSTOÏEVSKI (1880), Les Frères Karamazov, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1952. – L. FEUERBACH, Contribution à la critique de la philosophie hégélienne, 1839. – A. FINKIELKRAUT, Un cœur intelligent, Paris, Stock, 2009. – Vl. JANKÉLÉVITCH,

Traité des vertus, Paris, Éd. du Seuil, 1976 ; *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard, 1978. – K. MARX, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1982. – Fr. NIETZSCHE, *Œuvres*, Paris, Flammarion, coll. « Mille et une pages », 2003. – M. STIRNER, *L'Unique et l'Universel* (1845), Paris, La Table ronde, 2000. – M. WEBER, *Sociologie des religions*, trad. de J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 1996.

RISQUE

Étymologiquement coupure ou écueil, le risque désigne la possibilité d'un mal subi. Face à lui naît dès lors une volonté de le prévenir pour l'éviter ou d'en compenser les dommages en le couvrant, individuellement ou collectivement. Mais au-delà de ces attitudes liées à l'action et à la décision, la notion de risque désigne aussi notre condition de maîtrise partielle.

LA CRAINTE DES CONSÉQUENCES.

Alors que la chance désigne la possibilité d'un bien, le risque désigne l'exposition à un péril naturel (séisme…) ou causé par l'agir humain (transfusion de sang contaminé…). Lié à une possibilité, redouté comme le danger de subir de potentiels dommages, il déclenche la peur d'une perte, d'une douleur ou d'une souffrance. Toute la difficulté tient au fait que le risque porte sur ce qui n'est pas certain, car il n'existe pas de lien causal avéré entre la situation observable et l'actualisation de la situation dommageable. Dès lors, cette peur du risque déterminé ne peut guère se distinguer de l'angoisse liée à l'incertitude qui entoure ce possible toujours

aussi partiellement indéterminé (dans une zone sismique l’intensité du séisme ou sa date demeurent incertaines). Inhérente au risque, la crainte liée à l’incertitude redouble celle des conséquences dommageables et, en se focalisant sur le spectre du futur indésirable, voire intolérable, peut conduire à une inhibition de l’action. C’est du moins largement le point de vue des Modernes (Hobbes) sur la peur de souffrir ou de mourir considérée comme la plus mauvaise conseillère de l’homme d’action, tandis que la raison pourrait dissiper la crainte et la paralysie de l’agir.

Face aux risques, quatre attitudes principales se dessinent : endurer l’incertitude et les conséquences de l’événement risqué, éviter la prise de risques, déjouer les effets négatifs et couvrir les dégâts par des mécanismes de compensation.

L’attitude d’endurance relève davantage d’une démarche spirituelle que d’une stratégie de réplique au risque (stoïcisme, attitude religieuse de remise en question de soi : si je suis victime, c’est que je suis coupable). Acceptant la non-maîtrise foncière, la deuxième attitude consistera à éviter de s’exposer au risque connu (ne pas construire de bâtiments dans une zone sismique, refuser toute transfusion sanguine…). Une attitude plus volontariste consistera à élaborer des stratégies adverses capables de déjouer les risques connus (constructions antisismiques ou protocoles de contrôle des transfusions). Enfin, ne désirant pas entraver la poursuite des objectifs principaux par les effets secondaires menaçants, la quatrième attitude s’emploie à rendre relativement acceptables les risques en prenant en charge collectivement les dommages qui ne peuvent être évités, soit en les réparant, soit, s’ils sont irréparables, en les indemnisant par des mécanismes assurantiels ou de mutualisation. Alors, il ne faut pas avoir commis de faute (en s’écartant des normes ou des règles), ni même être la cause du dommage pour être responsable, mais seulement être capable de dédommager ou même d’indemniser les victimes, ce qui libère l’action et les innovations (notamment technologiques).

Assumer le risque en minimisant le mal subi ou en le rendant plus acceptable, ces trois dernières stratégies sont guidées par la prudence *(phronèsis),* qui est requise pour agir ou pour s'abstenir d'agir dans un monde marqué par l'incertitude et l'opacité (des interactions, du contexte, des conséquences ultimes…). La raison pratique vise en effet la justesse et les opportunités de l'action évaluées au terme d'une délibération *(boulesis)* quant au rapport entre les moyens et les fins, les circonstances et le contexte, l'occasion *(kairos)* et les effets attendus. On pourrait alors considérer comme une faute morale de ne pas avoir anticipé suffisamment les effets d'une action. Ainsi, l'évaluation des risques permettra de réduire l'incertitude qui pèse sur le futur et de poser un jugement pondéré quant à la désirabilité des changements projetés. Une action sera raisonnable si ses effets et ses conséquences demeurent désirables alors même que sont pris en considération les échecs et écueils potentiels. Il s'agit d'établir le bilan en prenant en compte les effets primaires (attendus et désirés), les effets secondaires ou collatéraux (désirables et indésirables) et ainsi s'assurer que les effets secondaires indésirables et pervers (qui empêchent que l'objectif soit atteint) ne sont pas plus nombreux et plus probables que les effets primaires désirables. Dans une situation classique où le monde et ses conséquences sont stables et prévisibles, l'attitude prudente consistera à éviter la prise de risques qui engendrerait des dommages ou des préjudices disproportionnés, pour soi et pour les autres, par rapport aux gains recherchés. Puisque le lien causal strict n'est pas établi entre des événements et leurs effets, une autre méthode d'évaluation des risques possibles consistera en un calcul statistique de probabilités. La cindynique (du grec *kíndunos*, danger) est d'ailleurs la science consacrée à l'étude des risques qui croise les sciences humaines (psychologie, économie, sociologie) et naturelles (chimie, physique, météorologie, sismologie).

NOUVELLES DIMENSIONS DES RISQUES.

Dans le contexte contemporain, certains risques sont apparus dans leur disproportion radicale en raison du caractère irréversible des conséquences liées à l'ampleur des actions technologiques adossées à une économie mondialisée. Il semble alors que les risques ne soient pas seulement liés aux effets secondaires et pervers, aux accidents ou aux échecs qui empêcheraient la réalisation d'un objectif donné, mais bien à la réussite elle-même dont le contexte mondial et les enjeux à moyen et long termes ne se dévoileront qu'a posteriori. Ainsi, c'est parfois paradoxalement le succès de nos actions qui entraîne des préjudices graves. L'époque contemporaine est en outre confrontée au décalage temporel entre les actions risquées et les dommages : qui prend des risques, ceux qui agissent de manière risquée ou leurs potentielles victimes ? Lorsque responsables et victimes ne sont plus contemporains, les mécanismes assurantiels ne peuvent plus être revendiqués par des lobbies d'opposition. La prise de responsabilité devient très problématique s'il n'est pas nécessaire de rendre des comptes à ceux qui subissent les conséquences des actions engagées bien avant eux. Faute de pouvoir minimiser les dommages ou les indemniser, il s'agit désormais de modérer les actions radicalement innovantes dont nous ignorons largement les effets.

L'époque contemporaine se souvient alors qu'Aristote distinguait dans sa *Poétique* une peur qui paralyse *(phobos)*, la peur pour soi, d'une peur compatissante à l'égard d'autrui *(éléos)*. Cette dernière est notamment éprouvée par le Chœur des tragédies athéniennes qui voit le héros s'engager dans une action qui lui sera fatale alors même qu'il n'en soupçonne encore rien. Loin d'être paralysante, cette crainte permet d'éclairer le jugement de l'agent en le sortant de son ignorance de la situation globale par sa focalisation sur ses objectifs stricts. C'est ainsi que la peur peut apparaître véritablement heuristique lorsqu'elle permet de découvrir et ainsi de mieux appréhender des risques sciemment négligés pour ne pas freiner les audaces créatives. Reste alors la difficulté de mobiliser un sentiment de compassion

(comme condition de la responsabilité) pour des humains anonymes et encore à naître, auxquels nous ne pouvons que difficilement nous identifier. Comment se sentir concerné par des menaces qui ne pèsent pas sur nous, mais sur les générations futures ?

Ne faudrait-il pas que ceux qui agissent réduisent le gouffre temporel avec leurs potentielles victimes en mesurant les risques sur eux-mêmes ? Ne seraient alors moralement acceptables que les actions dont ils seraient capables d'assumer les conséquences prévisibles. C'est en ce sens que la forme négative de la règle d'or impose des choix éthiques basés sur la fiction selon laquelle l'acteur est toujours impliqué dans les conséquences de ses actes. Dans le contexte de la prise de risque, elle s'énoncerait de la manière suivante : « Ne prends pas pour autrui des risques que tu ne voudrais pas toi-même subir. » Or, pour que cette expérience de pensée soit valide, il faudrait que toutes les alternatives soient envisagées et que toutes les conséquences prévisibles soient prévues. La première tâche morale sera de procéder à une délibération portant sur un exercice de prévision.

Toutefois, la tâche semble impossible, puisque précisément nos choix contemporains engendrent les situations inédites dont nous ne pouvons prévoir les effets sur le long terme. En effet, les risques sont inconnus (leurs échelles, les effets des choix, le type d'interférence entre les innovations…) et s'inscrivent dans un monde qui est en radicale mutation. Il s'agit alors d'anticiper des risques qui échappent non seulement à notre perception, mais aussi à nos calculs et à nos prévisions.

C'est en raison du caractère totalement imprévisible des risques qu'il s'agit d'anticiper qu'a été établi, au-delà de la simple prudence, un principe de précaution requis dans les situations aux risques totalement inconnus, inconnaissables et imprévisibles. Il s'agit alors d'agir en minimisant les actions dont nous ignorons totalement les effets, parce qu'ils sont d'une nouveauté radicale, ou parce qu'ils sont transposés dans un environnement dont nous ne maîtrisons que peu de composantes et d'interactions, pourtant

irréversibles et cumulatives. Le principe de précaution suppose alors de s'abstenir de s'engager dans des situations où notre ignorance quant aux conséquences est totale. « L'absence de certitudes, compte tenu des connaissances scientifiques et techniques du moment, ne doit pas retarder l'adoption de mesures effectives et proportionnées visant à prévenir un risque de dommages graves et irréversibles à l'environnement à un coût économiquement acceptable » (définition dans la loi Barnier en France).

Là aussi il s'agit d'éviter les risques trop importants, alors même que notre contexte technologique les a rendus démesurés, eu égard à notre capacité de prendre des responsabilités. Dès lors, on distingue le risque face auquel on peut envisager une protection ou une prévention, et la catastrophe, qui ne permet aucun refuge ni aucune protection.

Être risqué.

Il faut pourtant revenir de la première attitude face au risque à la question de l'être risqué. En effet, vouloir réduire le risque (par le principe de précaution), le gérer (par des mécanismes assurantiels) ou le rendre acceptable (par le principe de prudence) consiste encore à le concevoir comme le corollaire de l'action. Or, il semble bien que le risque soit inhérent à notre être en tant que vivant. En effet, si l'on suit le cours de l'évolution biologique à partir du détachement à l'égard de la matière inorganique, on peut observer que la vie s'est rendue de plus en plus complexe, vulnérable et donc périlleuse.

Par ailleurs, notre condition suppose que les décisions soient prises dans une situation d'incertitude, puisque notre action s'insère toujours dans un réseau d'actions plurielles dont nous ne maîtrisons pas tous les tenants et aboutissants, ce qui fait que l'action connaît la triple frustration d'être anonyme (les acteurs ne sont pas les auteurs), irréversible et imprévisible. Or ces trois caractéristiques se sont vues transposées de la sphère de

l’action (politique) à la sphère de l’agir (technologique) avec les risques accrus et impossibles à assumer que cela implique. Quel que soit notre désir de maîtrise et de sécurité, l’imprévisibilité et la vulnérabilité peuvent donc être réduites, mais malheureusement pas totalement évacuées.

NATHALIE FROGNEUX.

→ Maîtrise. Précaution. Prudence. Responsabilité. Technique.

Bibliographie.

J.-P. DUPUY, Pour un catastrophisme éclairé. Quand l’impossible est certain, Paris, Éd. du Seuil, 2002. – F. EWALD, Aux risques d’innover, Paris, Autrement, 2009. – H. JONAS, Le Phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique, Bruxelles, De Boeck, 2001.

---

1. Expression de Weber reprise par BOURDIEU, 1984, p. 264.

2. W. SCHAPP, *In Geschichten verstrickt* (1953), trad. fr. : *Empêtrés dans des histoires. L’être de l’homme et de la chose*, Paris, Éd. du Cerf, 1992.

3. Sous la forme d’un manuel d’initiation : D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l’analyse narrative*, Paris - Genève - Montréal, Éd. du Cerf - Labor et Fides - Novalis, 2002.

4. Voir J.-Fr. HABERMACHER, « Promesses et limites d’une “théologie narrative” », dans BÜHLER et HABERMACHER (dir.), 1988, p. 57-78.

5. Voir notamment JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, éd. A. BOUREAU, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010.

6. Voir M. BUBER, *Les Récits hassidiques*, 2 vol., Paris, Éd. du Seuil, 1996 ; pour une présentation : Ph. NICOLET, « Récits hassidiques et actes de langage », dans BÜHLER et HABERMACHER (dir.), 1988, p. 231-248.

7. Voir *Le Voyage du pèlerin vers l’autre monde sous la forme d’un songe* (1678-1684), Lausanne, L’Âge d’homme, 1992.

8. Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, 2 vol., Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

9. Voir Ésope, *Fables*, éd. bilingue, Paris, Flammarion, 1996 ; Jean de La Fontaine, *Œuvres complètes*, t. I : *Fables, contes et nouvelles*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1999.

10. Bl. Pascal, *Les Provinciales ou Lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. jésuites*, éd. Louis Cognet, Paris, Bordas, 1992.

11. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1986.

12. Voir C. Diamond, « Anything but Argument ? », dans *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge (MA), MIT Press, 1991, p. 291-308.

13. Voir J.-Fr. Habermacher, « Jésus, conteur d'histoires : la narration dans les paraboles », dans Bühler, Habermacher (dir.), 1988, p. 131-144 (l'article s'inspire en particulier des travaux sur les paraboles des théologiens germanophones W. Harnisch, E. Jüngel et H. Weder). Voir aussi, dans le même ouvrage, l'article de Fr. Vouga, « Jésus le conteur », p. 107-130.

14. Voir P. Watzlawick, J. Weakland, R. Fisch, *Changements : paradoxes et psychothérapie* (1975), Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points essais », 2000. Dans « Récits hassidiques et actes de langage », Ph. Nicolet envisage une interprétation comparable des récits hassidiques.

15. J. B. Metz, « Petite apologie du récit », *Concilium*, t. 9, n° 85, 1973, p. 57-69.

16. Pour ce type d'éthique narrative, voir S. Hauerwas, 2006 ; pour une justification du travail avec des narrations, voir S. Hauerwas, L. G. Jones (dir.), *Why Narrative ? Readings in Narrative Theology*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1989.

17. Voir par exemple Nussbaum, 2010 ; voir aussi, de la même auteure, son ouvrage de synthèse *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions* (Cambridge, Cambridge University Press, 2001), ouvrage dans lequel elle montre comment les récits littéraires permettent aux émotions de conduire, par le biais de la compassion, vers une assomption de l'amour (notamment chez Dante, Emily Brontë, Marcel Proust ou encore James Joyce).

18. Pour creuser le champ de l'éthique narrative, voir les deux recueils suivants : K. Joisten (dir.), *Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen*, Berlin, Akademie Verlag, coll. « Deutsche Zeitschrift für Philosophie », Sonderband 17, 2007 ; M. Hofheinz, Fr. Mathwig et M. Zeindler (dir.), *Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik*, Zurich, Theologischer Verlag, 2008.

19. Ricœur, 1990 ; nous nous concentrerons principalement sur les parties de l'ouvrage consacrées au thème de l'identité narrative (5^{e} et 6^{e} études, p. 137-198).

20. S. Kierkegaard, *Crainte et tremblement. Lyrique dialectique*, dans *Œuvres complètes*, t. V, Paris, Éd. de l'Orante, 1972, p. 97-209.

21. On signalera que la relecture kierkegaardienne du récit de Genèse 22 a suscité deux essais de reprise postmoderne du motif : J. DERRIDA, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999 ; J. D. CAPUTO, *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Bloomington (Ind.), Indiana University Press, 1993.

22. Voir JEAN XXIII, *Pacem in terris* (11 avril 1963) ; *La Documentation catholique* 60, 1963, col. 526-527 ; CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n° 441.

23. Voir JEAN-PAUL II, *Sollicitudo rei socialis* (30 décembre 1987), n° 43 ; *La Documentation catholique* 85, 1988, p 252-253.

24. ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE, *Les Fondements de la doctrine sociale*, introduction par le métropolite Cyrille de Smolensk et de Kaliningrad, trad. de H. Destivelle, A. Siniakov et Cl. Jouniévy, notes et intertitres de H. et A. Siniakov, Paris, Éd. du Cerf, 2007.

25. *Missa pro eligendo romano pontifice*, « Homélie du cardinal Joseph Ratzinger, doyen du collège cardinalice », lundi 18 avril 2005, http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_fr.html (consulté le 20 octobre 2009).

26. Voir A. BERTEN, P. DE SILVEIRA H. POURTOIS (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997, Introduction générale, p. 15 s. Voir également, pour le débat éthique actuel, les contributions réunies dans D. MÜLLER, M. SHERWIN, N. MAILLARD, C. S. TITUS (dir.), *Sujet moral et communauté*, Fribourg (Suisse), Acadmic Press, 2007.

27. C'est en ce sens que Ruwen Ogien me paraît défendre un relativisme moral strict et rigoureux. Pour une critique de cette position, voir mon article « Jusqu'à quel point l'éthique minimale est-elle substantielle ? Questions et suggestions au sujet des modèles d'Ogien et de Walzer », dans ABEL, DERMANGE, MAILLARD ROMAGNOLI, MÜLLER, PISTEUR (dir.), 2008, p. 185-192.

28. Voir mon essai « Éthique et sujet. À propos de Michel Foucault », *Le Supplément* 170, 1989, p. 181-194.

29. A. BADIOU, *L'Éthique. Essai sur la conscience du mal* (1993), Caen, Nous, 2003. Voir mes questions critiques : « Éthique sociale, anarchie et construction. L'éthique d'Alain Badiou et ses catégories de Bien, de Mal, de vérité, d'événement, de fidélité et de sujet », *Ethica* 13/2, 2001, p. 29-52.

30. C'est peut-être cela que vise aussi B. Williams avec sa notion de « relativisme de distance », voir *L'Éthique et les limites de la philosophie* (1985), Paris, Gallimard, 1990, p. 175.

31. B. GOOD, *Comment faire de l'anthropologie médicale ? Médecine, rationalité et vécu* (1994), Paris, Synthélabo, 1998. Sur le thème du corps et des éthiques qui en émanent, voir le dossier de Fl. QUINCHE, « Le corps et la personne », dans J.-D. CAUSSE, D. MÜLLER (dir.), *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 325-352.

32. P. A. MARSHALL et B. A. KOENIG, « Bioéthique et anthropologie. Situer le “bien” dans la pratique médicale », *Anthropologie et sociétés* 24/2, 2000, p. 35-55.

33. Voir l'ouvrage majeur de R. VEATCH, *Transplantation Ethics*, Washington D.C., Georgetown University Press, 2000.

34. Voir MACKLIN, 1999, p. 139-144. Je renvoie de plus à mon article « Le don, le corps et la mort. Aspects philosophiques et théologiques des transplantations d'organes », dans D. MÜLLER, *Les Passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves*, Fribourg (Suisse) - Paris, Éditions universitaires - Éd. du Cerf, 2000, p. 175-182.

35. Voir D. MÜLLER, « Dons d'organes prélevés sur le cadavre. Pourquoi la solution du consentement explicite me paraît davantage conforme à l'éthique », *Bioethica Forum* 33, 2001, p. 2-4.

36. Voir ici, pour la différence entre les deux approches citées, G. DURAND, *Introduction générale à la bioéthique. Histoire, concepts et outils*, Montréal - Paris, Fides - Éd. du Cerf, 1999, p. 183 s. et 295 s. (rééd. Fides en 2005).

37. C'est le problème que pose toute référence théologique dans un contexte d'universalisme. Car le rôle à la fois fondateur et décentrant de l'Évangile apporte de l'instabilité normative au cœur même de la norme ou de la Loi. Mais il serait bien naïf, de la part des universalismes laïcs ou séculiers, de penser que leur propre visée universelle échappe à ce genre d'oscillation ou de choc.

38. Voir par exemple G. DURAND, *Introduction générale à la bioéthique*, p. 453 s. ; L. BÉGIN, « Les normativités dans les comités d'éthique clinique », dans M.-H. PARIZEAU (dir.), *Hôpital et éthique. Rôles et défis des comités d'éthique clinique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1995, p. 32-57.

39. Ce danger est justement souligné par L. BÉGIN, 1995, p. 49.

40. Voir mon chapitre « Les dimensions religieuses de l'éthique et la question de Dieu », dans J.-D. CAUSSE, D. MÜLLER (dir.), *Introduction à l'éthique*, p. 45-68.

41. J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 200, 1997 ; *La Rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Théologies », 2002.

42. K.-J. KUSCHEL, D. MIETH (dir.), *En quête de valeurs universelles*, *Concilium* 292, 2001 ; H. KÜNG et J. MOLTMANN (dir.), *L'Éthique des grandes religions et les droits de l'homme*, *Concilium* 228, 1990.

43. K.-J. KUSCHEL, W. BEUKEN (dir.), *Les Religions source de violence*, *Concilium* 272, 1997.

44. Chr. DUQUOC, « Spécificité chrétienne de l'approche de l'éthique », *Revue d'éthique et de morale. Le Supplément* 217, 2001, p. 71-85.

45. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Éd. du Cerf, 2009, p. 27-60.

46. PARLEMENT DES RELIGIONS DU MONDE, *Manifeste pour une éthique planétaire*, Paris, Éd. du Cerf, 1993.

47. D. MÜLLER, « Autonomie et théonomie. Le projet d'une généalogie critique de l'éthique théologique », *Revue d'éthique et de morale. Le Supplément* 200, 1997, p. 39-60.

48. R. AUBERT, *Le Problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain, E. Warny, 1945 ; P. GISEL (dir.), *Les Constellations du croire. Dispositifs hérités, problématisation, destin contemporain*, Genève, Labor et Fides, coll. « Religion en perspective », 2009.

49. J. DERRIDA, « Foi et savoir. Les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison », dans J. DERRIDA et G. VATTIMO (dir.), *La Religion*, Paris, Éd. du Seuil, 1996, p. 9-86.

50. S. MARGEL, *Superstition. L'anthropologie du religieux en terre de chrétienté*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2005 ; *La Force des croyances. Les religions du Livre et le destin de la modernité*, Paris, Hermann, coll. « Le bel aujourd'hui », 2009.

51. L. ROY, *Le Sentiment de transcendance, expérience de Dieu ?*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Pastorale », 2000.

52. D. MÜLLER, « Transcendance et fragilité des valeurs. Pour une éthique universelle pluraliste et démocratique », *Revue d'éthique et de morale. Le Supplément* 240, 2006, p. 61-74.

53. R. DESNOS, *Demain*, recueilli dans « État de veille », dans *Destinée arbitraire*, Paris, Gallimard, 2001.

54. E. LEVINAS, « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », *Esprit*, 1934.

55. M. MERLEAU-PONTY, « La guerre a eu lieu », *Les Temps modernes* 1, 1945.

56. J. RATZINGER, *La Mort et l'Au-delà*, Paris, Fayard, 1979.

57. Propos cités par A. Knoop-Graf, sœur du résistant allemand Willi Graf, membre du mouvement La Rose blanche, qui fut exécuté par le pouvoir nazi, dans CAHEN (dir.), 1994, p. 201.

58. P. PHARO, *Logique du respect*, Paris, Éd. du Cerf, 2001.

59. Pour une proposition anthropo-relationnelle dépassant l'opposition stérile du biocentrisme et de l'anthropocentrisme, voir A. ARZ DE FALCO et D. MÜLLER, *Les animaux inférieurs et les plantes ont-ils droit à notre respect ? Réflexions éthiques sur la dignité de la créature*, Genève, Médecine et hygiène, 2002, ainsi que mon article « Le rapport des humains aux animaux dans la perspective de l'éthique. Mise en situation sociale », *Théologiques* 10/2 (daté du printemps 2002, paru en 2004), p. 89-108.

60. D. BONHOEFFER, *Éthique* (1949), Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 16, 1997[4], p. 114-150. Voir R. MEHL, « La notion du naturel dans l'éthique de Bonhoeffer », dans *L'Évangile hier et aujourd'hui. Mélanges offerts au professeur Franz J. Leenhardt*, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 205-216.

61. H. ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », dans *La Crise de la culture*, Paris, 1972, p. 121-185.

62. M. REVAULT D'ALLONNES, *Le Pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Paris, Éd. du Seuil, 2006.

63. HOBBES, *Léviathan*, trad. de G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000, chap. XXVI, p. 420.

64. Chr. DUQUOC, *« Je crois en l'Église ». Précarité institutionnelle et règne de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 1999 : c'est sans doute le livre le plus accompli dans le sens d'une ecclésiologie catholique romaine libérée de l'autoritarisme, y compris sous sa forme magistérielle et disciplinaire.

65. É. GAZIAUX, *L'Autonomie en morale. Au croisement de la philosophie et de la théologie*, Louvain, University Press - Uitgeverij Peeters, 1998 ; « L'autorité et ses paradoxes constitutifs », *Revue des sciences religieuses* 80, 2006, p. 445-461.

66. Voir E. KANT, *Critique de la raison pratique* (1788), dans *Œuvres philosophiques*, t. II : *Des Prolégomènes aux écrits de 1791*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 607-804.

67. Je rejoins à ma manière la thèse centrale de R. Spaemann (*Les Personnes. Essai sur la différence entre « quelque chose » et « quelqu'un »*, Paris, Éd. du Cerf, 2009, p. 354) : « L'exigence de respect inconditionné émanant des personnes est bien plutôt perçue d'abord et de manière fondamentale comme une exigence qui émane d'une personne déterminée ou de plusieurs personnes déterminées. » Cette thèse implique pour moi qu'une personne humaine est une personne née, et que le statut du fœtus ou de l'embryon demande pour cette raison une autre terminologie ; Spaemann n'est pas clair sur ce point, car sa manière de lier la personnalité et l'appartenance biologique au genre humain semble impliquer l'attribution de la personnalité également au fœtus et à l'embryon. Voir D. MÜLLER, « Religion et vision de la personne. À propos de certains arguments de Joseph Weiler, Jean-Marc Ferry et Robert Spaemann au sujet du statut des catégories religieuses et éthiques dans l'espace public », *Revue de théologie et de philosophie* 142, 2010/I, p. 65-77.

68. Voir l'article « Résistance » de ce dictionnaire, p. 1752-1766.

69. Voir l'article « Résistance » de ce dictionnaire, p. 1752-1766.

S

SAGESSE

Remarques introductives.

La réflexion et l’enseignement sapientiel sont des biens partagés par l’ensemble des cultures et groupes humains. Chaque civilisation peut avoir une sagesse aux couleurs propres, mais il s’agit toujours, dans et par la sagesse, de réussir dans la vie. La dimension universelle des textes bibliques de sagesse apparaît également dans la distance de ces écrits (hormis Siracide et le livre de la Sagesse, tous les deux tardifs) par rapport à l’histoire et aux traditions théologiques d’Israël.

Face au monde dont il fait partie et devant les incertitudes et les ignorances dont sa vie est pétrie, l’homme cherche à exister avec la moindre peine et le plus grand profit. Des thèmes communs apparaissent dans les textes les plus anciens et au fur et à mesure que la réflexion et l’enseignement progressent et s’enrichissent. La liste des sujets serait longue : la mort (et surtout la mort prématurée), les rapports hommes-femmes, parents-enfants, le travail, l’argent, les pauvres et les riches, les liens avec le pouvoir, la posture de l’homme vis-à-vis des dieux et du culte, les relations sociales, l’ambiguïté et le pouvoir du langage, etc. En définitive, tout ce qui fait la vie de l’homme. Toutes ces réalités, en effet, doivent être affrontées par l’homme dans sa tentative de conduire sa vie à bon port. Il s’agit d’apprendre *l’art de diriger* sa vie (Pr 1, 5) : comprendre la réalité qui l’entoure et augmenter ses connaissances, affiner son

discernement, cultiver autant la prudence que la capacité de prendre des décisions. Tout ce savoir, ordonné à un savoir-faire qui permette un savoir-vivre réussi. On ne s'étonnera donc pas des liens étroits qui unissent la sagesse et l'éthique, la *hokmah* israélite et la *sophia* grecque d'une part, et les règles du comportement humain de l'autre. Peu importe que les textes soient de courts proverbes, de longs poèmes (Job) ou d'autres genres encore (Sagesse de Salomon), il s'agit dans tous les cas des chemins que les humains doivent suivre ou éviter pour réussir leur vie.

Il ne faut pas oublier une caractéristique essentielle du monde sapientiel qui a une incidence majeure dans les questions éthiques : l'ambiguïté. Contrairement à la Loi qui s'impose de manière tranchante et tranchée, comme cela arrive également dans les interventions prophétiques bien que de manière différente, la parole sapientielle (proverbe, poème ou récit) ne s'impose pas. Le sage propose un conseil ou constate une réalité, sans avoir les moyens d'obliger ou d'exiger. Il donne à penser en vue de prendre une décision. Ce n'est pas le sage qui prend la décision éthique ou agit en fonction de celle-ci. Il « conseille » seulement, même si son expression peut paraître abrupte. Par rapport à la question éthique, cette particularité de la sagesse a des conséquences très importantes.

PAYSAGE.

Il est clair que la sagesse biblique ne se réduit pas aux cinq livres (aux Proverbes, Job et Qohélet du canon juif, la Septante ajoute Siracide et le livre de la Sagesse de Salomon qui intègrent ainsi le canon catholique romain et orthodoxe), habituellement considérés comme son expression majeure. Que ce soit dans la Torah ou dans les Prophètes, les perspectives ou le vocabulaire typiquement sapientiels sont très répandus. On les présentera ici par ordre chronologique.

Le livre des Proverbes.

Il existe un consensus presque général pour reconnaître que le livre des Proverbes est composé de deux parties distinctes (la plus ancienne en Pr 10-29 et la plus récente en Pr 1-9 et 30-31). Chaque partie du livre a son propre contexte.

On attribue les composantes de la partie ancienne à Salomon (10, 1), aux sages (22, 17 ; 24, 23) et aux scribes d'Ézéchias, collecteurs des proverbes salomoniens (25, 1). Ces textes ne donnent pas prise à une perception définie et exacte ni de leur date, ni du contexte socioculturel, cependant de grandes lignes s'en dégagent. Il s'agit autant d'une sagesse populaire, rurale, que d'une sagesse urbaine et de cour.

On rencontre le vocabulaire de justice *(ךִdq)* dans l'ensemble du livre. Dans Proverbes, il s'agit surtout de la *ךִedaqah* que l'homme se procure lui-même en ayant une conduite « sage »[1], ou bien la justice apparaît comme un outil ou la cause d'une vie ou d'un comportement positifs. Elle peut donc jouer dans les deux sens. Dieu intervient peu dans cette justice. Le terme « loi » *(torah)* se trouve treize fois dans les Proverbes mais est pratiquement absent des parties anciennes. La plupart du temps, *torah* a le sens d'« instruction », « enseignement ». Dans tous ces textes, on part du principe de l'existence d'une torah dont l'origine et l'autorité viennent des parents ou de la sagesse. La torah apparaît dans le cadre de l'organisation de la vie. La torah-sagesse doit être comprise comme un phénomène indépendant de la torah prophétique et sacerdotale. Dans les Proverbes, la torah est un enseignement sans connotations religieuse et théologique explicites.

Les proverbes-conseils de la partie ancienne du livre ont trait le plus souvent aux situations sociales dans lesquelles l'homme se trouve plongé, bien que de manière significative aussi on rencontre des observations plutôt psychologiques. Même dans ce cas, les conséquences des constatations et conseils du sage ont aussi une dimension sociale fondamentale. On est en

présence, en effet, d'un homme structurellement lié à la société dont il fait partie. Et dans ce sens, les composantes éthiques des Proverbes reflètent (surtout dans les parties anciennes) un *éthos* propre à cette société dans laquelle Dieu ne joue pas un rôle de premier ordre. On comprend ainsi l'absence de toute référence à la torah ou au monde prophétique.

Le livre de Job.

Même littérairement, le livre de Job est très différent de celui des Proverbes. C'est une fiction conçue comme une pièce de théâtre à lire en public, si ce n'est à représenter. Le portrait du méchant et toute une série d'indices linguistiques situent le livre de Job à l'époque perse. La question de la justice est au centre de l'œuvre. Job et ses amis ont à l'origine un point commun, le principe de rétribution : Dieu punit les méchants et récompense les justes. Et si les amis s'obstinent à défendre ce principe, Job s'échine à le dénoncer en partant de son vécu. Le livre démolit entièrement le lien entre culpabilité et souffrance, ainsi que celui qui existe entre l'homme et la divinité, basé sur la culpabilité. À la fin du livre, Job est loué par Dieu, bien qu'il ait attaqué férocement la divinité, le système social et son éthique classique et plus particulièrement les rapports entre comportement éthique et bonheur. Mais le livre n'offre pas un paradigme différent concernant les rapports culpabilité (donc éthique)-souffrance. Il n'offre pas non plus une alternative éthique différente. Une excellente description de la conception et du paradigme éthique de l'œuvre se trouve dans le dernier monologue de Job (29-31) où le personnage rappelle son ancien bonheur, décrit sa situation actuelle et prononce une autodisculpation avec une vision éthique bien construite.

Comme dans le livre des Proverbes, on est en présence d'une éthique qui ne se réfère pas une seule fois à la tradition israélite. Jamais ne sont mentionnés la Torah et les Prophètes. Il s'agit, si l'on ose dire, d'une

éthique universelle, transethnique. On comprend pourquoi le personnage est présenté comme quelqu'un qui n'est pas israélite et vient d'un pays indéterminé.

Le livre de Qohélet (Ecclésiaste).

Le livre de Qohélet surprend le lecteur de la Bible. Son caractère désabusé, voire cynique, met mal à l'aise. Et pourtant, non seulement il fait partie du canon biblique, mais il y occupe une fonction propre, et dans son cas, assez unique.

Le livre de Qohélet est à situer à Jérusalem entre 250 et 200 av. J.-C. La Judée est sous la domination des Lagides. Le cadre général est celui de l'hellénisme triomphant. La Loi, la Torah, devenue à l'époque une référence fondamentale du judaïsme, est absente de ce livre. Mais cela ne surprend pas, à cause de l'universalisme de la sagesse et du contexte socioculturel. Plus étonnant est le manque de référence à la loi, non pas spécifiquement juive, mais plus large et universelle. C'est d'autant plus surprenant que la terminologie « justice »-« juste » est assez abondante. On peut arguer que ce vocabulaire renvoie inévitablement à une loi quelconque comme référence et mesure de la justice. La constatation par Qohélet de la non-existence de la justice montre donc l'inanité de la loi, car la loi n'a pas de sens si elle n'a pas la force ni les moyens de produire la justice. Il est impensable, quoique les traces matérielles ne soient pas très nettes, de nier l'influence de la sagesse traditionnelle juive, ne serait-ce qu'à l'arrière-plan du livre de Qohélet. Mais son positionnement concernant la justice, comme sur les autres sujets abordés, détonne profondément, non seulement par rapport à la Torah et aux Prophètes, mais également à l'égard de la littérature sapientielle classique, dont le livre des Proverbes est le meilleur exemple. Les consonances de Qohélet avec divers courants philosophiques de son temps, et plus précisément avec l'atmosphère générale de l'époque

qui cherche un bonheur plutôt individuel, sont souvent mises en avant. La devise bien connue de Qohélet n'est pas « vanité des vanités, tout est vanité » mais plutôt « non-sens ; tout est non-sens ». Non pas qu'il refuse la possibilité du sens dans la vie de l'homme, mais il nie que l'homme puisse y accéder. Dès lors, le travail, les biens matériels, la descendance, la sagesse, la justice n'ont, in fine, aucun intérêt, car l'homme ne peut pas les trouver par ses propres moyens, ni les organiser en fonction d'une référence quelconque. Le sens de l'histoire est inaccessible à l'homme et la divinité qu'il respecte est incompréhensible et impénétrable. L'homme marche à tâtons, en aveugle. Certes, il peut avoir des comportements meilleurs que d'autres, plus élevés, mais il est impossible d'établir les règles de cette élévation. D'où le conseil maintes fois répété : *il n'y a rien de bon pour l'homme que de se réjouir et se donner du bon temps durant sa vie* (3, 12). On ne trouve pas parce que l'on cherche. Mais si par hasard on trouve quelque chose de bon, il faut en profiter. Dans ces conditions, l'éthique est celle du *carpe diem* et revient, en somme, au non-sens.

Le livre du Siracide (Ecclésiastique).

Les renseignements fournis par le livre du Siracide permettent de situer sa parution vers 190/180. La Judée vient de changer de maître. Dorénavant, elle dépend des Séleucides de Syrie. Si Job et Qohélet se caractérisent par leur dimension contestataire. Ben Sira apparaît bien plus classique. Il a dû, comme Qohélet, exercer son métier de sage à Jérusalem et semble avoir voyagé. Les influences des philosophies hellénistiques sont perceptibles dans son œuvre mais le livre des Proverbes semble être l'une de ses principales sources.

Contrairement aux livres présentés auparavant, le vocabulaire de la justice est modérément présent dans son œuvre. En revanche, celui de la Loi y joue un rôle capital. Il part de l'ordre social établi comme référence

fondamentale. Le comportement de l’homme doit s’y accorder pour arriver au bonheur que tout sage cherche. Mais cet ordre social est englobé et imprégné par « la crainte du Seigneur », véritable clé de lecture de son œuvre. L’éthique de Ben Sira est typiquement sapientielle dans la mesure où elle est ambiguë. Ainsi en 33, 7-18, il prône une sorte de déterminisme qui pourrait faire croire que la liberté de l’homme est plus que restreinte. Mais en 15, 11-20, il proclame avec passion la liberté de l’homme face au bien et au mal. Ou encore, il déclare que la mort est la destinée commune de tous les vivants. Mais alors, sans la perspective d’une vie au-delà de la mort, comment comprendre la justice de l’ordre social et de la divinité qui l’a instaurée ? Il faut sauver les principes. Face à la mort égale pour tous, justes et pécheurs, il soutient, sans logique aucune, que les pécheurs récoltent sept fois plus de souffrances que les justes (40, 1-11).

Cette ambiguïté n’est pas loin de ce que certains auteurs appellent, à propos du Siracide, l’éthique de la prudence. Celle-ci apparaît clairement dans deux domaines : le pouvoir et les rapports entre pauvres et riches. À propos de ces derniers, on ne peut pas dire que Ben Sira ne soit pas lucide. L’extrait situé en 13, 15-26 le montre, dans lequel il utilise une imagerie animalière classique pour dire l’incompatibilité entre ces deux groupes sociaux : comme les ânes sauvages sont la proie des lions, les pauvres le sont des riches. Et l’équivalence se fait tout naturellement : être riche a pour équivalent être orgueilleux et donc pécheur. Cette description biblique de la « lutte des classes » est tempérée tout de suite après en 13, 24-26. La lucidité est présente dans l’analyse, la modération dans les propositions. Voilà l’éthique de la prudence qui apparaît à maintes reprises concernant le rapport au pouvoir. Il faut ne pas s’en approcher trop, car on risque de tout perdre, tellement le pouvoir est capricieux et les situations politiques imprévisibles. Mais il ne faut pas en rester trop loin car on risque fort alors de rater l’occasion et de perdre sa part du gâteau. Pas trop près du soleil car on se brûle, pas trop loin parce que l’on gèle.

Comme déjà signalé, la Loi dans le sens juif le plus fort occupe une place de choix dans l'œuvre du Siracide. On le voit nettement dans Siracide 24 qui est un texte majeur. Après un discours de la Sagesse d'une beauté et d'une densité rares, l'auteur affirme : *Tout cela, c'est le livre de l'alliance du Dieu Très-Haut, la Loi que Moïse nous a prescrite pour être l'héritage des assemblées de Jacob* (24, 23). L'éthique sapientielle de Siracide est claire : la Loi de Moïse est la sagesse et la sagesse est la Loi. Loi qui comporte, bien entendu, les codes juridiques et les récits, donnant à voir ensemble la voie à suivre. Et cette sagesse-Loi est diffusée par l'activité du sage, telle une petite source qui devient fleuve et océan. À partir d'un particulier, l'héritage se fait universel. Ce texte et ces perspectives sont-ils en continuité ou en contraste avec Siracide 16, 24 - 17, 14 ? Il s'agit ici de la création tout entière à laquelle le créateur a donné l'intelligence et le discernement du bien et du mal ainsi que sa crainte. Et pour couronner le tout, il a donné à tous les hommes la *loi de v*ie qui renvoie explicitement à Deutéronome 30, 15-20, ainsi que *ses jugements et ses commandements à chacun au sujet de son prochain*. La dimension universelle de la sagesse est ici radicalement honorée, à tel point que le rôle et la place d'Israël deviennent problématiques, ce qui contraste avec l'ensemble du livre.

Le livre de la Sagesse.

Avec le livre de la Sagesse, on change de monde et d'horizon. On est probablement à Alexandrie, en Égypte, quelques années avant le début de l'ère chrétienne. Écrit en grec par un auteur inconnu, il est destiné aux juifs et aux autres habitants d'Égypte. Pour les premiers, il s'agit de dire et de rendre compte de leur foi, de leur sagesse et de leur histoire en catégories, concepts et références grecques. Cette « traduction » en grec devait permettre aux Grecs de comprendre leurs concitoyens juifs. La volonté d'« universaliser » la foi d'Israël apparaît évidente. Cela apparaît dans le

fait qu'il n'y pas de noms de personnes ni de lieux dans cette œuvre, bien que pour quelqu'un qui connaît la Bible, les allusions et les rappels soient évidents. Mais là aussi, on est face à une certaine tension. Le Dieu d'Israël (bien qu'il ne soit pas explicitement désigné), *maître qui aime(s) la vie* (11, 26), apparaît comme l'origine et la raison d'être de toutes les créatures et, en plus, *ton esprit incorruptible est dans tous les êtres, tu aimes tous les êtres*. C'est la raison de la modération de son action par rapport aux *coupables,* ceux qui ne sont pas israélites (11, 15 - 12, 27). La racine de leur culpabilité est l'idolâtrie. Le thème apparaît constamment, surtout dans la deuxième partie de l'œuvre. L'idolâtrie conduit à l'injustice et donc au châtiment. En effet, ils auraient pu en réchapper en contemplant la beauté du monde et, *par analogie,* connaître le créateur et vivre en toute justice (13, 1-9).

Voilà un terme clé du livre de la Sagesse qui domine également les deux premières parties de l'œuvre. C'est l'exhortation initiale : *Aimez la justice, vous qui gouvernez la terre* (1, 1). Tout au long des cinq premiers chapitres, l'auteur va « conjuguer » ensemble justice et immortalité, car le problème de la mort, surtout du juste, et plus particulièrement sa mort prématurée, l'obsède. La mort physique n'est qu'une apparence, la vraie vie avec Dieu est immortelle, comme la justice *car la justice est immortelle* (1, 15). C'est cela que les impies n'ont pas compris et la cause d'une vie de péché. C'est l'incapacité de voir plus loin que l'apparence, plus loin que la mort physique qui conduit au péché. C'est donc la mort qui conduit au péché et non le péché qui conduit à la mort. Ces faux raisonnements, cette injustice des impies montrent leur manque de sagesse. Mais où se trouve la sagesse qui, comme toujours, doit conduire au bonheur et est décrite longuement en Sagesse 6-8 ? Comment l'acquérir ? La prière du roi (Salomon, Sg 9) en déploie les origines, son action et la manière de l'acquérir. Venant du trône de Dieu qu'elle partage avec le créateur, elle permet de gouverner, certes, mais aussi de connaître et de faire la volonté de Dieu. C'est la raison pour

laquelle le roi la demande pour lui. Mais cette sagesse que Dieu donne si on la lui demande permet à tout homme d'*être instruit de ce qui te plaît* et de vivre.

SAGESSE ET ÉTHIQUE. QUELQUES JALONS.

Il n'est pas inutile de se rappeler que dans toute démarche sapientielle, il y a d'abord l'expérience. Elle est la première source de la sagesse. Il s'agit, bien sûr, de l'expérience personnelle mais également de l'expérience collective. La première doit s'accorder sur la seconde et s'y articuler. Cela fait que la sagesse est originairement anthropocentrique. Le vocabulaire de la sagesse le dit clairement. Il s'agit de connaître, de discerner et de comprendre ce qui touche la vie de l'homme dans ses multiples facettes. Mais le sujet de tous ces verbes n'est autre que l'homme. Le point de départ de la sagesse, c'est l'homme. L'initiative du processus sapientiel est dans l'homme et les moyens sont ceux de l'homme. Cette position clé de l'homme dans la recherche de la sagesse, cette dimension anthropologique essentielle de la quête sapientielle a des conséquences importantes par rapport à l'éthique sapientielle. Les règles de comportement qu'il va établir peu à peu pour sa gouvernance personnelle et en tant que membre d'un groupe social n'ont pas une origine extérieure, mais ce sont les fruits de l'expérience. Il n'y aura pas une révélation d'une éthique ayant une autorité du dehors.

Les livres de Qohélet, des Proverbes et de Job sont, de ce point de vue, une bonne illustration. Dans le cas de Job, celui-ci demande la rencontre avec Dieu ou un procès avec lui justement quand le système a failli et montré ainsi l'impuissance de la sagesse. Cela ne veut pas dire que la sagesse se désintéresse radicalement de la divinité. Toutefois sa position vis-à-vis de Dieu est bien particulière. En effet, il est impensable que l'homme ancien puisse se désintéresser de la divinité. Il faut en tenir

compte car elle fait nécessairement partie de son paysage. Étant donné que la divinité est censée être présente et intervenir dans la vie des hommes, le sage devra comprendre les signes et manifestations de cette présence divine dans le monde et incorporer cet acteur majeur de sa vie dans son processus sapientiel, à partir de ce qu'il aura observé, des faits et de constantes qu'il aura interprétés comme des effets de la présence et de l'action divines. Mais il ne pourra pas s'agir d'une expérience personnelle de Dieu, car celle-ci ne peut être que racontée et, à la rigueur, crue, mais pas partagée, répétée pour devenir règle.

On saisit ainsi la différence avec la Torah et les Prophètes qui se présentent comme l'expression positive de la volonté révélée de Dieu.

On aurait beaucoup de mal à établir une sorte de traité systématique d'éthique à la base des proverbes et autres conseils des sages. « C'est bien ce qui fait du bien, c'est mal ce qui fait du mal », et cela non seulement au niveau individuel mais également et autant au niveau communautaire et social, car du point de vue de la sagesse, l'homme ne peut pas se concevoir en dehors de la communauté. Dans cet horizon, l'expérience est maîtresse.

« Effet boomerang » et rétribution.

Qui creuse une fosse y tombera ; qui roule une pierre, elle lui tombera dessus (Pr 26, 27). La première partie du verset est considérée comme l'expression d'une sorte de principe que l'on appelle *Tun-ergehen-zusammenhang* ou « effet boomerang ». On le rencontre dans la littérature égyptienne et ailleurs. Avec quelques variantes, il se trouve également dans d'autres textes de la Bible : Si 27, 25-29 ; Qo 10, 8-9 ; Ps 7, 16 ; 9, 16 ; 35, 7-8 ; 57, 7. C'est plus que suffisant pour constater son importance. Avec trois occurrences, la littérature sapientielle (tant dans le canon juif que dans celui de la Septante) témoigne de son rôle dans le panorama de l'éthique sapientielle. Ce principe considère que les actions, bonnes ou mauvaises,

ont une sorte de potentialité active et constitutive en elles-mêmes, qui se déclenche à un moment ou un autre pour atteindre celui qui en est à l'origine. L'expression *Tun-ergehen-zusammenhang* souligne bien la dimension intrinsèque et mécanique des rapports entre l'action et ses conséquences. L'image du boomerang plastifie le principe. C'est une manière de concevoir la rétribution qui, bien entendu, doit être absolument prise en compte dans une éthique sapientielle. Car ce principe de « rétribution » est éminemment sapientiel, vu qu'il prétend être le fruit de l'expérience. Néanmoins, la présence dans les Psaumes de ce principe introduit un élément nouveau et significatif. En effet, on a affaire à des prières et un personnage nouveau entre en jeu : Dieu. Il s'agit dans tous les cas de lamentations et, en conséquence, le principe est cité pour décrire l'action des ennemis et comme l'expression du désir du Psalmiste pour que Dieu fasse de telle sorte que la situation se renverse. La prière contre les ennemis, dans les Psaumes, fonctionne très souvent dans ce sens : que mes ennemis aient ce qu'ils m'ont fait. Il ne faut pas oublier dans ce sens le fait que la figure de Dieu juge joue un rôle majeur dans beaucoup de psaumes (Ps 9, 8-9.17), entre autres dans ceux qui explicitent la théologie des pauvres, un des fils conducteurs du Psautier. Dieu donc « est prié » de mettre en œuvre ce principe dans sa réaction vis-à-vis des ennemis du Psalmiste. Tout en faisant sien le mécanisme « boomerang », qui par sa nature même n'aurait besoin de rien d'autre, le Psalmiste en appelle à une force extérieure, Dieu, pour assurer sa mise en œuvre.

Comme souvent dans la Bible, les récits sont aussi significatifs et parlants que les discours ou les dispositions juridiques. Pour ce qui est du *Tun-ergehen-zusammenhang*, on pense évidemment, entre autres, au livre d'Esther. Construit comme une œuvre en miroir, le ressort du récit est justement le « renversement ». *Le douzième mois […] il y eut un renversement de situation : ce sont les Juifs qui dominèrent sur ceux qui les détestaient* (Est 9, 1 ; voir 9, 22). Cela est d'autant plus remarquable que le

livre d’Esther (hébreu) ne mentionne jamais Dieu, ce qui, comme dans la sagesse traditionnelle, n’exclut pas Dieu de l’horizon : il est présent par d’autres moyens et d’autres mécanismes qu’il aurait établis lui-même, dans l’ordre des choses.

Éthique et ordre cosmique.

Il n’est pas surprenant que la sagesse s’intéresse de près à l’ordre cosmique et à la création. L’ordre, l’organisation, la régularité attirent le sage. Leur compréhension lui permet de repérer les règles du fonctionnement du monde où il est et de tirer des instructions et des prescriptions pour mener sa vie à bon port. L’ordre apparaît avec un éclat particulier dans la nature, dans la création. Il n’est donc pas surprenant que le sage s’y intéresse pour identifier des jalons et y puiser des enseignements. Rien d’insolite non plus dans le lien entre ordre cosmique et éthique.

Une fois de plus, ce lien apparaît de manière éblouissante dans la sagesse et la religion égyptiennes. C’est la notion de Maât qui est le lieu de la rencontre de l’ordre cosmique et éthique (voir l’étude fondamentale de ASSMANN, 1989). Maât est devenu une divinité à laquelle le roi présente des offrandes chaque jour en tant que garantie, assise et soutien, « âme » de la création et de l’ordre social. Il s’agit d’une sorte de cohérence, d’harmonie entre les hommes qui, en même temps, permet et provoque le déroulement et le parcours du cosmos, du monde. Cela explique, en effet, qu’en Égypte comme en Israël et ailleurs, le cosmique et le social soient indissolublement liés.

On a souvent fait appel à Maât pour comprendre Proverbes 8 ou Siracide 24. Ces rapprochements ne sont pas à exclure quoiqu’il faille les manier avec prudence. En effet, dans les deux textes bibliques, les discours de dame Sagesse articulent structurellement les dimensions cosmique et

éthique. Les différences avec l'Égypte apparaissent aussi clairement car dans les deux discours bibliques, la sagesse, toute personnalisée et toute proche qu'elle soit de la divinité, reste une créature qu'on ne peut pas confondre avec son créateur. Mais en Proverbes 8, le déroulement juste de la vie sociale se fait par elle. Elle est donc l'instrument divin de l'éthique. Elle est aussi collaboratrice de Dieu dans la création si, comme il est probable, on lit : *je fus l'architecte* en Proverbes 8, 30.

Cette articulation constitutive de l'éthique et de la nature, typique des temps anciens, apparaît avec sa plus grande force dans la littérature sapientielle et a de beaux jours devant elle.

De l'échec de la sagesse à la prière pour recevoir la sagesse.

Malgré les fortes prétentions de la sagesse à expliquer le monde et à configurer une éthique qui permette à l'homme de réussir sa vie, ses échecs, au moins pour certains, ne pourront pas être cachés. Historiquement, elle avait été récupérée par l'institution monarchique. En Égypte, la Maât est la volonté du roi. Le roi est l'institutionnalisation et l'incarnation de la Maât. En Israël, le roi est le sage par excellence. Il reçoit la sagesse de Dieu pour qu'il puisse gouverner son peuple avec justice. C'est le sens du songe de Salomon à Gabaon, premier moment de son règne (1 R 3, 1-15). La sagesse apparaît ainsi constitutive de la monarchie (Is 11, 1-9). Mais la monarchie échoue et disparaît, bien qu'elle puisse rester comme référence symbolique de l'avenir. Ce n'est pas seulement le fiasco de la monarchie qui met la sagesse en échec. Un des risques majeurs de la sagesse réside dans la fossilisation de l'expérience. Elle devient alors dogmatique et se trouve en tension avec les nouvelles expériences. L'une d'elles, d'ailleurs récurrente, est l'inadéquation du principe de rétribution (châtiment pour les méchants, récompense pour les fidèles) avec ce que l'expérience constate. De ce point

de vue, le livre de Job est exemplaire. Il détruit ce système et la théodicée qui le sous-tend. Qohélet va plus loin. Il constate une inadéquation et ne propose rien en échange, sauf de profiter du moment : *carpe diem*. Les deux solutions alternatives à l'échec de la sagesse dans sa prétention d'offrir à l'homme le chemin du bonheur ont été signalées. Pour Ben Sira, c'est la crainte de Dieu (voir Pr 1, 7 et Jb 28, 28) et la loi de Moïse, loi de vie donnée par Dieu qui ouvre la voie de la réussite. Le livre de la Sagesse ne dit pas autre chose mais en ajoutant que cette sagesse, cet Esprit-Saint qui, après l'avoir créé, sauve l'homme, ne peut être que le fruit de la prière. Quoi qu'il en soit, dans les deux cas, c'en est fini de l'anthropocentrisme de la sagesse. La sagesse purement humaine échoue, constate la Bible. La véritable sagesse ne peut venir que de Dieu.

La sagesse est moins visible dans les textes du Nouveau Testament que dans ceux de l'Ancien. Néanmoins, elle n'en est pas absente, non seulement parce que Jésus apparaît aussi comme un maître, un sage qui enseigne (Mt 11, 25-27), mais surtout parce que le Nouveau Testament présente l'œuvre du Christ comme un cas unique de renversement. C'est Paul qui le développe (1 Co 1, 18 - 2, 16). La folie de la Croix est devenue sagesse et la sagesse humaine folie. Et tout cela est jaugé à l'aune de l'efficacité en vue d'offrir à l'homme le chemin du bonheur et le bonheur lui-même. Paradoxalement, l'homme Jésus devient le centre de cette sagesse nouvelle, mais cloué à une croix. Les conséquences éthiques de ce renversement et de cette sagesse nouvelle ne se font pas attendre. Le commandement nouveau est tout simple : *Aime ton prochain comme toi-même*.

JESÙS ASURMENDI.

→ Bible. Bonheur. Culture. Éducation. Expérience. Finalité de l'agir. Justice. Philosophie et théologie. Prudence. Valeurs.

Bibliographie.

J. Assmann, Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale, Paris, Juillard, 1989. – J. Blenkinsopp, Wisdom and Law in the Old Testament, New York, Oxford University Press, 1995. – G. von Rad, Israël et la sagesse, Genève, Labor et Fides, 1971.

SALUT

Étymologie.

Le mot français « salut » provient du latin *salvus* ; ce mot latin *salvus* a quant à lui pour origine le sanscrit *sarva-s*, équivalent du grec *holos*, et qui désigne un « tout ». D'après cette étymologie (mais l'étymologie n'épuise pas la signification d'un nom), sauver, ou être sauvé, c'est parvenir, ou faire parvenir, à un état de complétude. Être « sauf », « sain et sauf », c'est échapper à une dégradation, une blessure, c'est conserver cet état complet, vis-à-vis duquel toute évolution est conçue comme une atteinte. Ainsi le vocabulaire latin classique ne se représente pas une évolution vers un état inconnu et meilleur, qu'il devra pourtant exprimer pour exposer la pensée judéo-chrétienne. Dans le Nouveau Testament, « salut » traduit le mot grec *sôtèrios*, qui en grec classique désigne avant tout ce qui est préservé, conservé, sauvegardé ; ainsi *sôtèria* peut qualifier également un retour heureux. On retrouve ces mêmes champs sémantiques en d'autres langues indo-européennes : ainsi le mot allemand pour « salut », *Heil*, apparenté à *heilig*, « saint », provient de l'adjectif gotique *hails* qui exprime – selon Benveniste (1969, p. 186) – l'idée de « salut, santé, intégrité physique et corporelle », et correspond par là au grec *hugies*, *hugiainon*, « en bonne santé ». Quant au gotique *ga-hails*, il signifie « entier, intact ». Aussi

Benveniste rapproche-t-il les deux mots anglais *holy* (« saint ») et *whole* (« entier »), qui correspondent tous deux au gotique *hails*.

Salvus désigne donc le fait d'être en parfait état, exempt de tout dommage, préservé de toute perte. L'idée de préservation d'une perte se retrouve dans l'étymologie de l'adjectif « indemne », qui doit être rapproché de l'indo-européen *daps*, dont le sens premier serait « sacrifice », puis « repas, mets », sans doute par l'intermédiaire d'un repas d'offrande, repas de largesse et de magnificence. Il s'agirait d'une dépense faite sans attendre de compensation, un sacrifice en ce sens, comme lorsqu'on dit encore aujourd'hui *offrir* un repas ou un banquet. Le *damnum*, d'après Benveniste, serait d'abord cette offrande, cette dépense gratuite, le dommage serait cette dépense sans contrepartie (condamner ne signifie pas d'abord juger, mais contraindre à une dépense, à une amende). Être indemne, ce serait être préservé de ce sacrifice sans contrepartie, de ce don sans contre-don, de cette perte sans calcul.

Deux choses sont tout à fait frappantes dans l'étymologie du mot « salut ». Tout d'abord l'insistance sur la préservation d'un état initial considéré comme complet, la préservation d'une intégrité. Ce sens se conserve dans le langage courant, où l'on qualifie parfois de « sauveur » celui qui par son action permet d'éviter une défaite ou un échec. Cette insistance sur la préservation de la perte de l'intégrité permet par ailleurs de comprendre l'usage à la fois profane et religieux de mots tels que « salut » et « sauveur », ainsi que leur lien au vocabulaire de la santé et à celui du droit. On pourrait expliquer cette insistance sur la restauration du sauf, de l'indemne, de l'entier, par une origine médicale de la métaphore (et faire l'hypothèse d'une sacralisation de la guérison pour expliquer l'emploi en ce sens du terme « salut » dans le vocabulaire religieux). Mais cela n'expliquerait rien, car il faudrait encore comprendre pourquoi la guérison est interprétée comme retour au « sauf », et pourquoi c'est ce processus de recomposition de « l'entier » qui est sacralisé et non, par exemple, un

mouvement de croissance, alors que selon Benveniste (*ibid*., p. 183) le vocabulaire indo-européen du « fort » et du « souverain » a une même origine, qui renvoie à l'idée de « gonflement ». Être sauvé donc, si l'on s'en tient à l'étymologie, c'est revenir à une origine pleine, mais nous sommes alors fort loin du sens de ce terme dans les Écritures.

LE VOCABULAIRE BIBLIQUE.

En effet, l'écart entre le sens étymologique tant de *salvus* que de *sôteria*, et l'usage de ce dernier terme dans la Septante et dans le Nouveau Testament, ou des termes hébreux correspondants, tels que *hoshîca*, « arracher, libérer, sauver », *pâdâh*, « racheter, libérer », *gâ'al*, « revendiquer, racheter, affranchir », consiste pour l'essentiel en deux éléments, qui sont étroitement liés.

Tout d'abord la représentation d'un état originel parfait est très minoritaire : même les chapitres 2 et 3 de la Genèse, auxquels il a souvent été fait référence pour penser une certaine perfection d'un état infralapsaire, ne cessent de souligner la nécessité de reconnaître une incomplétude : ni Adam ni Ève, ni Caïn ni Abel, ne sont chacun pour lui-même le tout de l'humain, et ils ne savent pas tout (l'arbre de la connaissance du bien et du mal) ; celui qui nie sa particularité et méconnaît cette incomplétude est emporté par la convoitise, et il tue (voir Jc 4, 2, faisant sans doute référence à Caïn). Cette méconnaissance de l'incomplétude traverse également le récit de la tour de Babel. Certes, comme l'a déjà montré Gerhard von Rad[2], le mot « paix » *(shalôm)* désigne lui aussi l'intégrité et la totalité de la vie, à la fois dans ses dimensions sociales, relationnelles, et individuelles (comme bien-être). Mais cette intégrité est bien moins un état originel qu'un état à venir. La différence entre l'étymologie indo-européenne et le vocabulaire biblique porte donc également sur la conception du temps. La totalité, la plénitude de la vie ne sont pas objet de constat, mais d'espérance ; elles ne

sont pas présentes (ou bien sous des formes toujours menacées), mais à venir. Cela est plus particulièrement net dans les traditions prophétiques, mais aussi dans la prédication de Jésus.

En effet, le salut se manifeste, dans la prédication de Jésus, par la venue du royaume de Dieu. La relation au royaume eschatologique qui vient décide du salut ultime de l'être humain, si bien que Jésus pourra dire de façon paradoxale que ceux qui veulent assurer leur vie en ce monde la perdront, tandis que ceux qui la perdent au nom de ce royaume de Dieu la gagneront, ultimement (Mc 8, 35 et parallèles). L'annonce par Jésus de l'évangile de Dieu est ainsi formulée par Marc (1, 15) : *Le temps est accompli, et le royaume de Dieu est proche. Repentez-vous et croyez à la bonne nouvelle*. L'essentiel de la réflexion chrétienne sur le salut, mais aussi les difficultés qu'elle implique, sont pour ainsi dire résumés dans ces quelques mots : le salut consiste dans la venue du règne de Dieu, mais ce salut est-il présent, proche, ou à venir ? L'appel à la conversion par Jésus implique-t-il que ce salut vienne comme rupture avec une condition humaine marquée radicalement par le péché, ou bien vient-il exaucer l'attente fondamentale de l'être humain, attente seulement masquée par le péché ? Quels sont les rôles respectifs de l'accueil de la parole de Jésus et des changements concrets dans l'existence qu'implique la conversion, de la gratuité de l'initiative divine et de la réponse de l'homme ? Comment ce salut concerne-t-il à la fois l'individu et la communauté ? Ce salut et cette bonne nouvelle ne sont-ils promis qu'à ceux qui accueillent la parole de Jésus, ou plus largement ?

Différences au sein du Nouveau Testament.

Ces alternatives, et les nombreuses possibilités intermédiaires, apparaissent pour une large part dès le Nouveau Testament. En Romains 5, 9, Paul écrit : *À plus forte raison donc, maintenant que nous sommes*

justifiés par son sang, serons-nous sauvés par lui de la colère. Il distingue ainsi une justification (voir Rm 8, 3), réalisée par la mort de Jésus sur la croix, et un salut à venir, un acquittement lors du jugement eschatologique, et une glorification qui est encore objet d'espérance : *Notre cité à nous est dans les cieux, d'où nous attendons aussi comme Sauveur le Seigneur Jésus-Christ, qui transformera le corps de notre humiliation, en le rendant semblable au corps de sa gloire, par le pouvoir qu'il a de s'assujettir toutes choses,* dit Paul (Ph 3, 20 s.). Trois termes balisent ainsi la réflexion de Paul : la justification, la réconciliation et le salut. Trois termes étroitement liés, si bien que l'usage qui en est fait n'est pas absolument fixe : la justice peut être objet d'espérance (*Pour nous, c'est de la foi que nous attendons, par l'Esprit, l'espérance de la justice* [Ga 5, 5]), et inversement Paul peut dire à la fois que le salut est objet d'espérance et que cependant le croyant est déjà sauvé (*Car c'est en espérance que nous sommes sauvés* [Rm 8, 24]). *Car si, lorsque nous étions ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, à plus forte raison, étant réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie* (Rm 5, 10). Ainsi, selon Paul, l'acquittement lors du jugement à venir est déjà prononcé sur ceux qui croient au Christ mort et ressuscité, pour ceux qui accueillent ce que Paul nomme l'*Évangile*, qu'il nomme ainsi également *parole de réconciliation* (2 Co 5, 19).

Cette réflexion de Paul sur le salut apporté par le Christ, dans son insistance sur un salut encore à venir, ne coïncide pas parfaitement avec le propos et l'action de Jésus. Celui-ci en effet, dans sa prédication et dans son action thaumaturgique, annonce la réalisation du salut pour ceux qui accueillent sa venue : *à partir de cet instant, la femme fut sauvée* (Mt 9, 22), dit-on de la femme atteint de pertes de sang ; *ta foi t'a sauvé* (Lc 17, 19), dit Jésus au lépreux samaritain guéri ; *aujourd'hui le salut est entré dans cette maison* (Lc 19, 9), dit Jésus à l'occasion de la conversion de Zachée. Le salut apporté par Jésus se manifeste souvent au présent comme un acte qui rend possible ce qui ne l'était pas (capable d'avoir un enfant, de voir, de

marcher, capable de réintégrer la communauté humaine, etc.), qui donne d'ouvrir des passages dans des situations humaines qui étaient des impasses (la femme adultère, Zachée…) et qui réalise une purification (de la lèpre comme du péché) là où la Loi ne faisait que circonscrire le mal (en excluant le lépreux, en posant des interdits). Il faut aussi mentionner les nombreux récits de guérison et d'expulsion de démons qui sont racontés avec le vocabulaire de la résurrection, comme pour souligner la réalisation du salut, la victoire de Jésus sur le mal et sur la mort, dès le ministère terrestre de Jésus – comme la guérison de la belle-mère de Simon-Pierre (Mc 1, 29-39 et parallèles), ou celle du possédé de Gérasa (Mc 5, 1-20).

Certes, Paul se situe après la mort et la résurrection de Jésus, qui affectent le sens de l'annonce par Jésus de la proximité du Royaume. Mais si la prédication du Royaume par Jésus peut être résumée ainsi par Luc : *le royaume de Dieu est au milieu de vous* (Lc 17, 21), alors on ne peut penser le salut comme une réalité exclusivement à venir, comme c'est généralement le cas chez Paul, qui le réfère au jugement. Les lettres deutéropauliniennes et les épîtres pastorales insisteront d'ailleurs d'avantage sur la réalisation présente du salut pour les croyants : *c'est par grâce que vous êtes sauvés* (Ep 2, 5) ; *c'est par la grâce que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi. Et cela ne vient pas de vous, c'est le don de Dieu* (Ep 2, 8) ; et plus nettement encore : *il nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous aurions faites, mais selon sa miséricorde, par le baptême de la régénération et le renouvellement du Saint-Esprit* (Tt 3, 5). On peut noter alors un déplacement de la représentation d'un salut eschatologique vers celle d'une participation présente à ce salut, par la médiation de la foi et du baptême ; on est alors proche des propos de Jean : *il faut de même que le Fils de l'homme soit élevé, afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle* (Jn 3, 15) ; *Dieu, en effet, n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour qu'il juge le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui* (Jn 3, 17). L'épître aux Hébreux parle de même d'un salut qui

commença a être annoncé par le Seigneur (He 2, 3), qui fut ensuite confirmé par ceux qui l'avait entendu, et appuyé par le témoignage de Dieu, par des signes et des prodiges, si bien que ce passage nomme un peu plus loin Jésus *l'initiateur du salut* (He 2, 10).

On a donc dès le Nouveau Testament au moins deux représentations de la présence du salut. Chez Paul, la dimension présente du salut est liée à la justification et à la réconciliation avec Dieu dès avant le jugement, mais elle est distincte d'une vie glorifiée encore objet d'espérance. En d'autres textes, dont les lettres deutéropauliniennes, la relation à un accomplissement futur est bien sûr conservée, mais la représentation du salut diffère de celle de Paul : il ne s'agit plus du salut lors du jugement qui vient, mais de l'inauguration d'une vie nouvelle, dans l'Esprit, délivrée de la domination du péché, qui est entrée dans le monde par le Christ.

« Pour nous ».

Bien entendu, au-delà de ces différences, demeure dans le Nouveau Testament la conviction unanime que le Christ est le seul Sauveur (*Car il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel nous devions être sauvés* [Ac 4, 12]). L'expression la plus répandue, même si elle n'est peut-être pas la plus ancienne, est celle qui réfère à nous-mêmes la vie et la mort de Jésus : *hupèr hèmôn* (« pour nous »), *hupèr humôn* (« pour vous »), *hupèr hemou* (« pour moi »), et *anti pollôn*. Ce « pour », ou ce « en faveur de » correspond à la bienveillance de Dieu qui se manifeste dans la venue du royaume de Dieu, d'après la prédication de Jésus. Deux interprétations de ce *pro nobis* sont possibles, qui ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Il peut signifier « en notre faveur », dans la suite de la description de l'attitude de Jésus par les évangiles (lui qui vient chercher *ceux qui étaient perdus*, qui prend soin des foules qui sont *comme des brebis sans berger*) et des paraboles (la brebis perdue, le fils prodigue, etc.).

Il peut également signifier « à notre place », de même que Jésus prend place au milieu des pécheurs, s'identifie à notre situation (comme en témoigne par exemple le baptême de Jésus par Jean le Baptiste, voir Mc 1, 9 et parallèles). Cette seconde interprétation posera des difficultés aux sociniens et plus tard à la philosophie des Lumières lorsqu'elle sera appliquée à l'interprétation de la mort de Jésus « pour nous » : la représentation d'une satisfaction présentée par Jésus pour le péché d'Adam et de ses descendants leur apparaît immorale, en ce sens qu'il n'est pas possible d'imputer à d'autres ni une culpabilité, ni des mérites.

Même si tous les versets qui évoquent le fait que le Christ *est mort pour nous* ne doivent pas être immédiatement interprétés dans le sens d'une expiation vicaire, selon laquelle le Christ serait mort « à notre place », et même si l'expression « pour nous » peut ne rien signifier d'autre que « en notre faveur », ou « à cause de nous », de nombreuses expressions dans le Nouveau Testament expriment la conviction, comme le dit 1 Corinthiens 15, 5, que le Christ *est mort pour nos péchés selon les Écritures*. De même : *livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification* (Rm 4, 25) ; *lui qui, sur le bois, a porté lui-même nos fautes dans son corps, afin que, morts à nos fautes, nous vivions pour la justice ; lui dont la meurtrissure vous a guéris* (1 P 2, 24) ; *le Christ aussi a souffert pour vous, vous laissant un modèle afin que vous suiviez ses traces* (1 P 2, 21) ; *Lui qui n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous* (Rm 8, 32) ; *Celui qui n'avait pas connu le péché, Il l'a fait péché pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu* (2 Co 5, 21) ; *C'est en effet alors que nous étions sans force, c'est alors, au temps fixé, que le Christ est mort pour des impies ; – à peine en effet voudrait-on mourir pour un homme juste ; pour un homme de bien, oui, peut-être osera-t-on mourir ; – mais la preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous. Combien plus, maintenant justifiés dans son sang, serons-nous par lui sauvés de la colère. Si, étant ennemis, nous fûmes*

réconciliés à Dieu par la mort de son Fils, combien plus, une fois réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie (Rm 5, 6-10).

L'élaboration d'une réflexion sur le Christ sauveur.

Comme on l'a vu, le vocabulaire du salut est divers : salut, rédemption, réconciliation, vie nouvelle, résurrection des morts, divinisation, sanctification, plénitude de vie, libération, etc. De même, le vocabulaire de ce dont il s'agit d'être sauvé : le péché, la mort, la Loi, la colère de Dieu, le Jugement dernier, l'iniquité, l'angoisse, etc. Dans l'un et l'autre cas, les métaphores sont nombreuses, liées aux différents récits qui décrivent la situation dans laquelle nous sommes et ce qui est l'objet de notre espérance. Il convient de souligner à ce propos l'écart irréductible entre ces différentes notions, issues d'autant de métaphores, et les récits dont ils sont tirés : les premières demeurent irrémédiablement abstraites, et partiellement inadéquates pour formuler ce qu'un individu ou une communauté, dans une histoire et un contexte donnés, espèrent et attendent de Dieu ; à l'inverse, les récits (sous leurs différentes formes, bibliques, romanesques, cinématographiques, etc.) liés à une histoire et à une situation déterminées permettent de mieux percevoir, de façon plus concrète, ce que peut signifier, dans une histoire singulière : « être sauvé », ou « espérer un salut ».

Gustaf Aulén, dans *Den kristna försoningstanken*[3], Aubier, 1949), avait proposé en 1931 une classification du vocabulaire sotériologique, mais aussi des représentations qui lui sont attachées, ainsi que des divers équilibres entre ces différents termes et de la prépondérance, variable au cours du temps, de tel ou tel concept sur les autres. Il qualifiait ainsi de « classique » une sotériologie développée autour du concept de « rédemption », illustrée en particulier par Irénée de Lyon ; de « latine », une sotériologie centrée sur le concept de « satisfaction », dont Anselme de

Cantorbéry est l'exemple type ; et enfin de « subjectiviste » un troisième type de sotériologie organisée sous le concept de « réconciliation », et qui est représenté aussi bien par Abélard que par Albrecht Ritschl.

De même, on a pu mettre en évidence que globalement le premier millénaire chrétien a plus insisté sur l'action de Dieu en Jésus, sur le Verbe qui prend chair de notre chair, pour ainsi diviniser ce que l'Incarnation avait assumé, tandis que le deuxième millénaire a d'avantage insisté sur l'action de notre nature humaine, à travers celle de Jésus, par son sacrifice sur la croix – ces deux aspects (« descendant » et « ascendant ») de l'unique médiation du Christ n'étant bien entendu pas séparables.

Ces classifications, et d'autres possibles, n'ont pour fonction que d'organiser la réflexion, et non d'étiqueter ce qui se présente, dans les textes, de façon beaucoup plus complexe et mélangée. Elles désignent cependant une tâche inévitable pour toute réflexion théologique sur le salut : celle de préciser les critères qui lui font préférer sur ce sujet telle métaphore par rapport à telle autre, tel ensemble de représentations plutôt qu'un autre, sachant que la pluralité du vocabulaire du salut dans l'Écriture ou dans la théologie chrétienne ne saurait être présentée comme autant d'aspects d'un unique mystère : pour le moins, il faut reconnaître que le choix de telle ou telle représentation entraîne avec elle une série de conséquences, ou du moins de tendances, sur l'objet et le moyen de notre salut.

Ainsi, pour ne citer qu'un exemple : qui est le sujet de l'événement du salut en Jésus ? La réponse de Paul à cette question est sans équivoque : *c'était Dieu qui dans le Christ se réconciliait le monde, ne tenant plus compte des fautes des hommes, et mettant en nous la parole de la réconciliation* (2 Co 5, 19). Et pourtant la théologie chrétienne en est venue à affirmer que le Père, offensé par nos péchés, depuis celui d'Adam, devait être réconcilié avec nous par l'offrande que Jésus fait de lui-même. Le glissement est rapide, même s'il n'est pas uniforme. Irénée de Lyon

présente Dieu, au moins dans certains cas (*Adv. haer*. V, 17, 1), non plus comme le *sujet* de l’œuvre de réconciliation, mais comme l’*objet* de cette réconciliation : il n’est certes pas encore question d’un Dieu courroucé qui devrait être apaisé, mais bien d’un Dieu qui devait être réconcilié avec nous par l’action du Christ. Or d’après Paul, ce n’est pas Dieu qui doit être réconcilié, mais le monde qui a été réconcilié par Dieu dans le Christ.

En quoi consiste le salut et comment se réalise-t-il ? Là encore, des accents divers se font jour dans la tradition chrétienne, selon les époques et les confessions. L’Antiquité chrétienne insiste sur l’Incarnation, comme communion de l’humain et du divin initiée par Jésus, et qui nous donne accès à un être nouveau, souvent interprété en termes de « divinisation ». La difficulté que présente cette théologie pour une pensée moderne réside dans la perte d’évidence de la notion de nature : en quoi ce qui est advenu à l’humanité de Jésus nous atteint-il ? En lui la nature humaine s’est liée à la nature divine, répond-on, mais cette représentation d’une « nature humaine », et le réalisme des essences qu’elle présuppose, sont devenus très étrangers à notre pensée.

La tradition latine, à partir du Moyen Âge, insistera davantage sur la Passion, au nom du lien entre la mort et le péché (Rm 5), mais surtout d’une interprétation plus morale qu’ontologique de l’œuvre du salut. Cette insistance prendra elle-même des formes diverses, tant du côté catholique que de celui de la Réforme : satisfaction, expiation vicaire. Les différences seront beaucoup plus nettes entre les confessions chrétiennes sur l’interprétation de ce salut : en termes de grâce créée dans la tradition catholique, de vertus et de sanctification ; en termes de justification dite « forensique » pour le protestantisme, de parole prononcée sur le pécheur qui le déclare juste aux yeux de Dieu, tandis qu’à ses propres yeux, et selon la mesure de la Loi, il est encore pécheur. Par l’action de Jésus, confirmée par sa résurrection, faisant surgir une existence nouvelle, une nouvelle relation à Dieu, une espérance qui nous invite à agir à sa suite. La limite

principale de ces représentations tient, on l’a vu, à l’espèce d’inversion qu’elle opère quant au sujet de la réconciliation : d’un Dieu qui se réconcilie l’univers on passe à un Dieu offensé à qui il convient de donner satisfaction, pour le réconcilier avec nous.

La sotériologie de l’époque moderne, depuis Schleiermacher (*Der christliche Glaube*, § 100), considère volontiers avant tout l’action de Jésus dans son ministère terrestre, confirmée par sa résurrection d’entre les morts, pour proposer une conception du salut plus dynamique, selon laquelle le Christ vient rendre possible une nouvelle existence dans le monde et devant Dieu, vient rendre possible une espérance qui nous invite à agir à notre tour, conformément à l’exemple de Jésus.

Mentionnons encore deux débats importants sur le salut, au sein de la théologie chrétienne. Tout d’abord, la question du salut des infidèles. Celle-ci a connu des évolutions considérables au cours du dernier siècle, où l’on est passé d’une position globalement « exclusiviste » (où l’on se demande si le non-chrétien peut être sauvé, et à quelles conditions, comme une sorte d’exception à la règle qui identifie le salut à l’appartenance à une Église) à « l’inclusivisme » (où l’on reconnaît l’action de l’Esprit dans le monde, et où l’on considère que tout homme « par les moyens que Dieu seul connaît » peut être associé au mystère pascal [Vatican II]), voire au « pluralisme » (selon lequel le non-chrétien n’est pas sauvé malgré son appartenance religieuse, mais bien par sa religion et ce qu’elle contient de juste, quelle qu’elle soit). L’autre débat peut se résumer dans cette question : « Quelle était l’intention de Dieu en créant l’être humain ? » De toute éternité, avant le péché des hommes, Dieu voulait-il amener l’être humain à son accomplissement par Jésus-Christ, ou bien l’œuvre de salut réalisée par le Christ vient-elle nous tirer d’une détresse, d’une situation marquée par la mort et le péché, d’une aliénation vis-à-vis de notre destination fondamentale ? On le voit, la question que la scolastique formulait ainsi : « Le Verbe se serait-il incarné si l’homme n’avait pas péché ? » est liée à

toute une série de questions sur le lien entre le salut apporté par le Christ et notre condition humaine : le salut doit-il être d'abord pensé en termes d'accomplissement de l'être humain, ou vient-il nous tirer d'une perdition ? La première option permet de penser le salut sur l'horizon d'une histoire universelle, et de lier la prédication de Jésus sur le royaume de Dieu à une perspective eschatologique sur la destination ultime de l'être humain. Elle évite des représentations trop anthropomorphiques d'un dessein divin mis temporairement en difficulté par le péché de l'homme, et qui doit être assuré à nouveau par l'envoi du Fils dans le monde. La seconde accorde plus d'importance à la détresse de notre condition humaine actuelle et à son péché, elle considère le salut comme un acte qui vient nous tirer du gouffre, et non comme une croissance vers un mieux : elle véhicule ainsi une conception plus tragique de l'existence humaine.

Salut et éthique.

La remarque précédente nous conduit à un dernier point : l'interaction entre une théologie du salut et une éthique. Les questions sont nombreuses.

Le salut est-il une intervention de Dieu qui vient interrompre le cours d'une histoire humaine qui va à sa perte, ou est-il ce qui nous rend capable de travailler au royaume de Dieu, et pour accomplir en ce monde la volonté de Dieu ? L'alternative est présentée de façon extrêmement tranchée dans le petit livre de Johannes Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (Göttingen, 1892). Il s'oppose à la lecture alors dominante des textes du Nouveau Testament, en particulier sous l'influence d'Albrecht Ritschl, qui estime que le christianisme « est la religion morale et spirituelle monothéiste accomplie, qui consiste dans la liberté des enfants de Dieu, en raison de la vie rédemptrice et fondatrice du royaume de Dieu reçue de son fondateur, qui implique le commandement d'agir par amour, est orientée vers l'organisation morale de l'humanité ». Notre vie morale, telle qu'elle

est rendue possible par la liberté qu'apporte le Christ, fonde et prépare le bonheur qui consiste en l'adoption filiale. Weiss, à l'opposé, défend l'idée que le royaume de Dieu est une réalité toujours future dans la prédication de Jésus : celui-ci apprend à prier en demandant à Dieu « que ton règne vienne », et non pas « que ton règne croisse, grandisse » (WEISS, 1892, p. 17) : le Royaume est encore seulement « dans le ciel », et nous prions pour qu'il vienne, non par étapes, ou progressivement, mais immédiatement (Lc 17, 24), totalement, rendu visible à tous, et à la seule initiative de Dieu (*ibid.*, p. 32). On ne saurait donc travailler à la venue de ce Royaume, qui grandirait à mesure que progresseraient notre moralité et notre sainteté. Ce débat partiellement exégétique a des conséquences éthiques considérables : quels sont les aspects sociaux et politiques du salut ? Doit-on en particulier considérer que quelque chose de ce salut se réalise en ce temps sous la forme d'un progrès humain ou social ?

La même question (continuité ou rupture entre le salut et notre histoire) peut se poser également ainsi : le message du salut par le Christ vient-il mettre en crise la compréhension que nous pouvons avoir de nous-mêmes, du monde, de la réussite et de l'accomplissement, ou bien est-il l'exaucement d'un désir secret présent au cœur de l'être humain, la pleine réalisation de notre destination ? Si l'éthique consiste fondamentalement à rechercher une vie bonne, comment comprendre le message de Jésus qui invite à se perdre soi-même, pour trouver la vie ? L'annonce d'un Sauveur crucifié ne vient-elle pas mettre en difficulté une éthique toujours tentée de devenir une sagesse, une recherche de la vie accomplie ? Il conviendrait sans doute ici d'introduire une distinction (due à Jean-Yves Lacoste), entre le *monde*, au sens strict du terme, compris sur l'horizon du temps, de la finitude et de la mort, et la *création*, à savoir le monde compris à partir d'une espérance eschatologique, comme œuvre de Dieu. Cette distinction pourrait en avoir une autre pour corollaire, entre *bonheur* et *béatitude*, à savoir une compréhension de l'humanité de l'homme qui se limite, ou non,

aux conditions présentes d'exercice de cette humanité. « Si le monde n'est pas sans plus la création, il n'est pas non plus son autre, et il conserve assez de réalité créée pour que le désir de bonheur n'y soit pas illusoire » (LACOSTE, 2007, p. 182). Cette double distinction permettrait d'éviter toute alternative ruineuse entre un salut qui correspondrait immédiatement au désir de l'être humain (au risque de s'identifier, voire de se comprendre à partir de celui-ci) et un salut qui représenterait une pure et simple altérité, autant dire une altération, voire une aliénation, de ce que nous vivons dès à présent comme êtres humains.

Plus globalement, la question porte sur les relations entre le salut opéré par le Christ et la Loi. Vient-il nous délivrer de la Loi (*Mais à présent nous avons été dégagés de la Loi, étant morts à ce qui nous tenait prisonniers, de manière à servir dans la nouveauté de l'esprit et non plus dans la vétusté de la lettre* [Rm 7, 6]) ou nous rendre capables de la mettre en pratique ? Jésus par exemple touche des lépreux, il ne condamne pas la femme adultère, il ne s'effraie pas d'être touché par une femme qui a des pertes de sang : peut-on dire qu'il transgresse la Loi ? Plus décisif encore : la mort de Jésus sur la croix. *Il devient péché pour nous*, dit Paul. Le sacrifice est-il moral ? Est-il moral de faire grâce au pécheur, sans mérite de sa part ? On connaît l'alternative luthérienne entre la Loi et l'Évangile (par la Loi Dieu parle *contre* moi, et par l'Évangile il parle *pour* moi) et sa contestation par Barth (« Que Dieu nous parle, c'est déjà en soi, de toute manière, une grâce[4] »). Il s'agit justement de comprendre la *loi du Christ* (Ga 6, 2) à partir du pardon miséricordieux de nos péchés, de la relation filiale avec Dieu et de la critique de toute moralité et de toute religion extérieures.

OLIVIER RIAUDEL.

→ Acte/Action. Bien commun. Bien et mal. Écologie. Évangiles. Évolution. Grâce. Nature. Santé. Technique.

Bibliographie.

G. Aulén, Christus Victor, Paris, Aubier, 1949. – K. Barth, Dogmatique, 26 vol., Genève, Labor et Fides, 1953-1974. – E. Benveniste, Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, II : Pouvoir, droit, religion, Paris, Éd. de Minuit, 1969. – J.-Y. Lacoste, art. « Béatitude », dans J.-Y. Lacoste et O. Riaudel (dir.), Dictionnaire critique de théologie, Paris, PUF, 2007. – W. Pannenberg, Théologie systématique, vol. 2, Paris, Éd.du Cerf, 2010. – R. Schwager, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, Munich, Kaiser, 1985. – B. Sesboüé, Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut, 2 vol., Paris, Desclée, 1988 et 1991. – B. Studer, Dieu Sauveur. La rédemption dans la foi de l'Église ancienne, Paris, Éd. du Cerf, 1989.

SANTÉ

La notion de santé ne se résume pas à l'absence de maladie. Elle fait référence à un certain épanouissement physique, à un équilibre psychologique, mental et spirituel, à une ambition sociale et à une intégration environnementale. Elle implique des capacités de réaction face à l'adversité, des ressources en vue du développement de soi et d'autrui. Construction sociale, elle s'inscrit dans une évolution historique, technologique, économique, sociale, écologique, politique, religieuse… Et à l'heure de la mondialisation, elle continue de se décliner diversement dans les différentes régions du monde. Quand les populations vivent dans l'abondance ou meurent de faim, les moyens et les priorités autour de la santé ne sont pas identiques.

Le mouvement de médicalisation.

Le tournant de la réflexion éthique sur la santé est pourtant récent, enraciné dans le « mouvement de médicalisation » qui est né avec la médecine moderne à la fin du XVIII^{e} siècle. Et pour les Églises chrétiennes, Patrick Verspieren[5] le date des années 1950. Jusque-là, comme l'a écrit Marc Faessler, « la santé n'a jamais représenté qu'un thème incident au cœur de la réflexion théologique protestante » – on peut dire chrétienne – quand bien même, ainsi que le souligne Th. Collaud, « les communautés chrétiennes ont toujours considéré l'attention à l'autre souffrant comme une de leurs tâches prioritaires » (Faessler, Collaud, 2006).

Le mouvement de médicalisation (Thiel, 2006) a déplacé considérablement le rapport de l'individu et de la société à la santé. Il représente une immense lame de fond affectant toutes les sociétés occidentales. Il suscite différents processus reliés entre eux autant qu'il est suscité par eux. En effet, il développe considérablement l'offre et, conséquemment, la demande médicale. Il accroît le champ de compétence de la médecine en des domaines qui, jusqu'alors, relevaient davantage de problèmes de société que de pathologies proprement dites (fatigue, addictions, obésité, violence, problèmes liés à la sexualité et à la reproduction…). Ainsi, toute la vie est investie par le médical : pour naître ou mourir, l'hôpital est quasiment devenu le lieu imposé ; pour faire du sport dans un club, solliciter un prêt bancaire ou examiner la compétence juridique d'un citoyen, le recours à un *professionnel de santé* (!) est à peu près obligatoire ; pour veiller à la réussite scolaire, améliorer les relations conjugales ou contrecarrer l'affaiblissement de la vieillesse, la proposition sanitaire s'impose.

Certes, la frontière entre le médical au sens strict et le non-médical, entre bonne et mauvaise santé, n'a jamais été évidente. Aujourd'hui, elle l'est encore moins parce qu'elle repose la question du normal, du pathologique et du sain[6] : c'est ainsi que des porteurs d'une maladie

chronique exercent une activité professionnelle comme s'ils bénéficiaient d'une santé intacte.

Le mouvement de médicalisation se décline comme un fait de société, un processus global d'ordre à la fois scientifique, technique, sociopolitique et culturel, qui sculpte l'existence humaine autant que le monde, qui façonne les corps et déplace les seuils, qui modèle les mondes de signification et de cohérence et ainsi implique l'ordre éthique, culturel, sociopolitique et religieux. Son enjeu, c'est la santé, non l'absence de maladie, mais une santé-comme-fin-de-l'existence, voire une santé-méta-physique.

Et cette santé devient la pierre de touche et l'enjeu de ce que Michel Foucault dénomme la « biopolitique de l'espèce humaine[7] ». Le droit de glaive du souverain, « faire mourir ou laisser vivre », s'inverse progressivement en « droit de pouvoir “faire” vivre et de “laisser” mourir ». En d'autres termes, le pouvoir ne réside plus (seulement) dans le fait de faire mourir (hier, on ne pouvait que condamner, exécuter), mais dans celui de faire vivre en contrôlant « les accidents, les aléas, les déficiences, du coup la mort ». La médecine devient « un savoir-pouvoir qui porte à la fois sur le corps et sur la population, sur l'organisme et sur les processus biologiques, et qui va donc avoir des effets disciplinaires et des effets régularisateurs » (FOUCAULT, 1997). On s'engage dans une société de « normalisation » où « il y a donc, insiste Foucault, convergence spontanée, et profondément enracinée, entre les exigences de *l'idéologie politique* et celles de la *technologie médicale* » (FOUCAULT, 1963, p. 37).

La santé prend place dans le champ de formation du sujet humain (éducation à la santé, à « l'hygiène de vie ») qui intériorise peu à peu ces normes sanitaires jusqu'à en faire quasiment des normes morales et faire consentir le sujet moderne à une recherche biomédicale grandeur nature (THIEL, 2010). « Peu à peu, en effet, toute la médecine jusqu'à la pratique soignante et jusqu'au vécu quotidien des citoyens devient d'une certaine

façon expérimentation et vérification de l'efficience de pratiques préconisées en vue de la “santé” » *(ibid.)*. Que l'on songe aux préconisations de couchage du bébé (sur le dos, sur le ventre, sur le côté) comme autant « d'expérimentations » avant l'exhortation finale sur le dos. Que l'on examine les injonctions autour de l'alimentation qui actuellement préconise « cinq fruits ou légumes par jour » en attendant l'évaluation finale…

Si cette recherche biomédicale à « taille réelle » n'est pas rejetée, si le mouvement de médicalisation obtient des résultats, c'est en raison des déplacements sociétaux mis en œuvre. Le primat de la santé s'est ainsi accompagné d'une séparation nette entre la médecine scientifique et des pratiques qualifiées d'archaïques, voire d'irrationnelles ; d'une insistance sur le « voir-montrer » des examens biologiques, radiologiques au point que « ne rien voir » jette le discrédit sur la parole du malade ; d'un passage du singulier au collectif autant que du collectif au singulier : la maladie affecte un corps singulier autant qu'une réalité sociale exprimée « dans les corps, à travers les différences entre les individus face aux risques de l'existence ou aux possibilités de se soigner qui sont autant de façons d'inscrire physiquement l'ordre social. […] La gestion collective de la santé, continue Didier Fassin, devient gouvernement de la vie et ouvre le domaine de la santé publique[8] ». Mais avec la médecine prédictive on passe aussi, sous couvert d'efficience, d'un « médicament pour tous » (aspirine pour tous les fiévreux par exemple) à « un médicament par personne » grâce à l'analyse des données génétiques générales (pharmacogénétique), des mutations génétiques singulières de tel individu (pharmacogénomique) et de l'environnement (pollution toxique ou microbienne, mode de vie). Déjà la prescription médicale de tel anticoagulant est conditionnée par une évaluation du risque par stratification (analyse génétique). Enfin, des données aussi précises (et coûteuses) n'auraient réellement d'effet sans le quatrième déplacement : la mise en place du contrôle social – ce que Michel

Foucault appelait la « surveillance » (FOUCAULT, 1975) – et d'une politique de moralisation (et de socialisation idéologique) avec blâme, stigmatisation de la « victime » ou, à l'inverse, récompense sous forme de volupté sanitaire. Au nom du bien qu'est la santé, la médicalisation opère un contrôle sur les corps et pose des normes au nom de l'objectivité scientifique (taux de cholestérol, valeur de la tension, rapport poids-taille, etc.) que tout citoyen est tenu de respecter sous peine d'infraction, d'« irresponsabilité coupable », voire d'augmentation de la prime d'assurance si une « conduite à risque » est mise en évidence.

Finalement, l'espérance de vie a doublé au cours du XX^e siècle, passant d'environ 47 ans en 1900 à plus de 80 ans aujourd'hui. Durant la même période, la mortalité infantile est tombée de 15 % à environ 6 ‰. Pourtant, la morbidité ne régresse pas. Certes, des maladies sont enrayées mais de nouvelles surgissent, sous forme de pathologies dégénératives et de maladies chroniques (Alzheimer en particulier), d'épidémies (sida, grippe « aviaire » ou « porcine »), d'infections nosocomiales, d'affections liées aux excès alimentaires et à la sédentarité (obésité, maladies cardiovasculaires, cancer) et surtout du mal de vivre. L'offre médicale pléthorique se retournerait-elle contre elle-même, *némésis médicale*[9] ? Rendrait-elle intolérant à la fragilité ? Force est de reconnaître, en effet, les contre-productions, les résistances diverses, en particulier sous formes de droits : droit à la mort, droit au retrait thérapeutique, droit au suicide, autant que droit à la santé, droit à l'assistance médicale à la procréation… Mais sans les devoirs, n'induit-on pas des cercles vicieux de mal-être ?

Quoi qu'il en soit, en l'espace de deux siècles, et surtout au cours du dernier, l'Occident a complètement modifié son approche de la santé, passant de la lutte pour la survie à la recherche d'une certaine qualité de vie, voire d'un processus que nous pourrions appeler « méta-physique des corps et des personnes pour un bien-être en croissance » (THIEL, 2010). Et l'on pourrait évoquer à ce sujet un changement de paradigme[10] auquel la

diminution et les déplacements des pratiques religieuses n’ont pas manqué de contribuer.

LA SANTÉ POSTMODERNE.

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, l’OMS s’inscrit dans ce mouvement de médicalisation et définit la santé comme « un *état* de *complet* bien-être physique, mental et social[11] ». Cette perspective a contribué à appuyer ce mouvement et à reconnaître que la santé va bien au-delà des seules dimensions du corporel et du biologique. Plus encore, cet « *état* de *complet* bien-être » ne revêt-il pas une dimension religieuse séculière, une sorte d’état de béatitude posant déjà la santé comme finalité de l’existence ? Mais dès lors, peut-elle être atteinte ? Ou n’est-elle que désespérante utopie pour les Sisyphes de notre temps fascinés par les biotechnologies mais incapables d’atteindre ce sommet bienheureux ?

Georges Canguilhem, aussi attentif que Foucault à la *normalisation*, étaye ce « sentiment concret de l’état de santé » tout en lui reconnaissant une perspective dynamique : « on comprend que la santé soit pour l’homme un sentiment d’assurance dans la vie qui ne s’assigne de lui-même aucune limite. *Valere*, qui a donné valeur, signifie en latin “se bien porter”. La santé est une façon d’aborder l’existence en se sentant non seulement possesseur ou porteur mais aussi au besoin créateur de valeur, instaurateur de normes vitales » (CANGUILHEM, 1966, p. 134). Elle est « la marge de tolérance aux infidélités du milieu » (*ibid*., p. 130) et « le volant régulateur des possibilités de réaction » (*ibid*., p. 131). « Être en bonne santé, c’est pouvoir tomber malade et s’en relever, c’est un luxe biologique » (*ibid*., p. 132).

Avec l’extension des biotechnologies, on franchit un nouveau pas ; mais à côté de l’enthousiasme et de la fascination, on éprouve aussi, à présent, crainte et tremblement, comme si l’on touchait au sacré[12] : ne va-t-on pas trop loin ? Peut-on pénétrer le sanctuaire de la vie sans susciter la « colère

divine » ? N’est-on pas en train d’instrumentaliser la personne humaine ? L’acharnement thérapeutique conduit à la revendication d’euthanasie autant qu’à la réaffirmation qu’il est possible d’accompagner les personnes jusqu’à la mort grâce aux soins palliatifs. Les religions, reléguées dans le privé, sont convoquées au débat et la mort devient symptôme. En France, les comités d’éthique, les espaces éthiques régionaux, les colloques interdisciplinaires convient en général les religions à s’exprimer et à jouer leur rôle propre. Et à côté des aumôneries hospitalières classiques, les services de soins palliatifs veillent attentivement à la possibilité pour chacun de « soins spirituels ». En Suisse, rappelle Ilario Rossi[13], de telles « pastorales hospitalières » *(Spitalseelsorge)* ont été introduites au sein des hôpitaux universitaires, allant jusqu’à impliquer des « conventions de partenariat », comme à Genève par exemple. Quant à la mort, elle fait l’objet de réflexions éthiques intenses qui se traduisent par des législations nouvelles, des initiatives en particulier autour des directives anticipées[14]. En même temps, elle devient un réel symptôme à l’égard du concept santé : elle est simultanément déniée, revendiquée, gérée, accompagnée et aujourd’hui également abjurée au profit du postbiologique, postorganique, postévolutionniste et, pour finir, posthumain, car transférer « l’esprit » dans l’ordinateur, « afin de s’affranchir définitivement du corps » permettrait d’atteindre l’immortalité[15]. Symptôme, la mort l’est encore car on ne meurt plus de « mort naturelle » au sens d’une « mort de vieillesse », ou à cause de cette finitude inscrite dans la Nature ; on meurt « parce qu’il n’y a plus rien à faire », techniquement ; on meurt d’un diagnostic médical (« de son cancer ») !

Mais le « faire possible » ne va-t-il pas tellement loin aujourd’hui que la santé devient dans cette société un devoir, une finalité qui s’impose par l’amélioration qu’elle propose ? Robert Crawford invente le « healthisme » (parfois traduit par « santéisme »), repris par Petr Skrabanek (1995) dans le titre de son ouvrage pour évoquer ces constructions politiques normatives

autour d’un style de vie *(lifestyle)* sain, lequel évalue toute activité humaine à partir de ses effets réels ou imaginaires sur cette santé. Le scientifique du Trinity College ne voyait cependant que les méfaits du *healthism* et il est vrai que le terme garde une expression négative et critique.

L’ « enhancement » (que l’on pourrait traduire par « amélioration ») représente à cet égard et d’emblée une conception plus positive, mais franchit sans doute un nouveau pas, celui de l’intériorisation de la norme sanitaire pour ne plus voir que les « bienfaits ». Certes, on a toujours essayé d’améliorer : l’eugénique ou l’eugénisme en sont témoins. Mais là encore, les possibilités techniques ont suscité un déplacement supplémentaire.

L’« enhancement » désigne ainsi « l’ensemble des interventions qui ne s’occupent plus d’abord ou plus seulement de guérir l’individu, mais se concentrent sur de possibles modifications et améliorations de caractéristiques non, ou non nécessairement, médicales » (THIEL, 2010). Il touche progressivement toutes les disciplines médicales : la médecine anti-âge, les techniques de reproduction assistée (sélection embryonnaire après diagnostic génétique), la génétique, l’usage de drogues pour améliorer l’individu physiquement (dopage et développement des performances par la nutrition) ou mentalement (psychotropes, et l’on parle de neuro-enhancement), les implants neuronaux, la chirurgie plastique, la médecine régénérative basée en particulier sur l’usage des cellules souches.

On quitte définitivement la conception trop statique de la définition de l’OMS – « l’état », point d’arrivée – pour s’engager dans un *processus* de perfectionnement sans fin, un *devenir* de « santé parfaite[16] » dont l’idéal de perfection va toujours au-delà, étant destiné à être constamment dépassé. L’enhancement fait ainsi entrer dans une « méta-physique des corps et des personnes pour un bien-être en croissance » (THIEL, 2010), une « perspective *postmoderne* qui ouvre à tous les possibles, sans fin, jusqu’à la création de nouveaux vivants par synthèse d’ADN ou de cellules ou de machines vivantes. La santé devient un concept flou, sorte de fluidité de

bien-être qui pousse en avant et qui, rendant fluide aussi toutes les frontières entre l'humain, l'animal et la matière, ouvre à un ad-venir sans contour, nouvelle culture panthéiste naturaliste mêlant vivant, technique et symbolique, dans une sorte de meilleur des mondes sans souffrance et sans mort » *(ibid.)*.

Le mot « transhumanisme », souvent utilisé comme synonyme d'« enhancement », évoque à sa manière cet au-delà que d'aucuns radicalisent pour parler de « posthumanisme » au sens où les corps humains pourraient devenir cyborg (connectés à des machines ou restructurés par la technologie) et où les individus humains acquerraient de telles performances qu'ils mériteraient la dénomination « posthumains ».

De telles réflexions sont-elles pure fiction ? En fait, les possibilités de la science sont telles qu'elles permettent les rêves les plus fous. Et certains, d'impossibles, sont déjà devenus possibles. Néanmoins « possibles » ne signifie pas encore « humanisants », ni même économiquement réalisables tant le coût de la santé est devenu une préoccupation majeure (non jugulé malgré les lois d'encadrement des dépenses, les « références médicales opposables » ou les « bonnes pratiques cliniques »). Et c'est là qu'un discernement s'impose dans lequel l'éthique et les religions, le christianisme en particulier, peuvent contribuer à leur manière à promouvoir plus lucidement la santé comme un bien, non pas *le* bien mais *un* bien et un bien qui fait signe au *Bien*.

La santé fait-elle du bien ?

La santé ne se laisse pas comprendre de manière univoque. Mais selon l'approche que l'on privilégie, bien des questions éthiques se posent. On peut en retenir deux.

La première concerne sans aucun doute la prise en charge de la plainte, du symptôme et de la souffrance. Didier Sicard résume ainsi la situation :

« Ce qui intéresse les soignants, ce ne sont plus les plaintes mais les informations. […] Plus la présence de la médecine repose sur la technique, plus le sujet auquel elle s'adresse est une fiction. Plus le sujet croit à la médecine, plus il se méfie des médecins » (SICARD, 2002, p. 17 et 10). Mettre l'accent sur un idéal trop élevé de santé ou des critères trop unilatéralement techniques pour évaluer le symptôme, ne pas entendre le vécu, cela peut aviver le sentiment de décalage, susciter le découragement, ou même « la fatigue d'être soi » (A. Ehrenberg), et sans aucun doute la souffrance, d'autant plus, au demeurant, que la médecine ne sait y répondre. On ne saurait le lui reprocher si elle n'avait la prétention de vouloir couvrir tout le champ humain, y compris de la santé au sens de l'équilibre spirituel qui se gère d'abord grâce à des ressources symboliques (culturelles, religieuses). Plus encore, les plaintes localisées à une partie du corps ne sont souvent que signe d'appel d'un malaise beaucoup plus global, le corps n'étant que le dernier refuge signifiant ; ne répondre au symptôme local que par une investigation locale peut non seulement être réducteur, mais aliénant pour la personne. Certes, la médecine moderne doit son essor à cette réduction méthodologique ; son erreur est de s'y limiter, de biologiser, de réifier, même si elle a conscience aujourd'hui de ces défauts et tente d'y remédier, du moins dans certaines de ses disciplines et à travers l'élaboration des déterminants de la santé[17]. Un somnifère, par exemple, peut avoir une utilité ponctuelle, mais sa prescription répond-elle au mal-être ou à l'angoisse qui empêche de dormir ? Investiguer seulement le sommeil, est-ce digne de cette médecine qui se prétend si performante ?

Parfois cependant – et c'est particulièrement vrai en France depuis la loi Kouchner du 4 mars 2002 qui réglemente la relation (selon la nouvelle terminologie) entre « usager de santé » désormais en charge de la décision qui le concerne et « prestataire de services » à qui incombe l'information claire et honnête[18] – c'est le consommateur de soins dans son autonomie qui ne veut nullement que le prestataire de services auquel il s'adresse aille au-

delà du signe clinique qu’il lui présente. Fasciné par les promesses de santé, informé en temps réel par la littérature spécialisée ou sur Internet des avancées technologiques, il veut une solution immédiate sans avoir à dévoiler son existence ; plus précisément, il veut ce corps sans souffrance, ni douleur, ni perte de vitalité dont lui parlent les médias. Ne pas y répondre ou, pire, ne pas « pouvoir » y répondre (ne serait-ce que parce qu’on est dans l’annonce d’une pathologie grave[19]), c’est ouvrir la voie à des déconvenues et des anxiétés parfois profondes pour le patient et, pour le médecin, à la peur d’être traîné en justice dans certains cas.

Comme le notait Didier Sicard en 1999, il y a une terrible « inadéquation entre progrès de la médecine et souffrance du corps. La médecine n’est réellement efficace, et elle l’est parfois spectaculairement, que pour 20 % des plaintes. Pour la grande majorité des plaintes, la médecine n’a rien à dire. […] La disparition des cultures traditionnelles, leur soumission à l’ordre médical occidental font que 80 % des symptômes restent orphelins du soutien que leur apporteraient ces cultures qui avaient ce pouvoir de réunion de l’être[20] ».

Or, cette non-reconnaissance globale (voire cette disqualification plutôt qu’un discernement lucide) des pratiques de soins alternatifs, des médecines non conventionnelles[21], et parfois des soins spirituels, risque d’ouvrir la voie aux démarches de l’ombre, sectaires et aliénantes. Près de 85 % des sujets cancéreux ont recours à des médecines parallèles, sans surveillance, car la plupart du temps ils n’osent pas en parler à leur médecin de peur d’être des recalés de la médecine scientifique… Quant aux sectes, elles s’appuient de même, non sur la performance de la médecine scientifique, mais sur le sentiment qu’a l’homme moderne d’être « encore » limité et mortel, sur son ingérable souffrance en somme. Parfois, certains shows des églises évangéliques et pentecôtistes frisent cette perspective réductrice[22].

Le second défi éthique concerne l’utilisation des « promesses » de santé pour avaliser des pratiques et des représentations sans discernement et sans

légitimité. La santé fait rêver, mais bien des personnes utilisent ces rêves pour imposer des pratiques, des techniques ou des molécules sans discernement : que signifie, par exemple, un Viagra au féminin ? A-t-on comparé, pour les personnels hospitaliers, l'efficacité et le coût entre, d'une part, le vaccin antigrippal et d'autre part des masques durant la période épidémique ? Etc.

Sur un autre plan, l'imagerie par résonance magnétique fonctionnelle (IRMf) permet aujourd'hui d'étudier le fonctionnement du cerveau. Mais elle est également utilisée par le neuromarketing pour améliorer les messages publicitaires, c'est-à-dire finalement pour piéger l'humain et mieux vendre. Est-ce acceptable ? Elle pourrait certes servir demain[23] à améliorer les messages sanitaires de campagnes de prévention de santé publique, permettre en sorte que la norme « socio-politico-éthico-sanitaire » soit encore plus profondément ancrée dans le cerveau. Mais de quoi s'agira-t-il : du libre arbitre obligatoire de la bonne santé ?

Enfin, on l'a noté : le mouvement de médicalisation dit et montre ce qui est souhaitable ou non, dans une normativité omniprésente, avec des retombées évidentes sur la manière dont le citoyen se comprend, dans son identité et ses significations. Or les campagnes de marketing qui mélangent publicité et santé publique (voire menaces de risques) changent progressivement les mentalités sans qu'un discernement éthique préalable intervienne, sans que l'on clarifie la légitimité des actions entreprises. La généralisation des distributeurs de préservatifs, jusque dans les écoles, par exemple, protège-t-elle du sida ou véhicule-t-elle un nouveau mode de sexualité ? Que dit-elle sur l'amour ? Ne le réduit-elle pas à une relation physique (là où les Églises chrétiennes rappellent qu'il engage tout l'être) ? La suppression d'un enfant trisomique en cas de dépistage anténatal relève-t-elle du libre choix des parents ou de ce que l'on a posé comme « règle du souhaitable » (sans oser parler ouvertement des retombées économiques) ?

Enfin, que dire de la gestion de l'incertain dans la promesse ? Il ne fait pas de doute que la médecine doive chercher le certain, mais la promotion de la santé devient un « santéisme » totalitaire à partir du moment où elle revendique pour elle la vérité objective totale. Or, là encore, le traitement de l'incertain n'est que rarement neutre du point de vue éthique.

Bien d'autres questions éthiques seraient à examiner : le coût de la santé, car la prise en charge de certains actes ou médicaments se fait au détriment d'autres ; ou encore la discrimination, car malgré la couverture maladie universelle, bien des personnes ne peuvent accéder aux soins. La santé est un bien qui peut faire du bien, mais pas à n'importe quel prix.

La pleine santé du sauvé.

Le christianisme ne manque pas de prises de position sur la question de la santé et, partant, de la maladie, de la médecine, des institutions socio-sanitaires… Toutes les confessions peuvent s'appuyer sur de nombreux textes[24] qui mettent l'accent tantôt sur le bien que la santé représente, tantôt sur les dérives qui la guettent. Les nuances qu'elles mettent en œuvre entre elles ne sont d'ailleurs pas plus grandes que celles qui existent entre les courants qui les traversent chacune, comme si l'unique dépôt de la foi constitué par l'Écriture et la Tradition (voir *Dei Verbum*, 9-10) jouait à ce sujet un vrai rôle fédérateur. Dès l'origine d'ailleurs, dans la suite et à l'exemple du « Christ médecin » (voir Lc 5, 31), les Églises chrétiennes se sont occupées des malades et des plus faibles de la société pour tenter de leur apporter soins et réconfort. Ce sont plutôt les prises de position sur des pratiques précises, comme la bioéthique[25] et l'éthique médicale, qui divergent.

La notion de santé s'enracine dans le corpus d'actes et de paroles de Jésus, lui-même marqué par l'héritage juif, puis dans les pratiques mises en place au cours des siècles (création d'hospices, visite et onction des

malades, viatique, liturgie et prière spécifique), conformément au texte sacré et au vécu des disciples, et enfin dans toute une réflexion éthique nourrie de raison et de foi, à travers laquelle les Églises ont, depuis l'origine, contribué à la réflexion séculière et réciproquement. Ainsi l'interrogation éthique que nous venons d'étayer jusqu'ici est-elle aussi celle des Églises dans leurs diverses contributions.

Quand ces Églises interrogent leurs sources, la mort-résurrection du Christ tient la première place. Elle est, en effet, non seulement un événement clé de la Révélation pour Jésus, Fils du Père dans l'Esprit, elle est aussi le destin personnel de tout croyant, c'est-à-dire le salut que Dieu désire lui offrir gratuitement en son Envoyé. La résurrection est sa guérison ultime, le don de la « santé totale et définitive » puisque pour lui, lavé dans le Sang de l'Agneau, *la mort ne sera plus. Il n'y aura plus ni deuil ni cri ni souffrance* (Ap 21, 4). Le salut est la vie définitive avec Dieu, la santé selon l'étymologie des langues latines[26], quand bien même le salut en Christ est plus que la bonne santé terrestre. Mais « plus » ne veut pas dire « sans lien ». En effet, les gestes de guérison posés par Jésus et auxquels il invite ses disciples revêtent toujours une double dimension : d'une part la guérison physique-psychique-relationnelle, la santé retrouvée, le handicap éliminé, et de l'autre la guérison définitive, la filialité déjà donnée, le salut déjà offert comme don définitif (déjà là et encore à venir) de Dieu. Plus encore, la première ne trouve son vrai sens qu'en pointant et en s'accueillant depuis la seconde. Mais tous ne sont pas guéris dans leur corps pour autant. Jésus n'a pas guéri non plus tous les malades de son temps. Les récits évangéliques de guérison (prolongés dans les autres écrits néotestamentaires) représentent ainsi non seulement une seconde source informant sur la santé en christianisme, mais aussi une clé herméneutique. Si le Christ guérit des hommes et des femmes de son temps, il s'agit de « signes » pour rendre visible la seule vraie guérison : celle donnée dans sa mort-résurrection.

Cette double clé de la parole de Dieu représente donc une pierre de touche pour qui veut réfléchir aux enjeux de la santé dans notre société.

Pour le chrétien, en effet, la finitude non seulement n'est pas un repoussoir, mais la mort devient le moment clé où, en Christ, il accueille de façon définitive sa filialité[27]. La mort du Christ, en effet, comme l'a écrit François-Xavier Durrwell[28], est un « mourir vers le Père », un « mourir glorifiant » auquel le croyant est associé pour être tourné en Christ et comme lui vers le Père. Certes la finitude reste encore à vivre dans les aléas divers de l'existence, mais c'est précisément la raison des gestes de guérison opérés par l'Oint de Dieu : il nous apprend à guérir de notre rapport à la finitude. Xavier Thévenot[29] le souligne à sa manière quand il note que celui « qui “passait en *faisant* le bien et *guérissait*” (Ac 10, 38) guérit *dans* la vulnérabilité et non *de* celle-ci ».

Ces guérisons miraculeuses sont exactement ce qu'à la fois notre contemporain attend et ce qui le met mal à l'aise s'il est croyant, comme si l'on ne pouvait pas prier pour implorer un miracle. En fait, il espère sans doute moins un miracle au sens évangélique qu'un acte magique, une sorte de gommage de la pathologie, ce qui serait pourtant bien aliénant car cela mettrait entre parenthèses cette part d'histoire qui ne peut pas ne pas avoir marqué ce corps, cette mémoire, ces relations avec autrui. Canguilhem en énonce d'ailleurs l'impossibilité quand il écrit qu'aucune guérison n'est retour à l'innocence originaire *(Le Normal et le Pathologique)*. Jésus n'est pas dans la magie, mais dans une proposition de cheminement où il s'appuie à la fois sur la ressource de foi qu'il dé-couvre dans son interlocuteur et sur la puissance salvifique du Royaume en ad-venir qu'il annonce, pour engager dans une santé non seulement du corps mais également de l'âme dans leur interrelation, une guérison de l'être singulier et relationnel. Plus encore, ce faisant, Jésus révèle sa mission qui sera aussi celle de ses disciples. L'évangile de Luc est particulièrement évocateur : alors que Jésus, après avoir été baptisé et tenté au désert, commence sa vie

publique, l’Esprit le fait revenir en Galilée et entrer dans la synagogue de Nazareth. Là, il propose son « programme », il se dévoile et fait l’annonce de son Évangile, de sa mission en actes et en parole, dans le prolongement des prophètes (à l’instar d’Isaïe) : *L’Esprit du Seigneur est sur moi […]. Il m’a envoyé proclamer aux captifs la libération, aux aveugles le retour à la vie…* (Lc 4, 18). Dans ces gestes, la parole est décisive, créatrice comme à l’origine, porteuse de la vie, source de toute santé. Jésus dit, Dieu dit, et la force de libération est à l’œuvre.

Et pourtant, Jésus, dans ses miracles, ne joue pas de cette puissance créatrice. Il *veut* s’appuyer également sur la foi et le désir de ses auditeurs : *Que veux-tu que je fasse pour toi ?* L’épisode des dix lépreux en Luc 17, 11-19[30] est très évocateur de cette double dimension de guérison et de santé : ils sont guéris tous les dix dans leur chair, mais l’un revient, et à en croire le texte, c’est seulement à ce moment-là que Jésus le « guérit » : *Va, ta foi t’a sauvé* ; non pas « *Je* te sauve », mais « la vie ressuscitante déjà active en toi fait son œuvre et te donne déjà une part de la santé que tu auras en plénitude à la fin des temps ».

Finalement, le texte nous dit qu’œuvrer pour la santé, c’est prendre en compte la totalité de la personne, jusque dans sa blessure, et reconnaître tout à la fois le processus de mort dans la personne malade *et* le processus de vie filiale révélé par le Verbe fait chair. C’est s’appuyer sur la quête de l’être humain, son désir de guérison, de plénitude, d’infini – *Jésus, maître, aie pitié de nous* – pour l’in-former toujours davantage et lutter avec lui contre toute forme de souffrance et de mort et laisser advenir définitivement ce Royaume où la santé sera pleinement accueillie comme élément à part entière du salut.

Guérir, advenir à une santé (nouvelle) se révèle donc aussi démarche de conversion, c’est-à-dire de réorientation sur l’essentiel, sur ce Royaume qu’il convient de chercher *d’abord* (Mt 6, 33 et parallèles), en prenant soin de ne pas confondre maladie et péché et en veillant à un juste rapport au

corps, Temple de l'Esprit. Comme le rappelle encore Xavier Thévenot, Jésus déjoue « deux des pièges classiques de la réflexion théologique sur la souffrance. Le premier piège consiste à penser que la souffrance a un lien systématique avec telle faute commise par la personne qui souffre. […] Le deuxième piège consiste au contraire à affirmer que la souffrance n'a jamais rien à voir avec le péché » (THÉVENOT, 1990, p. 32). À la question de savoir qui, de l'aveugle-né ou de ses parents, a péché, Jésus répond : *Ni lui, ni ses parents* (Jn 9, 2). En Luc 13, 1-5, à propos de Galiléens massacrés et de la chute de la tour de Siloé, Jésus ne nie pas un lien possible mais fait porter l'accent sur la nécessité de la conversion qui concerne tout un chacun.

Quant au juste rapport au corps, il découle précisément de ce double niveau de santé, de guérison (THIEL, THÉVENOT, 1999, p. 67-68). La santé terrestre comme le corps charnel sont des réalités passagères, inscrites dans le temps. Il ne convient donc pas de les idolâtrer. En même temps, le Fils de Dieu a revêtu cette chair humaine, il a posé la guérison physique comme un signe en direction de la Santé-Salut et de son accueil, destinant le corps à la résurrection définitive. Il convient donc de ne pas mépriser santé et corps, mais au contraire d'en prendre soin. Le juste rapport à la santé se décline donc tout à la fois en valorisation et en relativisation de celle-ci. La santé n'est ni tout, ni rien. Et ce qui vaut au niveau individuel vaut au niveau collectif, impliquant justice, solidarité et subsidiarité, pour veiller de manière équilibrée à la santé de l'ensemble des citoyens. Les chrétiens ne sauraient fonctionner en vase clos. Christ apporte le salut tantôt sous le mode de la guérison, tantôt sous celui de l'espérance : il est de la responsabilité des chrétiens de l'annoncer en gestes et en paroles et d'être des promoteurs d'une santé de tout l'humain et de tous les humains, en harmonie avec l'écosphère.

MARIE-JO THIEL.

→ Bonheur. Corps. Douleur/Souffrance. Éthique biomédicale. Éthique clinique. Guérison. Nature. Neurosciences. Responsabilité. Salut.

Bibliographie.

COMMISSION SOCIALE DE L'ÉPISCOPAT, La Santé, enjeux humains, approches chrétiennes, Paris, Éd. du Centurion, 1984. – ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE, Les Fondements de la doctrine sociale, introduction par le métropolite Cyrille de Smolensk et de Kaliningrad, trad. de H. Destivelle, A. Siniakov et Cl. Jouniévy, notes et intertitres de H. et A. Siniakov, Paris, Éd. du Cerf, 2007. – M. FAESSLER, Th. COLLAUD, art. « Santé », dans P. GISEL (dir.), Encyclopédie du protestantisme (1995), Paris, Éd. du Cerf, 2006, p. 1286-1299. – M. FOUCAULT, Naissance de la clinique, Paris, PUF, 1963 ; Surveiller et punir, Paris, Gallimard, 1975, Cours au Collège de France (1975-1976), Paris, Gallimard - Éd. du Seuil, 1997. – P. GISEL (dir.), Le Corps, lieu de ce qui nous arrive. Approches anthropologiques, philosophiques, théologiques, Genève, Labor et Fides, 2008. – « La Santé », Questions actuelles 7, mai-juin 1999. – D. SICARD, La Médecine sans le corps. Une nouvelle réflexion éthique, Paris, Plon, 2002. – P. SKRABANEK, The Death of Humane Medicine and the Rise of Coercive Healthisme. The Social Affairs Units (1994), trad. de R. de Wilde : La Fin de la médecine à visage humain, Paris, Odile Jacob, coll. « Médecine », 1995. – X. THÉVENOT, Souffrance, bonheur, éthique. Conférences spirituelles, Mulhouse, Salvator, 1990. – M.-J. THIEL, « Le mouvement de médicalisation de l'existence humaine », Revue d'éthique et de théologie morale 241, hors série 3, septembre 2006, p. 87-117 ; « La santé totalitaire : mythe ou réalité ? », dans J.-M. BOLES (dir.), La Finalité de la

recherche biomédicale : vers un arraisonnement de l'être humain. Actes du colloque des espaces éthiques (Brest, septembre 2008), (Les Carnets de l'Espace éthique de Bretagne occidentale), Montpellier, Sauramps médical, 2010.

SCEPTICISME

INTRODUCTION

Faut-il se décider et prendre position pour telle ou telle attitude éthique ? Devenir eudémoniste, utilitariste ou kantien ? La diversité des positions possibles nous permet-elle de nous décider pour l'une d'entre elles qui serait la seule valable ? L'éthicien ne doit-il pas plaider pour une éthique tolérante et pluraliste ?

Telles sont les questions du sceptique face au désaccord des éthiciens. Mais il en a une autre, beaucoup plus inquiétante : le bien et le mal existent-ils ? Et si oui, peut-on les connaître ? Y a-t-il une réelle différence de valeur entre des actes qui seraient permis, voire recommandés, et d'autre, illicites, nuisibles ? Autrement dit : l'éthique a-t-elle un sens ? Et, si oui, peut-elle être chrétienne ?

ÉTAT DE LA DISCUSSION

Si l'éthique se dit menacée par le sceptique, c'est qu'elle pense au sceptique affranchi, sans scrupule, à qui tout est permis. Cette peur se manifeste, entre autres, dans l'étude d'Anita Superson qui craint que le sceptique, en l'absence de raisons morales fournies par la raison, ne fasse du mal à autrui[31]. La justification de la morale est primordiale : ne pas en tenir compte signifie, pour Superson, reconnaître la faillite de toute entreprise philosophique (SUPERSON, 2009, p. 3). Au nom de la raison et du féminisme, Superson mène un double combat contre un scepticisme qui reste pourtant sans visage – Superson ne renvoie à aucun penseur sceptique concret –, tout en allant jusqu'à faire du sceptique moral le pire sbire du patriarcat[32] (*ibid.*, p. VI, VII).

Walter Sinnott-Armstrong s’appuie sur les deux formes classiques du scepticisme épistémologique, à savoir le scepticisme pyrrhonien et le scepticisme de la nouvelle Académie, pour distinguer neuf figures du sceptique moral[33] : 1) le sceptique moral d’allure pyrrhonienne par rapport à la connaissance morale s’interroge sur la vérité des convictions morales ; 2) le sceptique moral pyrrhonien d’allure pyrrhonienne, qui met en question la justification des convictions morales, se demande si on peut avoir une position morale justifiée ; 3) le sceptique moral d’allure académicienne par rapport à la connaissance morale nie qu’on puisse savoir si les convictions morales sont vraies ; 4) le sceptique moral d’allure académicienne qui critique la justification des convictions morales nie qu’on ait le droit d’avoir une conviction morale ; 5) le sceptique quant à la vérité morale déclare qu’aucune conviction morale n’est vraie ; 6) le sceptique quant à l’aptitude à la vérité *(truth-aptness)* affirme qu’aucune conviction morale n’est apte à la vérité ; il pense qu’il est impossible de décider que quelque chose soit vrai ou faux ; 7) le sceptique qui professe une théorie de l’erreur morale soutient que certaines convictions morales sont susceptibles de vérité mais qu’aucune n’est vraie[34] ; 8) le sceptique quant à la réalité morale postule – tel Nietzsche dans le *Crépuscule des idoles* – qu’il n’y a pas de faits ou de propriétés moraux ; 9) le sceptique moral pratique – suivi en cela par de nombreux philosophes – pense qu’il n’y a pas toujours une raison morale ou une morale raisonnable pour se conduire.

Ses propres conclusions par rapport au bien-fondé des convictions morales manifestent un scepticisme pyrrhonien modéré (Superson, 2009, p. 250 s.) : on ne peut pas atteindre une conviction morale absolument justifiée. Si l’on peut avoir des convictions morales qui ne prétendent pas à la vérité absolue et universelle, il n’est pas possible de démontrer clairement et sans réserve la justification d’une conviction morale, même modeste. Contrairement à ceux qui, selon Sinnott-Armstrong, voudraient sauver le monde des actes horribles des sceptiques moraux, l’auteur lui-

même souligne qu'on peut à la fois être sceptique et avoir des convictions morales (*ibid.*, p. 13).

C'est à Weischedel que nous devons l'effort de montrer que l'éthique philosophique d'aujourd'hui n'est possible qu'en tant qu'éthique sceptique (WEISCHEDEL, 1976, p. 13). Posant que l'être humain ne peut pas se passer de l'éthique sans renoncer à son humanité, il postule en même temps la nécessité de l'attitude sceptique qui, elle, se fonde sur le fait que l'époque contemporaine est marquée par une pensée qui a perdu ses repères, ses valeurs, ses idéaux. Son étude sur le concept du scepticisme essaie de montrer que le scepticisme ne concerne pas seulement les sceptiques avérés (Pyrrhon, Montaigne, Charron, Hume, etc.) et les penseurs qui combattent la crise sceptique au XVII^e siècle (Pascal, Descartes). Selon lui, même les systèmes de Kant et de Hegel s'en trouveraient marqués, ainsi que la pensée de Camus dont la notion de l'absurde traduirait la tonalité *(Stimmung)* sceptique de l'époque contemporaine (WEISCHEDEL, 1976, p. 28-31, 34 s.). Après avoir discuté les conceptions éthiques de plusieurs philosophes germanophones contemporains (Scheler, Hartmann, Jaspers, Gehlen, Kamlah, Schulz) dont il montre les apories, Weischedel présente son propre projet d'une éthique sceptique fondée sur la liberté humaine et le oui à l'existence active, prônant des attitudes d'ouverture, de renoncement et de responsabilité : véracité, objectivité, tolérance, compassion, renoncement à soi et humilité, modération, courage, générosité, magnanimité, patience, solidarité, justice, fidélité.

Qu'est-ce qui rend donc le plus justice au sceptique ? L'image terrifiante de Superson ou le catalogue de vertus assez classiques proposé par Weischedel ?

Un rapide parcours du scepticisme philosophique s'impose.

ENJEUX MORAUX DU SCEPTICISME PHILOSOPHIQUE

Dès ses débuts grecs, le scepticisme, hostile à l'égard des systèmes dogmatiques qu'il trouve présomptueux, présente des positions hétérogènes,

tant au niveau épistémologique que sur le plan moral.

Le scepticisme ancien.

Il est significatif que celui en qui on voit le fondateur du scepticisme, à savoir Pyrrhon d'Élis (né vers 365 av. J. C.), n'ait pas écrit de traité philosophique. C'est son disciple Timon de Phlionte qui rapporte sa doctrine, à travers les fragments d'un ouvrage d'Aristoclès, que l'on trouve chez Eusèbe[35]. Il considère que la nature du monde est indéterminable. Le caractère incertain, voire indiscernable de toute chose exige qu'il faille se garder de toute opinion. Les sens et la raison sont incapables de distinguer le vrai du faux ; il ne faut pas plus affirmer une chose que la nier, mais la nier et l'affirmer à la fois, car elle n'est pas plutôt ceci que cela. Rien n'est ni honnête ni juste, ni malhonnête ni injuste. Seul le doute permet d'atteindre le bonheur, à savoir l'indifférence absolue et l'apathie parfaite.

Si la vie de Pyrrhon et sa fonction de grand prêtre montrent qu'il continua à vivre comme ses compatriotes, c'est qu'il déduit de l'indifférence que l'homme ne vit pas d'après une certaine vérité mais d'après des conventions, à savoir la loi et les coutumes. En effet, le scepticisme représenté par Pyrrhon et son élève Timon est un scepticisme pratique, qui résulte de la recherche de la béatitude et mène au refus des morales toutes faites ainsi qu'à l'indifférence.

Avec le scepticisme de la « nouvelle Académie » (qui représente la continuation de l'Académie fondée par Platon), l'exercice dialectique recommandé par Platon devint méthode : toute théorie ou prétention à la connaissance devait être assortie d'un contre-argument afin d'arriver à une position de juste équilibre des arguments contraires interdisant tout assentiment à l'un comme à l'autre. Combattant le critère de vérité des stoïciens, la représentation compréhensive, Arcésilas soutient que les hommes ne sont jamais capables de savoir si ce qu'ils considèrent comme

vrai l'est réellement[36]. C'est pourquoi le sage suspendra toujours son jugement. Quant à l'action, Arcésilas admet alors un critère, à savoir le raisonnable. Pour atteindre le bonheur, il faut la prudence, qui consiste dans l'accomplissement du devoir, lequel est une action pour laquelle il y a une explication raisonnable (BROCHARD, 1932, p. 110).

Au cours du long débat entre académiciens et stoïciens, les influences réciproques amenèrent Carnéade (environ 219 av. J.-C. - 129 av. J.-C.) à soutenir l'existence d'impressions suffisamment convaincantes pour sembler apparemment vraies ou fausses. Pour Carnéade, la vérité existe peut-être mais, faute de pouvoir la connaître et d'agir selon elle, cette dernière se trouve remplacée par la plausibilité. En matière de morale, il admet que l'homme aspire par impulsion aux biens naturels (les qualités de l'esprit, la vertu naturelle et l'honnêteté) (voir *ibid.*, p. 161).

À partir du Ier siècle de notre ère, le retour à Pyrrhon est tenté par le scepticisme dit pyrrhonien, dont Aenésidème (à qui Diogène Laërce attribue les dix tropes sceptiques[37]), Agrippa (auteur des cinq tropes) et Sextus Empiricus[38] sont les trois représentants. Les pyrrhoniens voulaient prouver que l'isosthénie, c'est-à-dire l'égalité de la force des arguments opposés, mène à la suspension du jugement. Le scepticisme pyrrhonien transposait le problème de la connaissance qui opposait les nouveaux académiciens et les stoïciens sur l'éthique, remettant ainsi en valeur le côté pratique du scepticisme dont le but est l'ataraxie. C'est ainsi que Sextus fait du scepticisme lui-même une démarche éthique, fondée sur l'amour d'autrui : « Le sceptique, du fait qu'il aime l'humanité, veut guérir par la puissance de l'argumentation la présomption et la précipitation des dogmatiques » (*Esquisses pyrrhoniennes*, III, 280).

Par conséquent, le scepticisme de Sextus n'a plus, comme celui de la nouvelle Académie, un seul adversaire. Il vise toutes les philosophies dogmatiques et tous ceux qui prétendent avoir connaissance de quelque chose. L'état désiré par la philosophie pyrrhonienne est l'ataraxie. Les

tarachai étant les troubles de l'homme, engendrés par leur acharnement à vouloir trouver le bien et éviter le mal, l'*a-taraxie* signifie l'absence des troubles, la quiétude, l'indifférence de Pyrrhon. Sextus insiste beaucoup sur le caractère accidentel de l'ataraxie afin d'éviter qu'elle ne devienne une valeur en soi. Elle constitue une expérience qu'on subit et non un choix. En conséquence, il n'est pas possible de saisir son rapport à la béatitude. La réalité des troubles du corps n'est pas niée, mais ceux-ci ne sont que temporaires et ne mettent pas en danger la notion d'ataraxie. D'ailleurs, en refusant de leur attribuer une valeur morale (bon-mauvais), le sceptique parvient à souffrir avec modération. Sextus accorde même de l'utilité aux troubles puisqu'ils empêchent que l'ataraxie devienne universelle, ce qui signifie qu'on peut même être indifférent face à l'indifférence. Le sceptique pyrrhonien n'affirme rien de façon dogmatique, il décrit ce qu'il vit en « rapportant ce qu'il ressent » (*ibid.*, I, 197). Son critère étant le *phainomenon* (« la chose apparente ») (*ibid.*, I, 21), il vit sans opinions *(adoxastos)* « en observant les règles de la vie quotidienne » (*ibid.*, I, 23). Force est de constater le côté hautement conservateur du scepticisme pyrrhonien qui s'attache aux traditions et semble fermer la voie à toute innovation. Pour le sceptique pyrrhonien, la morale n'est plus l'affaire de la raison – qui se heurte aux idées contradictoires – mais simplement usage, fait social. Face au désaccord en matière de morale, un cannibale sceptique ne s'interrogerait plus s'il est licite de manger autrui (*ibid.*, III, 207) : il se conformerait à la pratique. Le cannibalisme n'est qu'un des exemples utilisés par Sextus pour montrer le désaccord qui règne au niveau des jugements sur le bien et le mal, le licite et l'illicite. On y trouve aussi l'adultère, l'inceste, l'homicide. Le but de Sextus est de montrer qu'aucune chose « n'est par nature telle ou telle, toutes sont affaire d'usage et relatives » (*ibid.*, III, 232). Il n'y a pas d'art de vivre, car celui-ci présuppose l'existence de biens, de maux et de choses indifférentes (*ibid.*, III, 239). La morale se réduit aux mœurs valables dans une société

spécifique. En tenant compte de la diversité des jugements moraux, le scepticisme entend démontrer l'absurdité de leur prétention à l'unicité et à la vérité, sans pourtant déclarer qu'elles sont fausses. C'est qu'elles ne lui paraissent pas plus vraies que fausses. Le sceptique ne justifie pas ses positions morales. Il ne les adopte pas parce qu'elles lui sembleraient justes mais parce qu'elles lui sont imposées par la société.

On peut caractériser le scepticisme comme la philosophie de l'héritage. Le sceptique hérite ses positions, tant en matière de morale qu'en matière de religion.

LE SCEPTICISME MODERNE.

En 1562, Henri Estienne publia sa traduction latine des *Hypotyposes* de Sextus Empiricus, remettant ainsi en circulation les idées de ce dernier. Avant cette traduction, le scepticisme avait été identifié, presque exclusivement, avec l'Académie, dont les idées étaient connues grâce aux « Academici libri » de Cicéron (SCHIFFMAN, 1984, p. 500). Estienne, qui avait découvert par hasard un exemplaire grec de Sextus Empiricus dans sa propre bibliothèque[39], y voyait en premier lieu un remède contre les philosophies impies de son siècle. En 1569, Gentien Hervet publia la traduction latine de l'ouvrage *Adversus mathematicos*. Cette redécouverte du scepticisme influencera profondément la pensée des XVIe et XVIIe siècles. Par la suite, nous présenterons quelques-uns des représentants majeurs du scepticisme moderne, en tentant de donner la vision la plus équilibrée possible de ce mouvement.

Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592).

Contre Popkin, selon qui Montaigne aurait fait une « crise pyrrhonienne[40] » après avoir lu Sextus, Schiffman (« Montaigne and the

Rise of Skepticism… ») soutient que le déclin du système intellectuel de son époque qui mettait en question sa propre éducation aurait conduit Montaigne au scepticisme. Une autre idée est avancée par Larmore : la déception face au néostoïcisme aurait jeté Montaigne dans les bras du scepticisme (LAMORE, 2001, p. 1042). Suspendant notre jugement sur l'origine du scepticisme de Montaigne, nous nous bornerons ici à esquisser quelques enjeux de sa morale, tels qu'ils s'expriment avant tout dans son grand plaidoyer pour le scepticisme, l'*Apologie de Raymond Sebond* (le chapitre XII du deuxième livre des *Essais*).

Si le scepticisme de Sextus est à l'origine de la morale de ses ancêtres, Montaigne, la figure de proue du scepticisme moderne, avoue volontiers être l'héritier de la religion catholique : « Ainsi me suis-je, par la grâce de Dieu, conservé entier, sans agitation et trouble de conscience, aux anciennes créances de nostre religion, au travers de tant de sectes et de divisions que nostre siècle a produites » (*Essais*, dans *Œuvres complètes*, l. II, chap. XII, p. 553).

C'est en soulignant l'égalité des raisonnements humains, la tromperie des sens, la diversité et la relativité des lois et des coutumes que se manifeste le véritable scepticisme de Montaigne, digne d'être appelé pyrrhonien[41]. L'orgueil est la véritable maladie de l'homme, qui est « la plus calamiteuse et fragile de toutes les créatures » (*ibid.*, p. 429). Il se prend pour Dieu et méprise les autres animaux. Empruntant des exemples à Sextus, Montaigne compare l'homme aux animaux (*ibid.*, p. 430-466) et constate qu'il est impossible de soutenir qu'ils sont dénués de raison et des qualités dont l'homme se croit le seul pourvu (*ibid.*, p. 440 s.)[42]. Montaigne leur accorde même, à un certain moment de son argumentation, l'avantage d'être guidés par la nature et de faire mieux face aux exigences de la vie, « de maniere que leur stupidité brutale surpasse en toutes commoditez tout ce que peut nostre divine intelligence » (*ibid.*, p. 433). Cette comparaison détaillée a pour but de faire comprendre à l'homme la futilité de son

sentiment de supériorité et de la primauté de sa raison, incapable de se libérer des contraintes des passions et du corps.

Avec Sextus, Montaigne constate « une variété infinie de nos raisons et opinions » (*ibid.*, p. 467) en ce qui concerne la morale. Peut-on conclure que l'on ne sait rien avec certitude ? Cela serait contredire l'universalité du doute qui ne s'installe jamais comme une certitude mais reste le moteur de la pensée. Selon le fameux slogan adopté par Montaigne, le sceptique se demande continuellement « Que sais-je ? ». Privé de stabilité et de certitude, il se tourne vers ce qui est stable, vers ce qui existe, à savoir les institutions et les coutumes. Il ne faut pas laisser l'être humain sans repères quant à ce qu'il doit faire : « autrement selon l'imbécillité et variété infinie de nos raisons et opinions, nous nous forgerions en fin des devoirs, qui nous mettraient à nous manger les uns les autres, comme dit Epicurus » *(ibid)*. L'idée selon laquelle la société nous dicte nos actions et nos devoirs met en avant le côté conformiste de la morale de Montaigne. Comme le sceptique pyrrhonien, le nouveau sceptique fait comme les autres parce que l'innovation et le changement ne peuvent pas être fondés sur des bases stables. L'institution n'est pas juste, elle est simplement là. On est héritier des normes morales de sorte que « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage » (*ibid.*, l. I, chap. XXXI, p. 203). La morale sociale, la religion et même la voix de la conscience sont marquées par la coutume.

Avec l'innovation, Montaigne récuse toute extravagance : « Je vous conseille en vos opinions et en vos discours, autant qu'en vos mœurs, et en toute autre chose, la modération et la tempérance, et la fuite de la nouveauté et de l'étrangeté. Toutes les voies extravagantes me fâchent. […] il vous siéra mieux de vous resserrer dans le train accoutumé » (*ibid.*, l. II, chap. XII, p. 541).

Est-ce que le conformisme et la conviction d'être dominé par les passions d'une part et les opinions d'autre part laissent la place à une certaine élaboration d'une morale ?

Tous les prétendus biens, science, sagesse, raison, etc., ne peuvent pas procurer la tranquillité de l'esprit et du corps. Montaigne constate la nécessité de nous « abestir pour nous assagir, et nous esblouir pour nous guider » (*ibid*., p. 472). Il faut que l'être humain s'étudie, s'écoute pour se connaître afin de « vivre à propos » (*ibid*., l. III, chap. XIII, p. 1088). Montaigne prône une morale qui tient compte de la versatilité de l'esprit humain et donne des conseils adaptés à la nature humaine tout en invitant à la tolérance. Nous devons nous accepter comme des êtres ondoyants et incohérents au lieu de nous mépriser. Sans aucun doute, cette sincérité fait partie du projet moral de Montaigne[43].

La conduite humaine est sous l'emprise des passions qui poussent à un comportement déréglé, même dans le domaine religieux. La religion pousse au zèle et même à la cruauté, qui, pour Montaigne, constitue « l'extrême de tous les vices » (*ibid*., l. II, chap. XI, p. 408). Selon Larmore, Montaigne innoverait ici en élaborant une « éthique de la douceur » (LARMORE, 2001), p. 985). Montaigne pense sans doute aux guerres de Religion en affirmant qu'« il n'est point d'hostilité excellente comme la Chrétienne. […] Notre religion est faite pour extirper les vices ; elle les couvre, les nourrit, les incite » (*Essais*, l. II, chap. XII, p. 421). En quelques mots, Montaigne coupe le lien entre la religion et la morale.

Fuyant « l'âpreté des meurs et l'austérité, ayant pour suspecte toute mine rébarbative », Montaigne oppose à la morale austère – qui est celle de l'Église – « une sagesse gaye et civile » (*ibid.*, l. III, chap. V, p. 822) qui se réfère à ce « doux guide […] prudent et juste » (*ibid.*, chap. XIII, p. 1094) qu'est la nature. Anticipant le jugement moderne sur la « morale païenne » de Montaigne (PINTARD, 1983, p. 60), il revient d'abord à Pascal de présenter Montaigne comme un moraliste qui aurait « voulu chercher une morale fondée sur la raison sans les lumières de la foi[44] ».

Pierre Charron (1541-1603).

La pensée de ce disciple de Montaigne, auquel on a souvent reproché d'avoir simplement plagié son maître[45], a tantôt été considérée comme un pyrrhonisme chrétien (voir POPKIN, 1995, p. 62), tantôt comme « stoïcisme chrétien[46] ». Elle s'exprime avant tout dans son œuvre maîtresse, *De la sagesse*, mise à l'Index en 1605.

Charron commence son ouvrage, non par la louange d'une sagesse humaine préconçue, mais par la dénonciation de toutes les misères de l'homme. Le but est d'amener l'homme à se distancier de lui-même, à prendre envers lui une attitude critique, qui porte un coup à ses préjugés moraux. La comparaison de l'homme avec les animaux, au désavantage de l'homme, est, comme nous l'avons vu, un élément important de la démonstration sceptique. L'anthropologie de Charron est négative, attribuant à l'homme la misère, la présomption et la vanité, la faiblesse et l'inconstance.

C'est dans le second livre de la *Sagesse* que Charron définit ce que c'est que bien vivre : « c'est vivre selon nature […] entendant par nature l'équité et la raison universelle qui luit en nous, qui contient & couve en soy les semences de toute vertu, probité, justice[47] ». Cette raison universelle est caractérisée comme « un esclat & rayon de la divinité, une défluxion & dépendance de la loy Eternelle qui est Dieu mesmes, & sa volonté » (*ibid.*, l. II, chap. III, p. 34 s.). La conception d'une raison universelle et le précepte de vivre selon la nature sont d'origine stoïcienne. Les sceptiques anciens n'auraient accepté ni la conception métaphysique d'une raison universelle, à laquelle Charron donne une origine divine, ni la devise de « suivre nature », leur seule règle étant l'observance des règles de la vie (coutumes, lois, etc.) et leur unique critère pratique celui des apparences. Néanmoins, Charron rejoint les sceptiques dans sa condamnation de l'opinion et son éloge de l'*époché* en tant que maîtrise de la pensée (chap. II).

Dans le chapitre VI du troisième livre (p. 65), Charron souligne à nouveau l’importance de la suspension du jugement. En la classant dans le domaine de la justice, il la définit comme un devoir de l’homme envers lui-même. L’homme qui suit l’opinion tombe dans la niaiserie et s’abaisse. Il se doit lui-même de « plustost se tenir au doute en suspens, principalement ès choses qui reçoivent oppositions & raisons de toutes parts […], c’est une belle chose que savoir bien ignorer & douter, & la plus sûre ».

La sagesse de Charron n’est pas une science ou un savoir. Ce n’est pas la connaissance en tant que savoir qui la prépare mais la connaissance de soi, qui est une sorte de prise de conscience des faiblesses de l’homme et une évaluation de ses facultés. Il est évident que la sagesse est essentiellement d’ordre moral : le sage ne vise pas une accumulation de connaissances mais à « bien vivre & mourir[48] ». Qui plus est, sagesse et science ne vont pas ensemble et « s’entr’empeschent » (*ibid.* l. III, chap. XIV, p. 103) mutuellement, car la science, vaine et artificielle, ne suit pas la nature. À la différence de la sagesse, elle ne règle pas les passions, mais leur est soumise. En outre, ses moyens, les sens, trompent l’entendement, s’abusent eux-mêmes, et n’établissent aucune certitude. La suspension du jugement trouve en Charron un fervent adhérent. Selon lui, elle est la première liberté de l’esprit, qui le rend ferme et calme.

Charron souligne qu’il existe une morale valable pour tout homme. Comme Montaigne, Charron souligne qu’à la différence de la morale austère et craintive des théologiens, cette morale philosophique « est toute gaye, libre, joyeuse, relevée, & s’il faut dire, enjouée, mais cependant bien forte, noble, généreuse & rare » (*ibid.*, Préface, p. 5). C’est une morale qui, en visant l’ataraxie sceptique, l’égalité d’âme, qu’elle estime être le souverain bien de l’homme, prend pour guide la règle stoïcienne : *« Naturam sequi »,* « Suivre la nature ».

La sagesse qu’obtient celui qui vit selon la nature est une sagesse humaine, acquise par les propres forces de l’homme. L’homme de Charron

est naturellement incliné vers le bien. Si ce n'est par sa nature qu'il cherche le bien, rien ne pourra l'inciter à être véritablement bon : « Ils veulent que l'on soit homme de bien, à cause qu'il y a un Paradis & un Enfer […] je veux que tu sois homme de bien, quand bien tu ne devrois jamais aller en Paradis, mais pource que nature, la raison c'est à dire, Dieu le veut, pource que la Loy et police générale du monde, d'où tu es une piece, le recquiert ainsi, & tu ne peux consentir d'estre autre que tu n'ailles contre toy mesme, ton estre, ta fin » (*ibid.,* l. II, chap V, p. 65).

La morale apprend à l'homme « à bien vivre & bien mourir », « une preude prudence, une habile & forte preud'hommie, une probité bien advisée » (*Petit traicté de sagesse,* l. I, chap. VI, p. 201). Charron déplore le fait que peu d'hommes cherchent à apprendre la sagesse humaine. La plupart sont soumis aux passions, qui corrompent la volonté. Comme les stoïciens, Charron considère les passions comme une déformation maladive affectant la volonté et l'esprit. Une volonté corrompue par les passions entraîne la corruption de l'esprit.

Les seuls repères de la sagesse humaine sont la nature et les quatre vertus morales, à savoir la force vis-à-vis des passions et du malheur, la prudence, la justice et la tempérance. La diversité des lois et des coutumes, comme de toutes choses, est une caractéristique de la nature elle-même. C'est le *tropos* sceptique de la relativité qui s'y trouve exprimé. Les lois et les coutumes ne sont pas légitimes mais relatives. Bien que, pour préserver l'ordre et la stabilité, les lois et les coutumes soient à suivre dans la société qui les observe, la diversité invite à la tolérance.

Le sage doit « examiner, peser, balancer les raisons & contreraisons de toutes parts, le poids & merites d'icelles, & ainsi quester la vérité » (*Sagesse*, l. II, chap. II, p. 11). Charron lui concède d'adhérer, dans son esprit, à ce qui est probable ou commode, pourvu que « ce soit sans détermination, résolution, ou affirmation aucune, ny condamnation des autres advis & jugemens » (*ibid.*, p. 11 s.). Pour le bien-être de la société, et

quoi qu'il en pense, le sage « doit faire & se porter au dehors pour la révérence publique & n'offenser personne, selon que la loy, la coustume, & cérémonie du pays porte & requiert. Et au dedans juger au vray ce qui en est, selon la raison universelle, selon laquelle souvent il adviendra qu'il condamnera ce qu'au dehors il fait » (*ibid.*, p. 14). La liberté intérieure du philosophe reste garantie mais les lois sont à suivre car elles sont nécessaires pour maintenir l'ordre de la société. Si tous étaient sages, les lois seraient superflues.

Charron se considère plus comme un académicien que comme un pyrrhonien, car il se permet « de consentir & adherer à ce qui me semble meilleur & plus vraysemblable, tousjours prest & attendant à recevoir mieux s'il se presente » (*Petit traicté de sagesse*, l. IV, chap. IV, p. 223). Outre les éléments proprement stoïciens de la *Sagesse*, on trouve un glissement vers le scepticisme des nouveaux Académiciens à partir de Carnéade. Or Belin a parfaitement raison de souligner que « le scepticisme et le stoïcisme ne sauraient suffire à expliquer un texte comme celui de la *Sagesse* » (BELIN, 1995, p. 9).

René Descartes (1596-1650).

L'importance de Descartes pour l'histoire du scepticisme est double. Dans sa réponse aux objections du père Bourdin, Descartes se vante d'être le premier à renverser les doutes des sceptiques[49]. Dans sa thèse sur le scepticisme en tant que problème théologique, Schnurr (1972, p. 186) a établi que l'élément commun des efforts philosophiques pour triompher sur le scepticisme est de commencer par adopter la série des arguments sceptiques avant de s'en séparer et d'établir un système garantissant l'accès à la vérité. L'adoption de l'argumentation sceptique serait une sorte d'instrument critique, un niveau nécessaire du procédé épistémologique. Après avoir détruit les idées préconçues, l'argumentation sceptique serait

abandonnée en vue d'une prise de position dogmatique devant la question de la vérité.

Dans le but de triompher de la crise sceptique, Descartes se donne la règle « de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute[50] ». Ainsi, Descartes, influencé par Montaigne[51], commence par la volonté de mettre en doute tout son savoir et toutes ses idées reçues : « Je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions[52]. »

Au lieu de suspendre son jugement face à l'incertitude après avoir examiné le pour et le contre et constaté une égalité de force, Descartes traite ses anciennes opinions comme si elles étaient fausses, ne voulant admettre comme vraies que celles qui ne permettent aucun doute. Chez Descartes, le doute radical devient une méthode de négation (voir GOUHIER, 1954, p. 135-162), aboutissant à l'affirmation de la certitude du *cogito*, l'existence de celui qui doute (*« je pense donc je suis »* [*Discours de la méthode*, quatrième partie, p. 36]). En cela, il se distingue radicalement du doute pyrrhonien, dont le seul résultat est la suspension du jugement, qui est, selon l'expression heureuse de Gouiran, « absence de langage » (GOUIRAN, 1937, p. 85). Comme Schnurr (1972, p. 190) l'a déjà souligné, le sceptique ne met pas en doute qu'il existe en tant qu'individu – au contraire, c'est en tant qu'individu qu'il affirme son doute ou la manière dont il décrit les apparences. Mais à la différence du *cogito* cartésien, qui se veut une évidence ontologique absolue, la prise de conscience du sceptique est relative, liée à l'individu et sans teneur ontologique ou métaphysique. Le scepticisme ne permet pas de déduire de l'existence d'un être imparfait celle d'un être parfait. Même si le désir de l'absolu lui semble

psychologiquement explicable, il n’est qu’une illusion, qui veut donner du sens dans un monde où il n’y en a peut-être pas.

Comme Charron, Descartes développe une morale indépendante de la connaissance. L’irrésolution dans le jugement ne doit pas empêcher d’agir et de prendre des décisions. C’est pourquoi Descartes construit une « morale par provision » (*Discours de la méthode*, troisième partie, p. 27) consistant en quelques règles pratiques. Ayant beaucoup voyagé, Descartes a reconnu très tôt la diversité des mœurs et des coutumes selon les régions et selon les époques et, comme les sceptiques, il souligne leur relativité : « tous ceux qui ont des sentiments fort contraires aux nôtres, ne sont pas pour cela barbares, ni sauvages, […] un même homme, avec son même esprit, étant nourri dès son enfance entre des Français ou des Allemands, devient différent de ce qu’il serait, s’il avait toujours vécu entre des Chinois ou des Cannibales ; […] c’est bien plus la coutume et l’exemple qui nous persuadent qu’aucune connaissance certaine » (*ibid.*, deuxième partie, p. 21). La première maxime qu’il donne à sa morale provisoire est donc « d’obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m’a fait la grâce d’être instruit dès mon enfance, et me gouvernant, en toute autre chose, suivant les opinions les plus modérées, et les plus éloignées de l’excès, qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j’aurais à vivre » (*ibid.*, troisième partie, p. 27). Descartes accepte ici tout à fait, pour lui-même, la règle pratique des sceptiques de ne vivre que selon les coutumes de son pays, sans fanatisme quelconque, choisissant, si possible, d’adopter l’opinion qui semble la plus modérée. Les deux autres maximes de sa morale sont la résolution dans toutes les actions de suivre l’opinion une fois acceptée et de vaincre les passions et les désirs, qu’on ne peut pas accomplir. Le but de ces trois règles est d’être content, de n’« avoir aucune affection pour d’autres choses » (*ibid.*, p. 30) que les pensées. Dans la formulation de son but, Descartes se révèle plus stoïcien que sceptique,

empruntant les vertus proposées par le stoïcisme (contentement de soi, indifférence au sort, etc.). Ce n'est que vers la fin de l'esquisse de la morale provisoire que Descartes met à l'abri du doute – avec ses règles pratiques – « les vérités de la foi, qui ont toujours été les premières en ma créance » (*ibid.*, p. 31)[53]. Cette mise à l'abri montre bien le caractère provisoire de la morale et l'usage temporaire de l'argumentation sceptique, car la construction de la pensée de Descartes repose fondamentalement sur la mise en question de la bonté de Dieu et sur la preuve de son existence même.

Dans son chapitre « Descartes sceptique malgré lui », Popkin présente les deux pôles de la critique que Descartes suscita aussitôt : certains le dénoncèrent comme un pyrrhonien dangereux, d'autres virent en lui un dogmatique sans succès (POPKIN, 1995, p. 193). S'attaquant les uns au doute de la Première Méditation, les autres à la certitude du *cogito*, ses adversaires dénoncèrent l'incertitude qui découlait de la philosophie cartésienne, jugée incapable de remédier à la crise sceptique, et même susceptible de la renforcer. La tentative cartésienne de triompher sur le scepticisme avait manifestement échoué, bien qu'elle commençât à s'installer dans les universités.

Pierre Bayle (1647-1706).

Un autre usage des arguments sceptiques se trouve chez Pierre Bayle, philosophe protestant et précurseur des Lumières. Loin d'être capable de construire des systèmes philosophiques convaincants, « notre Raison n'est propre qu'à brouiller tout, & qu'à faire douter de tout » (*Dictionaire historique et critique*, art. « Bunel », rem. E). Face au désaccord entre les systèmes philosophiques et compte tenu de leurs apories, Bayle accorde à la raison tantôt le rôle d'un observateur neutre, tantôt celui d'un adversaire attaquant les faiblesses et les contradictions. Bayle caractérise la recherche

philosophique comme un « jeu d'esprit[54] », dans lequel il se plaît à dégager les faiblesses des systèmes sans prendre parti. Bayle répétera l'argument sceptique de la relativité des opinions en dénonçant l'usage opportuniste des arguments rationnels : « Admirez en passant le Pyrrhonisme qui règne, sans qu'on le sache, dans la plupart des Disputes. Il y a cent Maximes qui sont vraies d'un côté, & fausses de l'autre. On s'en sert tour-à-tour, ou pour sa cause, ou contre ses Adversaires : mais est-ce le moyen de parvenir à une légitime certitude ? » (*Dictionaire historique et critique*, art. « Blondel », rem. O.)

Pour Bayle, scepticisme métaphysique et rationalisme moral vont ensemble. Le scepticisme a raison en démontrant que « l'homme est une petite République qui change souvent ses Magistrats » (*ibid.*, art. « Pyrrhon », rem. F) et en soulignant le rôle des coutumes et des dispositions de l'homme (tempérament, passions). La raison, quant à elle, peut découvrir la vérité des principes de la morale. Si l'homme raisonnable, au niveau de la seule pensée, arrive à tirer les bonnes conséquences de ses principes, il est susceptible d'adopter de faux principes. En morale, le problème se pose d'une façon différente : guidé par l'idée de l'équité naturelle, il a conscience des bons principes. Mais « le plus souvent » (*Pensées diverses*, *OD* III, p. 89b), *« l'homme n'agit pas selon ses principes »* (*ibid.*, p. 87b). Ce sont les passions, le tempérament, le plaisir, le goût, le désir de plaire, l'habitude qui motivent les actions humaines qui sont aussi redevables à l'origine sociale et à l'éducation.

Bayle est beaucoup plus pessimiste que Charron. En matière de morale, la nature ne sert pas de guide, elle est « un état de maladie » (*Réponse aux questions d'un provincial*, *OD* III, p. 714a). Sans les lois humaines et divines – « si l'art ne corrigeoit la Nature » (*Continuation des Pensées diverses*, *OD* III, p. 199b) – la domination des passions serait absolue. Leur caractère involontaire et quasi machinal ne fait que renforcer leur emprise sur la raison. Rares sont ceux qui savent se soustraire de cette emprise. Or

Bayle en fait la condition de toute moralité : « On n’est honnête homme, & bien éclairé, qu’autant qu’on a pu guérir les maladies naturelles de l’âme, & leurs suites » (*ibid.*, p. 220b).

L’être humain peut donc très bien comprendre ce qu’il a à faire sans être capable de mettre en pratique les maximes de la morale. Parfois, son tempérament, la grâce, son érudition le lui permettent. Plus rarement, la raison elle-même « peut quelquefois persuader à l’homme, qu’il y a des choses honnêtes, qu’il est beau & loüable de faire, non pas à cause de l’utilité qui en revient, mais parce que cela est conforme à la Raison ». Cette thèse permet à Bayle de soutenir la possibilité d’une morale « sans la connoissance de Dieu » (*Pensées diverses*, p. 114b), c’est-à-dire athée. Bayle affirme avec Grotius que les lois morales sont à suivre *etsi Deus non daretur* (*Continuation des Pensées diverses*, p. 409).

Quant à la morale sociale, Bayle affirme clairement le principe *« Malus homo bonus civis »* (*ibid.*, p. 361b). Une société composée de véritables chrétiens n’est pas viable et même une société dans laquelle tout le monde suit la raison ne garantirait pas la survie de l’humanité. Si l’instinct et l’amour-propre qui fondent les passions préservent l’humanité, il s’ensuit qu’il faut avouer à la manière d’Érasme que « les erreurs, les passions, les préjugez, & cent autres défauts semblables, sont comme un mal nécessaire au monde » (*Nouvelles Lettres critiques*, *OD* II, p. 274b ; voir p. 328b).

Appelé à conformer sa conduite à sa raison et sa croyance, le chrétien se laisse dominer par ses passions – « tant il est vrai que les véritez de l’Evangile, qu’on lit & qu’on entend lire tous les jours de la semaine, font peu d’impression sur notre cœur ! » (*Dictionaire historique et critique*, art. « Bunel », rem. C). Or Bayle insiste sur le fait que bien que les œuvres ne sauvent pas, on ne peut pas se passer de la moralité : « on a beau croire, si on n’est homme de bien, on ne sera pas sauvé » (*Commentaire philosophique*, *OD* II, p. 439a).

La morale de Bayle n’est ni théonome ni athée. Elle n’est ni spéculative ni sceptique : « disputez tant qu’il vous plaira sur des Questions de Logique ; mais dans la Morale contentez-vous du bon sens, & de la lumiere que la lecture de l’Evangile répand dans l’esprit » (*Dictionaire historique et critique*, art. « Loyola [Ignace de] », rem. T). Si la raison et l’Évangile servent de guide, le jugement final revient à la conscience qui devient le lieu de « cette certitude morale » qui n’est pas une évidence mathématique et même bien souvent remplacée par « la plus grande probabilité » (*Nouvelles Lettres critiques*, p. 247b).

David Hume (1711-1776).

Selon Hume, toute connaissance vient de l’expérience car « il n’y a rien de présent à l’esprit que ses perceptions[55] ». À la suite de Locke et de Bayle[56], Hume nie l’existence d’idées innées. Toute idée vient d’une impression extérieure ou intérieure, même celle de Dieu. La raison ressemble chez Hume, à bien des égards, à l’idée de Bayle qui la compare à « une véritable Pénélope, qui pendant la nuit défait la toile qu’elle avoit faite le jour » (*Dictionaire historique et critique*, art. « Bunel », rem. E). L’appréciation humienne du « raisonnement abstrait » n’est pas plus favorable que celle de Bayle : « Quand nous quittons notre cabinet de travail et que nous nous engageons dans la vie courante, ses conclusions semblent s’évanouir comme les fantômes de la nuit à la naissance du jour ; et c’est difficilement que nous retenons la conviction elle-même, que nous avions obtenue difficilement ».

Éveillant les passions, produisant et empêchant l’action, la morale ne procède pas de la raison.

Le plaisir et le déplaisir déterminent l’agir humain. La raison n’a pas de pouvoir sur la conduite humaine. Elle vise le vrai et le faux tandis que la morale relève de la distinction entre le bien et le mal. C’est le sens moral

qui juge du bien et du mal car « la moralité est […] plus proprement sentie que jugée » (*ibid.*, 2, p. 586). Une action qui engendre une impression de plaisir est jugée vertueuse, tandis que l'impression de déplaisir ou de douleur engendre un jugement négatif. Les actions ne sont donc pas « raisonnables ou déraisonnables » mais seulement « louables ou blâmables » (*ibid.*, 1, p. 572). Il est possible de chercher les causes de ces impressions mais il est impossible de justifier la morale par la raison.

Sur ce point, Malherbe conclut : « L'appel à l'expérience permet de combattre le scepticisme moral et d'établir la réalité du bien et du mal moral ; mais il installe en même temps un scepticisme spéculatif puisque le fait moral est et restera obscur à toute analyse rationnelle » (MALHERBE, 2001, p. 676). Malgré ce scepticisme spéculatif, Hume parvient donc à une formulation positive de la morale car l'expérience montre en effet l'existence de quatre groupes de qualités humaines jugées vertueuses (*Traité de la nature humaine*, vol. 2, III, 3, 1, p. 717) : 1) celles qui sont immédiatement agréables pour celui qui les possède (par exemple le courage, la dignité, la confiance en soi) ; 2) celles qui sont immédiatement agréables pour autrui (la modestie, les bonnes mœurs) ; 3) celles qui nous sont utiles (la force, l'assiduité, la sagesse) ; 4) celles qui sont utiles pour autrui (la bienveillance, la justice). Les deux « vertus *sociales* » (*ibid.*, 6, p. 749), la bienveillance et la justice, visent l'utilité publique et sont, selon Hume, les vertus les plus importantes.

Chez Hume, comme chez les autres sceptiques, le scepticisme face à la raison n'empêche pas l'élaboration d'une morale.

MISE EN PERSPECTIVE

UNE ÉTHIQUE PLURALISTE QUI DIT NON AU NIHILISME ET QUI PEUT DIRE OUI À LA FOI CHRÉTIENNE.

La morale sceptique n’existe pas. On voit, surtout à l’intérieur du scepticisme moderne, des positions éthiques qui allient un scepticisme épistémologique et une morale reposant sur des principes contraires à l’esprit sceptique. C’est surtout le cas de la morale de Charron qui est une sagesse pratique à forte couleur stoïcienne mais aussi de l’éthique baylienne avec ses principes moraux inaliénables. On se souviendra que pour Sextus, il n’y a pas d’« art de vivre » (*Esquisses pyrrhoniennes*, III, 239), tandis que Charron expose l’art de « bien vivre & mourir » (*Petit traicté de sagesse*, l. I, chap. VI, p. 201).

Le scepticisme peut alors aller de pair avec une morale qui, tout en soulignant la relativité des mœurs, s’inspire d’une philosophie dogmatique (comme le stoïcisme de Charron ou le rationalisme de Bayle) ou sensualiste (Hume).

Si la morale sceptique n’existe pas, on ne peut que conclure que le projet d’une éthique sceptique de Weischedel est pour le moins douteux. Il n’est justement pas sceptique d’affirmer avec Weischedel des décisions et des attitudes fondamentales – même si j’affirme en même temps qu’elles ne sont pas nécessaires mais relatives à l’existence du sceptique (Weischedel, 1976, p. 186). Il n’est pas sceptique de poser des valeurs, même traditionnelles, comme le courage. Mais parmi les attitudes choisies par Weischedel, l’objectivité est probablement la moins compatible avec le scepticisme puisque Weischedel la définit comme orientation vers la chose elle-même. Or le sceptique ne prétend justement pas voir les choses, le contexte, les êtres humains comme ils sont (*« so wie sie sind »*, *ibid.*, p. 205). Le sceptique est plutôt convaincu de ne pas connaître la nature des choses et n’affirme que les apparences *(phainomena).* Il est conscient de la subjectivité de ses conceptions.

Ce qui unit les positions éthiques, c’est le constat de la diversité des mœurs et des coutumes qui semble revendiquer une éthique pluraliste et tolérante face à l’impossibilité de trouver l’unique position juste. Au lieu

d’affirmer que toutes les positions morales sont fausses, le sceptique fait place à la pluralité en disant qu’elles ne lui paraissent pas plus vraies que fausses. Néanmoins, du moins extérieurement, le sceptique pyrrhonien reste prisonnier du système de valeurs dans lequel il grandit à cause du postulat conformiste.

L’éthique est exposée au questionnement sceptique. Elle ne peut plus prétendre à l’universalité. Mais ce n’est pas suite à l’ébranlement des valeurs par le nihilisme, comme le postule Weischedel (*ibid*., p. 36 s.). Briser les fausses certitudes, guérir l’être humain de sa présomption, tel est le but éthique que les penseurs sceptiques ont proposé à travers les temps. Ils partagent ce but avec des penseurs que jusqu’ici on n’avait pas soupçonnés d’être sceptiques. Dans le cadre de la problématisation du soi dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur réintroduit dans l’éthique le sujet ondoyant de Montaigne qui ne reste jamais le même mais « qui pourtant doit assumer une responsabilité dans cette variation ou cet écart » (ABEL, 2008, p. 169). Aussi n’hésite-t-il pas à faire l’éloge de l’aporie dont la « fonction éthique » consiste précisément à briser « par l’ironie les prétentions des faux-savants » (RICŒUR, 2011, p. 182). Selon Abel, l’œuvre entière de Ricœur semble imprégnée de scepticisme : « Toutes les œuvres de Ricœur sont disposées comme s’il s’agissait d’installer des doutes durables, des machines à intriguer, de multiplier les occasions de perplexités, d’augmenter la dose d’incertitude supportable[57]. »

Pour Stanley Cavell, le scepticisme touche moins la connaissance que la re-connaissance. Cavell renvoie aux limites de la communication avec autrui, « limites qui, pourrait-on dire, ne sont pas seulement celles de la connaissance, mais celles de l’expérience » (CAVELL, 1996, p. 184). Notre méconnaissance de l’autre ne vient pas tant d’une ignorance principielle que du refus vécu de connaître l’autre et de se laisser connaître. Cet « échec à connaître ou à me faire connaître » (*ibid*., p. 658) peut être attribué à l’autre comme à soi-même. Il en résulte un scepticisme méfiant auquel on

ne peut opposer que la confiance en l'autre qui, elle, permet d'avoir confiance en soi-même : « Vous autoriser à compter pour l'autre, ce n'est pas seulement reconnaître ce qu'il en est de vous-même, et par là même reconnaître que vous désirez l'attention de l'autre, ou du moins qu'il y ait chez lui un souci de connaître. C'est également reconnaître que vos expressions vous expriment bel et bien, qu'elles sont à vous, et que vous êtes en elles » (*ibid.*, p. 551). Face à la diversité des positions morales mais surtout au fait que « le moi n'est pas évident pour le moi » (*ibid.*, p. 451), l'intérêt des débats moraux est de déterminer les positions dont nous assumons la responsabilité et toute leur rationalité consiste à nous apprendre à nous connaître nous-mêmes.

Si le scepticisme peut s'accompagner d'une position morale positive, non sceptique, il est évident qu'il ne pose un problème pour l'éthique chrétienne que s'il s'associe au nihilisme ou à l'athéisme. Or le parcours du scepticisme philosophique montre bien que la figure du sceptique immoral, telle que la dessine Superson, n'est qu'un épouvantail. Le sceptique n'est pas un nihiliste. Comme le souligne Weischedel, pour Nietzsche, le scepticisme n'a pas le dernier mot parce qu'il reste attaché à l'idée illusoire d'une vérité absolue indiscernable et ne va pas jusqu'à nier la vérité. Mais contrairement à ce qu'affirme Weischedel, le nihilisme n'est pas un scepticisme radicalisé (WEISCHEDEL, 1976, p. 32 s.). Le nihilisme qui nie toute vérité est un dogmatisme négatif et donc contraire au scepticisme. Il se sert du scepticisme pour ensuite l'écarter. En cela, il a une affinité avec le dogmatisme positif de Descartes, qui se sert du doute pour établir le *fundamentum inconcussum*. Nihilisme et scepticisme ne vont pas de pair.

Quant à l'athéisme, les exemples choisis montrent que la critique de la raison n'est une critique de la foi que si la raison doit légitimer la foi. En tenant compte de la diversité des religions et des explications de la nature de Dieu, le scepticisme entend démontrer l'absurdité de leur prétention à l'unicité et à la vérité, sans pourtant déclarer qu'elles sont fausses. Le

sceptique ne justifie pas la religion dont il fait profession – du moins pas rationnellement. Il lui est pourtant possible de renvoyer soit à l'autorité de l'Église et de la tradition (dans une perspective catholique), soit à l'autorité de l'Écriture et de son message central, la justification, et celle, dérivée, des confessions de foi, qui ne dispense pourtant pas du jugement de la conscience (dans une perspective protestante). En matière de morale, le scepticisme permet à la fois une attitude conservatrice, fondée sur l'autorité ecclésiale et les traditions, et une attitude modérément relativiste qui finalement admet la conscience comme seule instance de juger des actions humaines. Prenons comme exemple concret le débat sur le sort des embryons surnuméraires. En tant que sceptique, je déclare ne pas savoir ce que c'est que l'être humain. Je ne me prononcerai pas, de manière dogmatique, sur le moment à partir duquel on peut parler d'un être humain. Or, je ne peux pas me contenter de suspendre mon jugement puisque 1) le débat concerne la relation entre créature et créateur et engage ma foi et 2) l'éthique – comme la religion – ne souffre pas la suspension du jugement, sauf dans les *adiaphora*. Or, le sort des embryons surnuméraires n'en est pas un. Il faut prendre position. En tant que sceptique catholique, je me fie au jugement du Magistère, en tant que sceptique protestant, je suis dans l'obligation de décider ce qui est conforme au message biblique, en écoutant ce juge individuel qu'est la conscience. En tant que protestant, le sceptique saura que son jugement n'engage finalement que lui-même et qu'il ne peut pas juger (pour) les autres. En tant que sceptique, il avouera que sa certitude n'est que morale. En tant que chrétien, cela ne l'empêchera pas d'affirmer clairement et avec assurance sa conviction éthique.

NICOLA STRICKER.

→ Agnosticisme. Conscience. Croyance. Existentialisme. Foi. Modernité/Postmodernité. Raison. Relativisme. Sécularisation. Vérité et éthique.

Bibliographie.

Sources.

P. Bayle, Dictionaire historique et critique, 4 tomes, Amsterdam - Leyde, P. Brunel, 1740 ; Œuvres diverses, éd. É. Labrousse, 5 vol., Hildesheim, G. Olms, 1964-1982. – P. Charron, Toutes les Œuvres (Paris, J. Villery, 1635), 2 vol., Genève, Slatkine Reprints, 1970 (le vol. 1 contient De la Sagesse et le Petit Traicté de Sagesse). – R. Descartes, Objectiones Septimae cum Notis Authoris sive Dissertatio Prima Philosophia, dans Œuvres, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 12 vol., Paris, Vrin, 1897-1910, VII, p. 451-561 ; Discours de la méthode, suivi des Méditations, Paris, Union générale d'éditions, 1962. – D. Hume, Traité de la nature humaine, trad. de A. Leroy, 2 tomes, Paris, Aubier, 1946. – Montaigne, Essais, dans Œuvres complètes, Paris, Gallimard, 1980, p. 9-1097. – Bl. Pascal, Entretien avec M. de Saci sur Épictète et Montaigne, dans Pensées, texte de l'édition Brunschvicg, éd. Ch.-M. Des Granges, Paris, Garnier Frères, 1961. – Sextus Empiricus, Esquisses pyrrhoniennes, introduction, trad. et commentaires de P. Pellegrin, Paris, Éd. du Seuil, 1997.

Études.

O. Abel, « Éthique minimale, ou éthique plurielle ? », Revue de théologie et de philosophie 140, 2008, p. 161-170. – J.-E. d'Angers, Recherches sur le stoïcisme aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, éd. L. Antoine, Hildesheim - New York,

G. Olms, 1976. – H. W. Ausland, « On the Moral Origin of the Pyrrhonian Philosophy », Elenchos 10, 1989, p. 359-434. – C. Belin, L'Œuvre de Pierre Charron (1541-1603). Littérature et théologie de Montaigne à Port-Royal, Paris, Champion, 1995. – Fr. Brahami, Le Travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume, Paris, PUF, 2001. – V. Brochard, Les Sceptiques grecs (1887), Paris, Imprimerie nationale, 1932. – L. Brunschvicg, Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne, Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1945. – H. Busson, Le Rationalisme dans la littérature de la Renaissance, Paris, Vrin, 1971. – V. Carraud, « Descartes et la Bible », dans J.-R. Armogathe (dir.), Le Grand Siècle et la Bible, Paris, Beauchesne, 1989, p. 277-291. – S. Cavell, Les Voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie, Paris, Éd. du Seuil, 1996. – A. Delboulle, « Charron plagiaire de Montaigne », Revue d'histoire littéraire de la France VII (1900), p. 284-296. – H. Gouhier, « Doute méthodique ou négation méthodique ? », Études philosophiques IX, 1954, p. 135-162. – É. Gouiran, « Interprétation existentielle du doute cartésien », dans Travaux du IX^{e} Congrès international de philosophie, fascicule I : Études cartésiennes, première partie, Paris, Hermann et Cie, 1937, p. 80-88. – R. Kogel, Pierre Charron, Genève, Droz, 1972. – Ch. Larmore, art. « Montaigne », dans M. Canto-Sperber (dir.), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Paris, PUF, 2001, p. 1042-1047. – M. Malherbe, art. « Hume », dans M. Canto-Sperber (dir.), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Paris, PUF, 2001, p. 723-732. –

R. Pintard, Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle, Paris, Boivin, 1943, rééd. Genève - Paris, Slatkine, 1983. – R. H. Popkin, Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza, trad. de Ch. Hivet, Paris, PUF, 1995. – P. Ricœur, Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-1954, texte vérifié et annoté par J.-L. Schlegel, Paris, Éd. du Seuil, 2011. – Z. S. Schiffman, « Montaigne and the Rise of Skepticism in Early Modern Europe. A Reappraisal », Journal of the History of Ideas 4, 1984, p. 499-516. – G. Schnurr, « Skeptizismus als theologisches Problem », thèse, Heidelberg, 1972. – J. Segond, « La sagesse cartésienne et la sagesse antique », dans Travaux du IXe Congrès international de philosophie, fascicule I : Études cartésiennes, première partie, Paris, Hermann et Cie, 1937, p. 46-51. – W. Sinnott-Armstrong, Moral Skepticisms, Oxford, Oxford University Press, 2006. – A. M. Superson, The Moral Skeptic, Oxford, Oxford University Press, 2009. – W. Weischedel, Skeptische Ethik, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1976.

SCIENCES

On ne saurait surestimer l'impact des sciences, et des techniques qui leur sont étroitement associées, sur nos modes de vie et nos comportements individuels et sociaux. Que l'on pense aux changements considérables qui se sont produits depuis un demi-siècle dans les pays d'Occident, depuis le rapport à l'alimentation jusqu'aux progrès de la médecine, et à ce que cela induit, par exemple, dans notre représentation du corps humain, ou que l'on

pense, dans une autre ligne, à l’impact de quelques théories de l’univers ou du vivant, généreusement vulgarisées, et l’on aura une idée de l’ampleur du champ. Les impacts de la technique sont les plus visibles mais les nouvelles représentations du monde physique, à toutes les échelles, du monde vivant jusqu’à l’homme, ne sont pas sans incidences.

Le rapport de la science à l’éthique peut être abordé de plusieurs façons. On peut penser aussi bien aux nécessaires régulations éthiques de la pratique scientifique (pensons aux expérimentations) qu’à l’influence des représentations scientifiques sur les systèmes moraux ou la manière d’envisager la moralité. Cet article proposera trois approches successives. Un premier temps s’intéressera à la manière selon laquelle la science est pratiquée et aux valeurs qui lui sont associées. Un deuxième temps examinera des questions relatives à des disciplines particulières, l’accent étant mis sur celles qui traitent plus directement de l’homme, comme la théorie de l’évolution et les neurosciences. Un troisième temps proposera une étude plus fondamentale du rapport entre science et éthique.

Dans ce qui suit, il sera question essentiellement des sciences de la nature. Trois raisons peuvent être invoquées. La première est que ce sont ces sciences, principalement la physique, qui débutent l’aventure de la science moderne, au point que la référence à cette discipline particulière reste un débat incontournable de l’épistémologie actuelle. Les sciences humaines et sociales (ou, selon l’allemand, les « sciences de l’esprit ») se sont bâties parfois en réaction contre les procédures des sciences de la nature mais, dans ce cas, leur scientificité relève d’un autre registre et d’un autre traitement. La deuxième raison est le retour significatif aujourd’hui des sciences de la nature dans le traitement de l’ordre humain. Le progrès des neurosciences est un exemple significatif, d’autant plus qu’il s’accompagne, comme on le verra, d’une certaine mutation épistémologique qui modifie le « paradigme » habituel. L’écologie, soucieuse de réintégrer l’humanité dans l’ordre global de la nature, en est

un autre exemple. La troisième raison est liée à la précédente : une réflexion sur l'humanité aujourd'hui, en particulier sur son comportement, ne peut pas faire l'économie de la prise en compte de son inscription dans la nature. La tradition théologique a toujours été soucieuse de distinguer l'ordre proprement humain de l'ordre naturel. Mais distinction ne signifie pas nécessairement séparation. L'urgence est aujourd'hui de penser une articulation entre les deux qui intègre une pluralité d'instances, dont les disciplines scientifiques constituent une composante importante.

La pratique de la science.

Sous sa forme actuelle, la science est un phénomène moderne, auquel sont associés les noms de Galilée, Descartes, Francis Bacon. La science moderne n'est pas le simple prolongement, ou la reprise, de la science antique. Schématiquement, on assiste au passage du « monde clos à l'univers infini », selon l'heureuse expression d'Alexandre Koyré, qui signifie un élargissement significatif de l'espace des possibles. Un trait significatif de la science moderne est son lien intrinsèque avec la technique (Ladrière, 1977). « Savoir c'est pouvoir », proclame Francis Bacon. Alors que la science antique vise la contemplation d'un ordre cosmique permanent, la science moderne a pour objectif la transformation du monde. À l'action adaptative se substitue l'action prospective. Une valeur centrale devient l'efficacité opératoire de l'action qui, à l'extrême, tend à l'emporter sur la vérité. Du moins ne peut-on plus penser la vérité sans la penser en acte. De ce fait, l'humanité acquiert une maîtrise croissante sur le monde non humain, jusqu'à pouvoir envisager sa propre transformation.

Le lien entre science et technique est à double sens, chaque partenaire conservant une certaine autonomie. En perspective moderne, la technique ne peut être réduite à une application de la recherche scientifique, selon le schème classique qui va des principes théoriques à leur mise en œuvre

pratique. Un certain nombre d'inventions techniques précèdent leur théorisation, comme la machine à vapeur ou la télégraphie sans fil. À l'inverse, il faudrait se garder d'une vision trop utilitariste de la science, négligeant ce qui subsiste de contemplation gratuite et de recherche des principes premiers, indépendamment d'éventuelles applications.

De fait, tout un courant épistémologique insiste sur une « neutralité axiologique » de la science, vouée tout entière à la contemplation gratuite du monde et au respect absolu des faits. À la différence des systèmes anciens, en particulier « religieux », chargés de préjugés, la science marquerait un retour à une réalité donnée immédiatement dans le monde tel qu'il nous apparaît. Cette attitude n'est pas sans grandeur mais il n'est pas difficile de la critiquer à son tour. Contre ce qu'affirme un réalisme naïf, les « faits » sont toujours « chargés de théorie » : « la théorie précède l'observation » (CHALMERS, 1987, p. 67). Aucune observation n'est dépourvue d'une certaine précompréhension de l'objet. Comme on l'a vu, l'entreprise scientifique moderne ne procède pas (seulement) d'un « retour aux phénomènes » ; elle est marquée par un certain nombre de valeurs, dont le projet d'une transformation du monde environnant pour le rendre plus conforme à l'image que l'on se fait d'un monde « idéal ».

Une autre idée répandue est celle d'une « autorégulation rationnelle » de la démarche scientifique. Elle se rapproche de la précédente, mais vue du côté de l'attitude du chercheur. Une illustration en est donnée dans l'« éthique de la connaissance » de Jacques Monod. Là encore, un examen plus précis apporte des nuances. Les critiques sont venues soit de l'histoire des sciences (Thomas Kuhn), soit de la sociologie des pratiques scientifiques (David Bloor, Bruno Latour). Toute théorie scientifique doit être contextualisée. Ce qui la constitue n'est pas seulement un schème rationnel mais un ensemble d'autres éléments qui viennent de ce qu'elle est élaborée par des personnes concrètes qui ont une histoire et qui sont insérées dans des communautés humaines. Une plus grande attention a été

donnée à des éléments comme la compétition entre équipes de recherche, le financement, public ou privé, de la recherche, la diffusion du savoir, l'inégalité selon les pays.

En poussant le raisonnement à la limite, on aboutit à une épistémologie « relativiste » (Paul Feyerabend) dans laquelle le rapport à la vérité devient problématique. L'accent mis sur l'« incommensurabilité » des paradigmes fait que tout dialogue devient impossible et que les théories sont vouées à rester juxtaposées, sans raison commune (GREGERSEN, VAN HUYSSTEEN, 1998). Une réaction se dessine contre cela, estimant que la démarche scientifique, quelles que soient les disciplines et les théories, doit viser un horizon de convergence et que, pour cela, une communication doit être maintenue, une « unité interactive de l'humanité » (SAINT-SERNIN, 2007, p. 197).

L'impact de la science moderne sur les valeurs comporte un paradoxe. Il y a d'une part une promotion de la connaissance objective, dans la ligne de l'*adaequatio rei et intellectus*, et, d'autre part, l'affirmation d'un principe d'autonomie de la volonté transformant librement son objet. La première ligne contribue à bâtir un universalisme abstrait qui se voudrait le reflet d'une théorie unifiée, la seconde conduit à un éclatement des références sans réconciliation possible. Une conclusion de ce paradoxe est que « les valeurs mêmes qui sont véhiculées par la science et la technologie semblent bien rendre celles-ci incapables de fonder une destinée » (LADRIÈRE, 1977, p. 134). La science ne peut constituer un fondement de l'éthique mais peut-être oblige-t-elle à en repenser les fondements, ne perdant pas de vue la recherche d'un « horizon de convergence » (MARTY, 1990, p. 204).

LES SCIENCES DU VIVANT.

Toutes les disciplines des sciences naturelles n'ont pas un impact égal dans le champ éthique. C'est davantage le cas de celles qui traitent

directement ou indirectement de la question de l'homme. Les développements de la physique des particules ou de la cosmologie rencontrent l'intérêt du public mais soulèvent en général moins de questions éthiques, sauf latéralement. Ce n'est pas le cas de la biologie, puisque aussi bien la théorie évolutive (et la génétique) que les neurosciences sont invasives dans le champ de l'humain.

Depuis sa formulation canonique dans l'œuvre de Charles Darwin (*L'Origine des espèces*, 1859, et surtout *La Filiation de l'homme*, 1871), la théorie de l'évolution met en cause le statut de l'humain. Au lieu de résulter d'une création spéciale de Dieu, l'espèce humaine devient l'aboutissement d'un processus évolutif de longue durée dont les premières étapes se rencontrent dans les formes primitives de vie. Aucune discontinuité ne semble séparer nettement le monde humain du monde animal. La différence est quantitative et non plus qualitative.

À la continuité entre l'homme et l'animal s'ajoute aujourd'hui la proximité entre l'homme et la machine. La vision cartésienne de l'animal-machine se trouve à l'arrière-plan de représentations contemporaines comme celle du cyborg. La convergence de nouvelles technologies avec ce type de représentation permet d'envisager un « posthumanisme » (BESNIER, 2009).

La théorie darwinienne du vivant relève l'importance de la « lutte pour l'existence » dans le processus évolutif. Elle se prête à deux types d'interprétation. Chronologiquement, la première valorise l'individu. Est « bon » ce qui assure sa survie et, mieux, son développement. On peut ainsi donner une caution « scientifique » à des doctrines libérales, comme dans l'œuvre de Herbert Spencer, contemporain de Darwin (BECQUEMONT, 1998). On connaît aussi les politiques eugénistes menées par certains États au nom de « connaissances » génétiques très discutables : il s'agissait de promouvoir les individus « sains » au détriment des autres (PICHOT, 2000). On comprend les réactions négatives à l'œuvre darwinienne, qui viennent

pour une bonne part de la crainte de ses conséquences morales. Une autre ligne, plus récente mais sans doute plus proche des idées de Darwin, met l'accent sur l'« altruisme ». Pour Darwin, le comportement des sociétés humaines ne peut se calquer sur celui des sociétés animales puisque, dans les premières, l'altruisme doit l'emporter sur l'égoïsme. Toutefois, il cherchait dans certaines sociétés animales, en particulier chez les grands singes, des sortes de prémices de comportement altruiste. Des recherches ont été poursuivies dans cette direction, soit chez les singes (Jane Goodall, Frans De Waal), soit chez d'autres animaux (Konrad Lonrenz). La « sociobiologie » d'Edward Osborn Wilson s'inscrit dans cette ligne (1975 ; voir ARNOULD, 1996).

Un comportement est considéré comme altruiste, au sens des « éthiques évolutionnistes », « s'il a pour effet d'augmenter la valeur de survie et de reproduction d'autrui aux dépens de sa propre valeur de survie et de reproduction » (CLAVIEN, 2006, p. 232). Il est possible de montrer qu'un tel comportement, qui n'est pas proprement humain, peut être sélectionné par l'évolution puisqu'il avantage certains groupes. La dimension collective l'emporte sur l'individuelle : il s'agit de promouvoir le « bien-être de la communauté » (Robert Richards). Est-ce pour autant un comportement proprement « éthique » ? Il manque sans doute une prise en compte de la dimension universelle qui ne peut que relever de la raison (HAUGHT, 2006, p. 143-166 ; EUVÉ, 2009, p. 138-154).

Le champ des neurosciences est un domaine de recherche qui débute dans les années 1960 (RUSSELL, MURPHY, MEYERING et ARBIB [dir.], 1999). La relation entre les phénomènes mentaux (l'« esprit » au sens de *mens*) et le cerveau est ancienne. Il existe depuis un siècle et demi un ensemble de travaux neurologiques portant sur l'effet de certains traumatismes cérébraux sur le comportement des individus. On sait depuis longtemps que la disparition de certaines zones, en particulier dans les lobes frontaux, peut entraîner une incapacité à contrôler ses impulsions ou à anticiper la

conséquence de ses choix. De nouvelles techniques d'imagerie cérébrale (IRM ou imagerie par résonance magnétique) permettent une exploration non intrusive du cerveau. Par ailleurs, des expérimentations chimiques sur des animaux complètent l'étude de la structure des processus cérébraux.

La question centrale qui est posée est celle du libre arbitre, certains pionniers de ce domaine n'hésitant pas à affirmer qu'il n'est qu'une illusion (Francis Crick), ce qui rend problématique la responsabilité morale… On extrapole les observations rappelées à l'instant en oubliant qu'une corrélation n'est pas une preuve. Fascinés par le schème univoque de la physique classique, qui a, par ailleurs, montré son efficacité dans les systèmes simples, certains n'hésitent pas à parler de « cerveau-machine », sans dimension métaphorique. Les neurosciences ne seraient-elles qu'une vaste entreprise de réductionnisme naturaliste de la personne humaine qui ne se borne pas à assimiler l'humain au vivant mais poursuit l'opération jusqu'au niveau physico-chimique ?

Pour nuancer ce diagnostic, il faut relever que les travaux récents montrent plus de sobriété. Les structures se sont avérées plus complexes à analyser qu'on ne l'avait cru dans un premier temps. Des propositions vont dans le sens de reconnaître que le sujet peut bien être dit l'auteur de son agir, au sens d'une capacité de « "répondre" de [ses] actes » (JEANNEROD, 2009, p. 269). L'évolution est d'ailleurs parallèle à celle qu'a connue la génétique, remettant en question le « dogme central » de la dépendance directe du caractère au gène. Le décryptage du génome humain, achevé en 2000, a montré que nous avions trop peu de gènes (20 à 25 000) pour assurer une relation directe à la fabrication des protéines et, pour revenir aux neurosciences, à l'établissement du câblage neuronal du cerveau.

Dans ces travaux, une notion joue un rôle important, celle d'« émergence » (FAGOT-LARGEAULT, 2002). Elle devrait permettre une description à plusieurs niveaux non réductibles les uns aux autres qui évitent par ailleurs un simple pluralisme qui répugne au désir d'unité.

Historiquement, il n'est pas surprenant que l'idée d'émergence soit apparue chez John Stuart Mill en lien avec le phénomène de la vie (Manning, 2007). Une propriété d'un système est dite émergente à un niveau donné lorsqu'elle ne peut être déduite des propriétés du même système au niveau inférieur. L'idée d'émergence est associée à celle de complexité, dans la mesure où les niveaux sont considérés comme de complexité croissante. De plus, la complexité correspond à l'importance des interactions dans l'organisation du système.

La notion d'émergence a pu être considérée comme une manière de s'affranchir de l'altérité divine en faisant de Dieu le point d'aboutissement du processus du monde dont l'évolution tend vers une complexité croissante (Samuel Alexander). Pour éviter ce réductionnisme, d'autres conçoivent « l'esprit (*mind* et *spirit*), ou la divinité, non pas simplement comme une qualité émergente du monde naturel, mais aussi comme une source d'action de plein droit » (Philip Clayton). L'émergence, appliquée à la personne humaine, permet de rendre compte de la rencontre entre les deux instances qui convergent en elle, le monde naturel et Dieu.

Les recherches des philosophes et des théologiens, en lien avec les travaux des neurophysiologistes, visent à exprimer d'une manière plus pertinente le spécifique humain que la tradition désignait par le concept d'« âme ». L'accent est mis sur l'unité psycho-physique de la personne humaine. La position dualiste traditionnelle n'est plus recevable si on la conçoit comme la juxtaposition de deux substances de natures différentes (il faut relever que la position chrétienne a toujours récusé un dualisme tendant à la dévalorisation du corps, comme dans le gnosticisme dont l'influence reste encore présente). Le monisme matérialiste n'est pas non plus satisfaisant. Plusieurs vocables ont été proposés : « physicalisme non réductionniste » (Nancey Murphy), « monisme dual ». Des auteurs préfèrent garder le principe d'une « dualité de description » (sans dualisme substantialiste) pour éviter le réductionnisme objectiviste.

Dans ces recherches, l'âme est considérée comme un principe relationnel, en lien avec le langage, dont on s'accorde à penser qu'il reste une caractéristique spécifique à l'espèce humaine. Plutôt que de mettre l'accent sur l'individu comme tel, constitué une fois pour toutes, on préfère voir dans la personne à la fois un être, un développement (Barbour, 2002, p. 65) et un être en relation, capable d'établir des liens bien au-delà de ses congénères proches. Cela rejoint d'ailleurs une théologie de l'alliance où ce qui qualifie l'homme est la capacité d'entrer en relation avec Dieu (Ganoczy, 2008).

L'éthique et la science.

La science moderne sous sa forme initiale, « mécanique », réduit la nature à une machine au fonctionnement déterminé, liberté et finalité (agir selon un but) étant le privilège de la seule humanité. Lorsque l'humain devient objet de science, le risque se présente de le réduire à son tour à une structure mécanique, comme c'est le cas, par exemple, dans certaines interprétations des neurosciences. L'emprise des sciences « dures » sur le vivant et sur l'humain peut s'interpréter comme une entreprise « physicaliste » visant à réduire tout phénomène observable à une combinaison de particules obéissant à des lois déterminées. Or, dans le même temps, ce paradigme mécaniciste est mis en cause par diverses disciplines, de la théorie de l'évolution à la théorie quantique. Des scientifiques tentent de réconcilier le « monde de la science » avec le « monde de la vie » par-delà la coupure mécaniciste. Ceux-là prennent conscience de l'insuffisance du paradigme classique pour rendre compte de la complexité de certains phénomènes, en particulier dans le monde vivant. Cela conduit à une image de la nature plus complexifiée, « non saturée » (Saint-Sernin, 2007, p. 52), dans laquelle l'« ordre humain » trouve son

enracinement, sans qu'il soit nécessaire de parler de réduction d'un ordre à l'autre.

La « philosophie du process » d'Alfred North Whitehead est fortement marquée par les nouvelles théories du XX^e siècle. Elle propose de substituer à une ontologie des substances et des propriétés une ontologie des événements et des relations (WHITEHEAD, 1967). Les événements disent la dimension irréductiblement historique de l'être : il y a une histoire de la nature et pas seulement de l'humanité (voir WEIZSÄCKER, 1992), même s'il conviendrait de distinguer des « niveaux d'historicité » (Gaston Fessard). Les relations rejettent une vision ultimement atomistique du monde. La connaissance des entités séparées est insuffisante pour rendre compte du tout.

Une articulation est ainsi trouvée entre l'agir de l'homme et le fonctionnement de la nature. Il n'y a plus de nécessaire opposition entre nature (contrainte déterministe) et liberté. L'exercice humain des facultés morales n'impose pas la nécessité de se libérer de l'ordre naturel. Sans que l'on puisse dire que la liberté du premier soit une sorte de prolongement évolutif d'une qualité déjà présente dans la seconde, on relève qu'elle trouve son sens à s'appliquer à une réalité qui n'est pas seulement passive. On pourrait penser que l'homme, en tant qu'il n'est qu'un fragment de la nature, n'a que les buts qu'elle lui impose (et l'on retrouverait, d'une certaine façon, les éthiques évolutionnistes), ou bien, on relève, *a minima*, une « conspiration énigmatique entre la nature et la liberté » (SAINT-SERNIN, 1989, p. 187). On peut parler aussi d'une « capacité fondamentale, “élémentale” de liberté, un devoir constitutif d'invention qui constituerait la charte même de toute la réalité » (GESCHÉ, 1994, p. 64). La puissance de l'agir humain trouve sa limite dans une altérité rencontrée dans le monde naturel, qui l'invite à nouer avec lui une certaine forme d'alliance.

La limite dans l'opération humaine sur la nature se marque principalement dans le rejet de toute domination inconditionnée sur les

choses, de toute exploitation inconsidérée de la nature. La tentation de l'homme est de satisfaire ses intérêts propres au détriment du bien commun. Les œuvres humaines doivent être au service de l'humanité, aussi bien dans l'espace (dimension universelle) que dans le temps (souci des générations futures). Compte tenu de ce qui a été dit précédemment de l'insertion de l'ordre humain dans l'ordre naturel, la notion de bien commun doit être étendue plus largement qu'à la seule humanité, afin d'éviter tout dualisme.

Cela n'est pas sans pertinence théologique. Des entreprises qui réhabilitent la créativité naturelle contre le réductionnisme de la science classique font de Dieu « le nom que nous avons choisi pour l'incessante créativité dans l'univers naturel, la biosphère et les cultures humaines » (KAUFFMAN, 2008, p. XI) et récusent toute transcendance à l'égard du monde. N'y a-t-il pas alors le risque d'une nouvelle forme de naturalisation de l'humain ? Pour poser la question autrement : est-ce une tentative d'humaniser la nature ou, à l'inverse, de naturaliser l'humain, cette fois-ci de façon non mécanique ? Si l'on peut, au titre d'une théologie chrétienne, récuser une transcendance qui placerait Dieu en extériorité surplombante à l'égard du monde, on ne peut aussi que récuser une absence d'altérité qui retrouve une forme de réductionnisme. Il reste encore à faire dans le champ de la réflexion théologique pour, tout en prenant en compte les diverses composantes de la vision scientifique actuelle du monde, tenir la pertinence de l'altérité mystérieuse du Créateur.

FRANÇOIS EUVÉ.

→ Acte/Action. Bien commun. Écologie. Éthique biomédicale. Éthique clinique. Évolution. Maîtrise. Nature. Neurosciences. Technique.

Bibliographie.

J. ARNOULD, « Le débat contemporain entre sociobiologie et théologie », Revue des sciences philosophiques et

théologiques 80, 1996, p. 221-242. – I. G. BARBOUR, *Nature, Human Nature and God*, Minneapolis, Fortress Press, 2002. – D. BECQUEMONT, *Le Cas Spencer*, Paris, PUF, 1998. – J.-M. BESNIER, *Demain les posthumains*, Paris, Hachette, 2009. – A. F. CHALMERS, *Qu'est-ce que la science ? Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend*, Paris, La Découverte, 1987. – Chr. CLAVIEN, « L'éthique évolutionniste », *Revue de théologie et de philosophie* 138, 2006, p. 227-244. – Ch. DARWIN, *La Filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, trad. de M. Prum, Paris, Syllepse, 2000. – Fr. EUVÉ, *Darwin et le christianisme*, Paris, Buchet-Chastel, 2009. – A. FAGOT-LARGEAULT, « L'émergence », dans D. ANDLER, A. FAGOT-LARGEAULT et B. SAINT-SERNIN (dir.), *Philosophie des sciences*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2002, p. 939-1048. – A. GANOCZY, *Christianisme et neurosciences*, Paris, Odile Jacob, 2008. – J. GAYON, « Évolution et philosophie », *Revue philosophique* 3, 2004, p. 291-298. – A. GESCHÉ, *Dieu pour penser, IV : Le Cosmos*, Paris, Éd. du Cerf, 1994. – N. H. GREGERSEN et W. VAN HUYSSTEEN, *Rethinking Theology and Science. Six Models for the Current Dialogue*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1998. – J. HAUGHT, *Is Nature Enough ?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006. – M. JEANNEROD, *Le Cerveau volontaire*, Paris, Odile Jacob, 2009. – S. KAUFFMAN, *Reinventing the Sacred*, New York, Basic Books, 2008. – J. LADRIÈRE, *Les Enjeux de la rationalité*, Paris, Aubier, 1977 ; *L'Éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur - Québec, Artel - Fides, 1997. – R. MANNING, « Mere Summing Up ? Some Considerations on the History of the Concept of

Emergence and Its Significance for Science and Religion », Science and Christian Belief 19/1, 2007, p. 37-58. – A. PICHOT, La Société pure. De Darwin à Hitler, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2000. – R. J. RUSSELL, N. MURPHY, Th. C. MEYERING et M. A. ARBIB (dir.), Neuroscience and the Person, Vatican Observatory Publications, 1999. – B. SAINT-SERNIN, Genèse et unité de l'action, Paris, Vrin, 1989 ; Le Rationalisme qui vient, Paris, Gallimard, 2007. – C. Fr. VON WEIZSÄCKER, Die Geschichte der Natur. Zwölf Vorlesungen (1946), Göttingen, 1992. – A. N. WHITEHEAD, Science and the Modern World (Lowell Lectures 1925), New York, The Free Press, 1967. – E. O. WILSON, Sociobiology. The New Synthesis, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1975.

SÉCULARISATION

Il y a un premier sens du terme, non sans lien avec le sens plus courant dont il sera ensuite question ici : la sécularisation des biens ecclésiastiques dans nombre d'États princiers de la vieille Allemagne (après la sécularisation des biens d'Église semblablement effectuée par la Révolution française). C'était en rapport, évidemment, avec la distanciation de la société civile d'avec l'Église qui est une partie au moins de la sécularisation au sens ordinaire, au sens culturel dirai-je même, celle-ci étant, pour sa part, beaucoup plus large que la seule séparation institutionnelle de l'Église et de l'État, plutôt d'ailleurs de l'État et de l'Église[58].

CHEZ MAX WEBER.

Récemment, le sociologue britannique Anthony Carroll (2007), revenant sur Max Weber, a souligné la continuité de la pensée de celui-ci avec la théologie protestante libérale allemande du XIX^e siècle, s'épanouissant en Adolf von Harnack : réduction du christianisme à une éthique, laissant de côté tout ce qui, dans le catholicisme par exemple, pouvait avoir un caractère païen, magique, enchanté, « sacré » – tout ce qui pouvait être saisi comme manifestation plus ou moins immédiate de la présence de Dieu dans le monde, jusque dans la nature. La sécularisation sous-jacente aux observations de Weber, commencée avec certaines branches de la Réforme, a été une certaine forme de décatholicisation. Rationalisation du coup, modernisation, aussi bien, de la *Weltanschauung*. C'est peut-être cela la sécularisation la plus typique, la plus fréquente, sans que se perde nécessairement l'étiquette confessionnelle, chrétienne spécialement[59].

En France, on a bien plus parlé alors de laïcité, puisqu'on a souvent abordé la question en termes de pouvoirs dans la société, pouvoir ecclésiastique et pouvoir « laïc » (public) justement, et de libération du pouvoir laïc – affirmation donc de celui-ci. Bien entendu sur un fond semblable à celui de toute sécularisation mais avec grande insistance sur l'aspect politique, moins sensible ailleurs.

Après la Seconde Guerre mondiale.

Je fais allusion, avec ces traits, à une première érosion, caractéristique du XIX^e siècle et du début du XX^e. Une vague nouvelle, et assez différente, déferle après la Seconde Guerre mondiale. Dans les années 1960, il y a une forte affirmation de sécularisation, avec les études du sociologue Peter Berger d'abord, puis le fameux livre de Harvey Cox, *The Secular City* (1965), faisant suite à *Honest to God* (*Dieu sans Dieu*, 1964) de l'évêque John Arthur Robinson, accompagné d'autre part bientôt par les divers

théologiens de la « mort de Dieu ». C'est la question d'une éthique chrétienne sans « Dieu », sans religion proprement dite, qui est désormais en cause.

Marcel Gauchet arrive, ensuite, en France, avec sa thèse sur le « désenchantement » (1985), reprise de Weber, voire de Hegel. Et avec sa perception du christianisme déjà comme religion de la sortie de la religion, religion de l'intériorité en effet et de la subjectivité, surtout si on prolonge le catholicisme des premiers siècles par le protestantisme luthérien à partir du XVIe siècle. Le phénomène de délitement du monde religieux « plein » est donc ancien, il se déroule selon Gauchet depuis vingt siècles déjà et a traversé les périodes de plus fort enracinement apparent du christianisme. Vient, au terme, la sortie effective, le remplacement par une certaine psychologie, autopsychologie si l'on peut dire, qui se suffit à elle-même sans plus de religion… L'impression est celle d'un progrès linéaire. Les statistiques de la pratique religieuse, au XXe siècle surtout, semblent y apporter une forte confirmation, même si l'on doit les interpréter au sens d'un recul de ce que l'on a pu appeler la religion simplement « sociologique », routinière, faiblement intériorisée.

Quelques années plus tard, on observera, assurément, des variations multiples sur le « retour du religieux ». Touchant l'islam bien sûr, avec Gilles Kepel et Olivier Roy par exemple. Vient le doute de Cox lui-même touchant le monde chrétien, son repentir si l'on veut, avec son nouveau livre, *La Séduction de l'esprit. Bon et mauvais usage de la religion populaire*. André Manaranche, jésuite français, commente : « Notre auteur va finir par déchanter sur les vertus de la société américaine et les chances de l'urbanisation. Sans doute a-t-il lu *La Foule solitaire* de David Riesman. Sans doute aussi a-t-il vu ces jeunes, auxquels il s'adressait en priorité, déferler en hippies sur les plages de Californie, pour se créer, dans une fête un peu pouilleuse, droguée et érotique, une contre-société enfin habitable. Toujours est-il qu'il délaisse peu à peu ses thèmes préférés pour célébrer la

fantaisie et faire à son tour “l’éloge de la folie”. Abandonnant la fonction exorciste comme un décapant sans nuance, il se prend à vanter les mérites de la religion populaire, celle du tiers-monde en particulier, en laquelle se cache un ferment réel de révolution[60]. »

On se réinterroge bientôt : y a-t-il réellement installation de la sécularisation, ou bien pas ? Les questions posées par Danièle Hervieu-Léger sont à leur tour significatives : il y a bien recul, voire délitement de l’institution religieuse mais il y a renaissance ou naissance de figures religieuses plus libres, le « converti », le « pèlerin ». Le monde « évangélique », les sectes, sont d’abord vus, eux, comme des réalités latérales, sous-produits, sous-marques du religieux quand ses formes standard entrent en crise, se désagrègent. Puis, tout cela prend l’allure de formes neuves, voire de formes d’avenir : du christianisme plus simple que le christianisme institutionnel et trop lourd des catholiques, voire des protestants du *main stream*.

La réaction de Régis Debray à la disparition de la culture religieuse – déculturation-sécularisation, peut-on dire – est significative, elle aussi, bien que différente, car il n’est pas tant préoccupé du croire même, mais d’autre chose, annexe mais culturellement fondamental.

Un jour… viendra l’affirmation d’un avenir jusque pour les « grandes Églises », mais avenir différent bien sûr. Avec Étienne Grieu par exemple dans un article de la revue *Études* en novembre 2008. Pourquoi auraient-elles un avenir ? C’est qu’elles ont « l’expérience de la durée », elles peuvent « prendre du recul », faire preuve « d’une certaine sagesse ». Elles ont un grand « patrimoine de symboles, rites, gestes, manières de poser les questions pour les rendre acessibles à tous », cela « permet que les grands rendez-vous de l’existence soient honorés par beaucoup ». Et encore : « elles peuvent parler à plusieurs niveaux : non seulement dans l’interpersonnel mais aussi par le biais d’institutions ». Et « leurs membres peuvent y trouver une aide précieuse pour vivre leurs engagements profanes

comme réponse possible à Dieu, les ouvrant à l'expérience spirituelle ». Enfin, « elles ont le souci des lieux et des populations où elles sont implantées, y compris des plus démunis, des malades, des détenus, de tous ceux que l'on pourrait facilement oublier. Elles ont une capacité à accueillir tout le monde (et non pas seulement celui qui donne la preuve de sa décision de s'affilier au groupe) et de répondre à ses attentes même s'il n'est pas disposé à une conversion radicale ». « Les grandes Églises, aussi décalées soient-elles, dit Grieu, me semblent indispensables pour que l'Évangile soit aujoud'hui annoncé. » Et il a l'impression qu'il y a à nouveau place pour cela – bien que tant de choses aient changé et qu'il y ait eu disparition du personnel ecclésiastique traditionnel, des prêtres en particulier.

Propos significatifs. La « sécularisation », où est-elle ? se demande-t-on donc un peu partout. Ce n'est pourtant pas la même chose que de dire que l'on reviendrait sur elle, sur le jugement porté il y a quelque trente ou quarante années. Quelque chose a vraiment reculé, même est mort, à cette époque.

La sécularisation est là au point même qu'en certaines régions on n'en parle plus. L'état est d'indifférence, il n'y a plus de question religieuse. Marx avait envisagé cela… Qu'il n'y ait même plus de question (religieuse). « Pour l'homme socialiste, avait-il écrit, ce qu'on appelle l'histoire universelle n'est rien d'autre que la production de l'homme par le travail humain, que le devenir de la nature pour l'homme. Il a donc la preuve évidente, irrésistible, irréfutable, de sa naissance par lui-même ainsi que du processus de sa naissance. L'essentialité de l'homme et de la nature est devenue évidente, car l'homme humanisé en tant que présence concrète de la nature et la nature humanisée en tant que présence concrète de l'homme sont devenus des faits pratiquement, matériellement perceptibles. Dès lors, il est pratiquement impossible de se demander s'il existe un être étranger au-dessus de la nature et de l'homme. En effet une telle question

impliquerait l'inessentialité de la nature et de l'homme. L'athéisme, dans la mesure où il nie cette inessentialité, n'a plus de sens, car l'athéisme est une négation de Dieu et par cette négation il pose l'existence de l'homme. Mais le socialisme en tant que tel n'a plus besoin de cette médiation[61]. » L'Allemagne de l'Est aujourd'hui, la République tchèque aussi peut-être, quelques autres régions encore en Europe, ne sont-ils pas de ces lieux où le grand nombre ne se pose même plus la fameuse question, sans l'extraordinaire « socialisme » assurément, auquel Marx, lui, pensait ? Il n'y a plus même à parler de la socialisation. Là où on en débat, c'est assurément autre chose, et là où elle est un programme, c'est généralement signe qu'elle n'est pas établie, que peut-être elle ne le sera jamais. Nul ne peut dire en tout cas que la page de la socialisation, ouverte dans l'après-Seconde Guerre mondiale, est aujourd'hui tournée.

HORS DU « VIEUX MONDE » CHRÉTIEN.

Jusqu'ici il est vrai, c'est de monde chrétien, voire de « vieux monde » chrétien, seulement, que je parle. Il faut ajouter qu'il y a (eu) une forte sécularisation au Japon, moins certes dans les autres contrées d'Asie. En Chine ? Là il faut tenir compte de ce qu'a produit, comme en Europe de l'Est, le régime communiste athée, hostile à la religion. Les menées d'athéisme agressif n'entraînent pas toujours une sécularisation en profondeur, parfois tout le contraire. Mais parfois aussi elles l'entraînent. En Chine il y a présentement ce mélange.

L'Amérique latine paraissait, elle, il y a quelques années encore, comme le continent chrétien, voire catholique par excellence. La France, quant à elle, la fameuse « fille aînée de l'Église », était censée demeurer d'enracinement catholique au début du XXe siècle encore alors même qu'elle était gouvernée par la gauche laïque, anticléricale, hostile. L'Amérique latine sauf le Mexique, assurément, qui ressemblait davantage

à la France. Au temps de Jean-Paul II encore, un président mexicain put s'adresser au pape en lui disant froidement « Monsieur », non pas « Sainteté » ou « Saint-Père », avant certes un retournement spectaculaire, un peu plus tard, dans le temps du même pontificat.

Où en est-on en général en Amérique latine ? Il y a eu une forte tension avec l'Église de la part de gouvernements eux-mêmes en un sens catholiques, dans le temps de la « sécurité nationale » anticommuniste : l'Église parut alors dans sa majorité engagée dans la cause sociale révolutionnaire. Les gouvernements avaient retrouvé, quant à eux, la veine anticléricale qu'ils avaient connue dans l'époque « libérale » du XIX^{e} siècle, du début du XX^{e} siècle encore. Suite qui montre, s'il en était besoin, que les évolutions sont variées et complexes. Il reste quelque chose de cela dans l'Argentine contemporaine, avec la relation tendue entre les gouvernements de Monsieur puis Madame Kirchner et l'archevêque de Buenos Aires, Jose Maria Bergoglio. Nulle part il n'y a désécularisation, si cela devait signifier le retour aux bonnes vieilles collusions des présidences et des palais épiscopaux de certaines régions du moins du continent. Presque partout il faut lire : distance. Les peuples, eux, sont d'une foi simple, aussi croyants en général qu'hier, seulement plus souvent « évangéliques », moins souvent massivement « catholiques ». Une bonne part des élites, dans les universités par exemple, ou dans les laboratoires, est sécularisée, presque à la française.

Si une zone représente une sécularisation bien moindre, c'est la partie nord du même continent américain, les États-Unis surtout, exception vraiment, avec de fortes adhésions (appartenances) confessionnelles, malgré bien des traces de sécularisation à la française encore, dans leur monde intellectuel. Il y a aujourd'hui une minorité non seulement athée mais athéiste militante, semblable en tout à celle que représente en France Michel Onfray.

On voit combien la présence ou l'absence de sécularisation est une réalité complexe. La sécularisation, ce n'est pas le rouleau compresseur

qu'est, pour sa part, la « mondialisation ». Il y a partout dans le monde des situations aux fortes analogies, elles se rencontrent souvent dans les zones dominantes du monde académique, scientifique. Ailleurs, il s'agit comme d'un « voile » du ciel, le voile dont parle la météo, s'intensifiant ici ou là, sans que l'on puisse généraliser. Les zones où l'on observe le plus fort obscurcissement sont, comme mentionné ci-dessus, la République tchèque et l'Allemagne de l'Est, ancienne République démocratique allemande.

La sécularisation des « religions de substitution » à leur tour.

Le jour vient où l'on constate la sécularisation jusque dans le religieux de substitution, voire la religion de substitution qu'a été souvent le politique au temps du désenchantement : on observe comme l'évacuation de ce qu'il y a eu là de transcendant de remplacement… pourtant bien nécessaire. Claude Lefort avait, pour sa part, montré, en quittant le communisme, cette nécessité de transcendant du politique. Il affirmait que le philosophe ne peut évidemment pas souscrire formellement à une religion – accepter que « l'homme Jésus est le fils de Dieu » – mais qu'il ne peut qu'être sensible à « l'avènement de la représentation du Dieu-Homme » : « ouverture de l'humanité à elle-même ». Le philosophe découvre quelque chose d'essentiel dans la religion : « un mode de figuration, de dramatisation des rapports que les hommes établissent *avec ce qui excède le temps empirique, l'espace dans lequel se nouent leurs propres rapports.* Ce travail de l'imagination met en scène un autre temps, un autre espace. Or, en vain voudrait-on le réduire au seul produit de l'activité des hommes[62] ». Mais Lefort gardait une extrême prudence et mettait en garde contre toute religion de substitution : il faut, disait-il, que « le pouvoir reste un lieu vide », que nul ne se l'approprie… Au contraire, bien d'autres ont recouru, en temps de sécularisation, à des transcendants de substitution. C'est de

ceux-là que Marcel Gauchet, Paul Valadier de même, font aujourd’hui voir la vacuité, l’impuissance. Un monde glacé, une planète vitrifiée… s’offrent alors. Une nouvelle inquiétude en ressort. La sécularisation n’est pas un doux paradis.

« Il n’est pas exagéré de dire, je crois, affirme Marcel Gauchet en 1998, que l’ensemble des sources et des références qui ont permis de donner corps, singulièrement en France, à l’alternative laïque contre les prétentions des Églises sont elles aussi frappées de *décroyance*. C’est ainsi que, parallèlement à la marginalisation des Églises, la laïcité est devenue peu à peu un fait sans principes[63]. » L’« école de la République » avait tout particulièrement été chargée de « relever, au travers de la morale, le défi de la fondation du lien de société » *(ibid.)*. Elle n’y parvient clairement plus, nous dit Gauchet.

Celui-ci écrit d’autre part un peu plus haut : « L’espérance de *l’art* a cessé d’être croyable. Il ne nous met pas au contact de l’absolu ; il ne nous fournit pas l’intuition de l’être ; il ne nous révèle pas une réalité plus réelle que le réel » (*ibid.*, p. 35).

Paul Valadier analyse longuement, lui, la décroyance du religieux de substitution de forme politique dans son livre *Détresse du politique, force du religieux* (2007), expliquant que les régimes de « séparation », à la française, en sont venus « à anémier les démocraties elles-mêmes, en les privant de ressources symboliques sans lesquelles elles versent dans des politiques sans horizon » (*ibid.*, p. 10). « On peut légitimement, dit-il, se demander si, au lieu d’être méfiant à l’égard du théologique, l’État n’aurait pas besoin d’un peu de “supplément d’âme”, non pour se soumettre au joug des autorités religieuses, mais tout simplement pour qu’il s’acquitte un peu mieux ou un peu moins mal de ses propres tâches » (*ibid.*, p. 17). La « morale comunicationnelle », si à la mode, ne lui assure guère, pour sa part, un tel « supplément » (*ibid.*, p. 92-93). « Des “citoyens sécularisés”,

dit-il, ont une fâcheuse tendance à ne considérer que leurs intérêts propres et à méconnaître ceux de leurs contemporains » *(ibid.)*.

Avec cela, la sécularisation est en somme à bout, usée. Elle n'en demeure certes pas moins présente. Elle débouche sur un « vide », mais ce vide même est bien là, et rien n'en fait automatiquement réémerger. Le fruit de la sécularisation a été à son tour sécularisé.

La sécularisation, question éthique.

Jusqu'avec cet aboutissement nous avons certes considéré la sécularisation surtout comme un fait, disons « sociologique ». Nous avons du coup laissé supposer qu'elle est comme un processus au déroulement déterminé, inévitable, une histoire qui se déploie presque par-dessus nos têtes. Or, il nous faut en parler aussi comme d'une question d'éthique, même d'une question éthique pour chacun d'entre nous : car ce sont les hommes (des hommes en tout cas) qui sont les acteurs, les auteurs du coup, de la sécularisation, « ils » sécularisent, ils « se » sécularisent. Ont-ils tort ou raison ? La question se pose en fait inévitablement.

Elle a pu être oubliée, obscurcie, en Occident, et l'impression d'une sorte de fatalité s'est répandue ; mais dès que nous sommes en contact avec l'Orient, elle nous est posée. Je connais depuis longtemps Mgr Kirill, devenu récemment le patriarche orthodoxe de Moscou Kirill I^{er}. Or je l'ai entendu à maintes reprises interroger les chrétientés d'Occident, protestantes mais aussi catholiques, en ces termes : vous êtes bien nos frères mais vous êtes… sécularisés, en ce sens que vous cédez au sécularisme, vous vous sécularisez imprudemment, votre pensée même est en cela en cause.

De quoi s'agit-il en somme ? Du fait qu'à la manière des théologiens protestants libéraux allemands du XIX^{e} siècle, influant jadis sur Max Weber, nous avons (nous aurions) réduit le christianisme à une éthique. Qui plus

est, à une éthique libérale-individualiste. Nous professons les droits de l'homme, mais nos droits de l'homme, attaque l'Orient, sont des droits individualistes, que ne recouvre aucune communauté véritable entre les hommes, ni communauté avec Dieu.

La sécularisation, c'est l'abandon de tout à la volonté, au jugement, au caprice même de chacun. Dans vos écoles chrétiennes où tous les élèves *devaient* autrefois aller chaque matin à la messe, vous avez aboli ce genre d'obligation. En raison certes de l'admission de nombreux élèves non croyants, mais cela même n'est-il pas le signe de l'abandon de votre identité ? Vous dites que vos écoles sont missionnaires, le sont-elles vraiment ?

Il y a d'immensément bonnes raisons d'une certaine sécularisation. Il y a une juste autonomie des réalités terrestres, et de même une juste liberté de l'homme, a confirmé le concile Vatican II, dont l'enseignement est décisif, et l'Église vit vraiment dans le monde, *pour* ce monde en vérité. Mais doit-elle en profondeur s'accommoder au monde ? En adopter les opinions, les options, surtout individualistes et-ou matérialistes ?

Sur le plan éthique, on est amené à distinguer : à considérer en premier lieu le rapport de l'autorité religieuse et de l'autorité politique. Celles-ci doivent être clairement distinguées, sans empiètement de l'une sur l'autre. Encore faut-il savoir exactement pourquoi, pour bien organiser cette distinction. Trop souvent on dit naïvement qu'il y a d'un côté César, de l'autre Dieu, d'un côté les affaires de César et de l'autre celles de Dieu, mais il est bien évident que toutes les affaires de César relèvent tout autant de Dieu, et que bien sûr l'Église n'est, de son côté, pas Dieu. L'unique problème, en fait, c'est que César détient le glaive, une capacité de violence, même physique, et pour de bonnes raisons, parce qu'il a la responsabilité de quelque chose de très important pour nous, notre sécurité, notre défense : quiconque détient un tel pouvoir (physique) doit s'abstenir, être tenu à distance, dès que se présente quelque question de conscience au

sens fort du terme – relation de l’homme à Dieu même. L’Église, de son côté, ne doit pas pouvoir s’appuyer sur le pouvoir politique, en jouer, à l’endroit de ses membres. D’où la « séparation » que très justement nous connaissons, sécularisation peut-on dire, mais à n’étendre à rien d’autre comme telle.

Faut-il en effet, pour cela, séculariser notre culture, ou bien notre philosophie, l’art enfin ? Pour la science en particulier, c’est affaire de définition et de méthode. Dans l’emploi courant du mot, qui n’est plus celui du Moyen Âge, la science a un caractère limité, elle ne concerne que le physiquement mesurable, les corrélations de cet ordre, elle s’interdit tout prononcé sur le pourquoi ultime, l’origine métaphysique, ce qu’elle dit dans son domaine ne lui permettant de rien dire vraiment à cet égard, bien qu’elle soit capable de poser des questions, sa seule méthode les laissant toutefois ouvertes. Mais la culture, mais la philosophie peuvent-elles, quant à elles, être jamais enfermées ainsi dans quelque domaine limité, « sécularisées » donc ? On peut bien recommander à un philosophe de ne pas prononcer le nom de « Dieu » parce qu’il est « confessionnel » et particulier, il ne manque pas d’autres manières de désigner l’absolu, l’*in-comprehensibilis* comme disait Augustin, l’indépassable…, il est impensable de séculariser la recherche philosophique même. Et pas davantage la culture de tous les jours, qui n’est fermée par aucune barrière à la philosophie.

L’école alors ne saurait pas non plus être sécularisée : elle peut être invitée au respect des croyances diverses, voire de l’absence de croyance, par souci de la coexistence citoyenne, mais elle n’a pas, sauf dans le cas de tel ou tel enseignement spécialisé (professionnel), à restreindre le champ de ce qu’elle peut offrir à des jeunes en âge d’éducation tout court, éducation-exposition à tout ce qui est humain.

L’éthique sociale veut justement beaucoup de respect, dans toute la vie, à l’endroit des convictions et croyances de tous les hommes, domaine de

leur « conscience », mais cela n’est aucunement sécularisation, mise à part de tout un domaine, ou séparation d’avec tout un domaine, pour n’avoir plus en commun que ce qui est séculier, temporel – comment le définir d’ailleurs ? Une parenthèse mérite d’être ouverte ici pour des lecteurs français : la constitution de la République française, qui dit cette République « laïque », affirme, dans le même paragraphe, on l’oublie souvent, qu’elle « respecte toutes les croyances » – il faut bien que ces mots aient eux aussi un sens.

L’éthique, plus généralement, veut que nous mesurions nous-mêmes la sécularisation dans laquelle nous devons vivre, nous n’avons pas à la comprendre comme une intempérie qui nous tombe dessus du haut du ciel. G. Geffré, dans un article sur « La fonction idéologique de la sécularisation » (dans Castelli [dir.], 1976, p. 121-140) indiquait, pour sa part, trois limites de la sécularisation[64]. Il faut, premièrement, « éviter l’écueil du discours idéologique qui justifie de manière indirecte et masquée l’impuissance, ou même l’effacement de la foi et de l’Église ». En deuxième lieu, il faut veiller au danger que « les théologies de la sécularisation séparent la foi de ses racines anthropologiques et d’un “sacré originel” qui œuvre en tout être humain. Sans la religion, la foi risque bien de n’être qu’une abstraction et d’oublier la part d’humanité qui se tourne réellement vers Dieu dans les attitudes “religieuses” ». En troisième lieu : « En rendant le monde à lui-même, les théologies de la sécularisation cantonnent la foi dans la sphère de la vie privée et, de ce fait, rendent impossible toute parole pertinente de l’Église sur le monde. » Au contraire, une sécularisation sagement mesurée, prudemment organisée, est une garantie d’équilibre dans nos vies entre accueil de la parole divine et liberté humaine, foi en Dieu et œuvre de l’intelligence, engagement religieux personnel et coopération avec les autres hommes, croyants comme non croyants.

Le concile Vatican II a, quant à lui, donné aux catholiques ces directives : « Un grand nombre de nos contemporains semblent redouter un lien trop étroit entre l'activité concrète et la religion : ils y voient un danger pour l'autonomie des hommes, des sociétés et des sciences. Si, par autonomie des réalités terrestres, on veut dire que les choses créées et les sociétés elles-mêmes ont leurs lois et leurs valeurs propres, que l'homme doit peu à peu apprendre à connaître, à utiliser et à organiser, une telle exigence d'autonomie est pleinement légitime : non seulement elle est revendiquée par les hommes de notre temps, mais elle correspond à la volonté du Créateur. C'est en vertu de la création même que toutes choses sont établies selon leur consistance, leur vérité et leur excellence propres, avec leur ordonnance et leurs lois spécifiques. L'homme doit respecter tout cela, et reconnaître les méthodes particulières à chacune des sciences et techniques […]. Mais si par "autonomie du temporel" on veut dire que les choses créées ne dépendent pas de Dieu, et que l'homme peut en disposer sans référence au Créateur, la fausseté de tels propos ne peut échapper à quiconque reconnaît Dieu. En effet, la créature sans Créateur s'évanouit […]. L'oubli de Dieu rend opaque la créature même » (*Gaudium et spes*, 36).

Et d'autre part : « C'est par sa conscience que l'homme perçoit et reconnaît les injonctions de la loi divine ; c'est elle qu'il est tenu de suivre fidèlement en toutes ses activités, pour parvenir à sa fin qui est Dieu. Il ne doit pas être contraint d'agir contre sa conscience. Mais il ne doit pas être empêché non plus d'agir selon sa conscience, surtout en matière religieuse » (*Dignitatis humanae*, 3). Ici se trouve le fondement de la juste séparation du politique et du religieux, un des aspects – non point le seul – d'une saine sécularisation.

Le mot « sécularisation » véhicule seulement, en plus, une part d'histoire, il contient le fait qu'il y eut fort longtemps un excessif recouvrement du séculier, du temporel, par le religieux, en tout cas par le

pouvoir religieux. Il y a certes eu aussi des transgressions du pouvoir civil dans le religieux – qu'il suffise de faire souvenir de l'abolition du patriarcat par l'empereur Pierre le Grand de Russie, et de l'imposition de la présence comme de l'influence d'un « surintendant », personnage politique, dans le Saint Synode ; en Occident, on se souvient, de même, du rôle de Charlemagne et de tel autre empereur, de Charles-Quint encore au concile de Trente. Mais, en conséquence de l'autre transgression, « sécularisation » veut surtout dire, historiquement, la restitution au séculier de ce qui lui appartenait, plus largement le rétablissement ou l'établissement de la juste autonomie des réalités terrestres, facteur essentiel d'équilibre dans l'existence des hommes. Le mot vaut, en ce sens, d'être employé encore, bien qu'il soit aussi, à un certain degré, daté. On dit sans doute mieux aujourd'hui « autonomie » réciproque des « réalités terrestres » et des « dimensions spirituelles » – ou de la religion de l'homme.

QUANT À L'AVENIR.

Ajoutons, quant à l'avenir, qu'un terme aussi marqué par les circonstances que l'est « sécularisation » ne restera sans doute pas indéfiniment sur le devant de la scène, sauf à servir pour désigner le recul de la religion dans les pays qui accèdent, successivement, à la modernité, où par conséquent la religion de forme traditionnelle est bousculée – mais, hors de l'espace européen, est-ce bien là une « sécularisation » ? Le plus probable est qu'il y ait stabilisation de la religion – des religions faut-il même dire – dans un nouveau format, sécularisé en effet mais au point qu'il n'y ait plus besoin de le dire : le format d'une religion davantage choisie, réfléchie, personnalisée, non plus affaire de masse. Un grand nombre d'hommes éprouveront sans doute un besoin les orientant en cette direction, mais celle-ci demeurera trop exigeante – intérieurement – pour qu'ils adhèrent formellement : ils ne manqueront certes pas de sympathie à

l’endroit des religions, comme il y en a depuis longtemps chez les Japonais à l’endroit du catholicisme, par exemple, sans qu’ils en deviennent membres. Au-delà de la sécularisation donc.

JEAN-YVES CALVEZ.

→ Agnosticisme. Culture. Démocratie. Église. Éthique de l’État. Foi. Modernité/Postmodernité. Mondialisation. Pluralisme. Raison.

Bibliographie.

P. BERGER, La Religion dans la conscience moderne. Essai d’analyse culturelle, Paris, Éd. du Centurion, 1971. – A. CARROLL, Protestant Modernity. Weber, Secularisation and Protestantism, Londres, Scranton University London Press, 2007. – E. CASTELLI (dir.), Herméneutique de la sécularisation, Paris, Aubier Montaigne, 1976. – H. COX, La Cité séculière (The Secular City, 1965), trad. de S. de Trooz, Tournai - Paris, Casterman, 1968. – M. GAUCHET, Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Paris, Gallimard, 1985. – D. HERVIEU-LÉGER, Le Pèlerin et le Converti. La religion en mouvement, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2001. – J. A. ROBINSON, Dieu sans Dieu, Paris, Nouvelles éditions latines, 1964. – P. VA LADIER, Détresse du politique, force du religieux, Paris, Éd. du Seuil, 2007. – M. WEBER, Sociologie des religions, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2006.

SEXUALITÉ

INTRODUCTION : UNE ÉTHIQUE CHRÉTIENNE DE LA SEXUALITÉ ?

La sexualité est au cœur de la reproduction de la vie pour une grande partie des vivants. Elle est au centre de la vie amoureuse des hommes et des femmes. Elle est enfin à la source de l'accomplissement spirituel de l'humanité sous la forme de la noce intérieure entre le féminin et le masculin que tout être humain est appelé à vivre quand il s'accomplit.

La sexualité a toujours fasciné et fascine encore les êtres humains du fait de la jouissance paradisiaque qu'elle procure. Toutefois, elle leur a toujours fait peur et leur fait encore peur, du fait de la violence qu'elle peut parfois déchaîner. Cette ambiguïté a été et demeure encore à l'origine des difficultés d'une éthique à son égard. Entre un moralisme anxieux volontiers répressif voire persécuteur en la matière et un hédonisme fiévreux prônant la sexualité comme panacée, force est de constater que l'éthique a rarement su et ne sait pas toujours encore trouver une voie juste. Ce n'est pas un hasard. Il est courant de penser l'éthique en fonction des dangers dont on veut se prémunir au lieu de la fonder à partir de la vie que l'on veut mener. Résultat : pensant dans la peur, on pense contre. Pensant contre, on bascule dans la passion. Basculant dans la passion, on débouche sur des attitudes juridiques cherchant à codifier les comportements afin de conquérir ou de maintenir un pouvoir, sans plus s'interroger sur le sens de ce que l'on est et de ce que l'on vit. S'agissant de la sexualité, cette façon de procéder est particulièrement flagrante. Depuis la fin du Moyen Âge, l'Europe n'a cessé de penser l'éthique sexuelle contre. Au conservatisme qui s'oppose au libertinage s'oppose le libertinage qui s'oppose au

conservatisme. Résultat : l’Europe est en crise continuelle concernant l’éthique en général et l’éthique sexuelle en particulier, cette crise se manifestant par une guerre des éthiques. À l’éthique répressive succède l’éthique permissive sans que l’on sache bien au fond ce qu’il faut entendre par « éthique » et par « sexualité ». D’où la nécessité de reprendre la question à sa base.

Face au conservatisme anxieux qui ne voit dans la sexualité que péché et impureté, il importe de rappeler que la sexualité est au cœur de la vie de l’espèce humaine comme des hommes et des femmes considérés individuellement, la reproduction de l’humanité passant par la sexualité et sa construction psychique également. Face à l’hédonisme fiévreux, il importe de souligner que l’on ne touche pas à la sexualité impunément. Celle-ci met en jeu des forces physiques et psychiques telles qu’elle ne saurait être traitée comme un jeu sans que l’on se brûle les ailes et les doigts. La sexualité, autrement dit, se respecte et s’apprend. On la respecte et on l’apprend, quand on se respecte et que l’on s’apprend. Ce qui est un signe. La vérité de la sexualité ne se trouve pas dans la sexualité, mais en soi-même. Soyons vrais, la sexualité le devient. Soyons faux, elle le devient également. Aussi n’y a-t-il pas de règle en la matière, l’important étant la personne dans sa vérité, avec ce que cela a de nécessairement paradoxal. Ainsi, il y a une sexualité qui est vraie, comme il y a une chasteté qui l’est aussi, tout comme il y a une sexualité qui est fausse et une chasteté qui l’est aussi. Et ce, parce qu’il n’y a pas de sens à parler de sexualité ou de chasteté en soi, sans se référer à la personne qui se trouve derrière et sans que celle-ci donne un sens à la sexualité ou à la chasteté.

Le Christ dans les évangiles parle peu, voire pas du tout, de sexualité. Il parle en revanche beaucoup et surtout de la personne en fustigeant l’hypocrisie. Le fait que l’on mente et que l’on se mente lui importe plus que la question des mœurs. Il lui arrive de manger à la table des publicains. Il a, parmi les fidèles qui le suivent, une ancienne prostituée, Marie-

Madeleine, dont il dit non pas qu'elle est une prostituée, mais qu'elle a beaucoup aimé et que bon nombre de prostituées comme elle entreront les premières au Royaume des cieux. Il ne cesse en revanche de dénoncer les pharisiens qui affichent leur moralité en faisant la morale aux autres. Le christianisme, toutes confessions confondues, a beaucoup parlé de sexualité et en parle encore beaucoup. Il n'a pas toujours parlé des personnes et de leur vérité et il continue souvent de ne pas en parler. Il n'a pas, en cela, échappé – et il n'échappe toujours pas – à la condition humaine, dont il est le reflet, en oscillant comme elle entre la répulsion puritaine et la fascination exaltée, la répulsion allant avec la fascination. Plus on refoule la sexualité réelle, plus on favorise une sexualité fantasmatique. Plus on exalte une sexualité fantasmatique, plus on réprime la sexualité réelle.

Il n'existe pas à proprement parler d'éthique chrétienne de la sexualité. Il existe en revanche une éthique de la personne nous invitant à nous interroger sur nous-mêmes à travers des questions simples et fortes comme celles que pose la psychanalyse. Que veut dire parler de sexualité ? Que veut dire ne pas en parler ? Qui sommes-nous face à la sexualité ? Qu'est-ce que la sexualité face à nous ?

La sexualité est belle et profonde quand elle passe par une interrogation sur le sens de ce que l'on est et de ce que l'on vit. Devenant présent à l'existence, tout se met à vivre et à résonner. Nous devrions vivre cette beauté. Nous ne la vivons pas toujours. La personne est entravée, captive. La profondeur du christianisme, son inspiration créatrice essentielle, résident dans le projet de la libérer afin qu'elle fasse vivre la plénitude du mystère inouï qui la traverse. Cette libération passe par le fait de la libérer des trois drames qui pèsent sur elle : 1) celui d'une humanité coupée de sa sexualité ; 2) celui d'une sexualité coupée de son humanité ; 3) celui d'une humanité coupée en deux faute de sexualité ou du fait de la sexualité.

LE DRAME D'UNE HUMANITÉ SANS SEXUALITÉ

Les trois sexualités.

Regardons autour de nous. Regardons en nous-mêmes. La sexualité est au cœur de la vie. Elle est la vie même et ce, à travers trois formes.

La vie.

Elle est d'abord une mutation au sein du vivant. Celui-ci aurait pu se reproduire par simple division en se dupliquant, comme c'est le cas pour une grande partie du vivant. Il ne l'a pas fait. Comme le souligne François Jacob[65], il a choisi de se reproduire de façon complexe et non simple à travers le couple mâle-femelle afin d'augmenter ses possibilités d'adaptation. Mutation essentielle. Le vivant, par la sexualité, gagne en richesse. Il gagne en vie. La reproduction cesse d'être automatique, elle accède à l'esprit. Il faut se rencontrer pour se reproduire. Ce n'est pas simple. Cela passe par des ruses comme les parades nuptiales afin d'attirer l'autre. On est au début de la culture. Une culture qui va encore complexifier ce jeu de rencontres en interdisant l'inceste dans les groupes humains, afin que les membres d'un groupe aillent se reproduire avec les membres d'un autre groupe au lieu de rester enfermés sur eux-mêmes sans connaître aucun devenir. Richesse donc de la sexualité, mais aussi prix à payer. Comme le souligne Jacques Ruffié (2000), l'individu, le sexe et la mort apparaissent ensemble. Ce qui est logique. Si la vie évoluée passe par la complexité du couple mâle-femelle, la complexité du couple mâle-femelle passe par la complexité de l'individu et de la mort afin de permettre l'advenue de couples mâles-femelles toujours neufs. La richesse de la reproduction sexuée passe par des individus mortels. Elle passe aussi chez la femme par l'entrée dans le cycle de la fécondité et la sortie de ce cycle avec entre les deux le cycle de la menstruation rappelant l'inscription de la vie dans la sexualité avec sa force et sa douleur parfois. D'où la violence de

la sexualité. Il n’est pas neutre de connaître celle-ci et d’avoir un sexe. Cela passe forcément par l’individualité égoïste. Cela passe aussi par la mortalité. On vit d’avoir une sexualité et d’être sexué. On en meurt aussi. La vie a un prix de mort, qui en retour fait œuvre de vie.

L’homme et la femme.

La sexualité ne fait pas que servir la vie et la reproduction des espèces sexuées. Elle a aussi une dimension personnelle au niveau humain en étant au cœur de la construction de la personnalité ainsi que de la vie psychique. À l’adolescence, les jeunes gens et les jeunes filles découvrent leur sexualité. Ils découvrent la possibilité d’être « attiré par » et de ressentir du désir pour un autre à travers des pulsions sexuelles. Ils découvrent aussi la possibilité d’attirer et d’être désiré par un autre. Il y a là une expérience bouleversante. L’être humain fait la découverte de son pouvoir, mais aussi de sa fragilité, tant il est vrai que l’on est fort quand on attire et fragile quand on est attiré par. Cette expérience est d’autant plus bouleversante qu’elle est inséparable d’une découverte de la sensualité. Le corps fait tressaillir et provoque de profondes jouissances, quand il est caressé, embrassé, étreint, pénétré par un autre corps et par un autre sexe. Il y a là une autre expérience essentielle, une expérience de vérité, l’expérience de la mise à nu des corps prêts à s’aimer, celle de leur embrassement réciproque, celle de leur union, celle de leur fusion dans l’orgasme. Vivre cette expérience fait rencontrer la dimension du don et de l’accueil. On n’accède pas à l’orgasme sans donner et sans recevoir. D’où le caractère vérifiant du corps à corps amoureux. Qui ne sait pas donner en faisant attention au plaisir de l’autre se coupe de la plénitude de la jouissance. Qui ne sait pas recevoir en étant attentif à son propre plaisir et au plaisir que l’autre est en mesure de donner se coupe également de la plénitude. Dignité infinie de l’acte amoureux. Celui-ci est une initiation conduisant à la plus

haute connaissance de l’existence puisqu’il met en présence du « donner » et du « recevoir » qui sont au fondement de la réalité. Mieux encore, il permet, à l’occasion de la sexualité, de vivre le fait que la vie vient d’ailleurs en faisant goûter le « se sentir femme » grâce à un homme, le « se sentir homme » grâce à une femme. D’où son lien avec l’origine non plus physique mais métaphysique de l’existence.

Toute existence est surgissement. Ce jaillissement peut avoir lieu parce qu’il est reçu. Profondeur ici du masculin et du féminin, le jaillissement de l’existence faisant penser à l’érection masculine et l’accueil à l’invagination féminine. Profondeur donnant raison au *Tao* chinois de voir dans le masculin et le féminin la polarité constitutive de l’univers à travers le *Yin* féminin et le *Yang* masculin. D’où la troisième dimension de la sexualité sous la forme de la « sexualité spirituelle ».

La création.

Il existe en chaque être humain un féminin intérieur et un masculin intérieur. Si le féminin renvoie à la partie réceptrice inconsciente, le masculin renvoie lui à la partie consciente et émettrice. Toute création résulte de la rencontre de ces deux dimensions intimes. L’art en est la preuve. L’artiste, qu’il soit peintre, musicien ou poète, est celui qui, ayant ouvert sa partie réceptrice, y plonge afin d’en faire ressortir les trésors à la surface. Il est celui qui a accompli sa noce intérieure. Ainsi que le rappelle Nicolas Berdiaev dans *La Destination de l’homme*, la psychologie des profondeurs a eu l’intuition de ces noces intérieures en évoquant notamment la dialectique de l’*animus* et de l’*anima* débouchant sur la figure de l’androgyne, symbole de l’homme accompli et non de la transsexualité (chap. IV, § 7). Dans la tradition chrétienne, le Christ est la réalisation par excellence de l’union des contraires entre le masculin et le féminin puisqu’il est celui qui, plongeant dans la profondeur ineffable de Dieu, en fait

ressortir la lumière vivifiante. Qui suit le Christ ainsi parvient à son tour à cette union des contraires. C'est ce qu'indique saint Paul, quand il annonce la possibilité de dépasser l'opposition entre l'homme et la femme (Ga 3, 28). La sexualité ne concerne pas simplement la vie horizontale de l'espèce et des individus, hommes et femmes. Elle concerne aussi la relation verticale avec l'homme accompli. L'expérience artistique en est une manifestation. La réalisation de soi à la lumière du Christ à travers l'aventure des profondeurs en est une autre. Toutes deux font signe vers ce que l'on peut appeler le noyau ontologique de la sexualité, qui peut se résumer ainsi : la vie s'épouse. Tout s'épouse. Tout est appelé à être vécu sur le mode d'une noce.

OSER LA SEXUALITÉ.

La sexualité est vivante, ultravivante. C'est la raison pour laquelle on la fuit en produisant le drame d'un monde sans sexualité. Un tel monde est un monde enfantin, idéaliste au sens péjoratif du terme, désincarné, un monde d'hypocrisie où l'on fait semblant. On fait semblant de faire comme si la vie n'était pas une réalité sexuée, érotique, comme si l'on pouvait se dispenser d'épouser cette vie dont l'incarnation plonge ses racines dans les profondeurs de l'ineffable. En ce sens, l'éthique de la sexualité passe par le fait de revenir à la réalité concrète en rappelant que celle-ci existe et doit exister. Le monde tombe malade, quand on ne le fait pas. Il guérit, quand on le fait. Trois choses le montrent : le complexe d'Harpagon, celui de Cathos et celui de Tartuffe.

Le complexe d'Harpagon.

Au XVIIe siècle, assistant à l'ascension de la bourgeoisie, Molière perçoit quelles déviations se produisent quand le pouvoir et ses calculs s'emparent

de la sexualité. La première de ces déviations est celle du complexe d'Harpagon bien mis en scène dans *L'Avare*. On se souvient de la pièce. Harpagon qui ne pense qu'à son argent décide d'arranger le mariage de sa fille afin de servir ses intérêts. D'où un drame familial opposant le père et la fille pour la plus grande angoisse de la fille. Belle image d'un monde désincarné où la sexualité ne compte pas. Les hommes et les femmes ne sont pas censés avoir de corps. Seul compte l'argent. Seul compte le monde abstrait du chiffre que l'on veut faire. Seule compte la rentabilité sociale. Cette logique désincarnée est plus fréquente qu'on ne le pense. Que de familles encore où le mariage est arrangé pour servir les intérêts de la famille… Que de mariages où les jeunes gens et les jeunes filles se marient pour obéir aux vœux de la famille, vœux d'autant plus pressants qu'ils sont souvent formulés à demi-mot… Que d'intérêts sociaux, économiques et politiques dans nombre de mariages… Que de trafics autour non seulement du couple, mais des enfants, ceux-ci devenant une marchandise à côté du mariage transformé en transaction… Que d'hypocrisie derrière l'institution de la famille avec comme résultats des mariages qui n'en sont pas, des amours dévastées et des vies gâchées. L'éthique en cette occasion nous est bien indiquée par le bon sens de Molière. Il faut laisser parler la « nature ». Il faut laisser parler les corps, la sexualité et les sentiments qui vont avec. L'éthique se trouve dans ce qui permet aux « doux attraits » de prendre leur place en triomphant du cynisme des stratégies sociales.

Le complexe de Cathos.

La seconde de ces déviations se trouve dans le complexe de Cathos mis en scène par Molière dans *Les Précieuses ridicules*. Appliquant le socialement correct, des jeunes femmes cultivées décident de réformer le langage. Il s'agit de ne pas nommer les choses en recourant aux mots courants, histoire de demeurer toujours dans le sublime de sa propre image.

La noblesse se distinguait par sa naissance et son sang. La bourgeoisie se distingue par sa culture et son savoir. Pas question dans ce cadre de parler de sexualité. Il faut que tout demeure idéal. Quand on est un être supérieur, on n'a pas de corps. On est une pure intelligence. La sexualité n'est pas digne de l'être que l'on est. Finesse de Molière. Il a perçu quelque chose d'essentiel. Il n'y a pas que le cynisme des stratégies de pouvoir qui désexualise le monde. Il y a aussi l'orgueil individuel et collectif. Quand on est d'une race supérieure, on est un ange. On n'a pas de sexe. On ne « couche » pas. Cette réalité perdure. Les femmes de nos magazines qui incarnent le pouvoir sont désexualisées. Ce ne sont plus des femmes, mais des mannequins anorexiques de quatorze ans sans seins, sans hanches et sans fesses, promenant un regard glacial sur le monde. L'éthique là encore réside dans le fait d'assumer la sexualité en rompant avec le sadisme de l'orgueil. Elle se trouve dans le courage de la passion amoureuse osant faire valoir ce paradoxe. Il y a une chasteté terrifiante. Il y a une sexualité miraculeuse.

Le complexe de Tartuffe.

Enfin, dernière déviation, celle que l'on trouve dans le complexe de Tartuffe. On se souvient là encore de la pièce. Tartuffe, qui est un dévot, fait profession publique de morale, de pureté et de rigueur. Ce n'est en fait qu'un hypocrite qui ne pense qu'au pouvoir et à la séduction. Molière a perçu la déviance religieuse non seulement de son temps, mais de tout temps. Méfions-nous des grandes tirades sur la pureté, la virginité, la chasteté. Elles sont trop éprises de pureté pour être honnêtes. S'il y a la débauche consciente et visible, il y a la débauche inconsciente et invisible. Ce n'est pas parce que l'on est moral en apparence que l'on n'est pas un débauché. On peut être dans la débauche morale en étant moral. C'est ce qui arrive à Tartuffe. La morale n'est qu'un prétexte pour sa débauche. Les

faits ne vont pas tarder à le confirmer en le dénonçant, sa morale ne l'empêchant pas de se ruer sans vergogne sur son hôtesse, stupéfaite de découvrir soudain qui est son invité. Là encore, l'éthique consiste à être dans la sexualité au lieu de faire semblant de ne pas y être. Il y a plus de spiritualité à faire l'amour sans orgueil qu'à ne pas faire l'amour avec orgueil. D'où la sainteté des amants et des couples qui s'aiment.

Dans sa *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty fait la différence entre avoir un corps et être un corps[66]. On a un corps quand le corps n'est pas autre chose qu'un instrument abordé abstraitement. On est un corps quand celui-ci est vécu, habité, épousé corps et âme. Le monde est malade d'être vécu abstraitement. Le corps et le sexe également. Que d'hommes et de femmes ne sont pas leur corps ni leur sexe… Que de violences et de souffrances résultant de ce mensonge… Que de vérité et de liberté à l'inverse quand, un jour dans leur vie, hommes et femmes deviennent le corps et le sexe qu'ils sont… Cela invite à une nécessaire critique du christianisme, quand on est chrétien.

Quand le christianisme étouffe la sexualité.

Le christianisme a, pour une partie de lui-même, raté la sexualité et il continue de la rater. Il faut se demander pourquoi. Peter Brown, dans son ouvrage consacré à la sexualité dans le christianisme primitif, aide à comprendre pourquoi en faisant remarquer combien, à ses débuts, le christianisme a été marqué par le zèle ascétique (à distinguer de l'ascèse authentique) (Brown, 1995). La soif d'identification au Christ et le désir de pureté spirituelle ont été à l'origine d'un rejet de la sexualité, considérée comme un obstacle sur le chemin de la perfection. En se développant, ce zèle ascétique a débouché sur un puritanisme assimilant la sexualité à la luxure avant parfois de la confondre purement et simplement avec le mal et le diable. Ce qui a eu une triple conséquence.

Le nihilisme.

En premier lieu, la diabolisation de la sexualité a été à l'origine d'un nihilisme mystique au sein de la tradition chrétienne. Certains esprits radicaux voulant en finir avec l'humanité pécheresse et charnelle, ceux-ci ont décidé, de façon meurtrière et suicidaire à la fois, de ne plus se reproduire. D'où le développement d'un culte de la chasteté et de la virginité débouchant sur une haine du corps, une hantise du sexe, une séparation de l'homme et de la femme – voire une opposition de l'homme et de la femme, cette dernière étant jugée responsable de la chute de l'humanité du fait d'Ève la séductrice. Déjà saint Paul avait frayé la voie à ce zèle ascétique en plaçant le célibat au-dessus du mariage, considéré comme un pis-aller pour ceux qui brûlent trop (1 Co 7, 8-9). Cette tendance s'est accentuée avec l'apparition du moine chaste et célibataire, considéré comme étant le chrétien authentique. D'où de graves crises au sein de la chrétienté quand la soif de pureté virginale a pris la forme du mouvement cathare exaltant la divinisation de l'homme au détriment de son humanisation. Ainsi que l'a montré Georges Duby, l'Église s'est alors lancée dans une féroce répression à l'égard de ce mouvement avant de conférer au mariage la dimension d'un sacrement afin de sauver la civilisation[67].

La violence.

La seconde conséquence provoquée par le zèle ascétique a été de créer « le drame de la sexualité » dans le monde chrétien, en culpabilisant durablement les hommes et les femmes à ce sujet. Identifiée aux mauvais désirs, responsables selon saint Augustin de la chute de l'humanité, la sexualité a été enfermée dans le registre langagier du silence et de l'aveu[68]. Elle est devenue ce dont on ne parle pas, ce qu'il faut taire, parce qu'il s'agit là de choses considérées comme « sales ». Ou bien elle a revêtu

l'identité du « sale petit secret », comme le dit Michel Foucault dans le premier tome son *Histoire de la sexualité*, qu'il faut avouer au confessionnal avant de faire pénitence, sous peine de subir un enfer éternel. Dans ce climat de terreur où il n'était pas question de parler du sexe de l'homme et de la femme autrement que sous l'appellation de « parties honteuses », un certain nombre d'hommes et de femmes ont totalement manqué leur vie amoureuse. Plus grave, ils se sont mis à souffrir de toutes sortes de maux psychiques et somatiques, ainsi que l'a montré la psychanalyse au prix d'âpres luttes afin de le faire admettre.

La perversion.

Enfin, le zèle ascétique a provoqué un véritable problème moral. En interdisant le sexe, en le culpabilisant, en le persécutant, il l'a rendu obsédant. En le rendant obsédant, il a attisé le désir de transgression. En attisant ce désir, il est devenu le jouet d'un jeu sado-masochiste pervers. Ironie du sort. La soif de pureté qui voulait éviter l'impureté en est devenue l'agent zélé. Témoin Georges Bataille faisant remarquer que rien ne sert mieux l'érotisme que sa répression. « Qui veut faire l'ange fait la bête », dit Pascal dans ses *Pensées*[69]. Cette formule résume la névrose chrétienne à l'égard de la sexualité qui, dès lors qu'elle est interdite, devient obsédante, le sexe ne cessant d'être un objet de honte et de fascination à la fois.

Nihilisme, violence et perversion, tel est le triste bilan du zèle ascétique en matière de sexualité. Il importe d'en tirer les conséquences. Le christianisme est fondé sur l'incarnation du Verbe qui a pris chair. Il a pour originalité d'annoncer au monde que la chair est digne d'être vécue, comme le rappelle Michel Henry dans son ouvrage *Incarnation*[70]. Il tourne le dos à sa vocation quand il devient un puritanisme se distinguant par le fait de mettre des feuilles de vigne sur le sexe des statues grecques ou bien encore des jupons aux tables et aux pianos afin de sauver la morale. Quand vice il

y a, ce n'est pas de la chair qu'il provient, mais des fantasmes de désincarnation qui s'emparent du monde. Si donc il y a une tâche chrétienne, celle-ci consiste à vivre la chair comme une bénédiction et non comme une malédiction.

LE DRAME D'UNE SEXUALITÉ SANS HUMANITÉ

LA QUESTION DU SENS.

La sexualité qui est vie est aussi affaire de sens. Pour qu'elle puisse vivre il faut qu'elle signifie quelque chose, faute de quoi elle meurt. Elle a du sens de trois façons. La première est liée au langage, la seconde à la sagesse, la troisième à la mystique.

Le langage.

S'agissant du langage, il faut rappeler que rien n'est moins sexuel que le sexe privé de langage et rien n'est plus sexuel que le sexe avec le langage. Faire l'amour, ce n'est pas faire l'amour à un corps muet, mais à une personne en chair et en os, qui parle et à qui on parle. Il est naturel d'avoir une pulsion sexuelle quand on est un homme ou une femme. Il devient humain de transformer cette pulsion en intérêt envers l'être source de désir. Le langage permet la transformation de la pulsion en intérêt. Il permet à la pulsion de s'épanouir. La preuve. Qu'il y ait pulsion sans que celle-ci ne devienne un intérêt, la pulsion perd son sens. Elle cesse d'avoir de « l'intérêt ». Il est beau de faire l'amour à un être qui nous intéresse. Il est amer et triste de faire l'amour sans intérêt pour l'être avec qui l'on est. Sans compter que la parole va loin. Parler, quand la parole est intime, c'est se confier à un autre en libérant la douceur du cœur à cœur. Ouvrir ce cœur à cœur c'est ouvrir la douceur et la confiance qui vont rendre possible la liberté du corps à corps. On fait d'autant mieux l'amour que l'on a fait la

parole avant l'amour, d'autant que cela donne une suite à l'acte amoureux. Quelle violence dans le fait de faire l'amour à un être et de le laisser en plan sans un mot, une fois la satisfaction obtenue. Quelle délicatesse à l'inverse de prolonger l'acte amoureux par l'acte langagier. S'il y a l'amour avant l'amour, il y a l'amour après l'amour. La parole est cet avant et cet après de l'amour qui fait tout l'amour de l'amour. Quand tel est le cas, la sexualité est poétique de l'existence et pas simplement sexualité en dévoilant ce secret : il n'y a pas de sexualité sans poétique.

La sagesse.

S'il n'y a pas de sexualité sans poétique, il n'y a pas de sexualité non plus sans sagesse. L'amour rend philosophe, explique Diotime à Socrate dans *Le Banquet* de Platon[71]. Aimer un corps passe par le fait d'aimer l'âme qui va avec lui et aimer cette âme passe par le fait d'aimer ce que fait cette âme, ce qu'elle vit, ce qu'elle désire, son univers intérieur – en un mot son rapport à l'existence. L'amour fait rentrer dans un univers de plus en plus riche. C'est en cela qu'il rend philosophe. Il donne à penser. Il donne à voir. Il donne à être. Il invite à se mettre à penser, à voir et à être. Toute expérience sexuelle riche rend plus sage. Toute sagesse en retour libère la sexualité. C'est ce qui fait la singularité de la sagesse. Celle-ci fait découvrir une origine inconnue de la sexualité.

La mystique.

Enfin, il y a une dimension mystique dans la sexualité. Posons le désir comme étant ce qui va au-delà parce qu'il est *envie de*. Le désir qui vit ainsi est signe et ce signe est transcendance. Ce qui éclaire sa nature. Le désir est désir parce qu'il est transcendé par le fait de désirer. C'est cette transcendance qui l'invite en profondeur à désirer. S'agissant de la

sexualité, c'est elle qui lui donne son aspect grisant. Ainsi que l'a vu Georges Bataille (1965), le plaisir sexuel est d'autant plus fort qu'il est l'expérience d'un dépassement des limites de la vie quotidienne. On dépasse les limites de la quotidienneté quand on ressent le mystère de la vie, sa profondeur vertigineuse. On accède à ce stade quand on vit les choses de tout son être, de toute sa chair, de toute sa présence. C'est ce que donnent les rencontres amoureuses fortes. Celles-ci obligent à se transcender en vivant de toute sa chair. La sexualité devient alors fastueuse en faisant toucher ce que l'existence peut avoir d'essentiel grâce à autrui. On comprend qu'à l'occasion du sexe puisse se dérouler autre chose que le sexe en faisant éclater le paradoxe de la sexualité. Le fond de la sexualité n'est pas sexuel. Il est plus que sexuel. Il est transcendant.

Vers la fin de la sexualité ? Les deux faces de la libération sexuelle.

La sexualité passe par le langage, la sagesse, la transcendance. Il importe de le rappeler. On fait de graves erreurs en l'oubliant ou en le méconnaissant. C'est le drame qui est arrivé et qui arrive encore à la « libération sexuelle ». Celle-ci a sincèrement voulu retrouver une vérité perdue du fait du puritanisme et de son hypocrisie et de sa violence. Elle a voulu retrouver un monde où les individus ne soient pas aliénés dans leurs corps et dans leur sexualité, un monde vivant, un monde de chair, un monde de liberté authentique. Force est de constater que ce vœu pieux donne raison au dicton qui rappelle que l'enfer est pavé de bonnes intentions. Ne méconnaissons pas toutefois les acquis de cette libération avant d'en apercevoir les limites.

On doit à cette libération d'avoir osé parler de sexualité dans un monde qui n'en parle pas en feignant qu'elle n'existe pas, qui proclame qu'elle ne doit pas exister ou qui s'esclaffe à son égard en la transformant en

gauloiserie. On lui doit d’avoir osé dire que la sexualité existe, que les êtres humains en ont soif, qu’ils se masturbent quand ils ne peuvent la satisfaire et que la frustration finit par générer de profondes souffrances. On lui doit d’avoir fait apercevoir dans la prostitution ce qui recueille la misère sexuelle de l’humanité dans un monde hypocrite. On lui doit d’avoir mis la société en face d’elle-même quant à la condition de la femme et plus particulièrement quant à la sexualité féminine. Durant des siècles, il a été de bon ton de louer l’homme quand il séduit des femmes et de blâmer celles-ci de se laisser séduire en occultant les conséquences souvent dramatiques de cette situation. Que de femmes se retrouvant enceintes, seules, désemparées, abandonnées par l’homme qui les avait séduites, ont paniqué et sont allées se faire avorter dans des conditions sanitaires déplorables, en y laissant parfois leur vie. On doit à la libération sexuelle d’avoir nommé ce grave problème, comme on lui doit d’avoir parlé de l’homosexualité. Que d’hommes et de femmes empruntant cette orientation pour toutes sortes de raisons souvent complexes et intimes se sont retrouvés humiliés, bafoués, persécutés. Ces acquis sont des acquis majeurs qu’il importe de souligner. Si demain ils devaient disparaître du fait d’un retour au pouvoir du puritanisme, ce ne serait pas un progrès mais une régression. Reste que cette libération a une autre face. La libération sexuelle, c’est aussi l’apparition de l’individualisme, de la consommation et de la confusion.

L’individualisme.

Il faut parler de sexualité. Encore convient-il de ne pas s’enfermer dans ce discours. Ce qui n’est pas toujours le cas. Constatons-le, en voulant se libérer, la sexualité s’est enfermée en elle-même (voir BRÜCKNER, 2009, chap. VII). Qui poursuit le sexe comme un but devient égoïste. Il ne pense qu’à lui, qu’à son plaisir, qu’à sa jouissance, qu’à son corps, qu’à sa séduction. Don Juan ne pense qu’à lui. Casanova ne pense qu’à lui. Les

héros de Sade ne pensent qu'à eux. Ils n'ont que le mot « moi » à la bouche. Élisabeth Badinter le note dans ouvrage *L'un est l'autre*, depuis le XVIIIe siècle la civilisation occidentale est en route vers l'égoïsme absolu[72]. Le monde de l'ego est le même que celui du sexe, qui est le même que celui de l'ego. Il est dominé par un individualisme exacerbé, déconnecté de la réalité, des autres et même de lui-même à force de ne penser qu'à sa liberté et à sa jouissance en plaçant ces valeurs au-dessus de tout, y compris de la vie. Témoin, les trois complexes que cet individualisme tend à développer : le complexe de Barbe-Bleue, celui de don Juan et celui de Juliette.

1) Barbe-Bleue qui enferme des femmes dans son château est comparable à l'ogre qui, dans les contes, avale les enfants. Comme le souligne Bruno Bettelheim dans sa *Psychanalyse des contes de fées*, les contes pour enfants initient ceux-ci à l'existence en les mettant devant le choix suivant : grandir en apprenant à se servir de soi ou devenir un ogre en dévorant l'enfant qui veut grandir[73]. Nous avons tous un ogre en nous. Nous avons tous en nous ce que Platon dans *La République* appelle « le tyran intérieur[74] ». Quand on ne le terrasse pas, c'est lui qui nous terrasse. L'individu qui tourne autour de son moi devient un ogre. Il dévore le monde autour de lui parce qu'il est dévoré. Notre quotidienneté en est envahie. La violence que subissent les enfants à travers l'inceste et la pédophilie, celle que subissent les femmes à travers le viol, en sont l'illustration. Le cinéma contemporain, la littérature et l'art contemporains, hantés par une sexualité violente, transgressive, voyeuriste, exhibitionniste, sadique et masochiste en sont une autre illustration.

2) Un tel monde est inséparable de la figure de don Juan. Figure brillante. Figure terrifiante. Don Juan veut délivrer l'humanité, par le moi et non par la transcendance. Il veut faire une morale sans morale et un salut sans salut en étant fidèle à l'infidélité. Résultat, il se perd en voulant se trouver. Qui veut faire de lui un dieu en niant Dieu se nie lui-même. C'est ce qui arrive à don Juan. Il se nie lui-même à force de ne tourner qu'autour

de lui-même. D'où sa destinée tragique. Le monde de l'individualisme échevelé ressemble à don Juan. Érigeant l'égoïsme absolu en principe, il se nie lui-même. D'où le malaise contemporain des morales libertines et permissives. Voulant fonder une morale tout en niant celle-ci, elles se nient. Ce qui les remplit de colère et de désespoir à la fois, ces morales ayant tendance à prendre pour un défaut du monde ce qui n'est en définitive que leur propre défaut. Le monde de Sade en est l'exemple.

3) Juliette, l'héroïne des *Prospérités du vice*, a décidé de vivre tous ses fantasmes en se lançant dans un libertinage radical. Elle ne finit que par se retrouver seule sur un tas de cadavres avant de se donner la mort. Il y a là un signe… Le sexe pour le sexe n'est pas l'amour du sexe, mais une fascination pour la mort. La pulsion sexuelle que l'on déchaîne devient pulsion de mort en détruisant la sexualité. D'où le juste constat fait par Tony Anatrella dans son ouvrage *Le Sexe oublié* : il n'y a pas que le puritanisme qui désexualise le monde. La frénésie sexuelle parvient au même résultat. On peut tuer la sexualité à force de vouloir la libérer. Il n'y a pas que l'individualisme exacerbé qui le montre.

La marchandise.

Nous vivons dans un monde individualiste. Ce monde est le même que celui de la marchandise et de la consommation. Quand l'individu devient la raison d'être du monde, cet individu donne le consommateur dont le programme peut se résumer ainsi : « Le bonheur, quand je veux. » Quand tel est le cas, tout se mettant à servir le désir du consommateur, le sexe devient un produit de consommation. Il s'achète et se vend sous toutes les formes, de la prostitution aux sex-shops en passant par les clubs de rencontres où l'on vient consommer du sexe comme on prend un verre dans un bar. On peut dresser un parallèle entre le monde de la production d'objets en série jetables et le monde de la sexualité en série. Il s'agit du

même monde. Catherine Millet décrit dans *La Vie sexuelle de Catherine M.* ce que ce monde du plaisir à la chaîne engendre. Il donne du plaisir sans joie. Une avalanche de sexe ne délivre pas d'un monde enfoui sous une avalanche de marchandises toutes standardisées. Elle y enfonce. Et en y enfonçant, elle produit une question inédite.

La confusion.

Il existe aujourd'hui des projets visant à redéfinir totalement l'identité de l'humanité dans le but de la délivrer des maux qui pèsent sur elle. Le premier de ces projets propose de désolidariser totalement la procréation de la sexualité et donc de faire fabriquer désormais les enfants en laboratoire sous contrôle scientifique, afin d'avoir ainsi l'utile sous la forme du bébé parfait et l'agréable sous la forme d'une sexualité sans les inconvénients de la grossesse. Le second projet propose, lui, d'en finir avec la différence sexuée homme-femme, afin de la remplacer par la distinction hétérosexualité-homosexualité, voire par la disparition de toute distinction. On mettrait ainsi fin au machisme, à la répression contre les homosexuels et les transsexuels. L'Europe a connu la mort de Dieu puis la mort de l'homme. La question de la fin de la sexualité est posée avec cette conséquence. Quand l'individu et son plaisir tiennent lieu de réel en évacuant la différence sexuée et la reproduction de l'humanité, on n'est plus dans la réalité, mais dans la psychose. Ce qui invite à réfléchir.

Retour à la personne.

La libération sexuelle n'est pas une affaire de liberté. C'est une affaire de personne. Tant que celle-ci n'existe pas, il ne peut pas y avoir de liberté, la liberté n'étant pas une affaire de droit extérieur mais d'épanouissement intérieur à partir d'une force issue des profondeurs de soi. On est libre parce

que l'on a la force d'être soi et pas simplement parce qu'on a le droit de l'être. En ce sens, la vie morale et spirituelle qui nous donne la force d'être nous-mêmes nous aide à nous sexualiser. Le droit qui confère des droits sans qu'il y ait une force derrière pour vivre ce que l'on est ne libère pas. Il enchaîne, même. D'où la nécessité d'une nouvelle révolution sexuelle liée à la personne et pas simplement au sexe. Il a été important à un moment de notre histoire de référer la personne au sexe et à la sexualité. Il est important aujourd'hui de référer le sexe et la sexualité à la personne. Faute de quoi le sexe que l'on veut libérer ne libère pas. Il enchaîne. D'où la nécessité d'un travail de pensée à faire dans deux directions : celle de l'avortement et celle des minorités sexuelles.

On a donné aux femmes le droit d'avorter. Le problème que soulève l'avortement n'est pourtant pas réglé par le droit. L'avortement a beau être une liberté, quelle femme vit l'avortement comme une liberté ? Toutes le vivent comme un drame qui déchire la profondeur d'elles-mêmes, d'autant que s'y mêlent la solitude, la souffrance, le désespoir, l'échec des relations amoureuses entre hommes et femmes, la tragédie d'une vie qui aurait pu naître et qui ne naîtra pas, l'indifférence de la société ainsi que sa dureté. On traite du droit à l'avortement. On oublie de traiter des causes de l'avortement, ces causes résidant dans l'inexistence tragique de la personne au sein de notre monde.

De même, s'agissant des minorités sexuelles, il relève du devoir de toute société digne de ce nom de les protéger contre les humiliations et les persécutions. Reste que, là encore, le droit ne résout pas le problème qu'elles posent, quand il ne contribue pas à le masquer. Simone de Beauvoir dans *Le Deuxième Sexe* a indiqué avec une pertinence novatrice qu'on nie la femme quand on l'identifie à son sexe[75]. On peut étendre ce raisonnement. On nie l'homme quand on fait de même. Et au-delà, on nie quelqu'un quand on le confond avec sa pratique sexuelle. Un homosexuel n'est pas qu'un homosexuel. C'est un homme ou une femme avant d'être un

homosexuel. C’est une personne avant d’être un homme ou une femme. L’identité d’un individu n’est pas que sexuelle. Le penser sous prétexte de libérer ces identités conduit à parler le même langage que ceux qui méprisent ces minorités en avançant qu’un homosexuel ne sera jamais au fond qu’un homosexuel. Dans le combat pour la reconnaissance de la dignité de tous les êtres humains, il y a là encore une inexistence tragique de la personne. D’où la profondeur du Christ et des évangiles. Ni pour ni contre la sexualité, ni puritain ni libertaire, il parle de la personne et non de la sexualité. Et le faisant, non seulement il permet à l’humanité qu’il enseigne de se sexualiser, mais en outre il ouvre des perspectives libératrices inédites.

VERS UNE HUMANITÉ DÉLIVRÉE

UNE ONTOLOGIE DE LA NOCE.

La question de la sexualité a ceci de remarquable qu’elle est révélatrice de notre condition humaine. Ainsi que le rappelle Annick de Souzenelle (2009) en se basant sur la lecture du livre de Jonas dans la Bible, nous vivons une humanité coupée en deux. Celle-ci est soit désincarnée, et cela donne le puritanisme, soit déspiritualisée, et cela débouche sur une libération sexuelle suicidaire. Le Christ, homme accompli, Dieu fait homme, homme déifié montre comment sortir de cette humanité coupée en deux.

Tout naît d’une noce. Nous sommes issus de la noce de nos parents, quelle qu’elle ait pu être. Tout naît du fait d’épouser la vie. Il importe de le dire. Cela permet d’éviter des désastres. Que d’hommes et de femmes sont malheureux parce qu’ils ne savent pas épouser l’existence, à commencer par celle qui vit en eux. D’où la justesse de la tradition chrétienne authentique qui, loin de réprimer la sexualité, la place au centre de la vie en envisageant l’existence comme une immense noce entre le Ciel et la Terre,

Dieu et l'humanité. Les textes fondateurs le montrent, à commencer par celui de la Genèse. Dieu aurait pu rester seul. Il ne l'a pas fait. Il ne le fait pas. Il a créé le monde et l'humanité afin de diffuser sa divinité à un autre que lui. Mieux encore, tout son projet réside dans le fait de s'unir avec le monde et l'humanité qu'il a créés. Projet d'une audace inouïe. Il est courant de penser Dieu comme un être impersonnel, une entité transcendante surplombant l'humanité de sa puissance ou de son indifférence. La réalité montre autre chose. L'humanité est la fiancée de Dieu, rappelle le judaïsme[76]. Dieu est comme l'époux vis-à-vis de l'épouse, nous dit toute la tradition mystique qui ne peut faire autrement que d'emprunter un langage érotique afin de le souligner. Le Cantique des cantiques porte la marque de cette « sexualité ontologique », quand il chante : *Ton nombril est un calice arrondi où ne manque pas le vin d'épice, ton ventre est un tas de froment entouré de lis, tes deux seins sont comme deux faons jumeaux d'une gazelle* (7, 2-4). Le texte est érotique. Il est aussi mystique et théologique. La rencontre entre Dieu et l'humanité donne la saveur de Dieu qui est une délicatesse subtile, une douceur infinie. Tout le mystère de la venue de Dieu en l'homme se trouve dans ces paroles qui décrivent le nombril de la fiancée comme un vin, son ventre comme un pain entouré de lis, ses seins comme deux faons. Le pain et le vin, symboles de la communion entre Dieu et l'homme dans le plus profond de l'homme sont comme un ventre et un nombril. Les faons, symbole de la similitude entre Dieu et l'homme sont comme deux seins. Le corps érotique renvoie au corps théologique qui renvoie au corps érotique. Rien n'est refermé sur lui-même. La théologie n'est pas désérotisée et l'érotisme n'est pas athéologique.

La sexualité s'enracine dans le mystère d'une relation inouïe entre le monde, l'homme et un principe de vie suressentielle, pour reprendre le mot qu'utilise Denys l'Aréopagyte afin de désigner Dieu[77]. Ce mystère est lisible dans le fait que la vie et l'humanité existent, fait qui transparaît lui-même dans la beauté du monde. Tout existe très concrètement, très

matériellement, très charnellement et en même temps tout surexiste, un souffle de vie et de beauté traversant toutes choses en indiquant une filiation autre que la matière. Dieu n'est pas hors sexualité. Il en est le cœur en se posant comme époux.

Ce qui est vrai pour Dieu l'est aussi pour l'homme. Celui-ci n'est pas un être asexué dans son essence. Il est au contraire profondément sexué. Comme le dit le récit de la Genèse au chapitre 2, Dieu le crée *mâle et femelle* (voir Mt 19, 4). L'Adam qui désigne en hébreu la terre se dit *adama.* Il désigne les possibles que nous sommes. L'homme est une terre de possibles prête à féconder et à se laisser féconder.

Cela se retrouve dans le mystère de la naissance du Christ. Marie est ensemencée par l'Esprit-Saint. Audace inouïe. Dieu intervient dans le ventre d'une femme pour faire naître son fils, Verbe incarné dans le monde. Il s'immisce dans l'intime d'un couple en mettant au jour un intime encore plus intime que cet intime. Déjà dans la Bible, il retourne la vieillesse en rendant Sarah, l'épouse d'Abraham, mère. Avec Marie, ce n'est pas la stérilité de la vieillesse qui est vaincue. C'est la virginité qui est transfigurée. Il importe d'en tirer les conséquences.

La sexualité est un don divin. Il n'y a rien de honteux en elle, tant il est vrai qu'il n'est pas question de vivre sans épousailles. La bonne nouvelle du christianisme en matière de sexualité réside là. *Le corps est pour le Seigneur et le Seigneur est pour le corps*, dit saint Paul (1 Co 6, 13). On peut étendre cette formule en disant que la noce est pour Dieu et que Dieu est pour la noce. Cette relation est confirmée par le Christ dans les évangiles. Le premier miracle de sa vie publique a lieu aux noces de Cana où il change l'eau en vin afin que la noce puisse effectivement s'accomplir en s'ouvrant à l'ivresse et à la plénitude (Jn 2, 1-11).

Une éthique de la vérité.

La noce s'apprend. L'épisode de la femme adultère dans les évangiles en est l'illustration (Jn 8, 3-11). Il montre ce que peut être une éthique de la sexualité. On se souvient de la scène. Une femme a été surprise en flagrant délit d'adultère. Poursuivie par la foule, furieuse de voir le commandement de Moïse « Tu ne commettras pas d'adultère » bafoué, elle est sur le point d'être lapidée quand le Christ s'interpose entre elle et la foule. *Que celui qui n'a jamais péché jette la première pierre*, dit-il avant d'écrire sur le sol puis de dire à la femme : *Va et ne pèche plus*. Nous avons affaire là à une humanité coupée en deux qui a perdu le sens de ses noces profondes avec la vie. Si la foule a le sens du Père et du Ciel, elle n'a pas le sens de la noce avec lui. Si la femme est en quête de noces, elle a perdu son lien avec le Père et le Ciel. La foule, frustrée de noces, jalouse la femme. Elle la hait d'autant plus qu'elle l'envie secrètement en masquant cette envie derrière de la haine. La femme, ayant perdu ses repères faute de Ciel, s'est inconsciemment placée dans la position d'exciter la foule. Tout le monde, pris par la passion, n'est plus lui-même. Le Christ évite la lapidation de la femme en recentrant tout le monde. Il renvoie la foule à elle-même en lui montrant qu'elle est adultère à sa façon. On est dans l'adultère moral quand on se croit pur et que l'on se permet tout parce que l'on se croit tel. On est dans une débauche d'orgueil et de bonne conscience. Il renvoie la femme adultère à elle-même pour les mêmes raisons. Elle aussi se croit tout permis. De fait, tout le monde se croit tout permis parce que personne ne vit la Loi de l'intérieur. Tout le monde la vit de l'extérieur. Personne n'est marié avec le Ciel. Personne n'est vraiment marié. *La lettre tue et l'esprit vivifie*, dit saint Paul (2 Co, 3-6). L'extérieur tue et l'intérieur vivifie, peut-on rajouter. C'est ce que signfie le Christ en écrivant dans le sable. Il indique qu'il faut que le monde réécrive la Loi. Dire *Tu ne commettras pas l'adultère* ne suffit plus. Il faut méditer la parole qui dit *Va et ne pèche plus*. Celle-ci parle d'avancer au lieu de stagner. Elle parle de cesser d'agir par excès ou par défaut et donc de se centrer. Elle invite à retrouver son axe, sa

verticalité. Tous les problèmes que rencontre l'humanité dans sa sexualité viennent de ce que celle-ci a perdu son axe, sa verticalité, son centre.

UNE ÉTHIQUE DE LA LIBERTÉ.

Il faut, pour parler de sexualité, parler de verticalité. Il faut, pour parler de verticalité, parler de l'homme en profondeur. L'épisode de la Samaritaine dans les évangiles éclaire ce que cela peut être (Jn 4, 4-38). On se souvient là encore de la scène. Le Christ est au bord d'un puits où une Samaritaine est venue chercher de l'eau. Un dialogue s'engage. Le Christ dit à la Samaritaine qu'elle a eu cinq maris et que l'homme avec qui elle vit n'est pas son mari. Il lui révèle par ailleurs qu'il existe une source d'eau qui, quand on la boit, désaltère sans que l'on n'ait plus jamais soif. La Samaritaine retourne vers son village raconter ce qui lui est arrivé. Un inconnu l'a délivrée en lui révélant *qui elle est*.

La Samaritaine est ce que l'on pourrait appeler une instable. Cette instabilité n'est pas un hasard. Elle a beau avoir eu cinq maris, elle n'a jamais été mariée. Elle n'a pas été mariée avec le Ciel. D'où chez elle une soif inextinguible, source d'instabilité. Elle est comme tous les êtres humains. Elle cherche une noce qui l'accomplisse en demeurant prisonnière d'un cercle vicieux. Plus elle cherche une noce horizontale en collectionnant les maris, moins elle la trouve. Moins elle la trouve, plus elle va dans l'horizontal. Elle croit que le mariage est affaire de chance et elle attend cette chance. Elle ignore que la clé de la noce qu'elle cherche se trouve en elle. Il importe de se marier dans le Ciel pour l'être sur terre. Il s'agit là d'une loi ontologique. Marie, mère de Dieu, a accompli cette loi. Il reste à la Samaritaine de l'accomplir à son tour. Le Christ aurait pu la juger d'être aussi instable qu'elle l'est. Il ne le fait pas. Il voit en elle la femme qui cherche et non la femme qui erre. Par ce regard, il la sort de son errance affective et sexuelle en l'ouvrant à sa propre plénitude. Il lui redonne sa

liberté en lui révélant ce secret. Elle s'interdit de jouir. C'est la raison pour laquelle elle n'arrive pas à se fixer sentimentalement. Elle a inconsciemment honte d'elle-même. Aussi se punit-elle en se privant de son Ciel. Le Christ la délivre. Elle a le droit de jouir. Elle est fille du Ciel et pas simplement de la terre. Elle a le droit d'aller dans son Ciel intérieur découvrir sa part de Royaume. Le Christ donne une clé afin de libérer l'humanité de sa souffrance affective et sexuelle. Celle-ci vit une errance affective et sexuelle parce qu'elle se condamne elle-même en condamnant la part divine qui vit en elle. Il faut que l'humanité sache qu'elle a non seulement le droit, mais le devoir de vivre. Elle est un peuple royal. Il faut qu'elle s'autorise à vivre la part divine d'elle-même.

CONCLUSION DE LA SEXUALITÉ À L'AMOUR

La sexualité est vie parce qu'elle s'enracine dans la relation qui unit l'humanité à Dieu, source ineffable de toute vie. Elle devrait être vivante. Elle ne l'est pas. Elle est en servitude du fait d'un rejet de l'incarnation issu d'un puritanisme que la chair, le monde et la vie en général effraient. Si la sexualité doit être délivrée des chaînes qui pèsent sur elle, ce n'est pas la libération sexuelle qui la délivre, mais un retour aux sources mêmes de ce qui donne à la vie sa dignité infinie, à savoir le mystère qui la traverse. Notre monde a un discours sur le sexe. Il n'a plus un discours sur l'amour, constate Roland Barthes dans *Fragments d'un discours amoureux*[78]. S'il n'y a pas d'Agapè sans Éros, il n'y a pas d'Éros sans Agapè, commente de son côté Denis de Rougemont dans *L'Amour et l'Occident*[79]. En voulant séparer la sexualité de l'amour sous prétexte de délivrer la sexualité, on la condamne à n'être plus qu'une sexualité mécanique et sans vie. Rimbaud, à la fin d'*Une saison en enfer*, déclare rechercher « la vérité dans une âme et dans un corps[80] ». On trouve cette vérité quand le corps a une âme parce qu'il est le corps de quelqu'un et non un corps sans âme. Rien ne permet autant à la sexualité de s'épanouir et de rencontrer le mystère de l'union ineffable avec le Ciel dont elle est la porteuse que d'être vécue comme un

don transmis de visage à visage et de souffle à souffle dans le creux de l'amour. Cette vérité d'hier et d'aujourd'hui est la vérité de demain.

BERTRAND VERGELY.

→ Altérité. Ascèse. Concupiscence. Corps. Création. Désir. Érotisme. Hommes/Femmes. Homosexualité. Nature. Plaisir. Procréation. Psychanalyse. Sujet et personne.

Bibliographie.

T. ANATRELLA, Le Sexe oublié, Paris, Flammarion, 1990. – G. BATAILLE, L'Érotisme, Paris, 10/18, 1965. – N. BERDIAEF, De la destination de l'homme, Genève, L'Âge d'homme, 1979. – P. BROWN, Le Renoncement à la chair, Paris, Gallimard, 1995. – P. BRÜCKNER, Le Paradoxe amoureux, Paris, Grasset, coll. « Essais », 2009. – O. CLÉMENT, Questions sur l'homme, Paris, Stock, 1972. – Fr. DOLTO, La Sexualité féminine, Paris, Scarabée et compagnie, 1982. – M. FOUCAULT, Histoire de la sexualité, t. I : La Volonté de savoir, t. II : L'Usage des plaisirs, t. III : Le Souci de soi, Paris, Gallimard, 1976-1984. – C. MILLET, La Vie sexuelle de Catherine M., Paris, Éd. du Seuil, 2002. – J. RUFFIÉ, L'Individu, le Sexe et la Mort, Paris, Odile Jacob, 2000. – SADE, Les Prospérités du vice, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1989. – A. DE SOUZENELLE, Jonas, Paris, Albin Michel, 2009.

SIDA

UNE MALADIE ÉTRANGE ET LES PEURS QU'ELLE SUSCITE.

Le 5 juin 1981, un bulletin d’un centre américain de surveillance des maladies décrivait 5 cas graves de pneumonie observés à Los Angeles chez des hommes jeunes qui n’avaient pas présenté antérieurement de signes d’atteinte de leur système immunitaire. Or, la forme décelée de pneumonie, une pneumocystose, est très rare chez de tels sujets. Le communiqué relevait une particularité : les cinq hommes avaient des pratiques homosexuelles.

Un mois plus tard, le 4 juillet 1981, le même centre informait de la découverte de 10 nouveaux cas de pneumocystose en Californie, et de 26 cas d’un cancer de la peau assez rare, le sarcome de Kaposi, diagnostiqués dans les trente derniers mois, 20 à New York et 6 en Californie. Tous ces patients étaient des hommes homosexuels, relativement jeunes.

Sans attendre la publication officielle, un chroniqueur du *New York Times* signalait le 3 juillet l’apparition d’une pathologie surprenante paraissant survenir uniquement chez les hommes homosexuels. Et l’on se mit à parler aux États-Unis du « cancer gay », de la « pneumonie gay », et d’une transmission d’un agent infectieux par voie sexuelle.

Un cas de pneumocystose est découvert à Paris en août 1981 dans des conditions semblables. Fin 1981, en Europe occidentale, avaient été diagnostiqués 36 cas de ce syndrome encore dépourvu d’appellation scientifique.

Cantonnée au départ, semblait-il, à une population assez bien délimitée, la maladie ne tarda pas à prendre une allure épidémique : déjà 216 cas à la fin de l’année pour les seuls États-Unis, puis 4 000 dans le monde recensés par l’OMS au printemps 1983. Elle reçut un nom en 1982 : Acquired Immunodeficiency Syndrome *(aids)*, ou sida (syndrome d’immunodéficience acquise). Le syndrome est alors caractérisé par la survenue de tumeurs ou d’infections témoignant d’une déficience du

système immunitaire alors que le malade ne reçoit aucun traitement immunosuppresseur. Il se révèle, dans bien des cas, rapidement mortel.

Assez vite, on découvre qu'il se répand non seulement chez les hommes homosexuels, mais aussi chez les hémophiles et les personnes consommatrices de drogues injectables. De plus, la population d'Haïti se révèle particulièrement touchée. En 1982, aux États-Unis, on constate aussi l'apparition de la maladie chez 4 enfants âgés de deux mois à deux ans. L'agent infectieux devient donc une menace pour l'ensemble de la population. Il se transmet par les rapports sexuels, le sang, et de la mère à l'enfant. Ce qui donne la vie devient porteur de mort. « Cette rencontre de la vie et de la mort remue l'imaginaire profond, réactive les fantasmes et angoisses archaïques[81]. »

« Amplifiées par les médias imprimés et audiovisuels, les craintes des médecins alimentent une vague d'hystérie collective qui s'est emparée des Américains, notamment dans les couches sociales moyennes des grandes villes […]. La prise de conscience de la possibilité de contamination par l'acte hétérosexuel et par la transfusion du sang suffit pour aviver la haine contre certaines minorités. Ce mal inattendu, fléau divin, marque d'un sceau d'infamie les homosexuels, les toxicomanes, les Haïtiens et en général, les “marginaux” et les “criminels” » (GRMEK, 2005, p. 81-82).

Ainsi se manifestait dès le début de l'épidémie, à commencer par les démocraties occidentales, la dimension sociale de ce qui allait devenir une redoutable pandémie. Toutes les solidarités, des plus fragiles aux plus fondamentales, étaient menacées de rupture. Condamnation et stigmatisation des personnes contaminées et des « groupes à risque », discriminations en tout genre, rejet et mise à l'écart appelaient à de vigoureuses réactions au nom du respect de la dignité humaine, des droits fondamentaux de la personne et de la justice sociale. Les Églises chrétiennes y prirent leur part, dans bien des pays, en dénonçant comme

contraires à l'Évangile les représentations de la maladie comme punition de comportements immoraux et l'image corrélative d'un « dieu punisseur[82] ».

Les tests de dépistage et le respect des personnes séropositives.

L'hypothèse d'une origine virale de la maladie ayant été assez vite avancée, il importait d'isoler et d'étudier le virus le plus rapidement possible. Ce fut l'œuvre principalement de deux équipes, de l'Institut Pasteur de Paris et de l'Institut national de santé de Bethesda aux États-Unis, qui, concurrentes, collaborèrent d'une manière qui fut loin d'être toujours loyale. Finalement, en 1983, la communauté scientifique internationale reconnut comme cause directe de la maladie le virus qui fut dénommé « virus de l'immunodéficience humaine », avec comme acronyme VIH (*HIV* en anglais).

Cette découverte permit de mettre au point en 1985 des tests de dépistage, qui reposaient sur la reconnaissance de la présence dans le sérum sanguin d'anticorps du VIH. Ce qui conduisit à parler de « séropositivité ».

Tous les pays qui en avaient les moyens imposèrent à leur population le recours à ces tests avant tout don de sang, de sperme, de tissus ou d'organes, et invitèrent les personnes ayant eu des « comportements à risque » à s'y soumettre volontairement, de manière à prendre ensuite toute précaution nécessaire pour ne pas transmettre l'infection. Ces tests de séropositivité devinrent, en l'absence de traitement, une arme clé dans la lutte contre l'épidémie. Ils posèrent aussi de multiples problèmes médicaux, éthiques et juridiques.

Fallait-il rendre le dépistage obligatoire ? Convenait-il d'informer sans délai une personne de sa séropositivité, malgré la charge émotionnelle d'une telle révélation ? Quel soutien lui apporter ? Comment lui éviter d'être rejetée par son entourage et comment, simultanément, prévenir la

contamination d'autrui ? Pour obtenir le recours volontaire aux tests, il était essentiel de garantir le respect du secret médical, alors que bien des personnes et institutions pouvaient avoir intérêt à connaître le résultat des examens. Mais ce secret devait-il être observé auprès des partenaires sexuels ? Quant aux pouvoirs publics, ils avaient le devoir de suivre l'évolution de l'épidémie, et donc de recevoir des médecins certaines informations. La recherche d'une hiérarchisation ou d'une conciliation entre les droits fondamentaux des personnes contaminées et la protection de la santé publique suscita de nombreux débats, jusqu'au moment où il apparut clairement dans la plupart des pays que la stratégie de santé publique la plus efficace ne pouvait reposer que sur l'information de la population et l'appel à des comportements responsables. Il en découlait que « la lutte contre la stigmatisation et la solidarité avec les victimes constituaient la contrepartie d'une nécessaire mobilisation préventive fondée sur la responsabilisation individuelle[83] ».

On découvrit alors des particularités étonnantes de l'infection par le virus VIH, et leurs conséquences dramatiques. Le virus peut séjourner longuement dans l'organisme sans guère de manifestation clinique. Une personne peut donc contaminer autrui sans en avoir conscience. Seul un test de séropositivité permet alors à la personne de découvrir qu'elle porte, au plus intime de ses cellules, un virus mortel et peut le transmettre par son sang ou des rapports sexuels.

Le terme « sida » devenait inapte à désigner l'ensemble des étapes du développement de l'infection. On en vint donc progressivement à distinguer, d'une part, l'infection par le virus VIH qui reste longtemps « silencieuse », et d'autre part différentes manifestations cliniques de l'infection, et le stade proprement dit de sida. Celui-ci se traduit par des atteintes graves de l'organisme, habituellement fatales en l'absence de traitements appropriés. L'ensemble des formes que peut prendre l'infection par le VIH fut alors désigné par le terme « VIH/sida ».

L'égalité d'accès à des traitements devenus efficaces.

Au départ, les seuls traitements envisageables consistaient à combattre les uns après les autres les différents symptômes dus à l'affaiblissement du système immunitaire, cancers et infections « opportunistes » telles que la pneumocystose. En 1987 se développe le recours à une molécule, la zidovudine ou AZT, dans le but de freiner la réplication du virus dans l'organisme. À court terme, ce traitement obtenait certains résultats, mais à long terme il s'est révélé décevant. D'autres médications furent progressivement découvertes, mais il fallut attendre la quinzième année de l'épidémie pour que soit mise au point une combinaison de médicaments vraiment efficace. C'est en effet en 1996 que fut disponible une nouvelle classe de médicaments, les antiprotéases ; prescrites avec d'autres médications, elles formèrent ce que l'on appela les « trithérapies ». Ces traitements n'éliminent pas complètement le virus de l'organisme infecté. Ils peuvent cependant diminuer considérablement la charge virale et, à l'époque, ils ont changé radicalement le devenir des personnes contaminées. Ce qui posa aussitôt le difficile problème éthique et juridique de l'égalité d'accès à des ressources rares.

Le Conseil national du sida (CNS) recommanda au gouvernement français d'obtenir, dès que possible, les doses d'antiprotéases nécessaires aux malades soignés en France. Comme les firmes pharmaceutiques qui les produisaient ne garantissaient pas de couvrir dans l'immédiat l'ensemble des besoins, le CNS proposa, comme moyen exceptionnel d'assurer l'égalité entre les malades, de répartir les doses disponibles selon des critères de priorité, et de recourir, si nécessaire, à un tirage au sort entre les patients correspondant aux critères retenus. Cela suscita les protestations indignées d'associations de défense des personnes vivant avec le VIH. Les besoins français purent, en fait, être rapidement couverts, mais peu de voix,

à l’exception de celle du CNS, s’élevèrent alors pour poser la question de l’accès au traitement des populations des pays à faible revenu !

Une criante inégalité en matière de santé et l’exigence de solidarité internationale.

La question de la solidarité internationale en matière de lutte contre le VIH/sida devenait cependant cruciale. Dès 1985, la mise au point des tests permit de constater la croissance exponentielle du nombre de personnes séropositives et l’expansion géographique de l’infection. Le foyer africain se révéla rapidement encore plus inquiétant que le foyer américain.

En 2009, selon les statistiques établies par un organisme de l’ONU, ONUSIDA[84], 30,3 millions de personnes portaient en elles le virus VIH (22,5 millions en Afrique subsaharienne, 820 000 en Europe occidentale et centrale, 1,4 million en Europe orientale et Asie centrale, 4,1 millions en Asie du Sud et Sud-Est, 1,5 million en Amérique du Nord). La prévalence de l’infection chez les adultes, autrement dit le pourcentage de personnes âgées de 15 à 49 ans contaminées, était estimée à 5 en Afrique subsaharienne (les femmes étant d’ailleurs plus nombreuses que les hommes à être atteintes), et à 0,2 en Europe occidentale et centrale, soit 25 fois moins. Quant aux décès dus au sida, dans ces deux régions ils auraient été respectivement de 1,3 million et 8 500, soit 150 fois moins pour une population adulte inférieure d’un tiers seulement. Le nombre d’enfants morts du sida n’y est pas comparable : 230 000 contre moins de 100 !

Ces chiffres ont varié au cours des années, mais la disparité criante entre pays dotés de moyens importants et pays à forte prévalence de l’infection et faible revenu est connue depuis longtemps. Elle ne peut pas ne pas susciter de profonds sentiments d’injustice, d’autant que pendant longtemps les médicaments antirétroviraux, devenus efficaces depuis 1996, restèrent inaccessibles à bien des pays, en raison de leur prix élevé dû en partie aux

brevets pris par les firmes pharmaceutiques. La contamination à leur naissance de très nombreux enfants apparaît d'autant plus scandaleuse que le traitement antirétroviral de leur mère aurait pu protéger de l'infection la plupart d'entre eux.

Sous la pression d'organisations non gouvernementales et d'associations représentant les personnes atteintes, la question de l'accès universel à des traitements fut posée à l'échelle internationale. Une réunion du Conseil de sécurité de l'Organisation des Nations unies fut entièrement consacrée à la pandémie de VIH/sida en janvier 2000, la Banque mondiale promit en avril 2000 de débloquer des fonds sans limites. En novembre 2000, en France, le Conseil national du sida prenait nettement position : « Le Conseil national du sida s'est toujours voulu le garant au sein de la société française d'une stricte égalité dans l'accès au dépistage et aux soins entre personnes atteintes par le VIH […]. Or quel déni plus profond de cette exigence éthique fondamentale d'égalité que l'évolution observable à l'échelle du monde en matière d'accès au dépistage, et plus encore aux traitements ? […] Dans les pays en voie de développement, moins avancés ou en transition, seule une infime minorité de patients peut avoir accès aux progrès de la thérapeutique enregistrés depuis 1996. En conséquence, la mortalité due au VIH/sida ne cesse d'augmenter dans ces pays, avec des dommages politiques, sociaux et économiques, extrêmement inquiétants pour l'avenir de régions entières[85]. »

Les pays développés et leurs entreprises pharmaceutiques étaient-ils en droit d'imposer à tous les pays, au nom du respect de la propriété intellectuelle, d'honorer les redevances réclamées par les détenteurs de brevets, lorsque la vie de millions de personnes était en jeu ? Un accord a semblé pouvoir résoudre cette question des brevets. En novembre 2001, lors d'une conférence de l'Organisation mondiale du commerce tenue à Doha, il a semblé acquis que, pour des raisons impératives de santé publique, les gouvernements étaient en droit de faire fabriquer eux-mêmes des

médicaments génériques. Malheureusement, en décembre 2002, « la défense des intérêts des entreprises a conduit à une lecture restrictive de la déclaration et a empêché l'entrée en vigueur d'un compromis qui pourtant ne leur était pas défavorable[86] ».

Il y avait donc beaucoup à faire pour que soit accepté à l'échelle internationale le principe de la destination universelle des biens, tout spécialement en ce qui concerne les besoins sanitaires les plus urgents. Le pape Jean-Paul II sut le rappeler avec force dans un message adressé au secrétaire général de l'ONU : « [À propos des coûts des médicaments et de certaines interprétations du droit de la propriété intellectuelle], il me paraît opportun de rappeler ce que soulignait le concile Vatican II et que je mentionne dans l'encyclique *Centesimus annus* au sujet de la destination universelle des biens de la terre : "De par sa nature même, la propriété privée a aussi un caractère social, fondé dans la loi de commune destination des biens" (*Gaudium et spes*, 71, *Centesimus annus*, 30). En vertu de cette hypothèque sociale, traduite dans le droit international, entre autres, par l'affirmation du droit de chaque individu à la santé, je demande aux pays riches de répondre aux besoins des malades du sida des pays pauvres avec tous les moyens disponibles, afin que ces hommes et ces femmes éprouvés dans le corps et l'âme puissent avoir accès aux médicaments dont ils ont besoin pour se soigner[87]. »

Au nom de la solidarité qui lie les personnes et les peuples, le pape Paul VI invitait déjà en 1967, dans l'encyclique *Populorum progressio* (n^{os} 44, 48-55), à la création d'un fonds mondial pour venir en aide aux plus déshérités, et à une collaboration dont ce fonds serait le symbole et l'instrument. C'est finalement ce qui fut décidé à l'échelle internationale, sous la forme de la création en 2002 du Fonds mondial de lutte contre le sida, la tuberculose et le paludisme. Réalisant un partenariat entre le public et le privé, ce fonds est devenu une source majeure de financement des programmes de lutte contre le sida. En décembre 2009, associé à d'autres

initiatives publiques et privées, il permettait, selon les estimations d'ONUSIDA, à 5,25 millions de personnes des pays à revenu faible ou intermédiaire de recevoir un traitement antirétroviral, soit une proportion multipliée par 13 en 5 ans.

« L'élargissement de l'accès au traitement a permis de faire reculer de 19 % le nombre de décès chez les personnes vivant avec le VIH entre 2004 et 2009. Mais ne crions pas victoire trop vite : 10 millions de personnes vivant avec le VIH qui remplissent les conditions requises pour recevoir un traitement selon les directives de l'OMS n'en bénéficient toujours pas » (*Rapport ONUSIDA sur l'épidémie mondiale de sida 2010,* chap. premier, Introduction). L'avenir dépendra largement des efforts qui seront déployés par les différents acteurs pour lutter contre l'épidémie. Or, « en 2009, la croissance des investissements dans la riposte au sida a ralenti pour la première fois » *(ibid.,* avant-propos*).*

VIH/sida, un problème social d'une rare complexité.

La solidarité entre les peuples n'est donc pas restée un simple mot, même si l'on est encore loin des objectifs affichés par la communauté internationale. Pour lutter contre le sida, il ne suffit cependant pas d'allouer des financements. Les médicaments fournis à un pays doivent être acheminés vers les différentes régions et être distribués à bon escient, en évitant toute forme de détournement. Les personnes gravement malades ont besoin de soins et doivent, souvent, être hospitalisées. En ce domaine, les institutions chrétiennes ont rempli un rôle très important, insuffisamment reconnu. Elles ont su accueillir, soigner et accompagner avec respect et compassion un très grand nombre de malades. Il reste cependant beaucoup à faire, en de nombreux pays, pour recruter, former, rémunérer et motiver des professionnels de santé en nombre suffisant, et mettre sur pied un système sanitaire adéquat.

Outre cette dimension sanitaire, la pandémie de VIH/sida et ses conséquences constituent un très grave et complexe problème social. Le rapport 2009 d'ONUSIDA estime à plus de 14 millions en Afrique subsaharienne le nombre d'orphelins de l'un ou des deux parents du fait du sida. Ils ont grand besoin d'être aidés, de même que les personnes vivant avec le VIH, « à faire face à leurs besoins médicaux, nutritionnels, psychosociaux, spirituels, éducatifs et financiers et à défendre leurs droits[88] ». En ce domaine aussi, des réseaux chrétiens sont très actifs, mais ils ne peuvent se substituer à eux seuls à des services publics sociaux et éducatifs qui restent indispensables alors même que les sociétés peuvent avoir été désorganisées par la pandémie.

La diffusion du virus dépend elle-même de multiples facteurs sociaux, dont certains posent gravement problème au regard des exigences de la justice sociale et du souci du bien commun. « Il est clair que l'infection par le VIH dépend de comportements individuels, spécialement des contacts sexuels et de la consommation de drogues par injection intraveineuse. Ces comportements doivent être examinés en eux-mêmes. Cependant, centrer le regard exclusivement sur la promiscuité sexuelle ou l'abus de drogues, sur les préservatifs ou les programmes d'échange de seringues, masque le fait que les comportements qui transmettent le virus VIH sont fortement influencés par des conditions sociales[89]. »

Nombreux sont en effet désormais les travaux qui montrent en quoi les conditions sociales ont influé sur le développement de l'épidémie dans les différentes parties du monde. Les seuls chiffres rappelés ci-dessus n'ont pu qu'interroger les épidémiologistes et les anthropologues. Pourquoi une telle disparité entre les sociétés occidentales et des pays d'Afrique subsaharienne ? Les facteurs les plus fréquemment évoqués sont la grande pauvreté qui affaiblit les organismes et contraint les hommes à émigrer pour trouver un emploi et à vivre dans la solitude affective, loin de leur épouse, ce qui les expose au danger d'être contaminés par le VIH[90] ; les guerres qui

déplacent les populations et les entassent dans des camps où règnent promiscuité et perte des repères coutumiers ; la grande vulnérabilité des femmes qui sont le plus souvent économiquement dépendantes, n'ont guère de liberté de choix de leur compagnon ou conjoint, et ne peuvent souvent rien dire sur les pratiques sexuelles de celui-ci, même s'il est contaminé par le VIH. De plus, en certains pays, les jeunes filles peuvent difficilement repousser les avances d'hommes plus âgés, ou sont même poussées vers la prostitution.

Selon un observateur africain, « le statut de la femme dans la plupart des sociétés africaines, certaines pratiques traditionnelles, l'anomie sociale résultant de la dépendance et de l'influence occidentale, les conflits et les guerres, le désespoir face à la précarité de la vie et la pauvreté nous semblent constituer les facteurs principaux qui font de l'Afrique une terre fertile à l'expansion du VIH. Nous estimons que, pour comprendre la propagation du virus sur le continent africain et trouver des remèdes efficaces, il faudrait prendre en compte tous ces différents aspects[91] ». L'expérience et la réflexion du médecin et anthropologue Paul Farmer vont dans le même sens. Après de longues années axées sur la prévention de la contagion par le VIH dans une zone rurale d'Haïti, il en vint à la conclusion que la pauvreté et l'inégalité entre hommes et femmes sont les plus puissants cofacteurs de l'épidémie, et qu'il est donc capital de faire toute leur place, dans la lutte contre le VIH/sida, aux perspectives de justice sociale, et notamment à la doctrine sociale de l'Église catholique[92].

La prévention de la contamination.

Les constatations précédentes font apparaître, en l'absence d'un vaccin qui serait efficace, la complexité des actions à mener pour freiner la diffusion du VIH, et la nécessité de prendre en compte les particularités socioculturelles de chaque région.

Un des premiers obstacles à une action efficace réside dans les représentations irrationnelles, les peurs et les fantasmes que suscite encore l'épidémie. Au début de celle-ci, en bien des lieux, les personnes contaminées étaient victimes de formes multiples de discrimination, et notamment de la privation de leur emploi. La prise de conscience de l'injustice de telles pratiques et la réaction très vive d'associations aboutirent en de nombreux pays à la réaffirmation des droits fondamentaux de la personne humaine, et à la réprobation de toute discrimination pour cause de maladie ou d'orientation sexuelle.

Il n'en alla pas ainsi partout. La découverte d'une séropositivité demeure source d'exclusion sociale. En certains pays, des femmes sont pour ce motif expulsées avec leurs enfants de leur foyer, et privées de toutes ressources. Source de honte, de rejet social et de toutes formes d'injustice, la stigmatisation est, de plus, un ressort puissant de diffusion de l'épidémie. Comment recourir aux tests de dépistage si le secret des résultats n'est pas garanti, et si l'on risque de perdre son emploi ou d'être chassé de son foyer en cas de séropositivité ? Et, sans de tels tests, comment avoir accès aux traitements désormais disponibles en de nombreux endroits ?

C'est contre une telle représentation du VIH/sida que, réunis en symposium à Dakar en 2003, les évêques d'Afrique et de Madagascar ont appelé à la solidarité et demandé de réagir énergiquement. « Face à la gravité de la menace du sida, nous nous engageons avec vous […] à travailler sans répit pour faire disparaître les discriminations et les stigmatisations et contester les normes sociales, religieuses, culturelles et politiques ainsi que les pratiques qui perpétuent ces discriminations et stigmatisations[93]. »

L'épidémie étant favorisée par de multiples facteurs culturels et sociaux, c'est contre chacun d'eux, selon les particularités de chaque pays, qu'il est urgent de réagir. La lutte contre le sida est indissociable des efforts à mener pour promouvoir « le développement solidaire de l'humanité », selon

l’expression de Paul VI dans *Populorum progressio* (n° 43). En 2003, les évêques d’Afrique et de Madagascar appelaient aux « changements de mentalité, d’attitude et de comportement nécessaires pour relever le défi de la pandémie », notamment à ceux qui « aboutissent à la maîtrise de soi avant le mariage et à la fidélité au sein du couple ». Mais, conscients que « la pauvreté va de pair avec le VIH/sida », ils s’engageaient aussi à promouvoir des partenariats plus élargis avec la société civile, les gouvernements, les Nations unies, les agences internationales, de manière à pouvoir apporter davantage de soins et de soutien aux personnes atteintes et à lutter contre l’épidémie. En outre, ils mettaient « l’accent sur la vulnérabilité des filles en particulier et sur le lourd fardeau que portent les femmes dans le contexte de pandémie du VIH/sida en Afrique » (*ibid.*, p. 132).

Les actions à mener diffèrent partiellement selon les pays. La contamination par le VIH passe en certaines régions par l’échange de matériel, notamment de seringues, entre usagers de drogues par voie intraveineuse. En France, aux alentours de 1990, plus du tiers de ces personnes étaient porteuses du virus VIH. Cela représentait un grave problème de santé publique, vu le nombre de personnes ainsi menacées de mort, et le risque qu’elles transmettent l’infection par voie sexuelle ou en partageant leur matériel avec d’autres consommateurs de drogues. Conscientes d’une part de ces dangers, d’autre part des limites des politiques purement répressives, les autorités françaises en vinrent à intensifier les actions de prévention de la toxicomanie et les soins destinés à aider à abandonner la consommation de drogues, mais aussi à développer une « politique de réduction des risques ». Furent successivement autorisés la mise en vente libre, puis l’échange de seringues, et la distribution sous contrôle médical de drogues de « substitution ». Ces décisions ne furent pas prises sans hésitation. N’encourageraient-elles pas la toxicomanie ? Les professionnels participant à ces échanges de seringues ou à la distribution

de produits de substitution ne coopéreraient-ils pas à des comportements contestables ?

La « politique de réduction des risques » n'a, semble-t-il, pas contribué à une augmentation de la consommation de drogues par voie intraveineuse, et il est désormais acquis qu'elle a notablement réduit la transmission du virus[94]. Quant à la question de la coopération, la réponse dépend de la façon dont ces actions sont présentées publiquement, et mises en œuvre concrètement auprès des personnes. Cherche-t-on à aider ces personnes à sortir progressivement d'une situation de dépendance, ou, par manque d'intérêt, sont-elles purement et simplement abandonnées à cette dépendance ? À bien des professionnels, il semble souvent plus sage en ce domaine de se référer à une loi de gradualité plutôt que d'essayer d'obtenir immédiatement un arrêt total de la consommation.

LA PRÉVENTION DE LA CONTAMINATION PAR VOIE SEXUELLE.

C'est certainement l'utilisation de moyens de prévention de la transmission du virus par voie sexuelle, et surtout de préservatifs masculins, qui a suscité le plus de débats. Cette question est d'autant plus importante que, dans bien des régions, le virus se transmet principalement par les rapports sexuels.

Il importe d'aborder les questions d'ordre sanitaire de manière rationnelle, ce qui exige d'éviter deux excès. Il a trop souvent été dit que l'emploi de préservatifs est en lui-même un facteur de risque de contamination. Inversement, d'autres discours garantissent une « sexualité sûre », au risque d'inciter à des comportements irresponsables et de contribuer ainsi à l'expansion de l'épidémie. Or des études ont montré que l'emploi régulier de préservatifs de bonne qualité par des couples stables « sérodifférents » (c'est-à-dire dont un des membres est séropositif) dûment

informés réduit considérablement le risque de contamination, et a donc une efficacité certaine sans avoir une efficience totale[95]. Rien ne permet d'en dire autant de l'emploi de ce même moyen par des personnes manquant de maturité et ayant de multiples partenaires.

Quant aux questions d'ordre éthique relatives à l'emploi d'un préservatif au cours d'une relation sexuelle, elles portent d'abord sur la moralité de la relation sexuelle, et en second lieu sur la signification et les conséquences du recours à un tel moyen prophylactique. Celui-ci n'évoque à beaucoup de personnes que l'infidélité conjugale, la multiplicité des partenaires et la prostitution. Selon cette façon de voir, recommander, ou seulement paraître accepter l'emploi de préservatifs serait inciter à des comportements immoraux. C'est oublier, en particulier, qu'il existe des situations où l'emploi de préservatifs est mis au service du lien conjugal.

Il n'est pas rare en effet qu'en cas de découverte de la séropositivité d'un des conjoints, des couples veuillent faire face à cet événement traumatisant et rester unis. Certains d'entre eux jugent qu'il est légitime de chercher prioritairement à conforter leur fidélité mutuelle, que ce serait pour eux manquer de prudence que de vouloir maintenir la proximité dans la vie commune en excluant toute intimité corporelle, que l'expression sexuelle de leur amour est au contraire importante pour maintenir cette union, et que cela les conduit à utiliser les moyens prophylactiques dont ils disposent.

Une telle décision demande de prendre en compte le risque de transmettre le virus au conjoint séronégatif. Ce risque est faible si le couple s'astreint à un emploi systématique de préservatifs de bonne qualité, et si chacun des conjoints est parvenu à la maîtrise de lui-même dans l'exercice de sa sexualité ; il est encore réduit par un traitement antirétroviral adéquat. Il paraît moralement légitime que l'époux non infecté accepte librement un tel risque, pour l'amour de son conjoint, le maintien de la fidélité conjugale et le bien de sa famille.

Pour les couples devenus infertiles du fait de l'âge, on ne voit pas quelles objections morales pourraient être faites à cette décision, si elle est prise librement après l'information nécessaire. On peut même y voir une victoire sur les réactions de honte, de peur, de rejet ou de stigmatisation que suscite si souvent la découverte de la séropositivité.

Pour un couple sérodifférent plus jeune, l'emploi régulier de préservatifs met un obstacle à la transmission de la vie[96]. À l'effet prophylactique est joint un effet contraceptif. Peut-on ici appliquer la règle dite « du double effet » ? La question est débattue chez les théologiens moralistes catholiques. Pour que la règle puisse être appliquée, jugent certaines personnalités catholiques[97], il faudrait que l'effet contraceptif ne soit aucunement recherché, et qu'en plus il y ait des pressions insistantes, et même des contraintes exercées par le conjoint séropositif, auquel cas le conjoint non infecté pourrait céder à cette violence et demander à être protégé contre la transmission du mal ; mais d'une manière générale, est-il soutenu, l'emploi de préservatifs altère la « vérité » de la sexualité conjugale, en « falsifiant » le don mutuel des époux.

Devant de telles affirmations, on peut se demander si elles ne cherchent pas à protéger les principes plutôt que la fidélité conjugale, la santé et la vie de milliers de femmes et d'hommes. Au nom d'une « vérité » de la sexualité conjugale, les exigences formulées ne risquent-elles pas de conduire à la rupture des couples ? Au nom de l'ouverture à la vie dans l'exercice de la sexualité, ne risque-t-on pas, par manque de prudence, de favoriser la transmission de la mort ? En tout cas, de tels raisonnements sont bien loin des réalités sociales évoquées plus haut, des pressions exercées sur les femmes dans de nombreuses cultures, et du fait qu'en certaines régions le lieu de contamination le plus fréquent est le lit conjugal lui-même[98].

Autre est la question de l'emploi du préservatif pour la protection mutuelle de partenaires sexuels qui ne sont pas engagés dans une relation

conjugale. Ici aussi, les questions premières portent sur la moralité d'un tel exercice de la sexualité. Les autorités sanitaires de beaucoup de pays ont tendance à n'inciter qu'au recours au préservatif, sans aborder la question des comportements sexuels eux-mêmes. Ce faisant, elles risquent d'inciter à des comportements irresponsables. Or ce sont ceux-ci principalement qui devraient faire l'objet d'un véritable questionnement social, de manière à éviter non seulement l'expansion de la pandémie, mais aussi une réduction de la rencontre sexuelle à sa seule dimension physique et une dégradation du sens de la sexualité humaine.

La question de la prophylaxie ne doit pas pour autant être négligée. Dans une situation de pandémie, chacun a le strict devoir de veiller à ne pas devenir un maillon de transmission de l'infection. Les responsables de santé publique et les autorités morales ont donc à demander à tous, quel que soit leur comportement, d'« au moins » prendre les précautions nécessaires pour ne pas contaminer ni se laisser contaminer. Du point de vue éthique, mettre l'accent sur cet « au moins » consiste à demander de ne pas ajouter une grave irresponsabilité en matière de respect de la vie à des comportements sexuels qui peuvent eux-mêmes poser gravement question[99].

Ce qui précède montre la difficulté de trouver un langage public équilibré sur la prévention du VIH/sida. Il est difficile à une même institution d'énoncer des appels d'ordre sanitaire (« au moins, ne transmettez pas la mort ») et de rappeler les exigences d'une sexualité pleinement respectueuse de soi et d'autrui. On ne peut que se féliciter de la collaboration entre pouvoirs publics et Églises chrétiennes dans certains pays[100], et du protocole d'accord signé entre ONUSIDA et Caritas Internationalis[101], chacun définissant ses objectifs et ses domaines de coopération selon ses propres critères et ses propres valeurs[102]. De telles collaborations ont contribué à obtenir des changements de comportement sexuel et une réduction de la prévalence du VIH/sida dans certaines régions.

En tout pays, une des tâches les plus urgentes et les plus délicates est de développer au bénéfice des jeunes une éducation affective et sexuelle qui, les éveillant à la richesse de l’amour humain, les aide à vivre d’une manière sereine et sérieuse leur sexualité et à trouver les ressources personnelles qui leur permettent d’éviter les comportements à risque[103]. La famille et l’école ont un rôle important à jouer en ce domaine. Les institutions chrétiennes, paroisses, mouvements de jeunes, aumôneries, associations à visée éducative sont appelées à y collaborer en facilitant les échanges et la réflexion, en mettant en valeur un sens chrétien de la chasteté, en donnant la parole à des témoins engagés dans une vie de couple responsable et fidèle. Tout cela demande de faire preuve de beaucoup de tact et d’une inventivité qui tienne compte des particularités culturelles et des conditions sociales locales. Il y a toujours lieu de faire appel à la liberté et à la responsabilité personnelles, mais, comme il a été dit plus haut, celles-ci peuvent être soumises à de très lourdes contraintes.

L’affaire de chacun et de tous.

La pandémie du sida a déjà fait dans le monde d’immenses ravages : des millions de morts, d’orphelins et de familles réduites à la plus grande pauvreté, les forces vives de nombreuses régions décimées, certains pays désorganisés. Et plus de 2,5 millions de personnes sont nouvellement infectées chaque année.

La mise au point de vaccins efficaces changerait grandement la situation, mais il n’est pas sûr qu’elle soit un jour réalisable. D’ici là, chacun a à s’interroger sur ses responsabilités individuelles et collectives. Transmettre le virus attente gravement à la santé et à la vie d’autrui ; c’est donc faire preuve d’irresponsabilité que de se laisser contaminer par un comportement imprudent ou irréfléchi. Mais la pandémie frappe en premier lieu les populations les plus pauvres ou soumises aux violences politiques,

ce qui indique que de multiples contraintes peuvent peser sur les personnes. La lutte contre l'épidémie dépasse donc, dans beaucoup de régions, les ressources des seuls individus.

La pandémie ayant de multiples causes et cofacteurs, une collaboration de tous ceux qui détiennent quelque pouvoir est indispensable. Les pouvoirs publics et autorités sanitaires ont le devoir d'avertir sans relâche des dangers et des moyens de se protéger du virus. Ils doivent donc informer de la protection que peut apporter l'emploi de préservatifs[104]. Comme ils sont souvent tentés de réduire à cela le message de la prévention, d'autres instances, les moralistes, les théologiens, les autorités ecclésiales ont alors, sans oublier la réalité sanitaire, à rappeler les exigences d'une sexualité pleinement humaine.

Vu les très grandes inégalités dans la répartition des ressources, la mise en œuvre d'une véritable solidarité internationale s'impose. L'humanité est une ; chacun de ses membres devrait être affecté par l'épreuve des autres membres. De plus, dans une pandémie, la maladie qui frappe l'un est menace pour l'autre. Comme un incendie, une pandémie peut connaître des retours de flamme, et balayer de nouveau les premières régions à avoir été dévastées. La lutte contre le sida ne peut donc qu'être l'affaire de chacun et de tous, et prendre toutes les formes nécessaires, notamment l'accès universel aux moyens médicaux, l'appel à des comportements sexuels responsables, les efforts à mener pour parvenir à un développement solidaire de l'humanité.

PATRICK VERSPIEREN.

→ Discrimination. Double effet. Homosexualité. Justice. Pauvreté. Santé. Sexualité. Solidarité. Vie/Mort. Vulnérabilité.

Bibliographie.

COMMISSION SOCIALE DE L'ÉPISCOPAT, *Sida. La société en question*, Paris, Bayard, 1996. – M. F. CZERNY (dir.), *Sida en Afrique : que pense l'Église ?*, Abidjan, Éd. du Cerap, 2006. – M. GRMEK, *Histoire du sida. Début et origine d'une pandémie actuelle* (1989), Paris, Payot, 2005. – J. F. KEENAN (dir.), *Catholic Ethicists on HIV/AIDS Prevention*, New York - Londres, Continuum, 2000. – A. E. OROBATOR, *Le sida interpelle le monde chrétien. Nouvelle manière d'être l'Église en temps de VIH*, Abidjan, Éd. du Cerap, 2006. – PROGRAMME COMMUN DES NATIONS UNIES SUR LE VIH/SIDA (ONUSIDA), *Rapport Onusida sur l'épidémie mondiale de sida 2010*, http://www.unaids.org/globalreport/Global_report_fr.htm. – N. SIMARD, *Le Sida. Enjeux éthiques et spirituels*, Montréal - Paris, Médiaspaul, 1995. – P. VERSPIEREN, « L'Église catholique face à l'épidémie de sida », *Études* 406/2, février 2007, p. 213-225.

SOINS PALLIATIFS

Pour situer largement les enjeux inhérents au développement des soins palliatifs au cœur de la société et de la médecine contemporaines, nous reprenons volontiers les propos Marie-Louise Lamau[105], une des pionnières de l'enseignement des soins palliatifs en France : les soins palliatifs véhiculent une protestation, une attestation et une invitation.

Ils *protestent* contre le désintérêt porté par une certaine médecine à la personne en fin de vie et contre la non-prise en compte de ses douleurs.

Ils *attestent* de la richesse morale et affective de certaines fins de vie, certes à condition que tous les symptômes douloureux soient correctement

pris en charge et qu'il existe ce que l'on pourrait appeler une éthique de la communication tant de la part de l'équipe soignante que des accompagnants dans la diversité de leurs postures familiales et professionnelles.

Ils *invitent* à reconnaître la valeur de tout être humain jusque dans sa mort et à risquer un cheminement au service de cette personne en fin de vie. Cette invitation se trouve d'abord adressée à la médecine contemporaine : invitation à réintégrer la fin de la vie et son accompagnement dans une vision non technique comme une des dimensions constitutives de sa pratique dans la prise en charge de la personne souffrante.

APPROCHE GÉNÉRALE.

Si les soins palliatifs s'inscrivent dans une longue tradition de l'hospitalité en registre chrétien développée par de nombreuses congrégations féminines et masculines[106], on peut affirmer qu'ils ont officiellement pris naissance en 1967 avec la création, dans la banlieue de Londres, par le docteur Cicely Saunders, du Saint Christopher's Hospice. Initiés dans leur esprit en France dès 1842 par une jeune veuve, Jeanne Garnier, ayant fondé l'association des Dames du Calvaire pour accueillir les malades incurables, ils furent institutionnalisés par l'engagement de certains pionniers : en 1987 le docteur Maurice Abiven ouvre la première unité de soins palliatifs (USP) à l'hôpital international de la Cité universitaire de Paris ; en 1989 le docteur Jean-Michel Lassaunière crée la première équipe mobile de soins palliatifs à l'Hôtel-Dieu de Paris. Dès 1989, les associations diverses relatives aux soins palliatifs se regroupent autour de la Société française d'accompagnement et de soins palliatifs (Sfap) et, en 1990, le docteur Marie-Hélène Salamagne inaugure la première unité de soins palliatifs de l'AP-HP (Assistance publique-Hôpitaux de Paris) et crée, dans un cadre associatif (Crefav), le premier diplôme universitaire de soins palliatifs. On notera également l'importance fondatrice d'un article du père

Patrick Verspieren paru dès 1984, dans lequel il dénonçait un état d'esprit et de pratiques tendant à rendre banale l'euthanasie par la pratique généralisée des cocktails lytiques, ainsi que l'absence d'accompagnement des personnes mourantes[107].

Les soins palliatifs furent définis par la Sfap lors de son congrès de Toulouse en 1996 et, depuis lors, régulièrement remis à jour : « Les soins palliatifs sont des soins actifs délivrés dans une approche globale de la personne atteinte d'une maladie grave, évolutive ou terminale. L'objectif des soins palliatifs est de soulager les douleurs physiques et les autres symptômes, mais aussi de prendre en compte la souffrance psychologique, sociale et spirituelle. Les soins palliatifs et l'accompagnement sont interdisciplinaires. Ils s'adressent au malade en tant que personne, à sa famille et à ses proches, à domicile ou en institution. La formation et le soutien des soignants et des bénévoles font partie de cette démarche. Les soins palliatifs et l'accompagnement considèrent le malade comme un être vivant, et la mort comme un processus naturel. Ceux qui dispensent des soins palliatifs cherchent à éviter les investigations et les traitements déraisonnables (communément appelés acharnement thérapeutique). Ils se refusent à provoquer intentionnellement la mort. Ils s'efforcent de préserver la meilleure qualité de vie possible jusqu'au décès et proposent un soutien aux proches en deuil. Ils s'emploient par leur pratique clinique, leur enseignement et leurs travaux de recherche, à ce que ces principes puissent être appliqués. »

Soins palliatifs et philosophie du soin.

Par leur vision holistique de l'humain et par leur organisation en vue de la prise en charge de la personne en fin de vie, les soins palliatifs sont porteurs de certaines requêtes permettant de repenser le soin et d'introduire une dimension critique au cœur d'une médecine trop centrée sur la maîtrise

et l’objectivation du corps souffrant, négligeant les différentes dimensions de la subjectivité (le sujet psychique, éthique, spirituel, croyant). Leur visée centrale est de rencontrer le malade dans son individualité, celle de son histoire, de sa pathologie et de ses attentes, tout en mettant en œuvre de réelles capacités thérapeutiques et humaines en s’appuyant sur une pratique interdisciplinaire.

Une première caractéristique des soins palliatifs réside dans la manière de *réintégrer le temps* dans sa dimension d’histoire et d’histoire individuelle de tout patient : « accepter le temps du mourir comme un temps qui, marqué d’une particularité propre, n’en est pas moins, lui aussi, une partie intégrante de l’histoire de la personne ; il est nécessaire, d’autre part, de tenter, durant ce temps, de “faire société” avec les grands malades et leurs familles[108] ». Durant ce dernier temps, il importe de continuer à croire et à manifester que le malade, « même dans la plus grande détresse […] est une personne humaine qui doit être aidée et respectée comme tout autre » (*ibid.*, p. 7). Il ne s’agit certes pas d’idéaliser la fin de la vie – elle reste le lieu d’une crise, parfois sans solution réelle d’accompagnement –, mais bien de continuer à considérer l’autre dans le respect, l’attention, les soins qu’il mérite.

Si le respect du temps de l’autre avec ce qu’il implique d’accompagnement est une donnée essentielle, il ne va pas sans un *traitement compétent de la douleur*, exigence se situant entre deux attitudes encore trop présentes dans la prise en charge de la fin de vie : l’acharnement thérapeutique et l’euthanasie. Face à ces tentations de la médecine contemporaine, les soins palliatifs s’insurgent contre une volonté de maîtrise, d’objectivation de l’autre et de son corps, d’autant plus que cette prise en charge de la douleur ne prend pas simplement en compte la douleur physique mais aussi de ce qu’on appelle la douleur totale *(total pain)*. Une fois la douleur contrôlée, *l’accompagnement humain* peut prendre toute sa

place, particulièrement par la présence de bénévoles formés et soutenus par diverses associations.

Enfin, en vue de rencontrer le patient et son entourage dans leur singularité, les soins palliatifs accordent une importance particulière au *travail interdisciplinaire en équipe*. Il importe d'en relever la nécessité concrète à plusieurs niveaux. Le premier souligne l'importance de garder un équilibre dans l'exercice concret de la fonction soignante : il s'agit tout d'abord de tenir dans cet engagement exigeant qu'est la confrontation perpétuelle avec l'idée et la réalité de la souffrance et de la mort ; il s'agit également de pouvoir dire, partager ce que l'on vit, ses difficultés, ses questions. De plus, nul ne peut prétendre à l'omnicompétence en matière médicale, sociale, psychologique, spirituelle. Ce n'est qu'en comptant sur l'unité d'engagements diversifiés et coordonnés – dont le malade sera toujours le centre – qu'il est possible de développer une approche holistique des soins. Enfin, cette dimension du travail en équipe trouve sa qualification majeure dans le fait qu'il permet le maintien d'un consensus fondateur : le pari d'être au service d'une personne en situation de fin de vie, dans une optique de qualité de vie. Ce consensus fondateur révèle la dimension éthique dont l'équipe se trouve porteuse au niveau des valeurs qu'elle met en œuvre dans les soins et l'accompagnement.

Soins palliatifs et législation.

Si les soins palliatifs relèvent aujourd'hui d'un mandat social conféré à la médecine, c'est parce qu'ils furent inscrits, par la législation française, dans une obligation de moyens depuis une vingtaine d'années[109]. La première circulaire relative à l'organisation des soins et à l'accompagnement des malades en phase terminale date de 1986. Ce texte précurseur appelé « circulaire Laroque » visait à sensibiliser les soignants à ce que sont les soins d'accompagnement de fin de vie et à introduire

officiellement la notion de « soins palliatifs ». Plusieurs rapports furent demandés par les ministres successifs de la Santé (Delbecque en 1993, Neuwirth en 1998 et CES en 1999) pour offrir les assises de la loi du 9 juin 1999 visant à garantir le droit aux soins palliatifs : « Toute personne malade dont l'état le requiert a le droit d'accéder à des soins palliatifs et à un accompagnement. » Cette loi sera suivie de deux programmes de développement des soins palliatifs qui ont pour missions principales d'appuyer la création de structures de soins, d'améliorer la connaissance du public sur les soins palliatifs, de veiller à la formation des acteurs, particulièrement des bénévoles. Des textes relatifs à la prise en charge de la douleur paraîtront en 1994, 1995 et l'année 1998 verra le déploiement d'un plan d'action triennal de lutte contre la douleur dans les établissements publics et privés.

En 2002, la loi relative aux droits des malades et à la qualité du système de santé a pour objet de garantir les droits des usagers. Certains de ses éléments concernent la dynamique des soins palliatifs : un accès égalitaire et universel aux soins, un droit au non-acharnement thérapeutique, le recours possible à une personne de confiance pour tout patient majeur. On y trouve, de plus, une réitération de la loi de 1999 : « Toute personne a le droit de recevoir des soins visant à soulager sa douleur. Celle-ci doit être en toutes circonstances prévenue, évaluée, prise en compte et traitée. »

Enfin, la médiatisation et l'émotion suscitées par les « affaires » Malèvre et Humbert ont conduit, en 2004, à la constitution d'une mission parlementaire, faisant suite au rapport de Hennezel (2003) et finalement au vote à l'unanimité de la loi du 22 avril 2005, dite loi Léonetti, sur les droits des malades et la fin de vie. Cette loi affirme nettement le droit du malade de *refuser des traitements* et le devoir pour tout médecin d'*éviter toute obstination déraisonnable* et donc de savoir limiter ou arrêter des actes médicaux n'ayant d'autre but que de prolonger artificiellement la vie. Elle admet en cas de nécessité le recours à des médications antalgiques qui

pourraient avoir pour effet secondaire d'abréger la vie. Insistant de nouveau sur le recours à une personne de confiance, elle offre également au malade la possibilité de rédiger des directives anticipées. Celles-ci sont valables pour une période de trois ans, elles sont renouvelables et peuvent être consultées par les médecins en cas d'inconscience du patient.

MODALITÉS DE MISE EN ŒUVRE DES SOINS PALLIATIFS.

En France, les soins palliatifs sont mis en œuvre selon trois modalités : les unités de soins palliatifs, les équipes mobiles de soins palliatifs et les lits dédiés (lits identifiés soins palliatifs). Ces trois modalités devraient idéalement répondre à la complexité de la prise en charge du patient si elles étaient justement réparties sur le territoire national, les situations les plus difficiles en termes d'évaluation et de traitement des symptômes étant à réserver aux unités. En effet, les unités de soins palliatifs (USP) sont des services spécialisés dans les soins palliatifs répondant idéalement à trois missions selon la circulaire du 25 mars 2008 relative à l'organisation des soins palliatifs : les soins, la formation et la recherche. La complexité des situations des patients accueillis résulte soit d'une douleur importante du patient associée ou non à des symptômes mal contrôlés ou réfractaires, soit d'une souffrance exprimée particulièrement difficile à rencontrer, soit d'une situation nécessitant une réflexion éthique approfondie. Les équipes mobiles de soins palliatifs (EMSP) sont des structures pluriprofessionnelles spécifiquement dédiées aux soins palliatifs, mais non rattachées à un service. Elles exercent une activité transversale au sein d'une institution, voire entre plusieurs structures. Si elles sont encore l'objet de réticences de la part de certaines équipes médicales moins sensibilisées à la complexité de la prise en charge des patients en fin de vie et des besoins du patient pouvant s'y manifester, elles interviennent de plus en plus à la demande d'un médecin ou de membres de l'équipe soignante lorsqu'une équipe est

confrontée à des situations complexes de prise en charge de fin de vie. Elles ont alors un rôle de soutien et de conseil de l'équipe soignante dans son activité clinique mais, normalement, sans pratiquer elle-même d'actes de soin. De plus, les EMSP assument au quotidien un soutien psychologique des équipes soignantes et des proches du patient, et jouent un rôle appréciable de conseil dans le questionnement éthique des équipes soignantes. Enfin, elles mènent des activités de formation et de recherche.

Les lits identifiés soins palliatifs (LISP) ont été créés dans les services de spécialités cliniques pour diffuser la culture palliative et assurer la continuité des soins curatifs et palliatifs pour les patients ne présentant pas de complexité particulière ; ils sont dotés d'un personnel plus nombreux et formé en soins palliatifs.

Au 31 décembre 2007, on pouvait dénombrer 937 lits d'USP pour 89 unités, 3 075 lits identifiés soins palliatifs, soit 6,37 lits d'USP et LISP pour 100 000 habitants, la norme fixée par l'OMS étant de 5 lits. Le 13 juin 2008, le président de la République annonçait la mise en place d'un programme de développement des soins palliatifs, couvrant la période 2008-2012, qui a l'ambition de doubler le nombre de personnes bénéficiant de soins palliatifs d'ici 2012. Ce plan partiellement réussi visait alors trois objectifs essentiels : développer les soins palliatifs dans les services de court, moyen et long séjour ainsi que dans les établissements hébergeant des personnes âgées dépendantes (EHPAD), créer une politique ambitieuse de formation et de recherche dans le domaine des soins palliatifs, développer l'aide à destination des accompagnants.

Enseignement et formation.

Afin de pouvoir se développer dans ces différentes modalités, les soins palliatifs ont certes besoin d'être promus socialement et dans la médecine contemporaine, mais nécessitent surtout une amplification de la formation

initiale et permanente de l’ensemble des professionnels de la santé, formation encore trop axée, du moins en médecine, sur ses paradigmes technoscientifiques.

Or, depuis 1993, la Sfap a initié un travail de recherche pédagogique sur l’enseignement universitaire des soins palliatifs, anticipant de la sorte la parution de la circulaire ministérielle du 9 mai 1995 (circulaire DGES-DGS 15) et de l’arrêté ministériel du 4 mars 1997 rendant obligatoire l’enseignement des soins palliatifs en deuxième cycle des études de médecine. La réforme de 2002, dans le cadre du deuxième cycle des études médicales, a mis en place le module 6 spécifique « Douleur et soins palliatifs », offrant d’aborder de façon interactive différentes problématiques liées à la douleur, à la fin de vie et au deuil. Or, dans la pratique, la partie consacrée aux soins palliatifs varie de 2 à 18 heures pour l’ensemble du deuxième cycle des études médicales.

La formation complémentaire aux soins palliatifs peut avoir lieu en troisième cycle de médecine. Il s’agit d’un enseignement dans certains diplômes d’études spécialisées (DES) et diplômes d’études spécialisées complémentaires (DESC) : le DES d’oncologie, le DESC de cancérologie et le DESC II de gériatrie par exemple. Un DESC spécifique « Douleur et médecine palliative » a vu le jour à la rentrée universitaire 2008 : organisé sur deux ans, ouvert à toutes les spécialités médicales, sa mise en place reste difficile sur le territoire national.

Des efforts ont été réalisés, même s’ils restent insuffisants, pour la formation des médecins, mais c’est surtout la formation continue destinée à l’ensemble des autres professionnels de la santé qui a pris un réel essor depuis une dizaine d’années. Deux diplômes universitaires permettent une formation des médecins et autres professionnels (bac + 3) en soins palliatifs. Le diplôme universitaire de soins palliatifs et d’accompagnement (DUSP) est présent dans 9 universités ; il s’agit d’une formation pluridisciplinaire d’un an avec examen, stage et mémoire. La formation

aborde les aspects techniques, cliniques, psychiques, éthiques, spirituels et relationnels des soins palliatifs. Quant au diplôme interuniversitaire de soins palliatifs et d'accompagnement (DIUSP), il est délivré dans 23 universités. Il s'agit d'une formation d'un an complémentaire au DUSP ; il est centré sur des objectifs plus larges, tant techniques, cliniques qu'éthiques et sur une ouverture réflexive sur les enjeux sociaux, médicaux et imaginaires du développement des soins palliatifs.

Les enseignants de ces différents diplômes sont fédérés par le Collège national pour l'enseignement universitaire des soins palliatifs (Cneusp) travaillant en synergie avec la Sfap. L'objectif de ce collège est de promouvoir l'enseignement des soins palliatifs dans toutes les disciplines universitaires et para-universitaires liées aux soins, de promouvoir une recherche pédagogique relative à l'enseignement des soins palliatifs et de veiller à une constante actualisation des programmes et modalités d'enseignement.

Soins palliatifs et théologie.

Si les soins palliatifs se sont développés en France dans une dimension laïque, ils peuvent cependant être relus avec pertinence dans le registre de la foi chrétienne, particulièrement au regard de la notion de dignité humaine qu'ils cherchent à soutenir et à promouvoir au cœur de leur exercice. En effet, à travers une certaine manière de poser l'acte d'accompagnement et de soin, l'engagement humain et professionnel « dit » la dignité de l'« homme malade » et permet à ce dernier de continuer à s'expérimenter dans sa dignité d'humain, de semblable. En d'autres mots, il s'agirait moins de décliner ce qu'est la dignité que de montrer comment elle se dit et est reconnue à travers certaines dimensions cliniques et éthiques de tout acte de soin[110], comment l'autre souffrant s'y trouve attesté dans toute sa dignité d'humain. Ce sont toutes les attitudes de respect de la temporalité,

d’importance de la prise en charge de la douleur, de juste présence dans l’accompagnement, de travail en équipe, effectives dans la pratique des soins palliatifs, qu’il est possible de mettre en consonance profonde avec la foi chrétienne et sa théologie.

La pratique des soins palliatifs constitue d’abord une prise au sérieux de la personne souffrante en son corps, ce qui renvoie assez aisément, en registre chrétien, à toute *une théologie de l’incarnation* : le corps, devenu lieu de Dieu par l’incarnation du Christ, devient le lieu d’une éminente dignité, quelle que soit sa fragilité, son altération. Partageant la vie de ses semblables, Jésus, face à l’humain souffrant, ne console pas par des paroles : il se révèle témoin d’un Dieu à l’écoute, participant à la souffrance de l’homme. Cette attention au corps, nous pouvons également la repérer par les gestes du Christ : il ne craint pas de le toucher, de l’embrasser, de le panser. Enfin, l’attention à l’incarnation permettrait également d’inscrire dans la foi tant d’attitudes humaines vécues face à la souffrance, la mort : *Mon âme est triste à en mourir* (Mt 26, 38) ; *Père, si tu veux éloigne de moi cette coupe* (Lc 22, 42) ; et Jésus pleura face à son ami Lazare décédé (Jn 11, 35).

Si nous nous arrêtons ensuite au *respect de la temporalité* du malade, il est manifeste qu’elle peut trouver une signification particulière dans le registre théologique. Tout d’abord, l’attention à la temporalité insiste sur l’importance d’être présent à l’autre en son temps parce que le malade est un semblable en humanité, « parce qu’il est à l’image de Dieu, l’individu humain a la dignité de personne : il n’est pas simplement quelque chose, mais quelqu’un. Il est capable de se connaître, de se posséder et de librement se donner et entrer en communion avec d’autres personnes, et il est appelé, par grâce, à une alliance avec le Créateur, à lui offrir une réponse de foi et d’amour que nul autre ne peut donner à sa place[111] ».

La prise en compte d’une juste temporalité convoque de la sorte les soignants et accompagnants, leur rappelant qu’ils ne possèdent pas le

dernier mot de l'histoire du sujet souffrant, que mystérieusement un avenir, un salut est toujours possible puisque *l'heure ne nous est pas connue* (Mt 24, 36). Or, bien des situations d'épuisement professionnel ou familial auraient parfois tendance à vouloir maîtriser ce temps[112]. Ce risque peut se traduire, comme le souligne Bruno Cadoré[113], dans trois directions au moins. Il pourra tout d'abord s'agir de la personne qui ne supporte plus la durée de ses propres jours, et ce d'autant plus lorsque ces jours ne lui sont plus renvoyés comme possiblement signifiants, dignes par celles et ceux qui l'entourent. Dans pareil contexte, seule la clôture du temps devient lieu de sens. Cette difficulté de tenir dans le temps pourra être vécue par le médecin, l'équipe soignante qui ne parvient plus, dans son effort thérapeutique, à soutenir l'espoir, « l'à-venir », de la personne souffrante. Cette attitude sera d'autant plus prégnante que le seul rapport à la maladie et au corps de l'autre souffrant aura été modelé par une vision technique et d'efficacité dans l'exercice médical : « Quand on ne peut plus rien faire, quel sens aurait encore l'existence ? » Répondre à la demande de mort de l'autre par un abrégement de son temps deviendrait ainsi le dernier lieu de l'efficacité, du « savoir-faire ». Enfin, cette tentation pourra traverser un entourage épuisé par le temps. Ce sont toutes ces situations où l'entourage se trouve submergé par un temps de la maladie ou un temps du mourir auquel, par épuisement dans l'investissement et la durée, il ne parvient plus à donner sens. Cette posture de l'entourage est parfois induite par un difficile rapport au pronostic qui, d'une manière indue, s'est prononcé ou a été compris comme une maîtrise sur le temps : « Encore pour autant de jours… » Or, en pareilles circonstances, « trois réalités qui caractérisent notre rapport au temps se trouvent ainsi profondément déplacées : l'attachement à la vie du sujet lui-même, le soutien "thérapeutique" de la vie d'autrui contre ce qui l'emporte, le sens de la relation durable avec autrui dans la confrontation au tragique de l'existence » (*ibid.*, p. 3). Cette difficulté de rencontrer l'autre dans son temps se trouvera également

renforcée par une *temporalité sociale* qui rend de plus en plus malaisé le temps long de la solidarité au profit d'un temps court qu'elle aurait trop tendance à qualifier de solidaire par l'exécution du seul geste « ponctuel », celui de permettre à l'autre d'en finir avec le temps, avec sa vie.

Par rapport à ces risques, il est bon d'insister à nouveau sur l'importance des *thérapies de la douleur* comme modalité de favoriser la plus juste manière d'habiter le temps, idéal prôné par l'Église catholique, largement en avance sur certaines pratiques professionnelles. En effet, l'importance du traitement de la douleur fut, depuis plus de cinquante ans, soulignée comme essentielle par l'Église catholique, particulièrement par la voix de Pie XII : « Quels sont les motifs qui permettent dans les cas d'espèce d'éviter la douleur physique sans entrer en conflit avec une obligation grave ou avec l'idéal de la vie chrétienne ? On pourrait en énumérer un grand nombre ; mais, malgré leur diversité, ils se ramènent finalement au fait qu'à la longue, la douleur empêche l'obtention de biens et d'intérêts supérieurs. Il peut se faire qu'elle soit préférable pour telle personne déterminée et dans telle situation concrète ; mais, en général, les dommages qu'elle provoque forcent les hommes à se défendre contre elle[114]. » C'est bien cette prise en charge du patient, cette présence qui lui est accordée qui seront en mesure de lui permettre de faire de sa fin de vie ce qu'il en attend, ce qui fait sens pour lui, pour certains le point culminant de leur vie : « Nous voulons néanmoins attirer l'attention sur le caractère de plénitude que revêt parfois l'adieu conscient et paisible aux choses et aux personnes. Chaque fois que nous en sommes témoins, nous disons que ce fut une belle mort. C'est le moment où l'être humain met la dernière touche, très personnelle, à son existence, et couronne pour ainsi dire l'œuvre de sa vie[115]. »

Et tout cela ne sera possible que moyennant *un travail en équipe* qui, lui aussi, mérite toute sa qualification théologique, proche de l'idéal paulinien fondé sur la multiplicité des charismes à exercer pour le bien de tous (1 Co

12, 1-11), chacun ayant reçu un don particulier pour le bien de tous. Cet idéal de l'Apôtre pourrait être, pour le croyant et notamment pour le soignant croyant, une raison supplémentaire pour considérer dans sa spécificité chaque professionnel comme porteur d'un don particulier et complémentaire pour la prise en charge de la personne malade ou en fin de vie.

Enfin, cette dimension du travail en équipe trouve sa qualification majeure dans le fait qu'il permet le *maintien d'un consensus fondateur* : le pari d'être au service d'une personne en situation de fin de vie, dans une optique de qualité de vie en restant au service de la vie, capable de considérer le patient comme un semblable dans la foi, fils ou fille de Dieu. En effet, une approche du patient en son unicité – par le regard pluriel et concerté de l'ensemble des soignants – révèle un des enjeux éthiques et théologiques majeurs du soin et de la rencontre du patient devenu en Christ, tout comme nous, fils de Dieu, capable de participer à la vie même de Dieu (Ep 1, 4-5). En ce sens, reconnaître le patient comme sujet singulier permettrait de nommer théologiquement le concept de dignité en y reconnaissant et attestant, par une pratique professionnelle, la présence de Dieu : « En vérité, la dignité n'est rien d'autre que la marque de la Présence divine qui transfigure la liberté de la personne et lui permet de poser des actes toujours plus conformes à l'Évangile[116]. »

Soins palliatifs et Église catholique.

On reproche parfois à l'Église catholique sa tradition doloriste. Si cette approche de la maladie a existé, en rester là serait méconnaître le caractère précurseur de l'Église catholique dans l'invitation à prendre adéquatement en charge la douleur, même au risque d'un abrégement de l'existence : « Si entre la narcose et l'abrégement de la vie n'existe aucun lien causal direct posé par la volonté des intéressés ou par la nature des choses (ce qui serait

le cas si la suppression de la douleur ne pouvait être obtenue que par l'abrégement de la vie), et si, au contraire, l'administration de narcotiques entraîne par elle-même deux effets distincts, d'une part le soulagement des douleurs, et d'autre part l'abrégement de la vie, elle est licite ; encore faut-il voir s'il y a entre ces deux effets une proportion raisonnable, et si les avantages de l'un compensent les inconvénients de l'autre[117]. »

En ce qui concerne les soins palliatifs en tant que tels, depuis la fin des années 1970, plusieurs textes du Magistère catholique constituent un encouragement positif à accompagner les mourants et-ou à encourager les soins palliatifs. En 1978, la Conférence épiscopale des évêques d'Allemagne de l'Ouest a proposé un long texte (*DC* 1764) manifestement inspiré par la théorie des « phases du mourir » d'Élisabeth Kübbler-Ross. « Il redit que celui qui est près de la mort peut connaître la révolte, l'envie de nier la gravité de son état, puis la colère, un sursaut de lutte, enfin la dépression et l'apaisement. Savoir cela peut aider les soignants et les familles à ne pas interpréter faussement ses réactions, à ne pas passer à côté de ses véritables demandes… Même abîmé par la maladie, le handicap, l'approche de la mort, un être humain est revêtu de dignité, rappellent les évêques allemands. Reconnaître une telle dignité, se mettre au service de ceux qui souffrent, être à leur écoute, sans tricher, tout homme certainement peut le faire, mais les croyants y sont spécialement invités[118]. »

Du 12 au 17 octobre 1989 s'est tenu à Rome un symposium des évêques européens sur « les nouvelles attitudes devant la naissance et la mort » (*DC* 1994). En ce qui concerne la fin de la vie, ils saluent « avec un grand empressement » l'ouverture « de maisons de soins palliatifs, de centres d'accueil pour les mourants où les membres de la famille peuvent rester sans limite de temps, où surtout ils deviennent plus capables d'accompagner leurs parents mourants ». Plus largement, ils invitent les chrétiens à rejoindre ou à susciter des initiatives « pour que la mort dans les hôpitaux puisse s'humaniser le plus possible ». Ils préconisent encore « une

formation plus approfondie » à l’accompagnement pour les agents de pastorale et, plus largement, pour « un grand nombre de gens ».

Le 23 septembre 1991, le Conseil permanent de la Conférence des évêques de France publie le texte « Respecter l’homme proche de sa mort[119] ». Ce texte constitue « une mise au point très équilibrée, s’agissant de l’usage proportionné des moyens thérapeutiques, du soulagement de la douleur, de l’accompagnement des grands malades. Le paragraphe sur les situations difficiles accepte – de manière exceptionnelle – “d’induire et de maintenir plus ou moins longtemps un sommeil artificiel”, tout en demandant que la recherche médicale soit poursuivie afin “d’éviter à l’avenir des décisions ressenties comme profondément insatisfaisantes par bien des soignants et des familles”. Parmi tous les engagements qui les sollicitent, les chrétiens – et particulièrement parmi eux les professionnels de santé – sont donc invités à participer au mouvement des soins palliatifs. Ils y ont une responsabilité spéciale, comme témoins d’une espérance » (M.-L. LAMAU, « Origine et inspiration », p. 219).

Enfin, en février 2008, lors d’un discours adressé aux participants d’un congrès ayant pour thème « Aux côtés du malade incurable et de la personne en fin de vie », Benoît XVI a insisté, tout comme il l’avait fait dans son encyclique *Spes salvi*, sur l’importance de l’engagement d’une société à soutenir les malades et les familles confrontées à la fin de vie, à développer des droits spécifiques pour les familles accompagnant leur proche : « Une société solidaire et humanitaire ne peut pas ne pas tenir compte des conditions difficiles des familles qui, parfois pendant de longues périodes, doivent porter le poids des soins à domicile de malades graves non autonomes. Un plus grand respect pour la vie humaine individuelle passe inévitablement par la solidarité de tous et de chacun, ce qui constitue un des défis les plus urgents de notre temps[120]. »

Les soins palliatifs sont devenus une dimension constitutive de la médecine contemporaine, c'est un fait. Cependant, de nombreux efforts doivent encore être déployés pour qu'ils occupent leur pleine mesure dans la compréhension et l'approche de la maladie chronique et de la fin de vie, dans la vie sociale et ses dimensions sociopolitiques, dans les pratiques soignantes. C'est ce qu'a bien mis en lumière le docteur Régis Aubry dans le rapport de fin d'exercice du Comité national de suivi du développement des soins palliatifs et d'accompagnement en janvier 2008, où la poursuite du développement des soins palliatifs reste soumise à des enjeux de santé publique, des enjeux éthiques et économiques, des enjeux de société.

En ce qui concerne la santé publique, le développement des soins palliatifs devra prendre acte de l'augmentation de la longévité pour s'inscrire davantage dans les structures d'accueil des personnes âgées mais également dans le soutien des personnes à domicile en situation de dépendance. Il devra également tenir compte d'un contexte de société, celui du déni de la mort de plus en plus présent : quelles politiques de santé seront à développer pour en soutenir les effets délétères en matière de suivi de deuil et de deuils pathologiques ?

La complexification des techniques médicales et leur capacité à maintenir les personnes en vie ne doivent pas rester étrangères au devenir des soins palliatifs ; qu'il suffise de penser à la situation des patients en état végétatif chronique suite à des manœuvres de réanimation. Comment penser les notions de limites, de qualité de vie et de fin de vie ? Une rigueur dans les processus de décision de fin de vie doit continuer à pouvoir s'affiner pour les personnes inconscientes ou incapables d'autodétermination et être soutenue par une formation éthique des professionnels de la santé.

Le développement des soins palliatifs et leur accès généralisé pour tout patient ainsi que leur accompagnement impliquent un coût, la prise en charge de patients porteurs de pathologies chroniques et-ou vieillissants ne

se fera pas sans choix politiques en matière de santé. Tout cela devrait pouvoir être anticipé conjointement à un débat social relatif aux priorités que l'homme du XXIe siècle est capable de se donner, pour lui et ses semblables. Derrière ces questions, le devenir des soins palliatifs ouvre réellement à des enjeux citoyens : les questions de la finitude humaine et de la relativité de la vie relèvent-elles uniquement de la seule compétence de la médecine ? En effet, la réalité de la finitude, de la fragilité, de la mort ne peut rester dans le seul champ de la médecine mais exige aujourd'hui d'être portée par un véritable débat social, éducatif qui ne se fera pas sans un réel engagement politique.

DOMINIQUE JACQUEMIN.

→ Acharnement thérapeutique. Altérité. Dignité. Douleur/Souffrance. Éthique clinique. Euthanasie. Maîtrise. Solidarité. Vie/Mort.

Bibliographie.

ANAES, Modalités de prise en charge de l'adulte nécessitant des soins palliatifs, Paris, décembre 2002. – ANAES-SFAP, Conférence de consensus. L'accompagnement des personnes en fin de vie et de leurs proches. Texte des recommandations, Paris, 14 et 15 janvier 2004. – ASSEMBLÉE NATIONALE, Rapport d'information fait au nom de la mission d'évaluation de la loi n° 2005-370 du 22 avril 2005 relative aux droits des malades et à la fin de vie et présenté par M. Jean Leonetti, Paris, t. I, Rapport n° 1287, 28 novembre 2008. – R. AUBRY, Comité national de suivi du développement des soins palliatifs et d'accompagnement. Rapport de fin d'exercice, Paris, Ministère de la Santé, de la Jeunesse et des Sports, janvier 2008. – I. BAZANGER et M. H. SALAMAGNE, art. « Soins palliatifs », dans D. LECOURT

(dir.), Dictionnaire de la pensée médicale, Paris, PUF, 2004, p. 1058-1061. – M. CASTRA, Bien mourir. Sociologie des soins palliatifs, Paris, PUF, 2003. – R. W. HIGGINS, « L'invention du mourant. Violence de la mort pacifiée », Esprit, janvier 2003, p. 139-168. – D. JACQUEMIN et D. DE BROUCKER, Manuel de soins palliatifs, Paris, Dunod, 2009. – ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTÉ, Palliative Care : Cancer Control Knowlege Into Action, WHO Guide for Effective Programmes, Genève, 2008.

SOLIDARITÉ

Solidaires dans le péché… solidarité des citoyens, des travailleurs entre eux… solidarité avec les pauvres ou les réfugiés… solidaires contre l'injustice sociale locale ou internationale… solidarité avec des animaux menacés d'extinction… solidaires de la planète à sauver : toutes ces expressions scandent les déplacements modernes de l'idée de solidarité dans laquelle l'expression théorique oscille entre la constatation d'un fait de solidarité et l'impératif d'un devoir. Si les aspects éthiques qui la sous-tendent méritent d'être mis en évidence pour aboutir à son interprétation éthique chrétienne, il faudra reconnaître que la solidarité, comme posture éthique, précède, traverse et excède à la fois la justice et la charité pour inciter les gestes et les institutions auxquelles ils donnent lieu et permettre ainsi à l'humanité de vivre ensemble sur une même terre, devant Dieu, avec Dieu et en Dieu.

Une triple démarche s'impose pour exposer cette dimension éthique. La première interprétera les théories de la solidarité, leur usage sociopolitique ainsi que la doctrine sociale de l'Église catholique depuis le XIX^e^ siècle afin de déconstruire des présupposés anthropologiques et éthiques. La deuxième montrera les conséquences de cette interprétation sur de nouvelles manières de concevoir l'éthique de la solidarité. La troisième envisagera d'autres lectures possibles de la solidarité par la référence à des symboliques théologiques.

RELECTURES DE L'HISTOIRE DE LA SOLIDARITÉ.

Alors que se défont et se nouent des liens sociaux selon des rythmes et des modalités inédits, pendant que mutent les institutions qui la promeuvent[121], la solidarité est pourtant devenue incontournable. Elle serait la solution ou ce sans quoi il ne pourrait y avoir de solution aux problèmes sociaux, environnementaux, économiques et politiques. Pensée et invoquée au XIXe siècle, selon une histoire complexe (BLAIS, 2007 ; BRUNKHORST, 2005), pour contrer les problèmes sociaux liés aux nouvelles formes de l'économie, elle conserve encore aujourd'hui cette fonction. On recourt à elle aussi contre les exclusions sociales et dans les cas de tragédies naturelles (tsunami, famines) ou humaines (sida, enfants de la rue). La solidarité est invoquée, à partir du XIXe siècle, tour à tour et à la fois, dans des buts sociopolitiques parfois incompatibles, par des conservateurs, catholiques ou non, par des syndicalistes et divers socialismes, par des mouvements de « mutuelles » et de crédit social : le nom de Léon Bourgeois, à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, devient en France le symbole d'une doctrine sociale, politique et éthique de la solidarité, après avoir été annoncée par les Proudhon, Leroux, Lamennais, Lamartine et Cortès (BLAIS, 2007, p. 58-63, 121-124). Dans certains milieux, à cette époque, elle doit être complétée par l'idée de fraternité qui possède une plus grande valeur symbolique et mobilisatrice (BORGETTO, 1993, p. 585 s.).

Slogan ou concept, la solidarité désigne des faillites sociales, politiques ou éthiques et articule une attente d'universalité parfois encore informe. Le recours à la solidarité témoigne surtout que, depuis les traumatismes des politiques nazies, des apartheids et des génocides, il est injustifiable « de se reposer sur quelque donné que ce soit de l'être commun (sang, substance, filiation, essence, origine, nature, consécration, élection, identité organique ou mystique)[122] ».

Propositions depuis le XIX^e siècle.

De nombreux modèles sont proposés pour comprendre l'histoire de la solidarité. Ils sont habituellement construits selon un schéma évolutif en trois temps. Il y aurait eu une époque ancienne – en gros de l'ère gréco-romaine à la Révolution – où l'amitié civique et la fraternité, à l'échelle de petites cités, maintenaient l'harmonie pacifique *(monomia - concordia)* de la communauté politique. Dans ce monde ancien, la solidarité se serait reproduite en fonction de jeux complexes d'allégeances, de corporations, de guildes, de promesses et, surtout, par le recours aux liens du sang. Puis il y aurait eu la crise et la rupture révolutionnaire (française, américaine, etc.) où l'égalité et la solidarité proprement démocratiques s'imposent avec des accents forts (la libération et la fraternité) liés à la mise en place d'un système de contractualité volontaire. Ces deux derniers éléments auraient alors permis d'intégrer ce que l'Antiquité et l'ère prémoderne avaient dû rejeter dans les marges de la société dans des institutions où le droit n'aurait pas régné ou, encore, aurait été présent mais afin de maintenir des inégalités, la stratification sociale et la sacralité des hiérarchies, le tout enraciné dans des solidarités organiques (liens de sang, claniques, tribaux, etc.). Pendant cette période, de manière différente selon les pays, selon les régimes constitutionnels, selon le stade d'industrialisation et les reconfigurations urbaines qui leur sont liées, des institutions de solidarité se seraient mises en place : mutualités, régimes d'assurance santé, syndicats[123]. Ces institutions auraient leur origine soit dans l'État, soit du côté des travailleurs. Il y aurait enfin la période actuelle, celle de la mondialisation, où la solidarité démocratique devient le rempart contre les racismes et contre les exclusions que l'État ne parviendrait pas à éviter ou à éradiquer à partir de ses ressources propres parce que les différenciations fonctionnelles auraient détruit les formes traditionnelles de solidarité civique ou fraternelle. Autrement dit, l'ère ancienne de l'*amicus* est accomplie, de même que celle de l'*homo economicus* comme contrepoint à l'ancien *homo*

sociologicus durkheimien pour laisser place, désormais, à l'*homo solidarius*. Pour ce faire, le recours à un droit plus abstrait et à des institutions véritablement universelles (internationales) serait requis.

Ce schéma fonctionne sur trois plans à la fois : a) celui de l'agrandissement territorial, b) celui de la différenciation par la rationalisation de systèmes fonctionnels intégrés, c) celui de la montée de l'abstraction légale déliée de tous autres rapports, désormais désignés comme organiques ou mécaniques et risquant toujours d'interférer avec la loi. Ce schéma ne laisserait plus de place à une certaine manière de penser la transcendance. Heuristiquement intéressant, il oblitère cependant le fait que des rapports dits organiques ou mécaniques perdurent et que leur fonction sociale change, que de nouvelles organicités se constituent, que les impacts de l'agrandissement ne touchent pas tous les lieux sur tous les territoires de la même manière, que l'abstraction doit se monnayer dans l'organique et se laisser interroger par lui, comme les critiques féministes et communautaristes adressées à l'éthique de la communication le rappellent depuis les années 1990. En effet, les solidarités d'avant la démocratie n'avaient rien d'automatique et faisaient l'objet de bien des sermons, exhortations, dispositifs de gouvernementalité faillibles ; elles se reconstituaient selon divers rites et obéissaient à des rythmes. Enfin, l'idée d'une responsabilité personnelle qui accepterait de prendre, de manière intermittente, des rôles imposés, demeure une figure largement idéale, laquelle ne correspond guère à l'expérience historique actuelle. Du coup, le concept de « solidarité démocratique » en vient à porter tout le poids de la pensée sociale et politique.

Ainsi l'histoire de l'idée de solidarité depuis le XIX^{e} siècle a-t-elle été portée par les déplacements du théologico-politique et la constitution de divers socialismes et communismes, par une dénonciation de ruptures de liens sociaux traditionnels tout autant que par une prise de conscience des failles et faillites socio-économiques du capitalisme ainsi que par l'urgence

d’organiser des mécanismes qui en compensent les effets pervers. La réflexion a aussi été marquée par les impasses sociopolitiques des discours chrétiens sur la charité en tant que générosité ainsi que par les inventions chrétiennes pour en contrer les effets négatifs. Elle fut hantée par les transformations urbaines, les déplacements de population, les difficultés d’intégration. Enfin, cette histoire demeure incompréhensible sans la prise en compte de la place de l’idée de solidarité dans la sociologie naissante comme critère socio-éthique de la communauté.

Différentes solidarités sont repérables dans ces discours. Les premières, organiques ou mécaniques, correspondent à des liens de sang, de parenté, de clan, de corporation, de religion. Ces solidarités seraient quasiment obligatoires avant toute inscription volontaire dans les liens sociaux. Les autres solidarités, dites démocratiques, d’après la Révolution française ou héritées de projets des Lumières, relèvent de choix personnels dans un système de contrats entre égaux. Selon les options théoriques, politiques et religieuses des auteurs, les premières sont valorisées au détriment des secondes ou vice versa. Quelles que soient les modalités exprimées quant aux rapports entre ces deux types de solidarités, seule la solidarité démocratique permettrait, en dernière analyse, une entière rationalisation des rapports humains en déjouant les risques communautaristes liés aux solidarités organiques. Désormais, elle seule sert de critère éthique ultime dans des sociétés et des économies globalisées. Mais ce partage oublie certains éléments. Il fait la part belle à une rationalité, stratégique ou communicationnelle, qui soutient l’impérialisme occidental. Critère éthique, la solidarité démocratique, avec l’abstraction légale qu’elle implique, doit être monnayée dans et interrogée par ce qui fait durer et se reproduire des solidarités organiques. De plus, les solidarités organiques n’ont rien d’automatique. Objets d’exhortations, de dispositifs de gouvernance et de pratiques du souci de soi, elles sont aussi orientées vers de l’universel.

La solidarité se construit donc comme concept transversal où se croisent la loi, le politique, l'économique et l'éthique. La construction demeure inachevée et fluctuante : à chaque plan correspond un arc polémique d'interprétations de ce qu'est la solidarité. Sur le plan légal, à un bout de l'arc, la solidarité est ce qui a permis des avancées marquantes en termes de droits sociaux qui menèrent à l'État providence. Désormais son potentiel mobilisateur serait épuisé, au moins en Occident, et il faudrait passer à un droit rivé sur la fraternité. À l'autre bout, la solidarité présentée comme fondement du droit remplace l'amitié civique et la fraternité. Sur le plan politique, la solidarité demeure. D'un côté, elle est le cri de ralliement de groupes altermondialistes et d'autres groupes vulnérables de la société ; elle est source de contre-pouvoir et appelle à un renouvellement de la justice. D'un autre côté, elle résonne comme un vœu pieux, ignorant les complexités démocratiques. Sur le plan économique, d'un côté, la solidarité reste un concept clé pour envisager rationnellement la justice dans une nouvelle ère économique, démographique et sociale ; de l'autre, elle semble une notion superflue à cause de la confiance dans le marché ou de la complexité des économies et des interférences politiques. Sur le plan de l'éthique, à une extrémité, la solidarité est invoquée comme supplément nécessaire pour faire tenir ensemble les conditions de la liberté et de l'égalité dans l'espace politique de la nation moderne ; à l'autre extrémité, elle permet, par-delà cet espace, d'agir en vue d'un bien commun et d'un maintien d'une qualité de vie universelle sur terre.

Interprétation de la « doctrine sociale » de l'Église catholique.

Plus qu'à une présentation de la place de la solidarité dans la doctrine sociale de l'Église, il s'agit de prendre au sérieux un effet de traduction. En effet, les traductions françaises et anglaises des encycliques dites

« sociales » donnent l'impression d'une augmentation de la fréquence du terme « solidarité ». Elle fait désormais corps avec les vertus chrétiennes traditionnelles de liberté, de justice, de charité et de fraternité. *Centesimus annus* en rappelle l'ampleur et les versions antérieures dans la doctrine chrétienne : « le principe de solidarité, comme on dit aujourd'hui, dont j'ai rappelé, dans l'encyclique *Sollicitudo rei socialis* la valeur dans l'ordre interne de chaque nation comme dans l'ordre international, apparaît comme l'un des principes fondamentaux de la conception chrétienne de l'organisation politique et sociale. Il a été énoncé à plusieurs reprises par Léon XIII sous le nom d'"amitié" que nous trouvons déjà dans la philosophie grecque. Pie XI le désigna par le terme non moins significatif de "charité sociale", tandis que Paul VI, élargissant le concept en fonction des multiples dimensions modernes de la question sociale, parlait de "civilisation de l'amour" » (*Centesimus annus*, 10 ; voir *Caritas in veritate*, 38). L'histoire et le glissement conceptuel y sont à découvert, de même que les enjeux : il y va de maintenir à la fois la mise en place d'institutions et de divers types d'associations et, d'autre part l'engagement de soi individuel, en une posture éthique (voir *Caritas in veritate*, 11 et 25).

Le passage au texte latin réserve une surprise. Le terme *solidaritas* est moins utilisé que sa contrepartie francophone. « Solidarité » doit donc être lu comme un signe ajustant diverses expressions latines : avec ou sans *mutua*, *solida* ou *inter se*, on lit *necessitudo*, *coniunctio*, *consensio*, *communio*, *consocietas*, *copulatio*, *socialis vitae munia*, *nexus*, *communi* ou *communitas*[124]. En marge de l'histoire du concept, ce réseau dégage la réflexion sur la solidarité de la couche théologique et symbolique de la doctrine de l'Église fortement imprégnée par l'anticommunisme, les blocs de la guerre froide, les doctrines sociales et économiques à l'œuvre dans le développement international.

Avant tout, une pensée de la communauté s'y love. Une communauté se constitue par des liens (*nexus*, *iunctio*) où la mutualité *(mutua)* signale l'être

aux entours, aux abords, « avec » les uns et les autres, traversés les uns par les autres, croisés les uns sur les autres. Les relations qui la constituent s'enracinent dans la nécessité, dans le besoin : elles portent sur les aspects sans lesquels il n'est pas possible de vivre *(necessitudo)*. En un sens, la solidarité est nécessaire à cause des besoins et des détresses dont chacun est porteur avec d'autres. Ainsi, la solidarité comme posture éthique est enracinée dans l'être-de-besoin : avant tout droit ou partage de forces, de savoir, de sang, les nécessités rassemblent, lient, liguent, obligent. La solidarité est donc posture éthique dans la vulnérabilité et dans l'être-rien, au sens mis en avant déjà dans 1 Corinthiens 1, 26-30.

Vers de nouvelles manières de penser l'éthique de la solidarité.

Prenant appui sur le vocabulaire latin et tenant compte des enjeux et des impasses de l'emploi moderne du terme, certains aspects éthiques de la solidarité sont articulés en deux temps. Le premier déploie trois perspectives de l'être-avec : finitude, facticité et faillibilité ; le second montre une diffraction interne à la solidarité selon l'ordinaire et l'extraordinaire.

Dans la perspective de la finitude, la solidarité se décline à partir de la notion de limite. Nous sommes limités les uns par les autres. Les systèmes dans lesquels nous sommes inscrits, avant toute décision ou consentement, délimitent les liens avec autrui. La solidarité, en tant que posture éthique, joue sur les limites de la finitude de l'être-avec, signale le caractère artificiel de certaines de celles-ci. Au risque de déstabiliser ces systèmes, ces jeux de solidarisation résistent aux impératifs des systèmes afin de rendre possibles de nouveaux liens : soit avec qui est exclu systématiquement ou avec qui est d'emblée défavorisé. La solidarité complète alors la justice envisagée comme rétablissement et déplacement

de frontières systémiques en vue d'offrir à tous et à chacun une aire pour coexister avec autrui.

L'approche à partir de la facticité envisage l'existence humaine moins en fonction de ses limites que de son « fardeau ». Le fardeau a trait à la satisfaction des nécessités. Cette satisfaction joue sur deux registres : a) la capacité personnelle ou collective aux performances en vue de la satisfaction et b) la disponibilité des biens permettant de telles performances de satisfaction. Ce fardeau est lié aux modalités de l'exposition mutuelle. La solidarité est engagée dans le partage tant des performances que des biens comblant les besoins. Or, il y a toujours déjà des inégalités dans les capacités, dans leur reconnaissance et dans la disponibilité des biens. Avec la mort comme horizon, la solidarité joue alors, en tant que posture éthique, au niveau du partage du souci d'exister. Elle a ainsi à voir avec le signalement des déséquilibres du partage en vue du maintien de chacun et de n'importe qui dans l'orbite de ce partage. Elle se manifeste dans la prise en charge de performances de satisfaction en faveur d'autrui qui peut ployer sous ce poids jusqu'à l'écrasement ou qui peut être instrumentalisé pour la satisfaction des autres au prix de sa propre existence. Ici, la solidarité rime avec la justice qui rétablit, toujours à nouveau, les équilibres précaires du partage des biens ainsi que la distribution des reconnaissances pour les performances de satisfaction.

La solidarité, selon une approche de l'être-en-commun à partir de la faillibilité, rappelle que malgré les limites réajustées et le fardeau partagé, il est toujours possible que dans ces gestes mêmes et dans ce qu'ils permettent, il y ait erreur, choix délibérément mauvais, responsabilités oubliées, affects désorientés, blessures ou fragilisations systématiques d'individus ou des groupes. La solidarité apparaît alors double : d'une part, solidarité dans la vulnérabilité et la faillibilité (tous, nous sommes faillibles) dont la vérité doit encore et toujours être réaffirmée et l'impact pris en compte ; d'autre part, solidarité avec qui a été blessé par les faillites déjà à

l'œuvre. La solidarité a alors partie liée avec une justice envisagée comme rétablissement, au sens médical du terme.

La solidarité, selon l'une ou l'autre des approches proposées, se différencie. Elle donne lieu à des institutions dont la tâche vise à ce que justice soit faite, selon les cadres déjà existants ou que de nouveaux cadres soient inventés afin de prendre en compte ceux et celles qui étaient décomptés par les systèmes en place et le partage du poids de l'existence. Ici, solidarité et justice se complètent. Mais la solidarité ne s'enferme pas dans la justice instituée et d'autres institutions sociales. Elle conserve toujours un élément personnel. Il y a une dimension thymique à la solidarité qui à la fois conduit à la mise sur pied d'institutions et joue à côté des institutions, là où les institutions ne peuvent être efficaces. Alors solidarité et charité s'entrecroisent.

Attisée soit par la passion, soit par la raison pratique portée par l'idée d'intérêt, de gratuité (désintéressement) ou de bien (commun ou non), dans un cas comme dans l'autre, la solidarité joue sur l'affinité, sur la reconnaissance de la possibilité d'échanges communs, sur le registre des premiers pronoms personnels : le « je » et le « nous » est toujours orienté vers, ou se retrouve en rapport avec le « tu » et le « nous ». Or, la solidarité, comme principe et comme valeur, en vient à suggérer qu'il est opportun de dépasser ce cadre et le fantasme d'échanges volontaires symétriques qui le soutient. Elle excède, dans tous les sens, les enjeux de la reconnaissance et de l'amitié. Qu'en est-il de la solidarité là où la reconnaissance mutuelle et l'action réciproque sont impossibles, la communication bloquée ou impraticable ? Qu'en est-il de la solidarité avec un être qui ne ressemble plus à rien d'humain ou presque, ou n'est même pas humain ? La seule voie est-elle alors la justice et l'amitié personnalisante ? Non. Une possibilité de solidarité relève alors du registre de la troisième personne, de l'humain délesté de tout ce qui le ferait se reconnaître comme « je » ou être envisagé comme « tu ». Quelle solidarité lorsque la détresse exposée devient telle

que l’horizon se limite à survivre de manière larvaire aux confins du langage ? Ces situations ont été explorées de diverses manières, littéraires et philosophiques, par les penseurs de ce qui reste d’humanité dans des situations extrêmes (Primo Levi, Jorge Semprun, Irme Kertész, Giorgio Agamben). L’éthique de la solidarité a ici partie liée avec une certaine esthétique et ce qui excède tout système de valeur, toute pesée de l’existence et toute responsabilité justiciable. Qu’en est-il de la solidarité envers et avec ces lambeaux d’humains et des liens avec leurs bourreaux ? De plus, ce passage par l’impersonnel du « il(s) » désenclave l’humanité, signale ces liens, par-delà les fantasmes de maîtrise et de domination, avec l’animalité et le « terreux » (Péguy), voire avec l’infra-animal dans les cas de cruauté[125].

Ces réflexions cernent une diffraction interne à la solidarité. La solidarité est premièrement une posture éthique ordinaire. Elle est principe d’interprétation de l’être-avec, de l’exposition commune, de la comparution mutuelle. Elle est aussi désir délibéré et consenti de s’engager à des gestes et des pratiques pour nouer des liens et dénoncer, à l’intérieur des institutions et des partages sociaux, les injustices et les délits contre la satisfaction des besoins existentiaux (vie et reconnaissance). Cette posture éthique vaut, porte et oblige universellement en vue du bien commun, surtout en tant qu’il est déjà défini, reconnu et structuré dans des lieux donnés et des rapports constitués. Elle permet la « sociation » (Nancy) aux entours des divers types de justice et relève alors de la « vie bonne ». En ce sens, elle relève du quotidien. Ses manifestations peuvent être ponctuelles, syncopées, limitées, au gré des prises de conscience d’accrocs au tissu social, à la justice et à la logique de l’exposition mutuelle asymétrique. Parfois, elle est discrète (limitations volontaires, attention reconnaissante) ; parfois elle exige des éclats publics (dénonciations, pétitions, gestes symboliques, organisations de structures dans les marges de ce que fait ou ne fait pas l’État ou d’autres organismes existants). La solidarité ordinaire

ne se satisfait pas des limites, fardeaux et faillites des systèmes de partage dans lesquels elle sait se retrouver ou dans lesquels d'autres se retrouvent, car aussi justes que soient ces systèmes, l'être-en-commun est déjà toujours réexposé premièrement en fonction de critères exclusifs (sang, force, savoir, religion, etc.). L'insatisfaction provient de ce qu'une prise de conscience a eu lieu : les principes affichés et structurants ne sont pas appliqués à tous et à toutes, ne tiennent pas compte de groupes, d'individus ou de vivants qui d'emblée ont été exclus au nom même de ces principes dits universels.

Ainsi, dans les situations où les solidarités fondées sur des liens reconnus sont mises en crise ou les créent, du cri retentit, de l'inouï se donne à entendre, des « loques » humaines et le non-humain surgissent sur le devant de la scène ou deviennent visibles dans les marges, les failles et les fractures des espaces privés et publics. Dans ces cas, les institutions pour leur faire face ne sont jamais déjà en place, efficaces ou suffisantes. La charité individuelle s'avère souvent tout aussi impuissante. La solidarité ordinaire joue à fond pour organiser de nouvelles institutions de justice et de partage et exciter à la charité active et inventive.

Cependant, dans les cas extraordinaires dont Auschwitz est l'emblème, il n'est plus suffisant de penser en termes de limite ou de partage de profits ou de non-instrumentalisation. Ces « loques », leurs cris ou leurs silences, sont en deçà de cela et convoquent à une solidarisation d'un autre type. Non pas qu'ils ne puissent relever des « droits humains » ou de la « dignité humaine », mais parce que l'écart est trop grand entre leur situation et ces droits, parce qu'ils sont si déliés des communautés existantes et si impuissants désormais, compte tenu de ce que la satisfaction des nécessités de base leur a été retirée, qu'un autre type de lien solidaire doit premièrement être instauré, restauré.

En effet, alors qu'il s'agissait, dans le cas de la solidarité de la finitude et des liens reconnus, de travailler à faire advenir autrui avec qui du partage a déjà lieu, il s'agit désormais de s'engager dans un processus de

dépersonnalisation, de dépouillement de soi et de privilèges déjà reçus et partagés avec d'autres, pour soutenir simplement l'exposition envers et avec cet être qui n'est que là ou n'est plus que là, n'est qu'un immense besoin sans même être reconnu comme tel. La solidarisation ne relève alors plus du contrat mutuel ou de la reconnaissance symétrique ou asymétrique. La tâche, le *munus* de la communauté peinant ainsi à se constituer, est de permettre de montrer une solidarité tant en deçà qu'au-delà des structures déjà existantes, de signaler que le partage fondamental ne se laisse pas réduire à sa symbolisation économique ou légale.

Cette solidarisation choisie délibérément renvoie à ce qui se joue aux deux premiers niveaux et qui semble oublié, oblitéré, refoulé, invisible, inaudible à ces niveaux. En ce sens, elle relève d'une thérapeutique et de la mise en scène. Elle dramatise l'écart politique lui-même pour dire la vérité de la politique et ses limites. Elle signale que des liens ont été mis à mal et qu'il est bon de s'engager à les retisser, avec les réconciliations lentes à proposer, pour leur permettre de demeurer noués.

APPROCHES THÉOLOGIQUES DE LA SOLIDARITÉ.

En ce qui concerne la solidarité, la symbolique théologique est constituée de deux aspects : le premier raconte l'histoire de la solidarisation de Dieu en vue de solidariser l'humanité entre elle et avec lui ; le second est marqué par la recherche de fondements de type universaliste. Cependant, compte tenu de la radicalisation de la solidarisation exposée ci-dessus, d'autres approches seront nécessaires.

Une lecture de l'« histoire du salut » débute par l'irruption de Dieu se faisant solidaire de son peuple lorsque celui-ci est réduit en esclavage (Ex 3, 7.9). Il s'engage envers ce peuple. Il y va de son intérêt, de sa gloire, de la manifestation de sa sainteté (Lv 19, 2 ; Ez 36, 21-23 ; Is 29, 23), selon une logique de liberté gracieuse et souveraine. À partir de cette solidarité sont

énoncés des impératifs pour un engagement solidaire des membres du peuple avec et envers les plus vulnérables (Ex 22, 21-23 ; Dt 24, 17-21 ; Is 11, 7 ; Jr 7, 6).

Il y avait eu des antécédents (Gn 15, 13.18-21 ; 17, 1-27 ; 35, 9-14) ; il y eut des suites (2 S 7, 8-16 ; Ps 89 [88], 4 s.). Cette histoire s'accomplit avec la confession chrétienne au Christ ressuscité. Là, de manière inouïe, la solidarité divine avec son peuple – et l'humanité entière – est allée jusqu'au point où Dieu devient vulnérable et solidaire au niveau même des besoins et des nécessités existentielles des personnes écartées, dénuées de parole publique, exclues de l'existence sociale, afin que n'importe qui puisse jouir de l'exposition à Dieu, à sa miséricorde et à sa gloire. Cette solidarité de Dieu incite à la solidarité humaine ordinaire (1 Co 10-11 ; Ac 2, 44-47 et 6 ; 2 Co 8). En ce sens, l'Église devient sacrement de solidarité.

Cette histoire du salut fut augmentée pour gagner théologiquement des assises plus universelles. Pour ce faire, quatre espaces sont imbriqués : en Adam, sur une terre, en Christ, dans l'Esprit du Père et du Fils. Ces espaces, malgré les drames de leurs constitutions, débouchent sur une présence eschatologique de Dieu *tout en tous* (1 Co 15, 28). Tour à tour, ces espaces exposent et rappellent a) la solidarité première de la chair et du souffle humains tant comme fait que comme engagement éthique réussi ou tenu en échec par le péché (en Adam) ; b) la destination universelle des biens de la création appartenant à Dieu contre les tentations de la privatisation et de l'exploitation dominatrice (sur la terre) ; c) l'attention à la réconciliation à faire exister entre les peuples et entre les individus par-delà toutes les barrières de sexe, de race, de pouvoir et de religion afin de vivre en vérité de la réconciliation avec Dieu dans la création renouvelée (en Jésus-Christ) ; d) l'effet religieux universel du travail de Dieu pour que les humains se tournent vers lui et acceptent d'être exposés différemment à son unique miséricorde glorificatrice par-delà les tentations d'hégémonies

religieuses institutionnalisées, les excommunications ou la tolérance (dans l’Esprit du Père et du Fils).

Ce récit parénétique soutient l’espérance, incite à rétablir la justice. Il rend compte des délais et difficultés à faire advenir la justice, la charité et la solidarité. Pourtant, il rend compte aussi des situations d’injustice au nom même du Royaume de Dieu à venir ou de la satisfaction bourgeoise de gestes solidaires minimaux, intermittents et à distance (Léon Bloy). Le sort des sans-voix, des sans-droits, des sans-force risque d’être oublié jusqu’à la fin des temps, réglé alors par un gracieux coup de force divin…

Des regards théologiques fondamentalement originaux s’avèrent donc nécessaires, tant pour la solidarité ordinaire (Lc 16, 19-31) que pour la solidarité extraordinaire (Ph 2). Si le schème de l’histoire du salut visait l’universalisation, ces regards théologiques apportent une nouveauté qui, seule, peut déjouer les blocages sur le chemin du « bien commun ».

Pour la solidarité ordinaire, la parabole du pauvre Lazare et du riche est intéressante. À la déliaison des obligations quotidiennes envers le pauvre correspond une absence de lien après la mort (Lc 16, 20-21.25-26). Certes, mais Abraham déclare qu’il existe déjà toujours, auprès des frères du riche défunt, des appels à la justice et à la solidarité (Lc 16, 29). Autrement dit, l’exposition des besoins à la face et à la connaissance du monde (le pauvre blessé ou malade : Lc 16, 20) est doublée de sa reprise autorisée obligeant à tenir compte et à devenir solidaire du sort d’autrui. Ainsi, la misère du monde est visible, proche et audible. Le geste solidaire, charitable, juste et responsable est déjà désigné, connu. La solidarité ordinaire requiert donc moins un accroissement de connaissance pour motiver qu’une conversion dont le trajet passe par la miséricorde – passion et vertu[126] – pour engager des relations de solidarité transformatrices de situations injustes, inhumaines. Mais pour que soit opéré ce retournement qui lie et oblige, il importe de vouloir transformer son désir et ses options de vie[127].

La parabole mentionne la possibilité du retour d'un mort, c'est-à-dire la possibilité pour un ressuscité de réitérer « Moïse et les prophètes » et l'exposition du pauvre (Lc 16, 30-31). Le second apport théologique proposé pour inviter à réfléchir et à agir selon la solidarité extraordinaire y prend naissance. En effet, dans l'épître aux Philippiens, au chapitre 2, pour inciter à de la solidarité ordinaire, l'exemple extraordinaire du Christ est proposé. Cet exemple se termine par sa résurrection et son exaltation à la droite de Dieu (Ph 2, 9-11). Mais avant d'arriver à cette manifestation de solidarisation du Père envers le Fils, le texte avait développé un mouvement de solidarisation qui permet d'envisager la solidarité extraordinaire sans attente logique, mécanique d'une réponse, d'un profit, d'un intérêt, d'une récompense. En effet, l'engagement solidaire du Christ envers l'humanité en général sert de modèle pour un engagement envers les uns et les autres, sans spécification de titres ou de prétentions à cette solidarité ou à ses bénéfices. Cet engagement fait passer le Christ pour « semblable » à ceux et celles avec qui on se solidarise alors et insiste sur la différence avec une manière d'être antérieure. La solidarité extraordinaire implique aussi une identification : il importe d'être reconnu comme un « reste » par ces « restes » humains et aussi par qui – tant individus qu'institutions – a été abandonné délibérément. Tous ne sont pas toujours indifférents à ce genre de geste et à sa valeur éthique.

Qui dit abandon, dit perte. Or il importe de bien penser éthiquement cette perte. Car à l'éviter ou à l'évacuer, on risque de ne plus comprendre les limites ou le retard de la solidarité effective, son horizon utopique ou, pire, d'entraîner à des violences injustifiables. Aux versets 6 et 7, il est question de dépouillement, certes, mais de ce qui aurait pu servir à triompher, à assujettir autrui. Ainsi, s'il y a conservation de ce qui expose à autrui (les besoins, les nécessités), il y a pourtant perte de titres dont celui qui s'engage est doté de par le système et les institutions qui le portent. Destitué de sa personnalité reconnaissable, il devient marginal, « en reste »

de ce qui définit l'humanité reconnue. D'où la qualification d'« esclave ». Qui entre dans ce mouvement, paradoxalement et potentiellement, devient visible : dans sa nouvelle manière d'être vivant ou dans sa mort, comme témoin du lien avec ces « restes » d'humains invisibles autrement. Ce qui était auparavant invisible et inaudible devient, sur son corps et ses besoins, visible. Le mouvement de perte de visibilité rend visible (Jn 19, 5 et 12, 31). Ce que la société cache pour ne pas avoir à s'en reconnaître solidaire, ce qu'elle encrypte comme déchets, devient visible, reconnu comme tel (Ga 3, 13), reconnaissance qui peut conduire à des prises de conscience et à des transformations de postures éthiques menant, peut-être, à des gestes sociaux et politiques. La solidarité extraordinaire en vient donc à relancer la solidarité ordinaire dans ses rapports à la justice et à la charité.

MAXIME ALLARD.

→ Alliance. Bien commun. Communautarisme. Économie. Éthique de l'État. Éthique politique. Justice. Mondialisation. Politique. Reconnaissance.

Bibliographie.

Chr. ARNSPERGER, Y. VAROUPAKIS, « Toward a Theology of Solidarity », Erkenntnis 59/2 (2003), p. 157-188. – M.-Cl. BLAIS, La Solidarité. Histoire d'une idée, Paris, Gallimard-NRF, coll. « Bibliothèque des idées », 2007. – M. BORGETTO, La Notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1993. – H. BRUNKHORST, Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community, Cambridge (MA) - Londres, MIT Press, coll. « Studies in Contemporary German Social Thought », 2005. – M. CROWLEY, L'Homme sans. Politiques

de la finitude, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, coll. « Fins de la philosophie », 2009. – N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribution or Recognition. A Political-Philosophical Exchange*, Londres, Verso, 2003. – S. PAUGAM (dir.), *Repenser la solidarité. L'apport des sciences sociales*, Paris, PUF, coll. « Le lien social », 2007. – Fr. POCHÉ, *Blessures intimes, blessures sociales : de la plainte à la solidarité*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2008. – S. STJERNØ, *Solidarity in Europe. The History of an Idea*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009. – Ph. VAN PARIJS, *Sauver la solidarité*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Humanités », 1995 ; *Refonder la solidarité*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Humanités », 1996.

SPIRITUALITÉ(S)

INTRODUCTION.

La signification du mot « spiritualité » (souvent employé aussi au pluriel, « spiritualités ») tel qu'il est répandu aujourd'hui est récente. Si le terme a mené pendant des siècles, pour ne pas dire des millénaires, une existence assez discrète, appartenant à la théologie (plus précisément à un certain type de théologie), et à la littérature qui porte son nom, ce même terme est actuellement en vogue. Le caractère vague de son sens correspond précisément à la situation qu'il exprime. Au moment où – au moins dans le monde occidental – les religions établies et leurs institutions subissent un déclin remarquable, des sortes de religiosité non clairement circonscrites, un peu « sauvages », individuelles, « à la carte », voient le jour et réclament

une authenticité qui reposerait justement sur leur caractère personnel, la liberté du choix, les goûts et connaissances sélectifs de chacun. La dimension spirituelle se présente ainsi comme une *offre* qui est déjà préparée, et en même temps toujours encore prometteuse.

Cette situation doit évidemment nous intéresser, mais ce n'est pas elle qui mérite en premier lieu l'attention. L'histoire et l'héritage de la spiritualité chrétienne[128], telle qu'elle s'est développée depuis deux mille ans, est plus riche et – dans toute sa diversité – moins arbitraire.

Un panorama assez détaillé de l'évolution du terme « spiritualité » et de l'« attitude » qui lui correspond (évolution qui s'étend des Pères de l'Église jusqu'au XXIe s.) se trouve dans l'article « Spiritualité » du *Dictionnaire de spiritualité*[129]. Il n'y a pas de raison de reprendre ce survol ici. Rappelons cependant – avant d'entrer dans la réflexion plus détaillée – que le concept même représente une concentration – et une réduction – d'un champ langagier plus vaste auquel appartiennent dans le monde biblique et dans le monde philosophique des termes tels que *ruach* (hebr.), *pneuma*, *nous*, *psuchè* (grec), *anima* (lat.), *Geist* (allem.)[130] pour ne nommer pour l'instant que des termes isolés. Concentration donc qui est aussi une réduction ; mais en elle se produit et se donne en même temps l'ouverture d'*horizons inconnus*. L'histoire de la « spiritualité » chrétienne à travers les siècles est le vécu de ces horizons.

QUELQUES ÉLÉMENTS MARQUANT LE SENSDU MOT « SPIRITUEL » (« SPIRITUALITÉ », ETC.).

– Un des textes clés, peut-être *le* texte clé du Nouveau Testament, est 1 Corinthiens 2, 9 - 3, 3 ; nous citons à partir du verset 12 : *Pour nous, nous n'avons pas reçu l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin que nous connaissions les dons de la grâce de Dieu. Et nous n'en parlons pas dans le langage qu'enseigne la sagesse humaine, mais dans celui*

qu'enseigne l'Esprit, exprimant ce qui est spirituel en termes spirituels. L'homme laissé à sa seule nature n'accepte pas ce qui vient de l'Esprit de Dieu. C'est une folie pour lui, il ne peut le comprendre, car c'est spirituellement qu'on en juge. […] Pour moi, frères, je n'ai pu vous parler comme à des hommes spirituels mais seulement comme à des hommes charnels, comme à des petits enfants en Christ. C'est du lait que je vous ai fait boire, non de la nourriture solide : vous ne l'auriez pas supportée. Mais vous ne la supporteriez pas davantage aujourd'hui, car vous êtes encore charnels.

À plusieurs reprises revient l'adjectif *pneumatikos* qui indique une réalité particulière venant de Dieu. En latin, ce mot grec a été traduit par le mot *spiritualis*, qui, lui, est comme le germe de toute l'évolution qui suit. Pour l'histoire qui surgit ainsi, l'opposition déterminante n'est pas, comme dans une terminologie philosophique, celle entre *spiritualis* et *corporalis*, mais celle entre *spiritualis* et *carnalis*. Une valorisation forte entre donc en jeu ; mais plus encore : une situation non seulement d'opposition, mais de conflit. À quelle sphère l'homme appartient-il : à la sphère de la chair ou à la sphère de l'esprit ? Entre les deux aucun compromis n'est possible : *L'homme laissé à sa seule nature n'accepte pas ce qui vient de l'Esprit de Dieu* (v. 14). La profondeur du conflit ou, en d'autres termes, la distance insurmontable entre les deux sphères, est exprimée par le fait que, comme dans un cercle, ce qui est de l'esprit n'est accessible que par l'esprit (*ce qui est en Dieu, personne ne le connaît, sinon l'Esprit de Dieu* [1 Co 2, 11]). D'un autre côté, l'homme une fois touché par la dimension spirituelle ne rentrera plus jamais dans le calme de la disposition naturelle de son être. L'horizon nouveau qui se dégage devant sa vie, comme promesse et comme défi, est infini.

– Nous avons renvoyé à l'adjectif *pneumatikos* dans le texte de saint Paul. Il est en effet intéressant de voir que l'adjectif latin *spiritualis* (dans des formulations comme « vie spirituelle », « expériences spirituelles »,

« réalités spirituelles »…) apparaît longtemps avant le substantif *spiritualitas*. Cela correspond bien à la multitude des facettes de vie qui peuvent être touchées par cette réalité et qui se laissent donner une orientation, une tonalité, une « coloration » par elle. Avec le substantif, cependant, entre en scène une conscience renforcée de la particularité de la « chose » dont il s'agit, c'est-à-dire d'un mode de vie particulier. Celui qui, par sa foi et par son baptême, devient chrétien, est en effet appelé à une vie nouvelle, une vie comprise comme une intégralité vécue sous l'impact d'un nouveau règne : *selon l'Esprit* (Rm 1, 4 ; 8, 4 ; Ga 4, 29). Ou, avec une autre formulation : *dans l'Esprit* (Mc 1, 8 et par. ; 2 Co 6, 6 ; Ep 2, 22 ; 1 Tm 3, 16). Comme si la spiritualité était le *lieu* destiné, attribué au chrétien pour qu'il le remplisse. Comment ? – Avec rien d'autre que sa vie entière.

– Comme la « vie entière » consacrée à Dieu est par excellence la vie monacale, il n'est pas surprenant que les termes « spirituel » *(spiritualis)*, « spiritualité » *(spiritualitas)* apparaissent notamment dans la littérature monastique. « La *Chronica* d'Hugues de Flavigny rapporte qu'en l'an 1077, l'abbé Jarenton, pour réformer l'abbaye Saint-Bénigne de Dijon, va prendre huit moines de Cluny qui *vivaient intensément la "spiritualité"* des huit béatitudes[131]. » Le fait nous intéresse car il indique le rapport entre une gestion de vie et la parole du Christ qui la touche et la détermine jusque dans les moindres détails. Rencontre entre une parole et une vie ! Une vie qui se conforme à une parole, une annonce, une promesse, un commandement. Attitude surprenante que de s'écarter si clairement, si décidément du mouvement spontané de la vie « naturelle », qui se laisse porter de jour en jour par sa propre dynamique. Le terme « spiritualité » se revêt ainsi d'une autre connotation encore : il signifie l'éloignement radical de la vie « ordinaire », la réorientation de l'existence entière de celui qui est prêt à aller si loin. Mais en vue de quoi le ferait-il ? La réponse la plus sobre, la plus facile et la plus difficile en même temps est : en vue de cette

opposition même entre la sphère charnelle et la sphère spirituelle, entre, comme le dit Guillaume d'Auvergne (XIII^{e} s.), l'*animalitas* (ou *brutalitas*) et la *spiritualitas* (*Ibid*., col. 1145). La contradiction entre les deux termes renvoie à une question : À quelle dimension, à quelle vie, à quelle promesse une existence appartient-elle ? Va-t-elle goûter, va-t-elle vivre des « réalités divines » ou va-t-elle se contenter de goûter les vérités mondaines, humaines ? L'alternative entre les deux trouve sa compréhension la plus forte dans l'opposition entre la mort et la vie : *« mortalitas - spiritualitas »*. C'est cette opposition qui indique le plus clairement l'enjeu. Avec l'horizon de la spiritualité le caractère ordinaire, évident de la vie bascule ; vivre vrai, vivre vraiment, qu'est-ce que cela signifie ? Toutes les formes de vie spirituelle ne sont rien d'autre qu'une réponse à cette question. Du coup, non seulement une promesse « quasi » infinie se donne à l'homme nouveau-né, mais aussi un risque jusque-là inconnu : le risque de perdre sa vie *infiniment*. Les grands spirituels et les grands théologiens[132] ont toujours vu cela : la dimension du péché ne disparaît pas avec la vie spirituelle, elle entre avec elle en scène. L'affirmation de Thomas d'Aquin selon laquelle « les péchés de l'esprit sont plus graves que ceux de la chair » (*Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 73, a. 5) en est une indication repoussant tout mensonge pieux.

– Pourtant – avec la vie spirituelle, son défi, son arrivée – apparaît non seulement l'opposition entre la vie ordinaire et la vie nouvelle (« selon l'Esprit »), mais cette même tension se reproduit dans l'opposition entre une vie basée sur une institution – l'Église – et la vie exposée à l'excès de sa propre réponse. L'Église, bien sûr, peut et doit être comprise comme le lieu de la réalisation de la spiritualité ; néanmoins, la question surgit si l'excès de la vie suivant l'horizon infini de l'Esprit ne laisse pas derrière lui le bien-fondé de chaque forme de vie – aussi celle de la vie ecclésiale. D'où la situation ambiguë de la vie monacale qui, d'un côté, appartient évidemment à la mission et à l'institution de l'Église, et qui, d'un autre côté, laisse

derrière elle toute appartenance autre que celle de la promesse de Dieu. D'un point de vue historique et théologique, la Réforme du XVI^e siècle est une réponse à cette situation insoluble. Malgré l'interprétation insuffisante qu'elle donne d'elle-même dans sa polémique contre le monachisme, la Réforme reprend, dans sa conception nouvelle de la foi, le défi de la vie de l'ex-cès à laquelle ne suffit aucun effort, aucune entreprise qui appartient à ce monde. Cette ouverture d'horizon se concentre – selon cette théologie – dans la rencontre entre la promesse divine et la foi qui, de son côté, n'arrive à aucune fin et qui justement, de cette manière, est proche de celui qui l'appelle infiniment.

Il est impossible de tracer ici une esquisse de l'histoire du mot « spiritualité », même approximative. Et ce n'est pas le but. Un moment de cette histoire assez proche de nous est cependant particulièrement intéressant : le début du XX^e siècle. C'est à ce moment que le terme « spiritualité » s'établit comme terme technique. À cette évolution a contribué notamment la création des ouvrages consacrés explicitement à la thématique : le *Manuel de spiritualité* d'Auguste Saudreau (1917) (voir SOLIGNAC, art. « Spiritualité », col. 1149.) ; l'histoire de *La Spiritualité chrétienne* de Pierre Pourrat (premier volume, 1918) ; la *Revue d'ascétique et mystique* (1920), le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (1932 s.).

La consolidation du terme « spiritualité » qui jusque-là, malgré ses usages multiples, fut toujours d'une certaine manière non évidente (comme s'il surgissait chaque fois à nouveau), la consolidation donc de ce terme en tant que *terminus technicus* n'est pas sans ambiguïté. Avant l'établissement du concept, le lien avec les données vivantes – « vie spirituelle », « expérience spirituelle », « réalités spirituelles » – était toujours audible ; une fois le terme devenu « technique », facilement maniable, il n'est pas certain qu'il couvre encore la vivacité, la diversité, la précarité d'une attitude de vie qui sort hors du commun, et qui se laisse saisir par une

revendication, un appel dépassant les coordonnées, les schémas, les évidences, les assurances de la vie dans ce monde. D’ailleurs, s’agit-il vraiment seulement d’une « attitude de vie », et non pas de tout autre chose : de la présence d’une dimension, d’une sphère, d’une réalité qui dépasse toute disposition humaine pour justement la réclamer, mais la réclamer au-delà de ses compétences, de ses capacités et de ses disponibilités ? Présence de la réalité de la révélation divine au sein de ce monde – et qui demande une réponse humaine ? Est-ce que la technicité du terme (aussi pratique soit-il) parle encore de la rencontre entre Dieu et le monde, entre la présence divine au sein du monde et la réponse que l’homme est appelé à donner ?

Quoi qu’il en soit, la maniabilité du terme atteint un apogée, un paroxysme, avec son inflation dans la seconde moitié du XX^{e} siècle et notamment son usage au pluriel. « Spiritualité », compris comme singulier du pluriel « spiritualités », indique maintenant une préférence personnelle – basée sur des données diverses et variées : culture, formation, sexe, inclinations individuelles et sociales… – par rapport à une proposition religieuse large, vaste et confuse, et qui est destinée à équilibrer une insatisfaction fondamentale concernant la vie : la vie brute, nue, matérielle et livrée à sa propre finitude.

La diversification des types de spiritualités n’est pas un phénomène nouveau. Avec l’évolution des ordres monastiques, on distingue des « spiritualités » bénédictine, dominicaine, franciscaine, ignatienne, etc. Cette diversification s’est renforcée et répandue de manière précipitée durant les dernières décennies. Il est impossible d’énumérer ces diverses « spiritualités ». Celles-ci s’appliquent à des contextes, des mouvements, des orientations et prises de conscience variés. Spiritualités bouddhistes, soufies, catholiques, calvinistes, New Age… ; spiritualité de la pauvreté (ou des pauvres), spiritualité de la libération ; spiritualité des laïcs, des femmes, des différents âges, de la modernité, de Taizé, de tel ou tel cantique…

Chaque orientation dans laquelle la vie humaine peut prendre forme (ou peut se donner une forme) se prête selon l'allure de ses « protagonistes » à une spiritualité qui lui soit propre. Une sorte de religiosité personnelle et personnalisée (souvent liée à une vie en groupe) prend le dessus, et marque pendant un certain temps l'orientation d'une vie. Il serait naïf de mépriser ces nouvelles formes. En elles s'expriment un vrai besoin et de temps en temps – peut-être – même un vrai désir : la recherche d'un sens « immatériel » de la vie, l'ouverture à une dimension qui dépasse la platitude du quotidien avec ses petits succès et ses petites déceptions, en un mot : une tentative de se positionner par rapport à la finitude de la vie dont la conscience éclate ponctuellement même dans les vies les plus sûres d'elles. Le soupçon qu'on pourrait avoir se laisse formuler ainsi : ces spiritualités bien adaptées à leurs contextes, à leurs situations… ne sont-elles pas *trop* bien adaptées aux besoins qui les produisent ? Ne sont-elles pas devenues un ajout à une situation déjà existante et reposant en elle-même (en sa propre identité) ; ne sont-elles pas maniables, faites sur mesure, gérables… ? En d'autres termes, sont-elles encore « spiritualité » dans le sens signifié par le caractère hors norme (toujours un peu dérangeant et surprenant) du mot : un mode de vie tout autre, une vie dans le détachement, dans l'exigence extrême, presque invivable dans sa distance à la vie naturelle et néanmoins forme de vie – forme de vie paradoxale alors, dé-possession plutôt qu'appropriation et adaptation ? « Spiritualité » donc forcément au singulier ; à jamais différent de nous, *autre* que chaque mode de vie… ; « autre » parce que la vie ne peut plus jamais se contenter de sa propre évidence et de celle du monde, si Dieu la rencontre, s'il entre en elle.

À LA RECHERCHE DES CATÉGORIES ET DES CRITÈRES.

Non seulement les « phénomènes » de spiritualité, dans leur diversité et leur diversification toujours croissantes, sont difficiles à circonscrire (nous pensons aux « religiosités » de toutes sortes qui voient le jour), mais aussi la « spiritualité » au singulier qui sort de ces cadres et qui doit nous intéresser avant tout. Le caractère spécifique et *artificiel* du mot laisse comprendre qu'en vérité la « chose » dont il parle n'existe pas. Ou n'existe pas de manière évidente. La « spiritualité », la « vie spirituelle » ne sont pas acquises comme les phénomènes de ce monde. Si elles doivent exister néanmoins, elles « existent » à cause d'un effort particulier ou d'une grâce particulière. On peut le dire autrement : là où la spiritualité caractérise une vie de manière fondamentale, là où elle se *donne* comme fruit d'un désir infini et de la grâce divine, là où elle est donc présente de manière insaisissable et non mesurable, elle l'est toujours à travers un combat avec son *absence*. Ce combat ne se termine d'ailleurs jamais. Ainsi celui qui est atteint par la « dimension » spirituelle pose-t-il inévitablement (impitoyablement) et sans cesse la question de savoir si elle est vraiment là, suffisamment là.

Le fait que la « spiritualité » – et justement là où elle *est* spiritualité – est toujours à la *recherche* de son authenticité et de sa réalité, c'est-à-dire d'une vie spirituelle encore plus vraie, plus conséquente, plus pieuse, se reflète dans la difficulté méthodique de la recherche d'un point de repère pour déterminer ce qui la caractérise. Où existe-t-il un modèle, un schéma, un exemple de la spiritualité ? Où trouvons-nous des critères, des mesures pour la penser ? Car la vie spirituelle ne peut pas être réservée à quelques spécialistes (spécialistes en affaires divines, célestes…), elle doit concerner tous ceux qui s'y engagent. Elle est donc un défi humain. D'un autre côté, elle ne peut pas être seulement un ajout supplémentaire à une vie vécue comme avant, une vie vécue comme « tout le monde » la vit. Elle est plus que cela, elle dépasse cette circonscription et cette intégration bien limitées. Et elle ne les dépasse pas seulement de façon statique. Le défi de la vie

selon l’Esprit une fois arrivé, connu, « goûté », assumé… ne fait que s’accroître au fur et à mesure qu’on s’ouvre à lui. À vrai dire, ce défi ou, en d’autres termes, cette ouverture ne connaissent pas de fin. Où voudrait-elle d’ailleurs, cette vie, trouver sa fin, son but ? En Dieu peut-être. En effet ; mais Dieu – est-ce un but, une fin ?

Revenons cependant à la question du critère. Nous avons vu le dilemme entre le normal et l’a-normal, entre l’ordinaire et l’extra-ordinaire. La vie spirituelle est l’extra-ordinaire au sein de l’ordinaire, l’ex-cès au sein du quotidien : tout le défi est en effet là : Comment l’extra-ordinaire, comment l’infini peuvent-ils devenir une partie de la vie, comment peuvent-ils trouver une forme, *leur* forme au milieu de la diversité et la dispersion de la vie ? Trouver pour la vie qui s’ouvre à l’infini une *forme* ! Trouver la forme d’une vie qui répond à un appel qui vient de plus loin que les attentes que nous portons déjà avec nous. La réponse doit être donnée par chaque être humain à « sa » façon. Mais là où nous réfléchissons à l’enjeu, au paradoxe, à l’excès de cette forme (de cet excès *en tant que forme* et de cette forme *en tant qu’excès*), nous sommes renvoyés à des vies qui se soumettent *explicitement* à un défi qui ne connaît et n’accepte pas de limites. Pas de limites au défi en tout cas. Ces vies sont des vies monacales.

Nous les prenons donc comme critère, comme mesure de notre tentative de rapprochement – tout en sachant que dans un double sens, nous ne pouvons pas nous contenter d’elles : a) parce qu’*elles-mêmes* ne se contentent pas (jamais) d’elles-mêmes ; b) parce qu’elles ne valent pas seulement pour elles-mêmes : n’est-ce pas en elles qu’une revendication, qu’une ouverture, une radicalisation toujours plus grande de ce qu’est l’existence humaine (humaine et non seulement monacale) se laisse deviner ?

Une caractéristique principale de la « vie spirituelle » ?

Quelle est la caractéristique principale de la vie *spirituelle*, si l'on prend comme orientation la forme explicite et rigoureuse qu'elle se trouve, qu'elle se donne dans la vie monacale ? On peut énumérer des éléments divers qui lui « appartiennent » : la prière, la chasteté, la pauvreté, la communauté, la solitude aussi, la tentation, l'attente de la vie éternelle, l'amour, la paix, le combat. Le dernier sort un peu de l'« énumération » des autres éléments car il est présent partout : dans la prière, dans la chasteté, dans la solitude, dans la tentation, dans l'amour et même dans la paix. Combat !

Combat – avec quoi ? Avec les puissances, les séductions du monde (de la « chair », du pouvoir, de l'ambition, de la supériorité, de la beauté extérieure, des distractions…). Mais est-ce tout ? N'y a-t-il pas un autre combat encore ? Au sein de « tout cela », au fond de « tout cela » le combat avec la finitude (avec le temps – toujours trop court, et parfois même trop long), avec la résignation, avec l'absence du sens, avec la mort, la *mortalité*, avec cette finitude qui touche tout : la peau, les cheveux, les décisions, les amours (et les amants), les attentes, les espoirs, les angoisses. Et combat, dans « tout cela », toujours avec *soi-même*, comme appartenant à ce monde, à cette finitude, à ces finitudes – mais pas totalement. Ce « pas totalement » est la naissance de la vie spirituelle. Un décalage, une fente, une fissure. La vie est ce qu'elle est, et en même temps elle ne l'est pas. Il y a des techniques pour s'imaginer que la vie serait *tout*, serait évidente : les distractions, les illusions, les *arrangements* de « tout le monde ». L'idolâtrie de la jeunesse, de la beauté, du succès ; le progrès, la croissance ; les enfants et les petits-enfants (cela va continuer…), l'idée que la vie éternelle équilibrera tout ; l'ignorance de la souffrance. Et les mensonges : « La mort fait partie de la vie ! »…

La vie spirituelle (nous en parlons comme si elle existait telle quelle, mais elle n'existe pas telle quelle, déjà faite, déjà prête ; elle veut être vécue…) est au fond un renoncement à ces arrangements, à tout arrangement. Une sorte d'honnêteté, honnêteté cependant qui n'est pas

seulement le fruit d’une décision, mais l’« acquis » de toute une vie. Car on ne choisit pas simplement entre la malhonnêteté et l’honnêteté (qui, du coup, ne choisirait pas l’honnêteté ?), comme si les deux se trouvaient devant nous sur un même niveau ; non, cette honnêteté veut être conquise dans une lutte qui dure toute une vie et qui est la lutte – *dans* la vie – avec et contre la vie et les fausses évidences dont elle est inséparable. Car la vie n’est pas évidente. La vie spirituelle est donc le processus – à jamais inachevé – d’accepter, d’assumer, de *vivre* cette vie, cette vie non évidente, cette vie trop compliquée ; cette vie que nous n’avons jamais dans sa forme pure. Pourquoi pas ? Parce que nous l’avons toujours dans son appartenance à nous, et nous l’avons toujours dans son temps, dans sa temporalité. C’est lui – le temps – qui est sa réalité et sa réalisation. Et le temps n’est jamais pur.

On a souvent rapproché la spiritualité, la vie spirituelle, de la pureté. La vie du monde serait une vie forcément touchée par l’impureté, par le compromis, par les séductions, par les fautes… La vie spirituelle cependant serait – au moins – le *rapprochement* de la vie *pure*. Or, est-ce vrai ? N’est-ce pas plutôt le contraire (ou, au moins, *aussi* le contraire) : la « spiritualité » est la reconnaissance, la reconnaissance en forme de vie du fait, du choc, du scandale, de l’étonnement… que la vie humaine n’est jamais pure. Repoussement de l’idée d’une vie pure qui, elle, serait, bien sûr (on est vite d’accord), trop lourde, trop exigeante, mais qui existerait quelque part, *à part*. Du coup, le fait que « cela » existe ou devrait exister et que « cela » est trop exigeant (ou tout simplement *trop*) pour nous, nous laisse la liberté de faire *avec*…, de nous arranger avec les ambiguïtés, avec les compromis… Refus donc de cette idéalisation qui est en même temps une résignation. Non ; la vie dans sa pureté n’existe pas – et c’est justement cela qui veut être assumé. Assumé dans le temps. Car le grand défi est le temps. Le temps qui est le nôtre et pas le nôtre en même temps. D’où le décalage, le dé-centrement qui est à l’origine de toute vie spirituelle !

Nous avons posé la question de savoir : y a-t-il en elle, pour elle, une caractéristique fondamentale ? Nous en avons mentionné quelques éléments. Y aurait-il un dénominateur commun qui rassemble les différents éléments, les différentes concrétisations de la vie spirituelle (les horaires, le rythme, la prière, la chasteté, l'honnêteté…) ? Une réponse possible est : la vie spirituelle est une vie de *détachement du monde*. Ce détachement n'est pas évident – pour beaucoup de raisons ; parmi elles pour une toute simple : comment veut-on se détacher du monde ? N'est-il pas tout ? Le mot « monde » n'indique-t-il pas justement ce « tout », cette totalité : *tout* l'horizon, *toute* la perspective ; *toute* la promesse et l'accomplissement en même temps. Comment peut-on alors même concevoir l'idée d'un détachement, d'une sortie par rapport à lui ?

À cette première raison s'ajoute une autre (qui semble la contredire, mais qui au fond la confirme) : « le monde » qui est *tout*, n'est pas simplement *donné*. D'une certaine manière, « le monde » n'existe pas. Nous sommes impliqués, empêtrés dans de multiples contextes, contraintes, exigences, attraits, soucis, plaisirs, angoisses… Mais est-ce que tout cela forme un ensemble, un « tout » ? Et si c'était un tout, comment un *autre* du tout, un au-delà du tout existerait-il ? La vie spirituelle est le pari qu'un autre du « tout » existe ; et le *tout* (« le monde ») est ainsi à la fois le résultat et le présupposé de cette dimension autre. Le « tout », en tant que tout, existe, commence à exister dans la prise de distance par rapport à lui. Comme le terme *ho kosmos* dans l'évangile selon Jean, dans sa prétention à l'exclusivité, à l'omniprésence, est à la fois l'arrière-fond, le contraste et l'opposition au *logos*, à la *révélation*, à *Dieu*, à la *venue de Dieu* – au monde. Le détachement du monde fait surgir le monde comme un ensemble, comme une totalité qui ne laisse aucune place en dehors de lui. Mais ce détachement se détache, se libère en vue d'un tel dehors, pour le réclamer, pour croire à lui, et pour en faire le fondement, le style, la forme et le sens de toute une vie. Catégorie du « sens » qui subit donc elle-même

une transformation, une rétractation, une révolution et une négation. Car n’était-elle pas liée justement au monde, à son emprise, à son attrait, à sa logique ?

La vie spirituelle serait donc inséparable d’un éclatement de catégories et de schémas. *Sens*, *monde*, *tout*… Plus rien ne serait ce qu’il était auparavant. Éclatement non dans la théorie, mais dans la vie, dans le vécu de la vie. Une vie vécue en vue et au sein d’un tel éclatement. Nous l’avons vu : « le monde » (la *catégorie* du monde en tant que *tout*, en tant que ce qui *prétend* être tout) surgit en même temps que la distanciation par rapport à lui. Où y aurait-il donc un fondement, une base d’une telle distanciation, d’un tel détachement ? C’est une des questions fondamentales de la vie spirituelle. Ou plutôt *sa* question fondamentale. La réponse est surprenante, voire choquante : elle n’a pas une base préétablie en dehors d’elle. Elle commence – d’une certaine manière – avec elle-même. Ce qui est d’autant plus intéressant qu’elle ne s’intéresse pas, qu’elle s’intéresse *le moins du monde* à elle-même.

Morale et vie spirituelle.

Il n’y a cependant pas seulement d’un côté le détachement du monde (aussi difficile soit-il de le concevoir et de le vivre), et de l’autre côté l’appartenance à lui : les arrangements, les compromis, les séductions. N’y a-t-il pas – d’une certaine manière entre les deux – la morale, l’éthique, les vertus… ? Au milieu du monde et « pour » le monde, un comportement qui accepte son impact, mais qui ne succombe pas à son emprise. Un « faire avec » dans le meilleurs sens du terme : un comportement bon, une vie bonne… Une vie au milieu du monde, mais dans une certaine indépendance par rapport à lui : dans la liberté, dans la responsabilité, dans la possibilité de faire *bien*. Et du coup, au sein du monde et de ses ambiguïtés : des *valeurs*, des *critères*, un *comportement* incité et voulu par Dieu… Est-ce

déjà la vie spirituelle ? Vue de l’extérieur, il lui manque deux choses : d’un côté toute la dimension de la prière (de la méditation, de la louange…) comme composante déterminante de la vie quotidienne ; d’un autre côté un plus, un surplus. On a souvent interprété ce « surplus » comme un degré plus haut de la morale : la chasteté, la pauvreté, l’obéissance sans conditions… Il me semble que c’est un malentendu. L’idée d’une supériorité, d’une hiérarchie des formes de vie appartient elle-même aux schémas du « monde ». La vie spirituelle cependant ne se situe pas au-dessus d’autres formes de vie. Et si l’image de l’échelle apparaît dans la littérature monacale, elle est introduite dans un sens subversif qui justement fait basculer le désir de supériorité qui semble inhérent à toute hiérarchie[133]. Non, la vie spirituelle n’a pas sa place *au-dessus*… Comment alors décrire le rapport entre une vie éthique et une vie spirituelle ? La vie éthique (ou morale) établit entre elle et les défis – ou aussi les emprises – du monde une distance pour pouvoir intervenir de façon indépendante pour le bien du monde ; la vie spirituelle prend une distance encore plus radicale par rapport au monde parce qu’elle est indissolublement impliquée en elle. Ni la forme de distance, ni l’idée du « monde » ne sont, dans les deux cas, les mêmes. Pour l’éthique, le monde est le champ, l’horizon, d’une certaine manière la « matière » de son action. Pour pouvoir agir, œuvrer, elle a besoin d’une distance qui est possible grâce à la responsabilité, à la bonne volonté et à des normes et valeurs qui dépassent les évidences de la vie mondaine (le succès, le plaisir, la concurrence, le pouvoir…). Pour la vie spirituelle le monde est une *puissance* et plus on essaie de ne pas appartenir exclusivement à elle, plus cette puissance mobilise ses forces pour montrer et démontrer qu’en dehors d’elle aucune réalité n’existe, aucun horizon ne s’ouvre.

Pourquoi alors la « vie spirituelle » serait-elle nécessaire à côté de la vie morale ? Deux réponses se recommandent, qui d’ailleurs se complètent mutuellement : a) la prise du monde sur nous, le pouvoir du monde sur nos

existences sont plus forts, plus puissants qu'une éthique philosophique et théologique ne le devine ; et b) une distance par rapport à ce monde se dégage, qui est plus grande, plus radicale, plus ouverte qu'aucune morale ne l'imaginerait. La vie spirituelle est le pari de cette distance.

UNE DÉFINITION.

Sur le fond de ce qui vient d'être développé, essayons de donner une définition. D'après les réflexions précédentes, celle-ci doit prendre en considération certains enjeux et éviter certains raccourcis possibles. Un peu schématiquement on pourrait dire que cette définition est censée remplir au moins quatre conditions.

a) Elle ne doit pas céder à la tentation de concevoir la spiritualité chrétienne comme un degré plus haut d'une piété générale, une sorte de perfection de la vie croyante et vertueuse du chrétien lambda : un surplus, un rajout, une couche élevée. (Ou, en d'autres termes, le domaine de quelques techniciens dans la matière.)

b) Elle doit garder et même formuler un lien avec ce qui caractérise le processus d'exister de chaque être humain.

c) Elle doit – malgré ce lien et à cause de ce lien – rendre compte d'une radicalisation inhérente à la vie spirituelle là où celle-ci a commencé à exercer sa puissance précaire, son ouverture, son appel.

d) Elle doit être suffisamment large pour « englober » une certaine diversité de formes de spiritualité, et suffisamment étroite pour écarter (ou au moins pour mettre en garde contre) des abus du terme qui l'adapteraient à chaque aspiration quelque peu ambitieuse (dépassant les platitudes de la vie quotidienne).

Qu'est-ce donc que la « spiritualité », si on voulait formuler son « sens » en une phrase ? Je propose : *La spiritualité est la sortie de l'homme de sa propre autosuffisance.*

Comme on le voit, cette définition s’engage dans deux perspectives : 1) elle concerne *toute* l’existence humaine, et 2) elle ouvre un horizon *infini*. Horizon infini pourtant – et c’est là que « repose » le moment de radicalisation – qui dépend de l’engagement dans lequel cette spiritualité est accueillie. Elle se laisse donc accueillir, elle arrive, mais elle n’arrive pas sans l’implication de celui qui est pris par elle. Notre engagement par rapport à elle est un être-saisi, et cependant la façon et le degré de l’être-saisi dépendent (même au-delà de nos dispositions) de quelque chose comme de notre effort. « Effort » – mot presque bizarre dans ce contexte car il est là pour laisser apparaître les fissures en lui, les ruptures, presque son effondrement face au défi de la dimension à laquelle il se voit confronté. « Effort » – oui et non ; engagement – oui et non ; « être saisi » – oui, mais pas seulement ; événement qui arrive au-delà de nos dispositions – oui et non… On voit : les catégories ne sont pas ici toutes prêtes, elles bougent, elles se mettent en question, elles se découvrent, elles deviennent presque fluides.

Mais quel est le sens de cette définition ? Le sens est un départ, un départ cependant qui ne se réduit pas à un début, mais qui reste départ tout au long de sa route ; en d’autres termes qui n’aura jamais fini d’être départ ou (en d’autres termes encore) qui n’aura jamais été *suffisamment* départ. À quoi tient cette structure particulière ? Apparemment au fait que le *lieu* d’où le départ a lieu ne laisse pas sans autre, ne laisse peut-être jamais *totalement* partir, sortir, échapper ; il retient, il englobe, il fascine, il empêtre, il enclôt…

Quel est ce lieu ? D’après la définition : nous-mêmes. Plus précisément notre attitude par rapport à nous-mêmes. Et plus précisément encore : nous-mêmes qui nous identifions à notre attitude par rapport à nous-mêmes. J’ai caractérisé cette attitude par le mot « autosuffisance », contentement de nous avec nous-mêmes. Nous partons (tout le temps) de nous-mêmes et

nous revenons (tout le temps) à nous-mêmes. C'est-à-dire : nous ne sortons pas vraiment de nous.

Si c'était une simple observation, elle serait fausse. Car nous ne sommes pas vraiment contents de nous. Nous sommes plutôt « mécontents » de nous. Chez nous, avec nous, auprès de nous nous ne sommes jamais arrivés… Une inquiétude fondamentale nous pénètre. Du coup, nous partons ou voudrions partir sans cesse de nous. Or – et c'est là que la pure observation ne suffit pas – cette inquiétude, qui est à l'origine de chaque départ, nous enfonce encore plus en nous. Du cercle que nous formons entre nous et nous, nous n'arrivons *pas* à sortir. Que pouvons-nous donc faire pour le supporter ? Nous devons sans cesse et à tout prix l'*élargir*. Autour de nous nous construisons, nous concevons des cercles concentriques : ils deviennent de plus en plus larges et ils tournent (de plus en plus) autour de nous, ils renvoient toujours à nous qui sommes leur origine. Cercle de pouvoir, cercle d'influence, cercle de possessions, cercle de richesses, cercle d'amours… Pour que nous puissions, dans leur centre, être le centre qui ne bouge pas, le et les diamètres de notre rayonnement doivent toujours s'agrandir. Élargissement et recentrement en même temps. Dans un paragraphe précédent nous avions un mot pour cela : « le monde », « tout ». Nous avons ici trouvé un autre mot : contentement de soi-même, autosuffisance, autosatisfaction.

Y a-t-il quelque chose qui soit, à ce propos, à propos de ce contentement, critiquable ? Rien. Sauf peut-être une illusion, l'illusion de notre in-finitude, de notre « in-finité ». Sauf peut-être l'illusion d'un équilibre, équilibre entre ce qui est nous et ce qui n'est pas nous. Le cercle ! Les cercles concentriques ! Que ce soit équilibré ! « Le monde ». « Tout ». « La totale ». – Et la souffrance ? Et les cris ? Et l'amour ?… Non, la vie n'est pas équilibrée. C'est là que commence la vie spirituelle, la spiritualité. Rupture, fissure, déséquilibre. La vie spirituelle n'est pas une vie aux anges, c'est une vie au sein des brisures, au sein des ruptures ; une vie qui admet,

qui assume le déséquilibre qui est inséparable de la vie humaine. La souffrance, avons-nous dit, l'amour aussi, ou la culpabilité, le péché…

Le renoncement.

Nous avons vu que face à l'autosuffisance à laquelle l'être humain tend et dans laquelle il s'enferme (et non seulement face à l'autosuffisance, mais au sein d'elle !) surgit une mise en question, surgissent des brisures, des fentes, des abîmes. En un mot : quelque chose d'*irréparable,* un déséquilibre qui ne s'intègre en aucun équilibre plus grand. C'est la raison pour laquelle les vertus, l'éthique, la morale… ne suffisent pas. Y aurait-il cependant quelque autre chose qui suffirait ? Probablement que non. Mais ce « non » n'est pas la fin. Comment pourrait-il être la fin, s'il n'y a pas de fin ? Et cependant – sur un tout autre plan – il y a une fin ! La vie se termine, se terminera un jour ! Est-ce que cela signifie pour autant que la question, le défi de la vie soient finis aussi ? Non ; justement la finitude de la vie (s')ouvre à l'infini. À un enjeu infini. La vie spirituelle répond à cette ouverture. Comment ? Par une attitude surprenante, une attitude qui réagit à sa manière à la séduction, à la tentation de l'enfermement de la vie en elle-même, en sa propre finitude. Cette attitude est le renoncement.

Renoncer, « attitude » étrangère. Pourquoi devrait-on renoncer ? On a, *bien sûr,* trouvé des raisons – car on trouve toujours des raisons. On renonce à ceci pour acquérir cela. (Par exemple, on renonce au chocolat en faveur d'une certaine beauté du corps ou en faveur de la santé…) Renoncement bien intégré donc et bien raisonnable. Si le renoncement devient plus radical, il est plus difficilement intégrable. Renoncement aux séductions, aux tentations, aux dons du « monde », à la richesse, à la propriété même, au mariage, aux enfants, aux plaisirs de toutes sortes, au bruit, aux paroles… « Attitude » donc difficile à intégrer et à argumenter.

Une explication superficielle jusqu’à l’extrême serait de dire qu’il s’agit d’une sorte de masochisme. Superficielle à l’extrême parce que la seule catégorie qui compterait serait le plaisir – ici transformé, perverti en son contraire. Une explication presque aussi superficielle serait qu’il s’agit là d’une forme subtile de revenir sur soi-même. Non pas le plaisir direct, mais le plaisir, la fierté d’avoir renoncé au plaisir… Ces explications sont insipides.

Nous sommes donc conduits, poussés à une autre compréhension. Peut-être que le renoncement a lieu en vue d’une libération, d’un retrait. Libération face aux complications, séductions, dominations que la vie elle-même apporte presque (?) inévitablement. Ne pas succomber à l’emprise des puissances qui, abandonnées à leur propre dynamisme (ou à notre dynamisme), deviennent de plus en plus fortes, de plus en plus prenantes. Est-ce que cela serait la « vie spirituelle » ? Un tel retrait ? La thèse que j’aimerais formuler va dans un autre sens. La vie spirituelle dans son sens fort est sous-estimée si elle est comprise comme fuite devant les complications de la vie humaine ; elle est plutôt une manière de les reconnaître, de les accepter et de les assumer. Le renoncement ne serait donc pas un abri, mais une ouverture, une honnêteté. Une distance par rapport au monde, oui, mais qui est en même temps sympathie. Sympathie dans le sens profond du terme : se-laisser-impliquer ; se-laisser-toucher ; se-laisser-ébranler…, un souffrir-avec… Souffrir-avec qui ne serait pas possible dans l’identification sans reste avec le monde, car en elle les souffrances, les iniquités et leurs raisons seraient cachées sous la quotidienneté des plaisirs, des soucis, des ambitions, des compétitions. La vie spirituelle est donc un lieu (on aurait presque envie de dire : un espace non encore rempli) où arrivent, où peuvent arriver et doivent arriver le déséquilibre, les ruptures, l’éclatement de l’autosuffisance du monde. « Arrivent et doivent arriver » – le lieu est *fait pour*… ! Un lieu *autre*.

La spiritualité : le fait, le miracle qu'il y ait (au sein du monde – car il s'agit toujours du « au sein de »…) un lieu autre. Or ce lieu n'est pas un lieu ; il est la durée – les heures et les heures, les jours et les jours, les années et les années – d'une vie ; les décisions d'une vie ; le détachement d'une vie ; la consécration d'une vie…

Il y a au moins un indice qui montre que la particularité de la vie spirituelle ne se laisse pas limiter au refuge, à la fuite, au retrait : dans l'autocompréhension de la vie monacale la distance, la prise de distance par rapport à la vie « naturelle » et au « monde » fut toujours conçue non pas sous le signe du mépris, mais en faveur du monde. Un retour au monde donc, mais un retour *autre*. Toute fuite face au monde serait d'ailleurs en vain. Comment pourrait-on s'enfuir *du monde* ? Si le monde est le monde ?

Non, face au pouvoir du monde, face à sa totalité, à son emprise, il faut une force autre que la fuite ! Il faut *l'acte d'assumer* pour s'en sortir. La vie spirituelle est ainsi un étrange mélange : implication et distance en même temps. Le monde, oui ; mais – en même temps – l'autre du monde, non pas dans la fuite devant lui, mais dans sa reconnaissance, dans son acceptation. L'hypothèse que nous affirmons est que le renoncement sans utilité, sans application, le renoncement non pas en tant que moyen pour atteindre à autre chose, mais comme forme de liberté qui ne calcule pas, comme prise de distance qui ne se « sauve » pas, comme sympathie avec le monde – tout en ne lui appartenant pas, est une forme possible (peut-être la seule ?) d'une reconnaissance, qui ne devient jamais complicité. Essayons de voir cela par rapport à trois moments de la vie monacale. Trois moments de la vie monacale qui reflètent des enjeux de l'existence humaine sur terre.

Trois défis de la vie monacale, trois dimensions de la « spiritualité ».

Le choix de ces trois « moments » peut sembler arbitraire. Ce qui justifie en l'occurrence ce choix est d'un côté l'orientation et la pratique de la vie monacale : une vie dans la pauvreté, dans la chasteté et dans la prière ; et d'un autre côté un profond, un irréparable déséquilibre que le monde contient et cache en même temps, et que la vie monacale se refuse à cacher de son côté. La où « le monde » refoule, la vie monacale reconnaît, assume.

La pauvreté.

Une vie dans « la pauvreté » est un des vœux du moine. Acte par excellence du détachement du monde car la richesse, les richesses engendrent le désir de richesses encore plus grandes. Or, n'y aurait-il pas un état intermédiaire : ni l'excès de la pauvreté ni celui de la richesse, mais des moyens pour vivre sans peur et sans désirs, dans une certaine modestie sans excès ? La vie monacale n'y croit guère. Pourquoi ? Parce qu'elle est trop impressionnée par le dynamisme que la richesse – la volonté de posséder – produit : dynamisme d'un toujours plus, d'une faim insatiable, et qui dans ce mouvement, dans cette emprise (cet envoûtement) devient l'expression par excellence d'un enfermement, de l'enfermement du monde en lui-même – et de l'homme en lui. Pour sortir de là, il faut un acte presque violent de faire autrement.

Mais est-ce tout : cet échappement au cercle, aux cercles ? Être pauvre pour ne pas être riche et perdu dans ses richesses ? Non, il y a autre chose encore – au sein du monde, au milieu de lui : le *scandale* de la pauvreté. Le moine, comme chaque être humain, mais peut-être plus conscient que les autres, est confronté à ce scandale. Face à ce scandale plusieurs attitudes sont possibles : a) la résignation (« c'est comme ça ; en tout cas on n'y peut rien faire… ») ; b) le soutien ici et là (les aumônes…) ; c) la révolution (l'effort radical de changer les situations politiques et sociales, pour qu'un

jour un meilleur monde, un monde plus juste, un monde sans pauvreté apparaisse…). La vie monacale diffère de ces trois options. Par quoi ? Par la reconnaissance sans réserve du scandale de la pauvreté. Ni l'ignorance ou l'arrogance, ni la résignation, ni la consolation, ni la transformation en action, mais la prise en compte, la reconnaissance du scandale de la pauvreté. Comment ? Par le fait de le partager. Est-ce une solution ? Non ! Vivre *aussi* en pauvreté n'est pas une solution, plutôt – dans un défi, un appel sans fin et sans retour – la reconnaissance qu'il n'y a *pas* de solution.

Le moine prend sur lui, la moniale prend sur elle. À première vue cela ne change rien. Les pauvres sont-ils, grâce à ce partage, pour autant moins seuls ? Ce n'est même pas sûr. Mais une chose surgit peut-être : la loi du monde – la loi d'un « toujours plus » et d'un cercle qui se referme sur lui-même au prix de l'exclusion de ceux qui n'y entrent pas – la loi du monde, la loi mondaine, la loi de la totalité est pour un moment, à cet endroit, à ce lieu (qui n'en est pas un, mais une vie !) *rompue*, *brisée*. Le moine (la nonne) prend sur lui… Sa vie est cette action qui est en même temps une passion : un souffrir-avec…

La chasteté.

Le « monde » n'est pas plat, lisse. Il comporte des dynamismes, envoûtements, dominations, tentations, abîmes. Ce qu'on appelle – pour faire simple, pour faire pratique – la « sexualité » est une des réalités primordiales de ce côté du « monde ». Est-il possible de s'en abstenir, de garder son innocence par rapport à cette emprise ?

Notre temps a promu des théories et des attitudes extrêmement pragmatiques à ce « sujet ». La sexualité ferait partie de la nature humaine, au fond elle serait naturelle ; en tonalité chrétienne : Dieu aurait créé l'homme avec sa sexualité, il aurait voulu qu'il (l'homme) et elle (la femme) la vivent. Pourquoi pas d'ailleurs ? ! Mais ce genre de réflexions ne

touche même pas la problématique. Pourquoi la sexualité devrait-elle être aussi plate que les techniques que l'homme a inventées pour croire que sa vie soit aussi lisse que les écrans devant lesquels il passe ses jours et nuits ?

Serait-il vrai qu'entre l'homme et la femme et l'*éros* ne se joue rien que ce à quoi la nature nous a destinés ? La psychanalyse est ambiguë à cet égard car d'un côté elle a reconnu et mis en avant que dans l'existence humaine il y a des impacts qui dépassent le règne (la gestion) d'un être qui se croit maître de lui-même ; d'un autre côté elle a promu une terminologie biologique et souvent mécanique qui de nouveau restreint et enferme des puissances par rapport auxquelles l'homme moderne a perdu toute ouverture, toute sensibilité. L'*éros* est en effet tout autre chose qu'une donnée biologique ou une technique pour la multiplication des plaisirs. Les Anciens le prenaient pour un dieu, un dieu redoutable d'ailleurs. Cela nous rappelle qu'à côté du plaisir, du bonheur, de l'extase, il y a autre chose qui est en jeu ici. Le mot « ex-stase » l'indique déjà : un ex-cès, une faim insatiable, un désir qui est touché par l'infini, *blessé* (et la blessure même est le désir) ; un déséquilibre et – non pas dans le sens juridique[134] ni dans le sens de la bienveillance, qui règnent partout aujourd'hui, mais dans un sens quasi ontologique car cela concerne l'être (quoi d'autre d'ailleurs ?) – une *inégalité*. C'est presque comme si l'inégalité, la différence entre les sexes – et l'attrait, la séduction, la promesse, le désir qui vont avec – ne seraient qu'une exemplification, une actualisation, une réalisation de cette inégalité au fond de l'être.

Or, est-ce que nous ne nous perdons pas dans une théorie sur l'*éros* (sur la sphère, la puissance érotique – toutes des expressions approximatives) au sein d'une réflexion sur la spiritualité ? À vrai dire, c'est inévitable. Sans l'*éros* – désir touché par l'infini, blessure d'inégalité au fond de l'être – il n'y aurait ni besoin, ni place, ni « nécessité » de spiritualité. Ainsi la chasteté n'est-elle pas seulement renoncement aux plaisirs, aux bonheurs, aux accomplissements – aux soucis aussi – de la vie sexuelle (cela serait un

jeu d'enfant, d'adolescent), mais beaucoup plus profondément, beaucoup plus sérieusement reconnaissance du déséquilibre (à jamais irréparable) au sein de l'être ; éclatement, effondrement de la *totalité* et de l'illusion qui en rêve.

Cette reconnaissance est autre chose qu'un acte théorique ; elle est à durée de vie ; elle est vécue, elle est spirituelle. En d'autres termes, elle est un acte d'assumer. Mais comment peut-on assumer un déséquilibre irréparable, une inégalité, une in-justice (c'est là que nous avons reconnu l'origine du désir) à jamais « irrécompensable » ? C'est le défi de la chasteté.

Non pas se retirer pour ne pas être touchés, ébranlés, atteints, mais prendre distance, renoncer parce que nous sommes dedans, parce que nous en faisons partie, parce que la vie n'est pas juste, pas égale, parce que le rapport entre les êtres humains n'est pas équilibré, n'est pas arrivé à sa fin. On a essayé d'exprimer ce défi et l'engagement qui y répond en des termes tout autres : celui (ou celle) qui prend sur lui la vie dans la chasteté devient, en renonçant à l'amour « charnel », libre pour un tout autre amour – l'amour de Dieu. Cette idée risque d'être un vœu pieux. Comme si les formes, les types d'amour étaient interchangeables ! Non, on n'échange pas l'amour. Et néanmoins un amour inattendu peut surgir où l'amour qui veut toujours le « tout » se retire, renonce à soi-même, renonce à la beauté, renonce à l'accomplissement pour se tourner (peut-être même sans le vouloir) vers ce qui est inférieur, laid, plein de souffrance.

La nuit.

Il y a un autre déséquilibre, une autre différence fondamentale que nous devons prendre en considération : la dia-stase entre jour et nuit. Elle est évidente et elle est, dans un sens littéral, la chose la plus ordinaire, elle revient tous les jours. On sait d'ailleurs d'où elle vient : des mouvements de

la terre par rapport au soleil. Sans cela, aucune vie n'aurait lieu sur la terre. D'un autre côté, la vie sur la terre et la vie humaine en particulier se sont arrangées avec cette différence ; c'est comme si elle était faite « exprès » : durant la nuit on dort, durant la journée on fait ceci ou cela. La différence – la dia-stase – entre nuit et jour est ainsi intégrée dans un ensemble plus grand : la quotidienneté de la vie. Tout ce qu'il pourrait y avoir d'étonnant, d'ébranlant est alors atténué.

L'être humain a de plus inventé des moyens, des techniques pour circonscrire et endiguer une éventuelle inquiétude, un éventuel éclatement. La nuit n'est plus ce qu'elle était ; notamment sa caractéristique la plus forte, son point « le plus fort » – l'obscurité – est chassé partout où l'homme s'installe : dans nos maisons, dans nos villes et villages, et même ailleurs. Ce qu'il pourrait y avoir comme caractère hostile, au moins opposé, de la nuit par rapport au jour n'est presque plus perceptible. C'est comme si jour et nuit se trouvaient sur un pied égal. L'une passe, l'autre arrive ; l'un se termine, l'autre commence. Et cependant : est-ce tout ?

N'y a-t-il pas les cauchemars des enfants, les insomnies des adultes, le royaume des rêves non maîtrisables, la solitude, la dimension symbolique et la dimension réelle de l'obscur ? Non, la nuit n'est pas seulement le côté complémentaire du jour ; elle est en même temps son opposé, son contraire, sa mise en question, son ébranlement, en un mot : *l'autre du jour*. Qu'il y ait un autre du jour, cela nous surprend, cela nous irrite, cela nous assaille. Comme si tout à coup nous n'étions plus les maîtres, mais la proie. L'image va peut-être trop loin ; l'attaque est plus subtile ; là où il y avait maîtrise, il y a son contraire. Les distinctions claires, les évidences, les arguments, les raisons, les raisons d'être ne fonctionnent plus. Et même l'idée de fonctionnement se dissout. À sa place, il y a autre chose – difficile à identifier. Privation, dépossession. Or dépossession non pas comme pure négativité, mais comme réalité. La nuit est là, elle vient, elle a autant de poids que le jour, mais tout autrement. C'est la sphère des démons

immaîtrisables, la sphère de l'irruption de la peur, la sphère de l'annonce de la mort, de sa présence clandestine. La mort au milieu de la vie, la mort qui est la nôtre, et pas la nôtre en même temps.

Est-ce alors pour rien, serait-ce alors un hasard que la vie monacale quotidienne s'étende à la nuit et qu'elle fasse tout pour s'étendre aussi loin ? Cela ne va pas (il ne faut pas se tromper) sans une « organisation », sans la mise en œuvre de tout un appareil. Car la nuit aussi s'organise, elle aussi – nous l'avons vu – met en œuvre tout un « appareil ». Les moines et les moniales le savent. Et ils font tout pour ne pas oublier ce qu'eux – comme tous les êtres humains – ont déjà expérimenté : la nuit n'entre pas dans le schéma du jour et de la nuit. Elle a sa propre réalité, sa propre puissance et des moyens qui lui sont propres. La vie monacale est une contre-attaque, cependant une attaque particulière : elle consiste dans l'admission. Attaque et admission en même temps, c'est presque une définition de la vie monacale. Attaque et admission en matière de déséquilibre – partout où ce dernier touche au fond des choses. Ainsi, la journée monacale ne commence pas avec l'aube, ni avec le rythme naturel de l'homme qui se réveille, mais au soir pour que la nuit qui arrive soit assumée. C'est pour cela que les heures de prières qui scandent toute la journée ont leur place aussi au sein de la nuit : durant son royaume. Aussi ? Non ; avant tout. Louer Dieu « jour et nuit ». Dans ce « jour et nuit », il y a un combat annoncé et assumé, car la nuit est traitée comme le jour en pleine conscience, en conscience toujours grandissante qu'elle n'est *pas* comme le jour, mais son autre, l'autre. L'autre du jour, l'autre de l'homme, l'autre de la raison, l'autre des distinctions déjà faites, l'autre de la paix.

La veille monastique, les prières au milieu de la nuit, les prières *dans* la nuit, les prières contre la nuit… ne sont pas des techniques pour la chasser (on aurait pu aussi bien dormir, et on n'aurait peut-être même pas remarqué son caractère étranger), mais une ouverture vers elle, une admission de son inégalité. L'honnêteté par rapport à ce à quoi aucune honnêteté ne suffira

jamais. (Là nous sommes au cœur, si jamais il y en a un, de la vie spirituelle.) La sortie de l'autosuffisance de l'être humain, avons-nous dit.

L'ascèse.

Nous avons traité du renoncement pour mieux saisir la particularité que représente – parmi les multiples façons de vivre humainement – la vie spirituelle. Dans la vie monacale le renoncement n'est pas périphérique, il est central et il est marqué par son caractère méthodique : l'ascèse. En une phrase : l'ascèse est le renoncement comme forme de vie. Comme vie, pourrait-on dire, pour faire simple. Cela ne veut pas dire qu'un goût amer se répand sur la quotidienneté. Cela veut dire cependant que le renoncement est autre chose qu'une décision ponctuelle qui fait un peu de changement à une vie en abondance. Le renoncement comme ascèse est un combat, il est une attaque, attaque du moine contre soi-même, attaque du moine (et de la nonne) contre la vie trop évidente. Contre une sorte d'opacité de la vie, dans laquelle elle se croit totale. Cette attaque ne peut pas être ponctuelle, car la vie n'est pas ponctuelle ; en d'autres termes, elle doit être *systématique* car la vie – dans son opacité (l'évidence trop évidente comme opacité !) – *est* systématique. La vie dans son mouvement spontané, dans sa tendance naturelle se bat – au sein de sa finitude – pour adhérer à l'illusion de son infinitude. Face à *ce* combat, la vie spirituelle prend partie *pour* la finitude. Elle la prend sur elle. Elle la prend systématiquement sur elle. C'est l'ascèse. Pas de viande, même s'il y en a, et même si cela fait partie des « évidences » de l'existence humaine ; pas de rapports sexuels et amoureux, même si les filles sont si jolies… Pas de sommeil à volonté, même si la nuit n'est pas encore terminée.

Au sein de la vitalité, de la plénitude de la vie – autre chose, une autre dimension, un autre impact. Difficile d'ailleurs à décrire, car cette autre dimension, cet « autre » (cette altérité) n'apparaît que sous sa forme

négative : le renoncement méthodique, le renoncement comme forme de vie. Quel est cependant son sens ? La question est presque grossière, car la catégorie du sens s'avère inadéquate. Si néanmoins nous tâchons de savoir « à quoi bon » l'ascèse (qui n'est « bonne à rien »), la réponse la plus consciente ne peut que renvoyer à ce qui a été déjà indiqué : pour qu'un « autre » existe. Un « autre », la dimension d'un *autre* justement là où l'abondance et les besoins (la nourriture, par exemple), où l'extase (le rapport sexuel, par exemple), où la complémentarité (l'amour conjugal), où la fécondité (les enfants)… semblent être le *tout*. Un autre, l'autre, l'autre de la vie. (L'autre de l'opacité, l'autre de l'évidence, l'autre de la totalité.) La vie qui veut être tout, qui prétend être tout, qui fait tout pour être tout, et qui *est*, à sa manière, tout, *n'est pas tout.*

L'ascèse est *la méthode antitotalitaire*. Mais quel est cet autre ? Je ne suis pas sûr qu'il faille le nommer. Mais s'il fallait le nommer, deux réponses se recommandent : la mort, et Dieu.

Nous avons dit que la vie ascétique – au sein des vies menées de façon plus régulières et régulées, plus évidentes, trop évidentes (selon elle) – est le combat pour la finitude. Renoncement systématique aux « choses » les plus fondamentales de la vitalité de la vie. Et cela en vue de l'éclatement de la solidité, de la stabilité de la vie qui se voudrait et qui se croit invulnérable. Néanmoins cet éclatement n'est pas inventé. La vie qui se voudrait invulnérable est déjà blessée, elle n'est plus intègre. En tant que *vie*, elle ne l'est pas. La vie ascétique est ainsi le réflexe d'une blessure qui est déjà là. Mais – et c'est décisif : elle est plus que réflexe. Elle est méthode, elle est forme – et elle est réponse. Une réponse surprenante cependant. Chaque vie humaine *« fait »* d'une ou d'une autre manière *avec* sa blessure ; la vie ascétique le « fait » d'une manière particulière. Vue de l'extérieur on dirait qu'elle l'approfondit, qu'elle l'agrandit. Là où la vie est déjà fragile, elle rajoute ; et là où la vie (« naturelle ») fait tout pour se vêtir d'une sécurité à moitié stable (pour quelque temps – peut-être) et à moitié

trompeuse, elle l’attaque et elle s’attaque soi-même. (Car, bien sûr, la vie ascétique est aussi une vie jusqu’à un certain degré naturelle.) Ainsi pourrait-on avoir l’impression que la vie spirituelle, que l’ascèse est destructrice, moribonde. Cette impression trompe ; dans une mesure très forte, la vie ascétique est vie, veut être vie, une *forme* de vie…, mais vie – face à la finitude, face à la mortalité, face à la *mort de la vie*. Il n’est pas facile d’admettre cela, pas facile surtout de penser ce rapport qui n’a évidemment aucune utilité, aucun but défendable. Si la vie ascétique ne fuit pas la mort, mais d’une certaine manière tend à elle, ne serait-ce pas en vue et en faveur d’un au-delà de la vie : d’une *autre* vie – libérée de toute ambiguïté ? Au lieu de la vie terrestre la vie céleste ! Ainsi l’ascète ferait-il le bon calcul : une vie contre une autre… Or l’argument passe à côté de l’« intention », de l’intuition de la vie ascétique, qui serait alors comprise comme rien d’autre qu’une technique – en l’occurrence pour obtenir non pas des richesses mondaines, mais des richesses divines (célestes). Mais toute cette réflexion n’atteint point l’esprit, la vie, la sincérité et la sérénité de l’ascèse. Celle-ci ne s’étend pas à une *autre vie* (plus haute, plus précieuse) ; elle rencontre cependant – dans son honnêteté, dans son « attitude » incommensurable avec les attitudes mondaines – l’*autre de la* vie. Et cela face à la mort qui n’est pas chassée, qui est – paradoxalement – accueillie. La mort bascule alors ; au sein de la vie ascétique qui n’est pas un combat contre la finitude, mais *pour* la finitude, la mort – au lieu d’être seulement la fin de la vie, devient son « autre », son « altérité ».

Or, est-ce que le nom « la mort » couvre vraiment cette altérité ; ne faut-il pas un autre nom qui entre en jeu ici ? Le nom « Dieu » ?

La vie monacale et la vie humaine (« ordinaire »).

Nous avons pris une décision *méthodologique* : nous avons choisi comme orientation, comme modèle (ou en tout cas comme référence

privilégiée) de notre réflexion sur la vie spirituelle la vie monacale. La vie monacale est parmi les différents types de vies humaines non seulement un cas spécial, mais aussi un cas extrême. La question se pose d'autant plus de savoir si et à quel égard cette vie extrême est aussi représentative d'une vie humaine « ordinaire ».

En effet, nous aurions pu commencer notre présentation de la vie spirituelle en prenant en considération des phénomènes moins extrêmes, moins « hors normes ». Des phénomènes dans lesquels néanmoins sont présentes une accentuation, une orientation, une ouverture spirituelles. On peut penser à la prière (individuelle ou communautaire), à la méditation, à des exercices du corps et de l'esprit (et des deux en même temps), à des techniques de concentration ou de prise de distance, à des postures, à des rites, des liturgies, à la musique sacrée (et non sacrée d'ailleurs) et la puissance qu'elle exerce, l'ouverture qu'elle donne… Il y a en effet beaucoup de moments dans la vie quotidienne qui, sans la faire éclater, touchent à une dimension spirituelle ou sont touchés par elle.

On aurait pu aussi discerner un reflet de « spiritualité » dans des phénomènes qui à première vue (et à deuxième vue aussi) ne comportent aucun aspect religieux. *Le jeu* par exemple (et son caractère étranger par rapport aux activités qui poursuivent un but bien défini et raisonnable), *la promenade* (comme interruption de la vie quotidienne, comme « activité » qui a son sens en elle-même), *les rites quotidiens* (« moi, je prends toujours un sucre et demi dans le café »…) ; *les fêtes personnelles, familiales, publiques*… ; *certaines façons de s'habiller*…

Y aurait-il un dénominateur qui soit commun à ces phénomènes divers ? On peut en nommer au moins deux : une mise à part et une interruption. Tous les phénomènes que nous avons mentionnés comportent ces deux moments. Mais mise à part pourquoi ? Interruption dans quel but ? Peut-être tout simplement parce que « cela ne suffit pas » ; « cela – cette vie-là, cette vie vécue de jour en jour – ne peut pas être tout ». Une certaine

insatisfaction alors, une certaine inquiétude – et en elles – peut-être – l’irruption d’autre chose, d’une autre dimension.

L’éventail des phénomènes spirituels ou quasi spirituels ou quelque peu spirituels s’étend des phénomènes extrêmes (le plus extrême : le martyre) jusqu’aux phénomènes presque banals. Aujourd’hui on a tendance à s’intéresser à ces derniers phénomènes (d’où, d’ailleurs, l’usage pluriel du mot « spiritualités »). Probablement à cause de la *pluralité* des modes de vie qui caractérise nos sociétés et à cause du caractère plutôt plat des conceptions de nos existences. Ainsi est-on déjà étonné de tomber sur une petite sortie, un petit ex-cès, une petite irruption ou interruption.

Pour montrer la spécificité du caractère spirituel de la spiritualité, nous avons choisi un autre chemin. Nous nous sommes tourné vers les formes non pas modestes, non pas discrètes, mais explicites et extrêmes de la vie spirituelle. Pourquoi ? Parce que la vie spirituelle, en tant que vie spirituelle, est extrême. Est-elle extrême parce qu’elle se plairait dans l’extrémisme ? Non ; mais parce qu’une vie *selon l’Esprit, dans l’Esprit* est une vie autre. Et une vie autre ne va pas de soi. Qu’il y ait cette dimension autre au sein de l’enfermement en soi-même, qui est la tendance de la vie naturelle, est, théologiquement parlant, un miracle, spirituellement parlant, le défi de l’orientation, du dépassement de toute une existence.

Nous avons ainsi parlé d’un détachement du monde. Pour le penser (et il faut savourer tout le paradoxe des mots « détachement du monde »), on ne peut pas ne pas entrer dans la sphère, dans la dynamique de l’*extrême*. Se détacher du monde, croire que le monde ne soit pas tout, et vivre cette croyance…, déplace celui qui est atteint par un tel ébranlement, une telle ouverture, en dehors des schémas dans lesquels l’être humain est encore chez lui. La spiritualité est la sortie de l’homme de sa propre autosuffisance.

Pour penser cette « sortie », ce départ, des catégories excessives ne suffisent qu’à peine. Car il s’agit de décrire, de sentir, ou de deviner la dynamique d’un mouvement qui laisse derrière lui les évidences et les liens

d'une vie qui voudrait se contenter d'elle-même. Et quelle vie ne le voudrait pas ? ! On ne pensera donc pas le défi, l'ouverture, l'appel à une rupture d'avec l'autosuffisance de l'existence humaine en catégories purement humaines. Pourquoi pas ? Parce que la vie, parce que l'homme fait tout pour que sa vie, pour que son monde soient tout. Les cercles autour de lui deviennent et doivent devenir de plus en plus larges et se serrent de plus en plus étroitement autour de lui. Ils vont de l'ego/de la personne/du sujet… jusqu'aux limites du monde entier. Car plus loin n'est pas possible, car plus loin n'est pas imaginable. Et là, justement là, dans une fente de doute, dans une faille d'espoir (que le monde, que le tout ne soit pas tout) commence la vie spirituelle. Il faut donc pour la vivre et pour la penser la prise en compte d'une dimension hors du commun. Cela nous semble une décision méthodique nécessaire. Pour faire éclater l'opacité du « monde » (son opacité qui est tout d'abord son évidence, mais sa peur aussi, sa finitude aussi, ses ambitions, ses séductions, ses tentations… qui – toutes – resserrent le cercle), il faut une énergie qui n'est pas de ce monde.

D'un autre côté la dimension spirituelle ne peut pas être réservée à quelques exceptions. Elle est un défi humain, une ouverture humaine – ou elle n'est pas. Ce qui est vrai pour le monachisme devrait donc être vrai – au moins en partie, au moins dans une parenté lointaine – pour la vie « ordinaire » aussi.

Dans des moments de la vie humaine, où on ne la soupçonne peut-être même pas, une ouverture, une insatisfaction… se montrent, présence d'une dimension autre. Dans cette présence se donne à deviner ce que nous avons appelé l'autre de la vie, l'autre de la totalité. La question est seulement de savoir : jusqu'où cette dimension, cette ouverture nous va-t-elle porter ?

HANS-CHRISTOPH ASKANI.

→ Accompagnement spirituel. Acédie. Amour. Ascèse. Corps. Désir. Pauvreté. Pureté. Vie/Mort. Vulnérabilité.

Bibliographie.

H.-Chr. Askani*, « Que fait l'ascèse avec le corps ? », dans P.* Gise l *(dir.), Le Corps, lieu de ce qui nous arrive. Approches anthropologiques, philosophiques, théologiques, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 230-239. –* Benoît *(saint), La Règle de saint Benoît, introduction, trad. et notes de A. de Vogüé, texte établi et présenté par J. Neufville, 7 vol., Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1971-1977. – G.* Bernanos*, Journal d'un curé de campagne, Paris, Plon, 1936. – D.* Bonhoeffer*, Vivre en disciple. Le prix de la grâce, nouvelle éd. traduite par B. Lauret avec la collaboration de H. Mottu, Genève, Labor et Fides, 2009. – F.* Dostoïevski*, Crime et châtiment, introduction de P. Pascal, trad. et notes de D. Ergaz et al., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2004. –* Évagre le Pontique*, Traité pratique ou Le Moine, introduction de A. et Cl. Guillaumont, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 170 et 171, 1971. –* Ignace de Loyola*, Exercices spirituels, trad. de P. Jennesseaux ; précédés du Testament. Ignace de Loyola raconté par lui-même au père Louis Gonzalès de Camara, trad. de E. Thibaut, Paris, Arléa, 1991. –* Jean Climaque*, L'Échelle sainte, trad. du P. Placide Deseille, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, coll. « Spiritualité orientale et vie monastique », 1978, 2e éd. revue et corrigée, 1987. – C. A.* Keller *et D.* Müller*, « Spiritualité », Encyclopédie du protestantisme, Paris - Genève, PUF - Labor et Fides, 2006, p. 1350-1364. – S.* Kierkegaard*, Dix-huit discours édifiants, dans Œuvres complètes, trad. de P.-H. Tisseau et E.-*

M. Jacquet-Tisseau, introduction de J. Brun, t. VI, Paris, Éd. de l'Orante, 1979. – M. LUTHER, Magnificat, dans Œuvres, t. III, Genève, Labor et Fides, 1964. – Bl. PASCAL, Pensées, dans Œuvres complètes, éd. L. LAFUMA, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'Intégrale », 1963. – É. WIESEL, Le Cinquième Fils, Paris, Grasset, 1983.

SPORT

INTRODUCTION.

Le mot « sport » provient du vieux français *desport* qui signifie « amusement, plaisir, détente » (1440), puis de l'anglais *sport* au sens de « jeu assorti d'exercice physique » (1523). D'abord perçu comme le privilège des élites, il s'étendit rapidement à des cercles de plus en plus nombreux, pour devenir aujourd'hui une des activités culturelles et un des loisirs les plus répandus et les plus populaires.

Le sport entretient une relation riche et complexe avec la vie humaine et les activités culturelles et sociétales ; il a souvent été comparé à des formes plus ou moins explicites de religion.

L'éthique du sport a complètement changé de signification et d'ampleur dès lors que le sport de loisir et même le sport amateur ont cédé progressivement la place, pour une bonne part, au sport de compétition, avec ses impératifs de victoire et de performance, de prestige individuel et collectif, de rendement économique (YONNET, 2004).

LES PROBLÈMES ÉTHIQUES LIÉS AU SPORT.

Afin de comprendre le sens des règles qui président au déroulement des sports, il convient de présupposer une *fondamentale éthicité* de l'activité sportive comme telle. Cela ne va nullement de soi car le sport de compétition donne l'image diamétralement opposée – sur bien des points au moins – d'une lutte impitoyable pour la victoire, pour le succès et pour le rendement. L'idée même de compétition semble souvent antinomique par rapport à celle d'éthique.

À l'origine, l'idéal des sports-spectacles est ancré dans le *fair play*[135], notion généreuse et noble, contemporaine de l'idéal olympique du baron Pierre de Coubertin. L'éthique sportive se joue donc dans l'attitude de base face aux règles ; il convient dès lors de penser à l'*éthos* contemporain du respect des règles, *éthos* qui dépasse les règles constitutives particulières de sports aussi différents, par exemple, que le rugby, le football, le tennis ou la boxe, et qui relève, en dernière instance, d'une éthique sociale s'organisant par le biais d'une régulation plus universelle.

Karl-Otto Apel postule que c'est le sport qui aurait transmis à l'éthique de la discussion le principe de l'équité non violente, le *fair play* se profilant comme la source d'inspiration de la *fairness* (APEL, 1996, p. 159). C'est le sport qui aurait inventé l'éthique, non l'inverse. Apel nuance cependant son propos : « Existe-t-il une relation interne essentielle entre les conditions qui président au sens du sport et le principe fondamental de toute éthique universelle déontique – par exemple entre *le principe de fair play et celui de justice dont le principe de la discussion* entend bien être la reformulation en termes de procédure formelle ? » *(Ibid.)*

On trouve une perspective analogue chez Colas Duflo : « Le jeu est l'invention d'une liberté dans et par une légalité » (DUFLO, 1997, p. 57). Dans le jeu, c'est la légalité (les règles) qui crée une liberté, alors que dans la société, la liberté précède la règle (par exemple le code de la route). Duflo souligne ainsi les limites d'une analogie trop stricte et trop directe entre le code social et le code sportif.

Les théories philosophiques du jeu et du sport distinguent, à la suite de Searle et de Wittgenstein notamment, les règles constitutives et les règles régulatives du sport[136]. Par règles constitutives, on entend les règles spécifiques propres à chaque sport particulier ; par règles régulatives, on entend les règles censées valoir pour tout sport et qui tirent leur validité d'une théorie éthique supposée elle-même universelle. Une analyse du contenu des « lois du jeu » des différents sports « normés » n'a pas de peine à montrer que telles règles passent souvent du statut de règles constitutives à celui de règles régulatives : ainsi, par exemple, quand il est question d'esprit sportif ou de comportement correct.

Se pose alors le problème crucial touchant le *passage* des règles constitutives particulières aux règles éthiques universelles. Pour qu'un tel passage puisse s'opérer de manière satisfaisante, il paraît nécessaire d'introduire une deuxième distinction, qui vient nuancer la simple comparaison des règles constitutives et des règles régulatives. Au sein des règles constitutives, il convient en effet de ne pas confondre les règles qui n'ont *aucune dimension éthique* avec celles qui comportent une *valeur éthique implicite*. Ainsi, certaines règles n'ont pour but que de faire fonctionner le sport (ne pas toucher la balle avec telle ou telle partie du corps, que ce soit en football, en handball ou en volleyball), alors que d'autres règles constitutives engagent, *sous une forme précise*, le respect dû à l'adversaire, le souci d'un déroulement équitable de la partie ou le souci de ne pas léser son intégrité corporelle. On a donc en fait trois types de règles : 1) les règles constitutives moralement neutres ; 2) les règles constitutives à portée morale ; 3) les règles régulatives proprement dites – ces dernières ont toujours une visée intégralement morale.

Mais la question de l'universalité se pose bien à ce dernier niveau, lors du passage entre les règles constitutives à portée éthique et les règles dites régulatives. Les premières relèvent en principe d'une éthique particulière, alors que les secondes ont une visée universelle.

Les règles régulatives supposent le respect de l’intégrité physique de l’adversaire, mais on voit bien qu’il n’en va pas de même, sur le plan des règles constitutives à portée morale, selon que l’on envisage les limites portées à la violence dans le cas du football ou de la boxe. Dans le football, par exemple, il est formellement proscrit de frapper son adversaire, même si toute forme de contact physique ou d’agressivité n’est évidemment pas interdite. En revanche, dans la boxe, les coups sont non seulement autorisés, mais requis, dans les limites de règles bien précises (les coups bas ou les coups sur la nuque sont proscrits)[137].

Le système normatif des règles constitutives du football, par exemple, vise essentiellement à un comportement respectueux, tant à l’égard de l’adversaire que de l’esprit du jeu. Il en résulte ce paradoxe apparent que le football est, dans son essence et sa finalité, un sport non violent, visant à marquer des buts ou à ne pas en prendre, sans jamais porter atteinte au corps et à l’intégrité physique de l’adversaire. Certes, cette non-violence se concentre surtout sur le corps, car on ne peut pas exclure des formes de violence verbale ou psychique sur un terrain de football, comme l’a rappelé l’affaire Zidane-Materazzi en 2006. Mais le football, à la différence du rugby ou du football américain, n’est pas un sport collectif de combat.

En tant qu’il est le garant concret des règles et de l’esprit du jeu, l’arbitre doit prendre en compte non seulement les fautes techniques et physiques des joueurs et des équipes, mais leurs intentions, leur comportement et leurs fins. C’est pourquoi toutes les formes d’assistance technique de l’arbitrage (comme la vidéo) se heurtent à une limite constitutive : l’arbitre reste, en dernière instance, un interprète de l’esprit du jeu et ne saurait devenir le simple exécutant d’une vérité autonome ou isolée des images ou des caméras.

LA VIOLENCE ET LE SACRÉ.

Dressant le bilan du hooliganisme, le sociologue Dominique Bodin affirme d'entrée de jeu : « Le sport est sociabilité. Il permet de lier des amitiés depuis la plus jeune enfance. Il est aussi éducation et socialisation par l'apprentissage de règles et du respect des autres, par les vertus qu'il véhicule : combativité, efforts, persévérance. Il est rêve et stimule l'imagination : le sportif est un héros auquel les plus jeunes s'identifient, un modèle qu'ils imitent. » Mais, ajoute cet auteur, « le sport est également un spectacle qui provoque des passions, engendre des émotions, et invite à la discussion […]. Avec d'autres, on peut se demander s'il a toujours quelque chose à voir avec l'humanisme et la sagesse[138] ». Telle est en effet l'ambiguïté constitutive du sport-spectacle, qui doit toujours être interprété – théologiquement et éthiquement – sous l'angle paradoxal et provocant de son « insociable sociabilité », pour reprendre dans un autre contexte la célèbre formule kantienne de 1784[139]. D'ailleurs, la perspective anthropologique de Kant – en lien direct avec sa vision du mal radical – semble s'appliquer par imagination et anticipation au jeu et au divertissement même de notre moderne football : « Remercions donc la nature pour cette humeur peu conciliante, pour la vanité rivalisant dans l'envie, pour l'appétit insatiable de possession ou même de domination. Sans cela toutes les dispositions naturelles excellentes de l'humanité seraient étouffées dans un éternel sommeil. L'homme veut la concorde, mais la nature sait mieux que lui ce qui est bon pour son espèce : elle veut la discorde » (KANT, 1990, p. 75). L'ambivalence humaine du spectacle sportif mondialisé s'avère d'autant plus aiguë et sournoise que les acteurs tragi-comiques qui en foulent et en animent la scène se comportent ou sont même encensés parfois comme des demi-dieux et les protagonistes pathétiques d'une « gigantomachie » cosmique évoquant les matrices immémoriales du sacré, de la violence, de l'extase et de la démesure. Autre manière de dire qu'à la pointe des interprétations anthropologiques, psychanalytiques et généalogiques du « jeu de boules » se profile une

critique théologique du jeu, du sport et du spectacle, compris comme un entrelacs de désir, de destruction et de rachat, au rythme de la création, du péché et de la rédemption qui structurent la compréhension chrétienne de l'existence et de l'histoire.

LES RAPPORTS COMPLEXES ENTRE SPORT ET RELIGION.

Le sport de compétition et en particulier le football occupent, dans l'espace public mondial, un rôle de quasi-religion, qui a fait, comme tel, l'objet d'études sociologiques et historiques très éclairantes[140]. Ainsi, le football offre à notre regard des contradictions anthropologiques et socio-économiques significatives, propres à défier la théologie et l'éthique.

Parce qu'il est mondialement répandu, pratiqué, observé et commenté, le football fascine ses fans, jusqu'à la folie ou à la déraison, mais il intrigue jusqu'à l'irritation celles et ceux qui ne s'y intéressent pas ou qui tentent simplement d'en comprendre le succès et l'attrait. C'est aussi une des raisons pour lesquelles le football ne cesse de faire l'objet de mises en perspective et d'évaluations sceptiques et parfois très négatives. Ainsi, étant donné son immense engouement populaire et le manque de distance critique d'une bonne partie de la presse et de l'opinion publique à son égard, il a souvent été attaqué, notamment dans une optique marxiste, comme une version nouvelle de l'opium du peuple[141]. Le football, comme d'autres sports-spectacles collectifs, a sans aucun doute bien des traits caractéristiques d'une quasi-religion : enthousiasme irrationnel, fanatisme, superstition, déni de la réalité, prétention totalisante, intolérance, aveuglement de masse, ethnocentrisme et nationalisme. En termes plus explicitement théologiques, il est nécessaire de rester vigilant et de résister à toute *sacralisation* du sport, sous peine de céder à des formes d'*idolâtrie* et de *démesure (hubris)*. Faut-il en déduire que le sport, comme phénomène

humain, social, historique et culturel, a entièrement succombé à la mystification et à l'idéologie ?

Il semble plutôt que le sport-spectacle de compétition, comme toute *performance*[142] humaine, participe d'une *fondamentale ambivalence*, et que, de ce fait, il risque *en permanence* de « basculer » du côté de l'idolâtrie ou de celui de la légitime réalisation de soi. C'est dans ce contexte herméneutique que l'on pourra situer toute interprétation théologique du sport : la critique des illusions humaines, effectuée au niveau proprement *anthropologique*, est intimement liée à une affirmation *sotériologique* sur les sources légitimes ou illégitimes du salut, de la liberté ou de la vérité. Lorsqu'un sport en vient à se prendre, à se vivre ou à s'interpréter littéralement comme une vraie religion, il ne peut que transgresser sa condition humaine et historique et se transformer en une quasi-religion ou plus exactement encore en une pseudo-religion.

La religion sert-elle ici de fondement idéaliste a priori, ou de justification idéologique a posteriori du conflit politique et social ? N'est-elle pas plutôt l'expression à la fois populaire et esthétique de l'ambivalence de l'*homo sportivus*, écartelé entre ses démons et ses dieux, son besoin profond de communion et de célébration, mais aussi ses velléités idolâtriques et totalitaires ?

Le football est une religion intra-mondaine ou, comme on pourrait aussi le formuler, une quasi-religion, au sens que le théologien Paul Tillich a donné à cette expression[143]. Les deux formulations, on le notera, n'ont pas exactement le même sens ni la même portée. Si on dit que le football est une religion intra-mondaine, on court le risque, théologiquement, de donner crédit à celles et ceux qui inclinent à penser que la religion en général et finalement toute religion particulière seraient fatalement « hors du monde » ou « surnaturelles ». Une telle affirmation est inacceptable, aussi bien du point de vue descriptif que du point de vue philosophique et théologique. Il faut soutenir au contraire que toute religion et en particulier le christianisme

sont toujours « dans le monde ». Ce n'est pas parce qu'une religion prétend énoncer et articuler le sens transcendant ou spirituel du monde qu'elle en deviendrait « hors du monde » ou surnaturelle. La fonction du transcendant ou du surnaturel, en toute théologie digne de ce nom, est bien plutôt de dire, dans ce monde et pour ce monde, le sens même de la transcendance, du dieu, de l'infini, quelle que soit la compréhension que l'on pourra donner ensuite de cette réalité d'un autre ordre. Appliqué au football, ce qui précède signifie qu'il y a, dans ce jeu et dans ce spectacle, une part de transcendance, de grâce, de beauté, visible sur le terrain, dans les stades et à la télévision.

Quand nous disons, en revanche, que le sport-spectacle de compétition peut être interprété comme une quasi-religion, nous entendons souligner, de manière critique, que le sport, comme toute réalité humaine portée à incandescence, court le risque de se prendre lui-même pour l'absolu, la transcendance ou le sacré. Une « sacralisation » du sport ne pourrait que conduire à une occultation de ses limites, et par là même de ses tentations idolâtriques, « démoniques », au sens précis que le même Paul Tillich donne à cette expression[144] : le démonique – à ne pas confondre avec le démoniaque – consiste à inverser l'ordre du divin et celui de l'humain, autrement dit à élever l'humanité, notamment en ses expressions sportives, au rang d'idole et d'infini. Le sport ne serait plus une réalité autonome, ouverte à la discussion critique d'une part, à la gratuité du geste et à la beauté du spectacle et du jeu d'autre part, mais un mouvement prétentieux de l'homme et de la société, se donnant l'illusion d'être *comme des dieux*, selon la parole du serpent (Gn 3, 6).

Le « fair play » et la vie bonne.

Le *fair play* semble bien être devenu le principe central de l'éthique du sport, que ce soit dans le mouvement olympique ou dans le football en

particulier. Son usage pléthorique en fait une métaphore quelque peu usée, un oxymore aux tensions affaiblies (un jeu compétitif peut-il être équitable ?).

Reprenant et affinant la distinction classique entre les règles constitutives et les règles régulatives du sport, Sigmund Loland (2002) plaide pour un élargissement bienvenu de l'éthique du sport à des questions sociales, éducatives et politiques transcendant le simple *éthos* de la compétition sportive. Si la compétition relève des règles constitutives de toute forme de sport, l'intentionnalité inhérente à la pratique du sport ne se limite pas à cette seule finalité de la compétition, avec la quête de victoire ou de performance qui lui est attachée. Déjà d'un simple point de vue constitutif, la compétition sportive implique davantage que la pure compétitivité : la prise en compte des inégalités naturelles (corporelles, sexuées, etc.) implique une attitude de juste considération des qualités d'autrui, une équité au sens de la *fairness* du philosophe américain John Rawls[145]. À plus forte raison, une juste intentionnalité de la pratique sportive suppose l'intégration de qualités humaines et sociales qui ne se limitent pas à la seule poursuite des buts utilitaires de la compétition, mais impliquent une éthique de justice sociale et de respect mutuel par-delà les limites particulières de chaque sport constitué.

En situant les questions d'éthique sportive dans le cadre d'une théorie mixte de l'éthique, déontologique en son principe mais conséquentialiste en certains de ses considérants, Loland parvient de manière systématique et convaincante à montrer que les règles d'équité *(fairness)* liées aux sports dans leur particularité *constitutive* supposent un *autre niveau de régulation*, capable de penser les paradoxes provoqués par la gratuité du jeu d'une part, la volonté de gagner d'autre part. Ainsi se trouve justifiée et pensée la tension fondamentale que Roger Caillois avait balisée avec sa célèbre distinction entre *agôn* et *alea*, la compétition et le hasard (ou la chance) (LOLAND, 2002, p. 148).

Dans le sport, l'être humain n'apprend pas seulement à respecter les règles contingentes d'un jeu donné et à faire preuve d'équité, il s'exerce aussi, plus fondamentalement, à gérer la signification existentielle, pour sa propre vie, d'un jeu non seulement juste, mais également susceptible, comme dit Loland, de favoriser « le développement humain » *(« human flourishing »)*. Une théorie du *fair play* et de la compétition juste (selon les règles propres à chaque sport, mais permettant de tenir compte des différences de taille, de force, de genre des compétiteurs) permet de régler le bon déroulement des épreuves ou des matches, tout en répartissant les joueurs dans des catégories adaptées à leur situation : ainsi, la séparation des hommes et des femmes, en général, ou des poids lourds, légers ou plumes, dans les sports de lutte, répond à ces critères de justice. Cependant, l'idéal du *fair play* a des visées plus élevées, selon Loland : il entend promouvoir un sport qui soit non seulement juste, mais également bon et beau. C'est exactement l'objectif humaniste du mouvement olympique. Son but n'est pas simplement de rendre possible un déroulement techniquement correct et juste de la compétition, mais de promouvoir une idée de l'homme, de la vie et du monde qui puisse être dite « éthique » au sens de la vie bonne et pas seulement au sens de la simple régulation morale.

Le *fair play* ne se limite donc pas à canaliser le bon déroulement du jeu et des tensions provoquées en lui par la compétition et le désir de gagner ; il s'élève aussi à la hauteur d'un art de vivre, d'une éthique de la convivialité et de l'hospitalité, capable de prendre en charge les désirs, les besoins et les pulsions de l'autre homme, adversaire d'un jour et compagnon de toujours. Il confère au sport une valeur d'exemplarité. On ne joue pas alors seulement et uniquement pour gagner, mais d'abord et plus fondamentalement pour grandir en humanité et en spiritualité, aux côtés de ses coéquipiers et dans un face-à-face apaisé et maîtrisé avec des adversaires d'un jour.

Ainsi, dans le sport, comme dans la vie, il n'est pas question seulement de compétition et de victoire, ni même seulement de *fair play*. Le respect de

l'adversaire, cet autre soi-même, suppose, en amont, un respect de soi, une éthique de la vie bonne. Les sanctions ne peuvent pas tout. Il faut aussi, et même d'abord, une hygiène de vie, une estime de soi, un amour gratuit du jeu. Le sport est donc à sa manière une école de vie. Car gagner n'est pas tout. Ce qui compte, avant tout, c'est le sens de la vie, le bonheur de jouer, le plaisir d'exister, d'être soi, avec les autres, dans des institutions moins injustes – et, pourquoi pas, dans un sport moins déréglé, pour paraphraser et étendre à notre sujet la célèbre formule de Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre* (Éd. du Seuil, 1990).

DENIS MÜLLER.

→ Autorité. Corruption. Idole. Jeu. Joie. Loisir.

Bibliographie.

K.-O. APEL, « La portée éthique du sport du point de vue de l'éthique de la discussion », dans Discussion et responsabilité, I : L'éthique après Kant, trad. de Chr. Bouchindhomme, M. Charrière et R. Rochlitz, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 155-179. – C. DUFLO, Jouer et philosopher, Paris, PUF, 1997. – N. ELIAS, E. DUNNING, Sport et civilisation. La violence maîtrisée, trad. de J. Chicheportiche, F. Duvigneau, Paris, Fayard, 1994. – O. GRUPE, D. MIETH (dir.), Lexikon der Ethik im Sport, Schorndorf, Verlag Karl Hofmann, 1998. – S. LOLAND, Fair Play in Sport. A Moral Norm System, Londres - New York, Routledge, 2002. – D. MÜLLER, Le Football, ses dieux et ses démons. Menaces et atouts d'un jeu déréglé, Genève, Labor et Fides, 2008. – P. YONNET, Huit leçons sur le sport, Paris, Gallimard, 2004.

STOÏCISME

Le stoïcisme a été l’un des interlocuteurs philosophiques du christianisme primitif. Resté vivace dans l’histoire intellectuelle, psychologique et morale de l’Europe, il a connu aux XVIe et XVIIe siècles un regain de popularité qui a marqué la culture des siècles suivants, au point que dans le langage courant, être philosophe c’était le plus souvent se comporter comme un stoïcien, et qu’encore aujourd’hui l’on peut être stoïque devant le malheur, la douleur ou l’injustice sans être forcément stoïcien. L’indéniable séduction exercée par le stoïcisme relève en effet principalement de la morale qu’il enseigne.

Le contexte antique.

Au IIIe siècle avant J.-C., en Grèce, l’ancien stoïcisme développe surtout une physique et une logique. Son extension au IIe siècle avant J.-C. dans l’espace méditerranéen s’accompagne d’une perte de rigueur théorique. Aux Ier et IIe siècles de notre ère, le stoïcisme impérial ou romain (Cicéron, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle), marqué par le pragmatisme latin, se soucie avant tout de morale. Avec les autres écoles, il s’accorde pour former dans la *koinè* intellectuelle du bassin méditerranéen une sorte de sagesse pratique commune. Cet éclectisme qui « prend son bien où il le trouve » (Cicéron) contribue à la vulgarisation du stoïcisme sous sa forme éthique. On peut beaucoup lui emprunter dans le domaine des conduites sans pour autant partager ses doctrines ontologique et théologique, ce qui explique, de

fait, la proximité de nombreux comportements tant stoïciens que chrétiens, et la facilité pour des moralistes chrétiens de se retrouver dans le stoïcisme.

Depuis Alexandre le Grand et la fin des cités grecques, l'éthique cesse d'être d'abord politique. Désormais, et pour longtemps, la liberté qui relevait des droits du citoyen se transmue en liberté intérieure. D'où trois conséquences : 1) le rapport au cosmos (ou à la nature) remplace le rapport à la cité. Le philosophe se considère comme citoyen du monde, et donc concitoyen de tous les autres hommes ; 2) l'individualisme moral se développe en s'appuyant sur un idéal d'autonomie et d'autarcie, cette indépendance de l'âme dans laquelle la liberté intérieure est la condition du bonheur ; 3) la philosophie a désormais pour but un art de vivre et de mourir qui permette de traverser les situations les plus difficiles. L'attestent aussi bien l'ataraxie épicurienne (l'absence de trouble) que l'apathie stoïcienne (l'absence de passion), et le désir commun d'être sauvé ou guéri de tout ce qui inquiète l'âme. La philosophie conçue comme une thérapie est avant tout « une manière d'exister dans le monde […] qui doit transformer toute la vie » (HADOT, 1992^{3}, p. 218), d'où l'importance de proposer des techniques pédagogiques et comportementales efficaces. Cette exigence de conversion radicale qui requiert l'ascèse (*askèsis* signifie d'abord l'entraînement athlétique – voir saint Paul), concerne tout homme, sans exception de sexe, d'âge ou de statut social. Dans l'urgence du quotidien et pour ceux qui répugnent à la spéculation abstraite, un *Manuel*[146] comme celui d'Épictète suffit, avec ses recettes et ses maximes. Se développent alors la notion et la pratique des exercices spirituels, qui se retrouveront dans la spiritualité chrétienne. Ces exercices visent à guérir l'homme de ses inquiétudes et à le délivrer de ses passions afin que, retrouvant sa nature raisonnable, il acquière la maîtrise de soi et accède enfin à lui-même : « Le moi ainsi libéré n'est plus notre individualité égoïste et passionnelle, c'est notre personne morale, ouverte à l'universalité

et à l’objectivité, participant à la nature ou à la pensée universelle » (*ibid.*, p. 50).

Le cosmos stoïcien.

La morale stoïcienne trouve son fondement dans une « physique », ce sol du jardin philosophique dont les fruits sont la vie éthique ou vie heureuse. (Aussi, en adoptant des conceptions éthiques, le christianisme devait-il se heurter à certaines de ces notions dans sa propre théologie. Ce qui frappe en effet dans cette proximité paradoxale du stoïcisme et du christianisme, c’est l’incompatibilité cosmo-théologique et la longue cohabitation des éthiques.) Il n’y a rien en dehors du cosmos éternel dont le temps est un éternel retour. Ce monde, ou *phusis*, est à la fois la « nature naturée », matière constituée d’éléments périssables, et la « nature naturante », intelligence qui agit à travers tous les êtres. Ce principe organisateur, ou âme, est le Logos divin. Le monde est Dieu[147], dont on dit par image qu’il est « l’architecte de l’ordre cosmique » et « le Père de tous les êtres ». C’est un Dieu immanent qui s’identifie à la Nature.

Ainsi, le monde forme un tout admirablement agencé dont les éléments sont en interaction réciproque permanente, en sympathie. Tout est lié, tout est dans tout – ce qui justifie aussi bien l’astrologie que le mécanisme des marées (les stoïciens furent les premiers à l’expliquer). L’homme doit donc vivre lui aussi, lui le premier, en harmonie avec la vie universelle et l’ordre cosmique (et comment ne pas faire le rapprochement avec certaines mouvances écologiques d’aujourd’hui ?) : « Toutes choses sont liées entre elles, et d’un nœud sacré ; et il n’y a presque rien qui n’ait des relations. Tous les êtres sont coordonnés ensemble, tous concourent à l’harmonie du même monde ; il n’y a qu’un seul monde, qui comprend tout, un seul Dieu, qui est dans tout, une seule matière, une seule loi, une raison commune à tous les êtres doués d’intelligence, enfin une vérité unique, n’ayant qu’un

seul état de perfection pour des êtres de même espèce, et qui participent à la même raison », écrit Marc Aurèle. La vocation de chacun est de vivre conformément à la Nature (c'est-à-dire aussi bien à sa propre nature) ; c'est à la fois une nécessité, un devoir, un bien, la condition du bonheur, un destin et une vocation. Pour un stoïcien, rappelle Cicéron, « la loi naturelle est divine ».

Très tôt, les chrétiens ont identifié le Christ au Logos des philosophes grecs. Pourtant le Dieu judéo-biblique est transcendant, sa paternité n'est pas une figure de rhétorique et il n'est pas réductible à la « nature des êtres ». Plus précis encore, le stoïcisme applique à ce Dieu-cosmos une notion, reprise ultérieurement par le christianisme : la « Providence » identifiée à l'admirable déterminisme qui régit le cosmos. Tout obéit à la Nécessité ou au Destin (*Fatum* en latin). Le présent est tout entier contenu dans le passé, le futur l'est déjà dans le présent. Il n'y a que du présent. Voilà le stoïcien guéri du temps, puisque s'y déploie la rationalité providentielle à l'œuvre dans le cosmos. Il a appris à voir dans ce « nœud de causes », cet « ordre et (cette) connexion qui ne peuvent jamais être forcés ni transgressés » (PLUTARQUE, *Des op. des philos.*, I, L 8), un destin inéluctable mais providentiel, qui ne dépend pas de lui mais qui, quel qu'il soit, est la manifestation d'une Intelligence supérieure à la nôtre. Devant cette divine Providence toute- puissante, omniprésente et bienveillante, le mal n'existe pas, sinon pour un esprit borné. Dans une adhésion confiante *(pistis)* à l'ordre divin, le sage se range à la « volonté de Dieu » et « veut ce qu'il veut » comme le dit Sénèque. « Tout ce qui t'accommode, ô monde, m'accommode moi-même. Rien n'est pour moi prématuré ni tardif, qui est de saison pour toi. Tout ce que m'apportent les heures est pour moi un fruit savoureux, ô Nature ! Tout vient de toi ; tout est en toi ; tout rentre en toi » (MARC AURÈLE, *Pensées*, 4, 23). Tel est le fondement de la morale. Cette confusion entre la Providence d'un Dieu bon et un déterminisme rigoureux ne pourra manquer de présenter d'inextricables difficultés théologiques, en

particulier aux XVIe et XVIIe siècles autour de la prédestination. Cependant ce Dieu-Nature qui a pu tenter des esprits comme Montaigne ou Spinoza ne pourrait-il aujourd'hui encore en séduire certains ?

La morale stoïcienne.

Le stoïcisme a une très haute idée de l'homme : il est au centre du cosmos, lui-même cosmos en miniature, fragment du tout[148]. Animé par un *logos*, étincelle issue du Logos divin, il est dit métaphoriquement « familier de Dieu » et même « fils de Dieu ». Le Logos est pour lui un maître intérieur[149]. Il convient d'être digne de cet hôte divin et de chercher à s'y assimiler. La notion d'imitation ou de conformation au divin est centrale. C'est la fin ou le but que le sage se donne ; là est le bien moral ou la vertu (i.e. la réalisation de sa nature). Tous les autres biens désirés peuvent éventuellement être souhaitables (la santé), mais moralement, ils doivent être indifférents.

L'âme humaine a deux fonctions supérieures d'inclination affective et de représentation intellectuelle qui la relient au monde. Ces fonctions guident ses représentations et ses consentements. Dirigée par la raison, l'âme réussit à connaître l'ordre des choses puis à y consentir, à s'y accorder et même à l'aimer, alors sa pensée est dans le vrai et l'homme sage goûte le bonheur. Si, à l'inverse, il fait preuve d'ignorance et de mauvaise volonté à l'égard de ce qui arrive et ne dépend pas de lui, il se condamne, par imagination déréglée et passion, à l'erreur et à la folie. Mieux vaudrait imaginer le pire afin d'être prêt, le cas échéant, ou de pouvoir se réjouir de ce que cela n'arrive pas : « Ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais leurs opinions sur les choses (ÉPICTÈTE, *Manuel*, V) ». Il est donc essentiel d'avoir de bonnes représentations. Or on ne les choisit pas, mais on accepte ou non de leur donner notre assentiment. D'où l'importance de la logique qui redresse les mauvais raisonnements et de la

physique qui connaît la raison des choses. Quand, s'accordant aux événements quels qu'ils soient, le sage s'accorde avec la raison, se soumet à Dieu, acquiesce au Destin, communie avec le Tout, alors il jouit du bonheur et de la liberté.

La liberté consiste en effet à se mettre en accord avec le cosmos (i.e. avec Dieu) et à acquiescer au Destin (i.e. la volonté de Dieu), et non pas à se crisper vainement dans le refus de l'inévitable : « Puisque l'homme libre est celui à qui tout arrive comme il le désire, me dit un fou, je veux aussi que tout m'arrive comme il me plaît. – Eh ! mon ami, la folie et la liberté ne se trouvent jamais ensemble. […] Non, mon ami : la liberté consiste à vouloir que les choses arrivent, non comme il te plaît, mais comme elles arrivent » (ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, 35). Le bonheur sera donc pour le sage d'avancer sur la voie d'un détachement ou libre indifférence à l'égard de tout ce dont le contrôle lui échappe et qui ne concerne pas l'accomplissement de sa nature raisonnable. On a pu dire que « pour un stoïcien, la révolution est impossible et la révolte insensée ». La vie est comme une pièce de théâtre que nous devons bien jouer, quel que soit le rôle distribué par le Destin, esclave comme Épictète, empereur comme Marc Aurèle. Il faut apprendre à distinguer les choses qui dépendent de nous (bien jouer) et celles qui n'en dépendent pas (changer de rôle). L'acteur le plus libre est celui qui joue le mieux un rôle qu'il n'aurait pas choisi s'il avait pu.

Parvenu à cette confiance réfléchie en la providence, le sage éprouve une « bienveillance universelle » ou philanthropie ; il se sait « citoyen du monde ». Le stoïcisme découvre l'universalité de l'homme et les exigences qui en découlent : « Ce qui n'est pas utile à l'essaim ne l'est pas non plus à l'abeille. » Cette universalité trouve son fondement dans la raison qui fait de nous des êtres raisonnables. Elle nous prescrit ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire, et cette loi est commune à tous ; par conséquent nous sommes concitoyens, vivant sous un même gouvernement : « Si ce que les

philosophes ont dit de la parenté de Dieu est vrai, que nous reste-t-il quand on nous demande : “De quel pays es-tu ?” Si ce n’est de répondre, non pas : “Je suis d’Athènes ou de Corinthe”, mais, comme Socrate : “Je suis du monde.” […] Pourquoi donc celui qui comprend le gouvernement du monde, celui qui sait que, de toutes les familles, il n’en est point de plus grande, de plus importante, de plus étendue que celle qui se compose des hommes et de Dieu, et que Dieu laisse tomber sa semence non seulement dans mon père et dans mon grand-père, mais dans tous les êtres qui naissent et croissent sur la terre, et en particulier dans les êtres raisonnables, pourquoi celui-là ne dirait-il pas : “Je suis du monde” ? Pourquoi ne dirait-il pas : “Je suis fils de Dieu” ? Et pourquoi craindrait-il rien de ce qui arrive parmi les hommes ? La parenté de César, ou quelqu’un des puissants de Rome, suffit pour nous faire vivre en sûreté, pour nous préserver du mépris, pour nous affranchir de toute crainte ; et avoir Dieu pour auteur, pour père et pour protecteur ne nous affranchira pas de toute inquiétude, de toute appréhension ? » (ÉPICTÈTE, *Entretiens*).

Le stoïcisme sait pourtant que nous ne sommes pas dans une harmonie spontanée avec le destin. Si cette exigence est au-dessus des forces de l’individu, reste le suicide. La mort volontaire peut être conforme à la nature et donc se justifier rationnellement dans des situations intolérables et déshumanisantes de souffrance, maladie ou servitude qui empêchent de faire son devoir d’homme. Plus encore, notre liberté à l’égard de la vie et de la mort fait qu’« il peut convenir à des gens heureux de quitter la vie et, inversement, à des malheureux d’y rester » (selon Chrysippe, dans PLUTARQUE, *Des notions communes contre les stoïciens*, XVIII). Et encore Épictète : « Je sais que tout ce qui est né doit mourir, c’est la loi générale ; il faut donc que je meure. Je ne suis pas l’éternité ; je suis un homme, une partie du tout, comme une heure est une partie du jour. Une heure vient et elle passe ; je viens et je passe aussi : la manière de passer est indifférente ; que ce soit par la fièvre ou par l’eau, tout est égal » (*Entretiens*, II, 8). La

mort volontaire de celui qui ne subit aucune contrainte et qui jouit d'un bonheur parfait est même considérée par certains comme la bonne mort. Ce « suicide philosophique » est considéré comme « un acte de la plus haute vertu », « un droit exclusif du sage », « un droit, un devoir envers lui-même ». Aussi, Yolande Grisé peut-elle écrire : « Ainsi donc, le stoïcisme consacrait la légitimité du suicide lorsque celui-ci provenait d'une décision rationnelle fondée sur le "convenable", dans une situation donnée. En reposant sur un critère purement subjectif, cette conception laissait à l'homme seul la liberté d'interpréter les circonstances extérieures qui s'imposaient à lui ; puis de les maîtriser par l'assentiment intérieur de sa raison. Doctrine de liberté, le stoïcisme prôna la possibilité de la mort libre et fit du suicide de l'homme heureux la réalisation supérieure du règne de la raison[150]. » Le christianisme des premiers siècles réprouve ce suicide causé par l'orgueil. Mais au XVIe siècle, des moralistes chrétiens attirés par le stoïcisme en jugèrent autrement : pour le prêtre Pierre Charron, la mort volontaire peut être « une honnête et raisonnable issue » (*Encyclopédie de l'Agora*, « La mort volontaire – le stoïcisme ») et « c'est un grand trait de sagesse de savoir connaître le point et prendre l'heure de mourir ; il y a pour tous une certaine raison de mourir » *(ibid.)*. Pour Montaigne, la mort volontaire est aussi une affaire de jugement selon les situations : « Tous les inconvénients ne valent pas qu'on veuille mourir pour les éviter : et puis y ayant tant de soudains changements aux choses humaines, il est mal aisé à juger à quel point nous sommes justement au bout de notre espérance » *(ibid.)*. « Vivre convenablement à la nature, pour le sage, c'est de se départir de la vie, encore qu'il soit en plein heur, s'il le fait opportunément » *(ibid.)*. On voit pourquoi le stoïcisme a pu être qualifié d'« éthique de l'autonomie rationnelle[151] ».

MORALE CHRÉTIENNE ET MORALE STOÏCIENNE.

Certains ont vu du stoïcisme partout chez les Pères[152]. Mais l'étude des influences présente des difficultés méthodologiques. Un emprunt supposé peut être une référence commune à un vieux fonds, de sagesse qui digère des apports hétérogènes et leur fait perdre leur spécificité première. Les mêmes mots (« nature », « loi naturelle », « providence », « vertu », Dieu « père » des hommes, « volonté de Dieu ») peuvent signifier des réalités différentes et n'être qu'homonymes. Pourtant le christianisme et, avant lui, le judaïsme des derniers siècles avant J.-C. ont beaucoup frayé avec le stoïcisme qui « pénétrait tellement l'atmosphère intellectuelle durant la période hellénistique, qu'on en subissait l'influence sans s'en apercevoir » (VERBEKE, dans COLLECTIF, 1993, p. 132). Tertullien juge Sénèque « souvent nôtre », saint Jérôme au témoignage de la correspondance (apocryphe) entre saint Paul et le philosophe place ce dernier « dans le catalogue des saints[153] », Épictète fut également qualifié de saint par le Moyen Âge ! Les textes écrits en latin[154] ont été lus et étudiés dans le monde scolaire, Cicéron en particulier, à partir du XII^e^ siècle. La présence du stoïcisme est donc quasi constante dans la tradition éthique et « le Portique serait donc, en filigrane, passager clandestin, ancêtre ignoré des grands débats qui ont agité le christianisme » (DUHOT, 1996, p. 218). De grands thèmes de la morale stoïcienne ont été « intégrés à une pensée chrétienne qui en a oublié l'origine » (*ibid.*, p. 226). La question est de savoir s'ils sont inactifs ou virulents, digérés par le christianisme, ou toujours étrangers et éventuellement pathogènes.

LE NÉOSTOÏCISME DES XVIE ET XVIIE SIÈCLES.

La Renaissance a connu une forte résurgence du stoïcisme. Des chrétiens s'y veulent explicitement stoïciens dans le contexte de violences, de ruptures et d'inquiétude, en raison surtout des troubles engendrés par les

guerres de Religion. Les titres en font foi : Guillaume du Vair (1556-1621) compose une *Consolation ès calamités publiques* (1594). Juste Lipse, dont l'œuvre connut un succès considérable, écrit dans la préface de son *De constancia* (1584) : « *solatia malis publicis quaesivi* » (au XVII^{e} s., les *Consolations* se firent privées : voir Malherbe). Le besoin se fait donc sentir pour les chrétiens d'un recours à la morale stoïcienne. Le stoïcisme semble avoir pallié certaines lacunes éthiques du christianisme quand il s'agit de vivre sereinement dans des temps difficiles. Le christianisme à lui seul n'y parvient pas ; ainsi, Guillaume du Vair juge que « le sommaire de quelques préceptes, sentences et exemples de cette secte », par sa réussite fait honte aux chrétiens… L'accent est donc mis sur le malheur du monde auquel l'homme ne peut rien mais dont il ne sera pas affecté s'il obéit à la raison. On attend, en effet, du stoïcisme une sagesse morale rationnelle qui ne peut manquer de s'accorder avec la piété chrétienne, même s'il faut parfois l'expurger de quelques vieux restes païens comme le rejet de la pitié, la divinisation du sage et l'apologie du suicide. Érasme, qui pourtant ridiculise le sage incapable d'amour et de pitié dans l'*Éloge de la folie*, juge les livres de Sénèque indispensables aux chrétiens, et en donne deux éditions complètes remarquables. Cicéron et Plutarque très souvent réédités contribuent à vulgariser le stoïcisme. La tragédie française s'en inspire, et plus largement le théâtre européen de l'époque[155]. Une tension s'instaure entre un stoïcisme chrétien, où le stoïcisme vient soutenir le christianisme, et ceux qui veulent faire du stoïcisme une sorte d'alternative au christianisme[156], dans le plaidoyer pour une religion naturelle (i.e. rationnelle).

La Réforme[157] utilise parfois des éléments stoïciens : chez Zwingli par exemple, la soumission à Dieu, force universelle qui meut tout, rend l'homme indépendant de tout ce qui est extérieur et par conséquent libre, tandis que Calvin, fin connaisseur du stoïcisme, en particulier de Sénèque, s'oppose véhémentement à l'apathie et au *fatum*, et fait un éloge de la pitié

et de l’émotion contre « cette si dure et rigoureuse philosophie » et « la dureté de fer des stoïciens ». Il écrit encore : « Oui, il faut rejeter cette philosophie insensée, qui ordonne que les hommes soient amorphes pour être sages. » Mais cette insistance est significative de la place qu’occupe la morale stoïcienne, en particulier l’apathie. La seconde génération fut, sans excès et avec une certaine rigueur, plus accueillante au stoïcisme. Ainsi Simon Goulart écrit-il : « Pour se résoudre contre les divers et fâcheux événements de cette vie, pour acquiescer à la Providence divine, pour mépriser la mort et désirer l’immortalité bienheureuse, pour réprimer l’insolence des passions étranges qui nous emportent trop souvent au haut et au loin, et pour jouir d’un grand repos parmi tant de tempêtes et de naufrages qui se présentent tous les jours, je ne sache, entre les païens […] auteur quelconque que je voulusse préférer à Sénèque » (Spanneut, 1973, p. 233). Mais il exprime par ailleurs des réserves, surtout théologiques, commentées comme suit par Marcel Spanneut : « En somme le témoignage des réformés est significatif. Souvent humanistes, au moins au départ, ils admirent spontanément Épictète ou Sénèque, mais, sensibilisés par leurs tendances théologiques aux faiblesses réelles du stoïcisme, ils les dénoncent avec plus de clairvoyance que d’autres. Les jansénistes feront de même pour les mêmes raisons, un siècle plus tard, avec plus d’âpreté et moins de nuances » (*ibid.*, p. 234).

Les auteurs catholiques ne semblent pas avoir été aussi attentifs aux faiblesses du stoïcisme. Sénèque est pour eux un ami et un conseiller. Et on n’hésite pas à le proclamer « le plus chrétien des maîtres de formation morale ». Le dominicain Louis de Grenade (1505-1589) qui dénonce l’impassibilité, la vertu comme souverain bien et l’éloge du suicide, met à la disposition des prédicateurs une série de thèmes (Dieu, providence, femme, passion, fortune, colère, etc.) de théologie morale qu’il illustre de citations pour la plupart empruntées à Sénèque (Spanneut, 1973, p. 234). Un autre grand Espagnol, Fray Luis de Leon, dans son commentaire

stoïcien du livre de Job, considère que toute vertu vient de la raison et présente le Christ comme étranger au plaisir, à la crainte, à la jouissance, à la colère, « vraiment seigneur et roi de lui-même » (*ibid.*, p. 235-237).

À la fin du XVI^e siècle, le stoïcisme semble l'emporter : « non plus dans quelques éléments stoïciens, comme on en trouvait naguère, mais le système du Portique, avec sa loi du monde, toute rationnelle, où s'inscrit naturellement la loi de l'homme dominé par la raison. Sa moralité est soumission à Dieu qui est nature, ordre, loi, Providence, Destin (avec certaines nuances). Cet acquiescement ne peut se faire que si toutes les passions, même la compassion ou l'espérance, sont domptées » (SPANNEUT, 1973, p. 254). Guillaume du Vair, évêque de Lisieux, invite à une *Sainte philosophie* qui n'est rien d'autre qu'un stoïcisme chrétien et qui annonce Descartes par sa conception de la volonté : la vertu n'est rien d'autre finalement que « la ferme disposition de notre volonté ». On lit encore sous sa plume : « Le bien de l'homme et la perfection de sa nature consistent en une droite disposition de sa volonté à user des choses qui se présentent selon la raison. » Le prêtre Pierre Charron propose dans sa *Sagesse* (1601) une morale rationnelle et autonome se suffisant en elle-même. Il recherche « la perfection de l'homme comme homme » en face et en dehors de la « vraie piété ». Le livre, malgré les protestations de l'auteur, fut mis à l'Index pour pélagianisme[158]. On peut voir dans cette insistance sur l'autonomie de la raison morale une préfiguration de Kant et du siècle des Lumières. Le XVII^e siècle apparaît parfois comme plus stoïcien que chrétien : le théâtre de Corneille, les manuels d'éducation et même les sermons en témoignent. On prit souvent pour préceptes chrétiens ce qui venait d'une sagesse païenne, sans se soucier de leur incompatibilité foncière. Pourtant et pour ces raisons, dans le domaine de la pensée chrétienne, le XVII^e siècle voit les progrès d'un antistoïcisme. Jansénistes, Jésuites, Oratoriens font disparaître la possibilité même d'un stoïcisme chrétien, le plus souvent en soulignant le caractère foncièrement vicié de la

nature humaine et en s'inspirant d'une forme d'augustinisme. Le plus célèbre de ces opposants est Pascal. La thèse de l'apathie est unanimement rejetée, et les stoïciens sont taxés de pélagianisme[159].

De fait, les grands philosophes des XVIIe et XVIIIe siècles dépassent le stoïcisme, mais par la connaissance qu'ils en ont et par les emprunts qu'ils lui font, ils attestent qu'il est encore vivant et influent. Ainsi, la morale de Descartes n'est indubitablement stoïcienne que lorsqu'elle est provisoire, assurant l'intérim pendant l'épisode du doute méthodique : « Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde ; et généralement, de m'accoutumer de croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées, en sorte qu'après que nous avons fait notre mieux, tout ce qui manque de nous réussir est, au regard de nous, absolument impossible… » (*Discours de la méthode*, 3e partie). La générosité cartésienne, « qui consiste en ce qu'il n'y a rien qui véritablement nous appartienne que la libre disposition de nos volontés et que nous ne devons être loués ou blâmés que pour ce que nous en jugeons bien ou mal » (*Les Passions de l'âme*, III, n° 153), présente un caractère indubitablement stoïcien. Mais on voit bien, dans le projet cartésien de se rendre « comme maître et possesseur de la nature », une application qui élargit considérablement ce qui dépend de nous. Par ailleurs, le plus souvent au XVIIe siècle, les philosophes sont convaincus que « la Religion chrétienne […] nous enseigne à l'honorer par des actions que la droite raison prescrivait déjà avant tout précepte qui en ordonnât l'exécution » (GROTIUS, *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, 1627). En conséquence de quoi il sera vite inutile de surcharger la morale naturelle des préceptes du particularisme chrétien.

ET AUJOURD'HUI ?

Le stoïcisme peut-il avoir encore quelque chose à nous dire ? Ce qui ne dépend pas de nous a considérablement diminué et la certitude de l'impuissance de l'homme face aux lois de la Nature est anachronique quand triomphe la technologie et que semblent réalisables les rêves les plus fous de l'humanité. Pourtant une sagesse fait défaut, que quelques-uns trouvent encore dans le stoïcisme. L'intérêt scientifique pour la pensée antique se double d'une faveur publique : l'engouement éditorial est indéniable. On n'étudie plus le stoïcisme en classe et en faisant des versions latines, on le découvre dans des publications de poche ou dans des débats télévisés. Certes, le stoïcisme n'est pas le seul à en bénéficier : un épicurisme mal compris ou le cynisme sont davantage au goût du jour. Néanmoins il occupe une bonne place. « Pourquoi ? Ce n'est pas mystérieux. Ce regain d'attention, plus profond et plus durable qu'une mode, est lié à tout ce que l'époque possède d'inquiétant et de trouble. Plus le monde est violent, chaotique et disloqué, plus on s'intéresse à des pensées dont le but explicité fut de soigner l'âme en la pacifiant. L'après-11 septembre et le temps des longs conflits qui s'annonce devraient amplifier encore cette soif de sagesse pratique[160]. » À quoi il faudrait ajouter la méfiance à l'égard d'une prétendue morale chrétienne et le discrédit dans lequel elle est tombée. Or il faut une morale. Pourquoi pas l'une de celles qui, après tout, ont fait leur preuve et qui n'ont pas besoin d'une métaphysique ? Une physique leur suffit. Si l'austérité, relative, de la morale stoïcienne peut la défavoriser, sa façon de penser la primauté de la raison et la Nature comme seule source de rationalité, de sens et de sagesse peut séduire en ces temps de scientisme et de désarroi des valeurs. Quelles raisons de revenir au stoïcisme ? Le sens de la nature comme unité cosmique et pourquoi pas divine où tous les êtres sont solidaires ? La revendication d'un droit à une mort volontaire quand décidément ce qui ne dépend pas de nous est devenu par trop insupportable[161] ? Tout simplement peut-être cette sérénité qui dépasse la résignation et se nourrit de la

méditation que nous ne sommes qu'un fragment infime de l'univers, seulement capable de connaître, de comprendre et même d'accepter l'inéluctable – une vraie sagesse, et des techniques psychologiques éprouvées, pour les situations où effectivement il n'y a plus rien à espérer, ni même à attendre, comme pour celles, plus dérisoires, du quotidien quand un rien nous agace…

GENEVIÈVE HÉBERT.

→ Ascèse. Autonomie. Eudémonisme. Loi naturelle. Maîtrise. Nature. Raison. Sagesse. Suicide. Vertus.

Bibliographie.

A. BRIDOUX, Le Stoïcisme et son influence, Paris, Vrin, 1965. – COLLECTIF, Valeurs dans le stoïcisme. Du Portique à nos jours. Mélanges en l'honneur de M. le doyen Spanneut, préface de M. Schumann, Lille, Presses universitaires de Lille, 1993 (cet ouvrage porte surtout sur l'Antiquité). – COLLECTIF, Le Stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècles. Actes du colloque CERPHI (4-5 juin 1993), Presses universitaires de Caen, Cahiers de philosophie politique et juridique, n° 25, 1994. – J.-J. DUHOT, Épictète et la sagesse stoïcienne, Paris, Bayard, 1996. – P. HADOT, Exercices spirituels et philosophie antique, Paris, Études augustiniennes, 1987, 1992[3] ; La Citadelle intérieure. Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle, Paris, Fayard, 1992. – J. LAGRÉE, Le Néostoïcisme, Paris, Vrin, 2010. – Manuel d'Épictète, trad. du grec, présenté et annoté par P. Hadot, Paris, Le Livre de poche, coll. « Classiques de la philosophie », 2000. – MARC AURÈLE, Soliloques, trad. et notes accompagnées d'une étude sur Marc Aurèle, le

stoïcisme et le christianisme par L.-L. Grateloup, Paris, Le Livre de poche, coll. « Classiques de la philosophie », 1998. – G. RODIS-LEWIS, La Morale stoïcienne, Paris, PUF, 1970. – M. SPANNEUT, Permanence du stoïcisme, de Zénon à Malraux, Gembloux, Duculot, 1973. – Les Stoïciens, éd. P.-M. Schuhl, É. Bréhier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962 (intégrale des textes stoïciens).

SUICIDE

APPROCHE CONCEPTUELLE.

Une étude sur le suicide et la suicidalité doit toujours prendre en compte le contexte socioéconomique ainsi que les facteurs qui déterminent le comportement suicidaire. C'est la raison pour laquelle on n'a pas réussi jusqu'ici à proposer une définition générale et interculturelle du suicide qui soit satisfaisante. Selon Edwin Shneidman, le suicide au sens strict peut être défini comme « un acte de destruction délibéré commis envers soi, résultant d'une crise complexe dans laquelle le meurtre de soi apparaît à l'individu comme la seule issue possible[162] ». D'autres auteurs en donnent une définition plus large qui, toutefois, ne recouvre plus le champ des ouvrages empiriques sur ce sujet : pour eux, le suicide est un acte conscient d'autodestruction. Ces déterminations chez le sujet suicidaire soulèvent toutes deux la problématique insoluble et vivement discutée selon laquelle il s'agirait d'un acte volontaire qui témoigne d'une grande confiance en soi. Si on suit la définition stricte, les actes d'autodestruction qui ont un fondement rituel ou culturel (par exemple l'immolation de veuves par le feu chez les Germains ; les « sacrifices » de « vierges » chez les premiers chrétiens ; le harakiri chez les Japonais ; les attentats-suicides) ne peuvent

pas être considérés comme de véritables suicides mais vraisemblablement comme des formes d'autodestruction. D'un autre côté, la problématique du suicide recoupe le questionnement sur l'euthanasie/l'aide à mourir, même si ces situations, à l'origine, sont différentes d'un point de vue physico-mental et clinique (voir par exemple l'euthanasie directe médicalement assistée, l'euthanasie active). Toutefois, malgré ces similitudes, il est recommandé, dans un souci d'objectivité, d'opérer une distinction, d'une part en ce qui concerne la libre disposition de soi face à l'approche de la mort (euthanasie) et, d'autre part, la libre disposition de soi face à une crise suicidaire. Il faut également différencier le suicide des « actes suicidaires » (K. Menninger), qui se caractérisent par une exposition accrue aux dangers mortels ou à une mauvaise hygiène de vie, augmentant ainsi les risques de décès (l'alcoolisme par exemple). Il convient encore de faire la distinction entre le suicide ou la tentative de suicide et les « gestes parasuicidaires » (H. Henseler), notamment chez les adolescents qui, la plupart du temps, ont recours aux médicaments pour sortir provisoirement d'une situation de stress chargée de problèmes, et se retranchent dans le calme, à l'abri des difficultés.

FRÉQUENCE.

D'après l'OMS, environ un million de personnes se suicident chaque année. Cela correspond à une mortalité « mondiale » de 16 suicides pour 100 000 habitants par an : toutes les 40 secondes, il y a une personne qui, pour une raison ou une autre, se suicide dans le monde. Ces quarante-cinq dernières années, le taux mondial de suicides a augmenté de 60 % ; toutefois, cette augmentation est plus importante dans les sociétés plus développées aussi bien en Orient qu'en Occident. Dans les pays industrialisés, le suicide est devenu la troisième cause de mortalité chez les 15-44 ans et la deuxième cause de mortalité chez les 10-24 ans. On estime

que les tentatives de suicide sont dix à vingt fois supérieures aux actes suicidaires entraînant la mort. Habituellement, c’est chez les hommes d’un certain âge que le taux de suicide est le plus élevé ; ces dernières années toutefois, les suicides ont pris une telle ampleur chez les adolescents que, dans un tiers des pays, c’est-à-dire dans les pays plus développés comme dans les nouveaux pays industrialisés, ceux-ci représentent le groupe chez qui les risques de suicide sont les plus élevés. Selon l’OMS, les risques de suicide dans les pays occidentaux sont majoritairement liés à des maladies psychiques (la dépression, par exemple), à l’abus d’alcool et de drogue, tandis que dans les cultures asiatiques, ces risques sont le plus souvent associés à une « impulsivité incontrôlée ». Cela montre que les actes suicidaires sont des phénomènes complexes, déterminés par des facteurs psychologiques, sociaux, culturels, biologiques et environnementaux. Parmi les grandes civilisations du monde, ce sont les cultures islamiques qui ont probablement eu depuis toujours le taux de suicide le plus faible, suivies des régions bouddhistes et hindouistes d’Asie. Les pays occidentaux, notamment ceux de l’hémisphère Nord, ont de loin les chiffres les plus élevés.

APPROCHE PSYCHOLOGIQUE ET PATHOLOGIQUE DU SUICIDE.

D’une manière générale, les récentes études sur le suicide – contrairement aux appréciations antérieures, fondées sur l’éthique et la morale – ont révélé que la suicidalité doit être considérée en priorité comme un problème spécifiquement psychologique. En effet, le suicide, en tant que phénomène sociopsychologique et social/sociétal, est généralement l’expression d’un fardeau psychique permanent ou passager, d’une désorganisation ou d’un trouble psychiques, qui empêche (provisoirement) l’individu de mobiliser les ressources intérieures et extérieures nécessaires à la mise en place des stratégies habituelles qui pourraient lui permettre de

surmonter sa situation actuelle ; aussi risque-t-il d'être amené à prendre des décisions radicales (voir B. Barraclough ; E. Ringel ; E. Shneidman). Derrière l'intention de mettre fin à ses jours et la décision de passer à l'acte se cache souvent une vie étriquée dont l'horizon semble bouché (E. Ringel). Les problèmes, qui paraissent ne pas pouvoir être résolus, s'accumulent, engendrant à la longue une crise psychique grave qui peut être déclenchée par des événements présents très pesants. Les résultats empiriques fournis par les sciences humaines et sociales confirment sans cesse que les actes suicidaires, aboutis ou non, sont en général le symptôme d'une absence de liberté dont les causes individuelles et sociales sont multiples, plutôt que l'expression d'une détermination autonome et souveraine de soi. C'est aussi ce que tentent de montrer les études réalisées récemment dans les domaines suivants : biochimie et génétique, sociologie, psychanalyse et théorie comportementale (voir M. P. Battin et A. A. Leenaars).

Les approches sociologiques ne sont pas tout à fait en mesure d'expliquer les relations de cause à effet. Elles peuvent, certes, à la manière d'Émile Durkheim, par exemple, s'appuyer sur des composantes sociales telles que la désintégration et l'anomie pour démontrer que dans un contexte de mutations sociales les taux de suicide sont plus élevés dans certains groupes de population spécifiques ; néanmoins, cet argument ne permet pas de comprendre les causes individuelles qui conduisent à l'acte suicidaire. Les théories psychiatriques sur le suicide (voir E. Ringel) qui, au contraire, considèrent l'acte suicidaire comme le terme d'une évolution psychopathologique ne sont pas plus éclairantes sur ce point. Il existe souvent une corrélation entre les maladies psychiques (en particulier la dépression, la schizophrénie, les addictions) et la suicidalité : elles peuvent la déclencher et l'accentuer. Les chercheurs du monde entier reconnaissent les maladies psychiques, en particulier la dépression, comme un facteur majeur de risque. Le taux de suicide chez les dépressifs est environ trente fois plus élevé que celui de l'ensemble de la population ; 40 à 60 % des

suicidants sont des personnes dépressives, selon l'OMS. Néanmoins, les psychiatres aujourd'hui partent en général du principe que les actes suicidaires ont pour cause non seulement des maladies psychiques, mais aussi d'autres problèmes concomitants graves : douleurs physiques (chez les personnes âgées par exemple), difficultés relationnelles, perte du partenaire, licenciement. Les chercheurs ont déterminé les groupes de population qui présentent des risques importants de suicide : sujets dépressifs, toxicomanes, âgés et isolés, personnes à tendance suicidaire ou qui ont déjà fait des tentatives de suicide (voir M. Wolfersdorf). Aussi le problème du suicide, qui dans nos sociétés s'inscrit à première vue dans un contexte sanitaire déficient, doit-il être interprété comme un indice de solitude, d'isolement et de surmenage. Toutefois, il nous faut également prendre en considération les cas limites, où le suicide est l'expression du droit de tout individu à disposer librement et souverainement de lui-même (« suicide-bilan » ou « suicide rationnel »), même si l'expérience clinique et thérapeutique montre que ces actes suicidaires « rationnels » résultent d'appréciations et de jugements intérieurs de soi qui peuvent être complètement modifiés lors d'entretiens. Par conséquent, le débat éthique ne doit prendre comme point de départ ni ces cas limites ni la question abstraite de la légitimité du droit de l'individu à disposer de lui-même ; il doit au contraire remonter à la genèse sociale de la problématique du suicide et à la constitution sociale de la morale, lesquelles sont à l'origine des situations suicidaires (suicidalité). À partir de cette réflexion critique sur la morale et la société – eu égard aux divergences quant au jugement normatif sur le suicide – ou du moins en s'appuyant sur les principes d'une *character ethics* (S. Hauerwas), il devrait être possible de s'accorder sur la nécessité d'élaborer une éthique de l'acceptation de soi, de la solidarité et de l'amour du vivant, qui montre comment on peut intégrer dans une communication sociale, d'une part, la question de notre corps comme entité limitée, fondée sur l'acceptation par l'Autre, et, d'autre part, nos

souffrances, tourments et misères. En faisant valoir ces postures sociales, on libère l'acte individuel de son poids moral ; toutefois, la société et sa morale ont un devoir de critique. L'éthique classique a étudié le thème du suicide principalement sous l'angle d'un engagement de l'individu à différents niveaux : vis-à-vis de lui-même, de la société et de Dieu. Toutefois, comme il est généralement admis que le suicide a pour origine la défaillance, la décomposition et la faillite d'un réseau communicatif, il doit, en tant que puissant signe social de mort, être également considéré comme un problème d'ordre socio-moral (voir É. Durkheim).

Au-delà des distinctions subtiles qu'on a pu établir autour des notions de liberté et de maladie, il faut toutefois admettre que la plupart des personnes prêtes à se suicider sont dans un état anormal, qui influence de façon plus ou moins déterminante leurs décisions d'agir, de sorte que l'on ne saurait considérer leur geste comme un acte de liberté dont elles seraient entièrement responsables (« mort libre »). Si on comprend la liberté actuelle comme la faculté non seulement de prendre une distance cognitive et émotionnelle par rapport à soi-même et au monde, mais surtout de prendre une part active à son propre destin et de rester ferme en toutes circonstances, alors on peut présumer qu'une petite minorité de suicidaires possède cette faculté à un degré suffisant.

L'approche théorique et empirique de la cognition, qui dans un but thérapeutique analyse la « rationalité » des actes suicidaires selon des paramètres individuels, confirme le résultat suivant : les cognitions, perceptions et comportements des sujets présentent à plus d'un titre des particularités marquantes (par exemple : rigidité, surgénéralisations, abstraction sélective). La faculté de juger et d'agir librement est une condition indispensable de la moralité, de la responsabilité et de l'imputabilité. Moins l'acte individuel implique ces éléments subjectifs, moins il est facile de le faire entrer dans des catégories morales. Toutefois, malgré la réduction psychodynamique de l'ensemble des valeurs (voir

E. Ringel) et de toute liberté de décision, il n’est guère possible de déterminer – c’est-à-dire de quantifier d’un point de vue moral – la part d’autodétermination et de responsabilité de l’individu. Cet état de fait qui, à lui seul, interdit la condamnation et le bannissement moraux de certains individus, prône en revanche un respect décent de la détresse et du tragique de la vie. Par ailleurs, dans l’Église catholique, cette manière universelle de considérer le suicide a conduit de facto à la suppression de l’interdiction des funérailles ; toutefois, il manque à ce sujet des déclarations canoniques claires (voir *Code de droit canonique*, can. 1184).

Le suicide : prévenir et intervenir.

La prévention du suicide et l’intervention en cas de crise suicidaire soulèvent un grand nombre de problèmes éthiques. Même si les études épidémiologiques réalisées ces dernières années ont permis de mieux cerner les groupes exposés et d’affiner les estimations des risques, il subsiste, à un niveau plus philosophique, la question juridico-éthique de la légitimité de la prévention et de l’intervention. Elle est, aujourd’hui, traitée avec plus de nuances qu’autrefois, à l’aune de l’autonomie et du paternalisme. Quelle que soit la façon dont on détermine le rapport entre ces concepts clés, la pratique sociale, médicale et thérapeutique doit se conformer aux axiomes empiriques suivants :

– ne pas partir du principe qu’on est en présence d’un cas limite où le sujet a choisi librement de mourir ;

– en cas de doute, en particulier face à une tentative de suicide, appliquer le principe *« in dubio pro vita »* (« en cas de doute, choisir la vie ») ;

– toute intervention doit être guidée par l’intention de donner à la personne suicidaire la liberté intérieure (au sens de capacité à être soi-même, cohérente et autonome), même si, dans le pire des cas, on est amené

à prendre des décisions à sa place : l’objectif n’est pas de maintenir la personne en vie à tout prix mais de lui offrir une existence digne et librement choisie.

La présomption de vie – principe sur lequel est fondée l’éthique médicale – implique le devoir, pour le médecin, d’empêcher les actes suicidaires dans la mesure du possible, ou du moins d’en écarter les conséquences mortelles (A. Eser). La présomption de vie, et la maxime qui en découle, expose la pratique à un grand nombre de problèmes qui ne relèvent plus du domaine de l’éthique mais uniquement de la réflexion juridique, médicale et sociopolitique (politique sociale de prévention, légitimité des institutions de prévention, hospitalisations préventives, arrêtés de police, alimentation forcée, etc.). Les personnes en contact avec des suicidaires se trouvent en principe confrontées au dilemme suivant : il n’est ni possible ni souhaitable d’empêcher tous les suicides par tous les moyens ; toutefois, il est indispensable d’apporter assistance et protection aux personnes. D’un point de vue médical, social et (psycho)thérapeutique, accompagner les individus suicidaires est aujourd’hui encore, malgré tous les programmes mis en place, une entreprise très difficile : l’expérience a montré que dans tout accompagnement, encadré par des professionnels ou non, on doit s’interroger en particulier sur la façon de mener à bien les interventions décidées par les médecins (par exemple surveillance, contrat passé avec le patient), tout en respectant la dignité de la personne en danger.

Plus que dans toute autre situation de détresse, l’engagement personnel et compétent, l’attention et la compréhension – accompagnés d’une présence discrète – jouent un rôle décisif dans l’évolution de la crise suicidaire. Le suicide médicalement assisté de patients atteints de maladies incurables (par exemple le cancer, le sida) soulève lui aussi des questions d’ordre éthique, concernant l’autodétermination autonome ainsi que la compatibilité entre assistance – ou devoir d’assistance – médicale et éthique médicale.

Jugement éthique et théologico-moral.

Il convient de faire une distinction entre le jugement éthique sur l'acte suicidaire individuel et le jugement sur le suicide, tel qu'il apparaît dans la philosophie morale et la théologie morale. Tandis que la suicidologie s'appuie sur des données empiriques pour expliquer la dynamique, l'évolution et les causes de la suicidalité, la réflexion éthique générale s'intéresse au problème fondamental de l'éthique générale : est-il permis ou interdit de mettre fin à sa propre vie ? Et, selon la réponse, peut-on définir une norme universelle et, le cas échéant, applicable à l'échelle sociale ? Tout d'abord, il faut noter que la philosophie morale occidentale fait preuve d'une ambivalence singulière en ce qui concerne le jugement sur le suicide (voir F. Hammer). Dans l'Antiquité par exemple, Socrate interdisait le suicide en invoquant l'argument religieux selon lequel l'homme appartenait à Dieu et que, de ce fait, il lui était défendu de se tuer avant que Dieu ne lui en ait donné l'ordre (voir *Phédon*, 62b-c) ; Platon considérait le suicide dans l'« État de loi » (voir *Les Lois*, IX, 873c-d) comme un crime qui méritait châtiment. Dans la même idée, Aristote, pour justifier ses réserves concernant le suicide, s'appuie sur un argument d'éthique sociale : le suicide est un acte d'injustice envers la communauté des hommes et non envers soi-même (voir *Éthique à Nicomaque*, 1138a 4-14) ; la plupart du temps, il est l'expression d'une intempérance morale (voir 1166b 11-13). En revanche, la philosophie épicurienne et stoïcienne, en se basant sur un impressionnant système de concepts, défend le suicide comme un droit à l'autodétermination que l'homme a reçu avec la liberté : pour Sénèque par exemple, une mort mûrement réfléchie et librement choisie est préférable à une mort naturelle, dégradante (voir entre autres Lettre 70 dans *Lettres à Lucilius*). Cette conception sera systématiquement développée à l'époque moderne et au siècle des Lumières, dans les essais influents de John Donne (1646), David Hume (1777), Jean-Jacques Rousseau (1761). Kant, en revanche, condamne le suicide en invoquant une justification

métaphysique : anéantir en sa personne le sujet de la moralité, c'est chasser du monde la moralité même (voir *Fondements de la métaphysique des mœurs*, § 6), car cet acte d'autodestruction nie le fondement de toute autonomie et, par conséquent, de toute obligation morale. Aujourd'hui encore, la thèse non religieuse de Kant sur l'interdiction du suicide reste la condamnation du droit au suicide la plus significative du point de vue de la philosophie morale, mais aussi la plus provocante. À l'opposé, de nombreux auteurs contemporains (J. Améry, M. B. Battin, W. Kamlah, A.-M. Pieper) défendent le suicide dans les cas désespérés comme un privilège, un droit humain inaliénable ou une norme morale fondamentale. Lorsqu'on compare le contenu des positions de la philosophie morale, on constate une ambiguïté : tout argument favorable, fondé sur des principes théoriques, appelle un argument opposé qui s'appuie sur d'autres prémisses théoriques, et inversement ; cela tient notamment au fait que sont en jeu des questions essentielles sur le sens de la vie auxquelles on ne peut apporter de réponse définitive, si bien qu'au bout du compte, il subsiste un « scepticisme » (W. Weischedel). En effet, un dilemme fondamental n'a toujours pas été résolu : la conception radicale de la liberté se contredit elle-même, du fait que l'acte d'auto-anéantissement, même s'il prétend être l'expression suprême de la liberté, laisse justement présumer une absence de liberté, celle-ci étant privée de ses principes constitutifs : la durée temporelle et l'expression corporelle. Le suicide porte le caractère de l'irrévocable : l'avenir encore ouvert et incertain est décidé d'avance, ce qui, sans doute en raison de la finitude de notre connaissance et de notre jugement, n'allège pas notre fardeau existentiel. De ce point de vue, le suicide est davantage le signe du tragique de l'existence humaine que de la liberté.

La tradition chrétienne, confrontée à ses débuts à des divergences d'opinion sur des questions marginales, a pris par la suite des positions de plus en plus claires sur le suicide. L'éthique biblique ne condamne pas explicitement les cinq cas de suicide relatés dans la Bible (1 S 31, 4 s. ; 2

S 17, 23 ; 1 R 16, 18 ; Jg 9, 54 ; Jg 16, 26 ; 2 Mac 14, 37-46). Préserver l’honneur semble un motif légitime, mais certains actes suicidaires doivent être considérés comme des suicides indirects. Le suicide de Judas n’est pas non plus condamné officiellement (voir Mt 27, 3-10 ; Ac 1, 16-20). L’accent a, semble-t-il, été plutôt mis sur l’indignation qu’a suscitée la découverte de la trahison du disciple. Toutefois, à l’époque du judaïsme tardif, on a pu lire dans certains passages bibliques une critique morale implicite du suicide (voir Jb 6, 4-10). Il faut noter que, malgré la diversité des interprétations, les cas de suicide sont plutôt rares dans le christianisme primitif, le judaïsme et aussi dans l’islam. Cela est lié à la profonde conviction religieuse, commune aux trois religions abrahamiques, que l’homme a une mission *(« sense of obligation »)* et le croyant doit tirer le meilleur parti de son existence terrestre (voir W. M. Patton). Certains Pères de l’Église (Jean Chrysostome, Eusèbe, Ambroise) ont expressément béatifié des femmes qui, au temps des persécutions, s’étaient donné la mort. Saint Augustin, en revanche, condamne fermement une telle manière d’agir *(« spontanea mors »)* en faisant référence au « Tu ne tueras point » énoncé dans la Bible (*Cité de Dieu*, I, 17-27) ; il admet toutefois la possibilité de se suicider sur ordre divin. Le concile d’Arles de 452 et le concile de Braga de 561 condamnent le suicide comme crime et « *furor diabolicus* ». L’interprétation qu’on faisait du suicide à l’époque était davantage fondée sur la démonologie que sur la morale, reflétant de plus en plus un fait historico-culturel : on ne peut plus appréhender les actes suicidaires à l’aune des catégories ordinaires. Jusqu’à la fin du VI^e^ siècle, le thème du suicide a surtout été traité sous l’angle de la question du rituel funéraire (absence de messe mortuaire, de sépulture religieuse, etc.). Par la suite, la tradition théologique a justifié sa position – désormais d’un point de vue essentiellement éthique et théologique – en s’appuyant sur trois arguments empruntés à saint Thomas d’Aquin (*Somme théologique*, IIa-IIae, Q. 64, a. 5) :

1. Dieu est le maître de la vie et de la mort, aussi l'homme n'a-t-il pas le droit absolu de disposer de lui-même ; la vie est un prêt et l'homme, de sa naissance jusqu'à sa mort, est tenu de la façonner de manière responsable ;

2. le suicide est contraire à la volonté naturelle de conservation de soi et à l'amour que chacun se doit à lui-même ;

3. c'est un péché envers la communauté à laquelle appartient chaque individu.

Les interdits posés par le « droit naturel » sont considérés depuis longtemps comme caducs, et il y a peu de temps seulement qu'on a réexaminé l'argument théologique en y apportant des nuances (voir Br. Schüller, A. Holderegger). Pour des raisons relevant de la systématique et de l'analyse linguistique, la conclusion éthique découlant de la prémisse théologique n'est pas convaincante : la souveraineté divine et la liberté humaine étant toujours dans un rapport d'analogie, il est impossible de déduire des interdits et commandements clairs à partir de la seule volonté de Dieu. Cela signifie qu'il faut d'abord trouver des critères moraux qui permettent de catégoriser ce qu'on entend par « souveraineté » ; de la même façon, on s'est servi de critères moraux pour déterminer dans quels cas il est permis ou non de tuer. Ainsi, on s'est appuyé sur la théologie pour élaborer le jugement moral sur l'homicide en temps de guerre *(bellum justum)*, sur la peine de mort, l'homicide en cas de légitime défense tout comme sur le suicide indirect (par exemple le sacrifice altruiste de soi pour sauver autrui). Des actes pouvaient alors recevoir une justification morale lorsque des biens précieux ou la vie d'autrui étaient en jeu. Toutefois, d'un point de vue théologique, ce qu'on entend par souveraineté divine joue un rôle très important si on interprète le message sur la souveraineté comme une réserve divine, c'est-à-dire comme l'indication que, dans une perspective théologique, la vie n'existe pas par elle-même et que, dès lors, elle se soustrait à toute objectivation.

Dans le *Catéchisme de l'Église catholique* de 1997, il est dit : « Chacun est responsable de sa vie devant Dieu. Elle est un cadeau de Dieu. Dieu est et reste le maître absolu de la vie […]. Nous sommes les intendants et non les propriétaires de la vie que Dieu nous a confiée. Nous n'en disposons pas » (n° 2280) ; cependant, il ne faut pas oublier que l'homme est le « premier affranchi de la Création » (J. Moltmann) et que par conséquent, la vie, bien qu'il la doive à Dieu, est placée sous son entière responsabilité. Il faut alors déterminer, du point de vue éthique, ce que signifie être responsable de sa vie conformément à la volonté de Dieu. De nombreux théologiens pensent, pour trancher cette question, qu'on doit mettre en balance diverses positions. En même temps, il faut se demander, sous un angle théologique, si le fait de souffrir (à cause d'une maladie, d'un handicap, d'une détresse matérielle ou morale) constitue une raison pour éloigner le fait physique de la mort. Subsiste la question, non seulement théologique mais aussi humaine, de savoir si on ne déréalise pas la mort dès lors qu'on en fait l'objet d'un choix. Un acte irréversible soulève la question du sens et du non-sens de l'existence, brisant ainsi le sentiment d'être redevable, ancré dans la foi, et par conséquent la dépendance à l'Autre. Les théologiens manifestent leur réserve à travers une question récurrente : tout individu qui a choisi la mort est-il à même d'assumer ce fardeau qui consiste à décider que sa vie n'aura plus de sens ? (voir BONHOEFFER, 1997[4]). Ainsi, être redevable signifie justement ouvrir notre existence à cet avenir qui nous a été imparti. Les théologiens visent en outre à nous faire comprendre que la vie et la mort sont intrinsèquement liées. À travers ce message, ils critiquent le fait que toute application libérale de la norme relative au suicide favorise une dissociation, au niveau individuel et social, entre le bonheur et la souffrance, entre l'échec et la réussite, renforçant ainsi des comportements sociaux qui ne sont plus capables d'intégrer de manière plausible la vie mutilée dans la communication et la responsabilité sociale. C'est pour des raisons similaires que les théologiens

chrétiens pensent en général qu'une situation de manque ne peut être la cause directe d'un suicide, sauf s'il s'agit d'un sacrifice héroïque de soi, accompli dans le but de sauver autrui. Toutefois, on a beau insister sur l'obligation d'émettre ce jugement concernant la rectitude morale, il ne faut pas oublier que la souffrance physique et psychique peut, concrètement, prendre des formes qui échappent à nos catégories éthiques. Dans les situations à la limite du supportable, nous devons, par respect pour le tragique de l'existence et la décision de l'individu, suspendre tout jugement éthique. D'une part, les catégories morales ne permettent pas de définir d'une manière exhaustive ce qu'est le tragique de l'existence ; d'autre part (et en conséquence), on ne peut, dans l'intérêt des personnes concernées, fixer de normes quant aux situations humaines extrêmes.

Il faut établir une distinction entre, d'une part, le suicide d'un sujet en situation de manque, de détresse morale ou physique et, d'autre part, le sacrifice de soi, qui traduit un engagement responsable pour une cause jugée noble (par exemple la protection et préservation de la vie d'autrui, la sauvegarde des valeurs fondamentales d'une communauté). Dans la tradition théologique, le sacrifice de soi, dont les intentions, les mobiles et motifs sont différents de ceux qui expliquent le suicide, a toujours été justifié comme un homicide indirect, dans la mesure où l'individu qui acceptait de perdre sa vie visait, par son sacrifice, un objectif en adéquation avec sa mort. Il peut arriver que, dans des cas extrêmes, la conscience morale exige de l'homme un engagement total de sa vie, l'impératif de fidélité et de justice envers autrui prévalant sur l'existence physique (voir D. Bonhoeffer). On ne peut ni exiger ni juger un tel suicide altruiste commis *in extremis* ; toutefois, on doit respecter cet acte héroïque dans le sens où *nul n'a plus grand amour que celui qui donne sa vie pour ceux qu'il aime* (Jn 15, 13).

ADRIAN HOLDEREGGER.

→ Autonomie. Douleur/Souffrance. Estime de soi. Euthanasie. Loi. Loi naturelle. Mal intrinsèque. Sujet et personne. Tragique. Vie/Mort. Vulnérabilité.

Bibliographie.

J. Baechler, Les Suicides, Paris, Calmann-Lévy, 1975, nouvelle éd. augmentée, Paris, Hermann, coll. « Philosophie », 2009. – Chr. Baudelot et R. Establet, Suicide : l'envers de notre monde, Paris, Éd. du Seuil, 2006. – M. Bolduc, L'Ultime Choix. Le suicide vu par les yeux de l'âme, Paris, Le Dauphin blanc, 2006. – D. Bonhoeffer, Éthique (1949), Genève, coll. « Le champ éthique » 16, 1997[4]. – M. Borlandi et M. Cherkaoui (dir.), Le Suicide. Un siècle après Durkheim, Paris, PUF, 2000. – A. Camus, Le Mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde, Paris, Gallimard, 1942. – Chr. Fauré, Après le suicide d'un proche. Vivre le deuil et se reconstruire, Paris, Albin Michel, 2007. – Y. Grisé, Le Suicide dans la Rome antique, Montréal - Paris, Bellarmin - Les Belles Lettres, 1982. – M. Halbwachs, Les Causes du suicide, Paris, Alcan, 1930. – A. Holderegger, Le Suicide. Le conflit entre la vie et la mort, Paris, Éd. du Cerf, 2005. – G. Minois, Histoire du suicide. La société occidentale face à la mort volontaire, Paris, Fayard, 1995. – P. Moron, Le Suicide, Paris, PUF, 1993. – H.-B. Peter et P. Mösli (dir.), Suicide. La fin d'un tabou ?, Genève, Labor et Fides, 2003. – N. Tétaz, K. Barth, Le Suicide, Genève, Labor et Fides, 1971.

SUJET ET PERSONNE

CLARIFICATIONS DE VOCABULAIRE.

La personne est la désignation normative, en éthique, du statut de l'individu, compris comme sujet responsable confronté à l'altérité, mais reconnu, en même temps, comme support de la dignité humaine et motif fondamental de respect. L'éthique théologique essaie de rendre compte de cette structuration de base en pensant le devenir de la personne ou le « devenir soi » du sujet comme un effet de l'agir gracieux de Dieu.

Cette définition liminaire demande des clarifications conceptuelles et sémantiques délicates : comment sérier et cerner, en effet, la place respective des catégories d'individu, de sujet et de personne, sans engager une vision de l'homme, des valeurs qui le portent et des normes censées le guider ? Comment relier la description même de l'individu et du sujet à la norme et à la valeur contenues dans l'idée même de personne ? Comment, enfin, passer de la notion anthropologique et éthique de personne à sa compréhension théologique explicite, sans rien perdre de la dimension universelle de l'humain ?

À première vue, on pourrait dire que la catégorie de l'individu relève plutôt du langage sociologique ou de la philosophie des rapports sociaux. Selon la compréhension qu'on donnera de l'individu, monade close sur elle-même ou élément d'un système, on opposera par exemple l'individu à la collectivité ou à la communauté ou, dans un tout autre sens, on le définira comme une instance d'affirmation de soi, personnelle et citoyenne, au sein d'une dynamique sociale et politique.

Selon Claude Gautier(2004[4], p. 913- 920), l'individu a progressivement rompu ses amarres, dans la modernité, avec la catégorie de sujet, cette dernière étant très souvent associée soit à la métaphysique cartésienne soit à une conception idéaliste et transcendantale. Mais dès l'instant où les deux

notions sont purifiées de représentations extrêmes ou par trop radicales, reconnaît Gautier, un rapprochement de l'individu et du sujet semble à nouveau possible : l'individu exprimera alors sur un registre plus sociopolitique le pôle actif et responsable du sujet ; le sujet lui-même sera compris davantage dans le sens d'une autonomie et d'une liberté (en termes plutôt philosophiques) ou comme une position de parole et de réponse, sur un mode plus psychanalytique, ainsi que nous l'évoquerons plus loin.

La catégorie de personne ne fait pas nécessairement double emploi avec les notions d'individu et de sujet. Nous défendrons plutôt la thèse qu'en éthique, le concept de personne constitue un passage à la dimension normative, par la reconnaissance mutuelle des personnes, c'est-à-dire par leur réciprocité constitutive, qui tend à assigner à l'individu humain, en sa position de sujet, la qualité ou la dignité d'une personne. On ne saurait dire au sens propre que les personnes *existent*, mais en attribuant à l'individu singulier et irréductiblement autre la dignité de personne, on l'institue et on l'érige en objet inconditionnel du respect ou de l'obligation morale[163].

Parmi les philosophes contemporains, Paul Ricœur a souligné à juste titre que les égarements historiques et philosophiques du personnalisme, loin de conduire à un rejet de toute idée de personne, appelaient au contraire un *retour de la personne* (RICŒUR, « Approches de la personne »). Encore faut-il s'entendre sur la signification exacte du vocable « personne », afin de ne pas succomber à des usages emphatiques propres à nourrir le conservatisme bioéthique, qu'il soit de type vitaliste ou métaphysique. Car une extension trop large du concept de personne à tout le vivant (animal d'une part, intra-utérin d'autre part) contribue à brouiller sa portée proprement normative.

Quand on considère la complexité des débats bioéthiques au sujet du statut de la personne, il apparaît que la surmédicalisation a été à l'origine de la radicalisation croissante de la problématique, dans un double sens : le développement des techniques médicales (PMA, diagnostic prénatal, génie

génétique) a augmenté le besoin de protection, y compris pour des entités au statut moral et juridique inédit (le fœtus, l'embryon, voire le pré-embryon puis les cellules souches embryonnaires), mais il a aussi durci les positions, entre une vision purement biologique et matérialiste du vivant et des représentations plus culturelles, allant d'une métaphysique de la vie ou de la personne à une élévation des entités embryonnaires au rang de quasi-patient. Il serait abusif, de notre point de vue, de concentrer toute la discussion sur le statut de l'embryon ou du fœtus ; l'enjeu proprement anthropologique et théologique d'une éthique de la personne consiste plutôt à nous demander *quelle vision de l'humain* oriente les valeurs, les normes et le respect dû à chacun. C'est la raison pour laquelle nous laissons également de côté ici la question des rapports entre l'homme et l'animal ; par choix d'un anthropocentrisme modéré et relationnel, nous excluons du champ de la personne (éthique) et de la personnalité (juridique) les entités animales vertébrées ayant certes droit à notre respect mais ne relevant pas de la sphère de l'humain et de la dignité spécifique qui lui est attachée[164]. Comme le dit finement Spaemann à la fin de son bel ouvrage sur les personnes : « Les droits de la personne sont des droits de l'homme. Et s'il devait se trouver d'autres espèces naturelles dans l'univers qui soient vivantes, possèdent une intériorité sensible et dont les exemplaires adultes disposent le plus souvent de rationalité et de conscience de soi, il nous faudrait alors reconnaître comme personnes non seulement ces exemplaires-là, mais également tous ceux de cette espèce, donc éventuellement, par exemple, tous les dauphins[165]. »

Individu.

Lucien Sève avait très bien noté que si le vocabulaire de l'individu fait sens en biologie, celui de personne, par contre, n'y est pas d'usage. Il

ajoutait, non sans malice, que dans un poste de police, il vaut mieux être une personne qu'un individu[166].

Pourtant, le terme « individu » a pris, en particulier dans la tradition protestante[167], un sens emphatique, plus proche de celui de « sujet ».

En soulignant qu'à partir de Kierkegaard, la tradition ontologique remontant à Aristote avait empêché de penser l'individu, le théologien protestant Pierre Bühler avait souligné avec force, il y a trente ans déjà, que le problème ontologique demeurait de penser la juste articulation de l'individu et de la relation, sans tomber dans l'ontologie de la substance ni dans l'idée que la relation dépasserait ou supprimerait l'individu (BÜLHER, 1978, p. 204).

Positivement, Bühler a proposé de déployer la catégorie de l'individu à partir des différentes sphères d'existence. S'il sera parfois génie dans le domaine esthétique, l'individu sera surtout conscience libre et responsable dans le domaine moral. Dans son rapport concret à l'absolu, et donc dans la sphère du religieux, privilégiée par Kierkegaard, l'individu bien compris est avant tout placé devant Dieu et appelé à rencontrer d'autres personnes. Cette différenciation subtile des sphères ou des stades représente une tentative intéressante et féconde de hiérarchiser les dimensions anthropologiques sous-jacentes à la constitution d'une éthique de la personne humaine : en un sens, on dira que le sujet devient une personne dans la mesure où son rapport à soi d'une part, sa relation à autrui, d'autre part, se nouent au moins implicitement dans une forme de rapport au divin, à l'absolu ou à l'infini, pour ne pas enfermer ici la référence à Dieu dans une seule formulation confessionnelle ou traditionnelle.

Pour notre part, nous pensons que la catégorie de l'individu a deux axes : l'axe de la conscience concrète peut être repris dans les termes de la subjectivité pratique et celui du rapport à l'autre (humain ou divin) s'exprime mieux dans le langage de la personne. C'est la raison pour

laquelle il importe de décliner la portée du sujet, avant même de tracer celle de la personne.

Sujet.

Le débat est vif, dans la pensée contemporaine, pour savoir si la notion de sujet peut et doit être réintroduite et à quelles conditions[168]. De même que l'ontologie de la substance avait empêché aux yeux de Kierkegaard l'émergence d'une nouvelle ontologie de l'individu, non métaphysique, non substantialiste et non objectivante, de même le retour à la catégorie du sujet pratique, chez un Alain Touraine ou dans les relectures de Kant, y compris par les psychanalystes, entend redonner sens à l'avènement concret du soi. Il conviendra donc de distinguer ici la portée pratique et existentielle de la notion de sujet d'une idéologisation transcendantale du sujet élevé au rang de condition de possibilité absolue de la pensée ou de l'être. Aucune éthique n'est possible hors de la reconnaissance de la subjectivité humaine en acte et hors de l'acceptation de la « subjectité » inhérente à l'agir humain ; mais une telle présupposition doit se démarquer radicalement de toute forme de subjectivisme, qu'il soit transcendantal ou psychologique.

Dans son livre sur la signification de *Kant aujourd'hui*[169], Alain Renaut a souligné que le sujet pratique est indissociable d'un horizon d'autonomie rendant pleinement justice à la finitude du sujet (1999, p. 271 s.). C'est dire que nous devons rompre avec les illusions d'un Moi abstrait et tout-puissant, mais aussi que nous devons accepter que le thème de l'autonomie ne se confond pas avec une autodétermination volontariste et fondée sur elle-même. Il nous appartient de repenser les liens constitutifs de l'autonomie et de la finitude, de reconnaître, au cœur de l'autonomie, la trace d'altérité sans laquelle le sujet ne serait qu'un Moi fantasmatique. Ni la subjectivité, ni l'éthique ne sont à penser comme absolues (*ibid.* p. 274), mais seulement comme relations ouvertes à l'absolu. Il me semble que la

tradition kantienne rejoint l'apport de Kierkegaard, à cette différence près que le rôle et la portée du religieux n'y ont pas le même sens. On pourrait dire que, d'une certaine manière, le thème du sujet pratique est la traduction séculière contemporaine de la catégorie de l'individu. Cela indique bien qu'un deuxième axe est nécessaire à la compréhension en profondeur de la dynamique et du mystère de l'individu, lequel n'est pas seulement un sujet pratique fini en relation avec d'autres sujets, mais aussi « soi-même comme un autre » (Ricœur), c'est-à-dire une personne.

Dans un usage plus psychanalytique, le sujet apparaît en position centrale : pas d'éthique sans question du sujet, et comme surgissement, à même le sujet parlant, d'un événement de sens[170]. La reprise théologique d'une telle structure s'énoncera dans les termes de la constitution post-pascale d'une identité de soi : « Théologiquement, l'émergence d'un sujet éthique suppose l'événement d'une rencontre gracieuse qui donne une identité nouvelle » (CAUSSE, 2008[2], p. 110-111). C'est cette ouverture même qui, selon nous, balise la compréhension synthétique du sujet comme personne.

Personne[171].

Il faut souligner le lien ontologique de la personne à l'individualité singulière de l'homme concret. La désignation de l'individu comme personne s'est ainsi démarquée d'une simple identification du « je » humain, le sujet concret, et de sa dimension personnelle. La désignation personnelle, comme opération langagière, renvoie au mystère de l'individu en même temps qu'elle en exhibe et en légitime la valeur éthique. De même que l'ontologie relationnelle, comme lieu du mystère de l'homme, de son assignation par la parole et de son ouverture par la Promesse, renvoie à une ontologie du corps et du monde, elle répond, sur un autre plan, à l'exigence éthique comme telle. C'est ce passage de l'ontologie à l'éthique qui

demande encore à être explicité, si l'on ne veut pas tomber dans un paralogisme ontologique. Pour ce faire, la démarche de Paul Ricœur paraît utile, à condition bien sûr de ne pas l'absolutiser[172].

Ricœur soutient que la catégorie de personne est indispensable en éthique, dans la mesure où elle lui apparaît comme le terme le plus approprié pour rendre compte de la réalité humaine. Ni la philosophie de la conscience, ni les théories modernes de l'individu et du sujet ne sont ici pleinement suffisantes. À la différence de Levinas, qui donne la priorité à l'éthique sur l'ontologie, Ricœur estime que, dans un premier temps, il importe de donner « une assise ontologique à l'éthique ». Sa formulation du problème est la suivante : « Il n'y a d'éthique que pour un être capable non seulement de s'auto-désigner en tant que locuteur, mais encore de s'auto-désigner en tant qu'agent de son action » (« Approches de la personne », p. 126). Le *linguistic turn* qui permet de comprendre ce processus d'autodésignation de la personne comme locuteur est complété par la logique de l'interaction entre des sujets agissants, selon la théorie de l'action. Mais, par ailleurs, la constitution de la personne est inséparable de la temporalité. La question se pose dès lors de savoir quel est le rapport d'identité que la personne entretient avec elle-même.

Toute la théorie ontologique et éthique de Ricœur repose sur la distinction qu'il introduit entre l'identité comme *mêmeté* et l'identité comme *ipséité* (RICŒUR, *Soi-même comme un autre*). La mêmeté renvoie à la permanence d'une substance immuable que le temps n'affecte pas ; l'ipséité, au contraire, est indissociable du double mouvement d'une histoire et d'une mémoire, du temps et de la narration. On pourrait résumer l'effort de Ricœur par cette formule : « Je suis ce que je suis, mais j'ai à devenir qui je suis. »

Or Ricœur ne *sépare* pas la mêmeté et l'ipséité. Au contraire, il pense que leur dialectique est interne à la constitution ontologique de la personne (« Approches de la personne », p. 128). C'est important pour bien

comprendre le rôle *médiateur* que joue la catégorie de personne entre la dimension de l'ontologie et l'exigence éthique proprement dite. Le mystère de la personne, en tant qu'instance constituée par la Promesse, s'appuie sur le substrat du même, mais ce même, propre à l'identité première de la personne, subsiste, résistant en quelque sorte à sa dissolution dans le flux temporel de l'ipséité.

Ce pôle d'altérité faible est nécessaire si l'éthique ne veut pas sombrer dans la pure idéalité d'une exigence déontologique abstraite. Les données naturelles constitutives de notre existence sont la condition nécessaire, mais non suffisante, du développement de la sollicitude dans des institutions justes. En termes plus théologiques, la nature redressée n'est pas seulement le retour au stade qui précédait la « chute », elle signifie aussi l'opérationnalisation visible de la justice dans le monde de l'homme concret, au sein du naturel (Bonhoeffer). Le redressement du pécheur fait sens aussi pour les structures et les institutions ; réciproquement, une éthique sociale n'est pas moins nécessaire qu'une éthique de l'individu, comme nous le rappelle le fait que le recours à l'idée de nature, au XVIII^e siècle notamment, visait une société plus juste, et non quelque retour nostalgique à un état préhistorique ou paradisiaque.

Mais la mêmeté dont il est question ici n'a pas véritablement la rigidité d'une substance immuable ; sa dimension corporelle et organique atteste, au contraire, de son essentielle fragilité. Dans l'ordre de l'anthropologie formelle, le caractère périssable de la mêmeté est l'indice de la courbure qui, en langage proprement théologique, affecte la trajectoire temporelle et personnelle de l'être humain. La personne n'est donc jamais définissable ou saisissable, non seulement à cause de son incomplétude structurelle, mais aussi, et plus radicalement, à cause de la présence, au cœur de la dramatique anthropologique, du péché. C'est ce qu'Emmanuel Kant a tenté de penser sur le plan de la raison pure pratique, en s'interrogeant de manière exemplaire sur les effets du mal radical sur la volonté humaine, mais

également sur la transformation et le redressement du sujet éthique confronté au défi de l'injustice, du mensonge et de la violence.

Les sources traditionnelles de l'idée de personne.

La catégorie de personne – cela a été souligné largement – est indissociable du développement de la théologie trinitaire et, en même temps, elle a partie liée avec la modernité : s'il faut souligner la continuité entre ces deux origines du concept de personne, on ne saurait oublier de s'interroger sur la différence profonde qui les sépare. Un rappel, même élémentaire, des enjeux traditionnels du débat est sans doute susceptible de rendre compte de l'étendue du malentendu[173].

La réduction occidentale moderne de la personne à la relation, qui est à la base du personnalisme, passe à côté du problème de la consistance propre de la personne, consistance ontologique certes, mais qui ne fait pas fond sur une essence *(ousia)* préalable. D'autre part, cette consistance de la personne ne repose pas uniquement sur son immanence ; elle renvoie à une forme de transcendance, par laquelle toute personne touche à son propre mystère, à ce qui la dépasse infiniment.

Le débat entre la théologie orientale et la théologie occidentale portait, centralement, sur la dimension substantielle et donc sur l'éventuelle indépendance des hypostases. Pour dépasser le schéma néoplatonicien de l'émanation du multiple à partir de l'un, les Pères cappadociens ont affirmé l'égale divinité des trois hypostases, et donc leur consistance propre, ce qui impliquait de distinguer fermement la personne *(hupostasis)* de l'essence *(ousia)*, réservée au Dieu un. L'hypostase exprime la permanence de la diversité de chaque personne de La Trinité, et seule la théorie de la périchorèse est à même de rendre compte d'une articulation des personnes qui n'anéantisse pas leur caractère d'incommunicabilité. À la base de la tradition occidentale, saint Augustin a développé le fait (déjà entrevu par

Basile de Césarée) que cette unité de relation faisait de la relation elle-même un élément constitutif des propriétés de l'hypostase[174]. La question, cependant, restait largement ouverte, comme devait le montrer l'histoire de l'interprétation de ce thème théologique (avec sa trajectoire dominante chez saint Anselme et saint Thomas, minoritaire dans la tradition victorienne et franciscaine) : la personne ne risque-t-elle pas de se dissoudre dans la relation ? Ou alors, si c'est vraiment la relation qui constitue la personne, ne faut-il pas renoncer à l'indépendance des personnes et donc aussi à l'idée même de personne (voir K. Barth et son concept de « modes d'être ») ?

Pour résoudre ces difficultés, Richard de Saint-Victor, au XII^e siècle, a défini la personne elle-même par la relation. Sa formulation : « Une personne divine est une existence individuelle de la nature divine » suppose que l'existence elle-même soit comprise comme la subsistance *à partir d'un autre*. On est donc loin, ici, de la conception moderne d'un sujet radicalement autonome et autosuffisant, ou d'un individu monadique. Ce faisant, Richard de Saint-Victor ne faisait pas que préciser le sens de la fameuse définition de Boèce : « *naturae rationabilis individua substantia* » ; il la corrigeait et l'élargissait de manière considérable ; la relation augustinienne n'était plus comprise comme distinction ontologique, mais véritablement comme communion d'amour, comme don de soi et ouverture à l'autre. Au XIX^e siècle, Hegel devait approfondir ce point en interprétant l'essence de la personne à partir du don de soi à une autre personne. Sa propre conception, dirigée contre Fichte, de la personnalité vivante de Dieu était complètement rattachée à cette vision de l'unité trinitaire de Dieu comme unité de don réciproque.

Dans la compréhension orthodoxe des hypostases[175], la différenciation et la dialectique du *prosôpon* et de l'*hupostasis* jouent un rôle tout à fait décisif. Le *prosôpon* rend compte de la dimension psychologique, autocentrée, de l'être humain ; c'est, en quelque sorte, l'équivalent de notre moderne individu ; par contre, l'*hupostasis* a d'emblée une dimension

théandrique ; elle désigne l’ouverture constitutive de l’homme à la transcendance (ce qui ne va pas sans supposer la dimension tragique de l’homme livré à lui-même).

Sur un mode différent, le philosophe Jean-Marc Ferry, en une disponibilité philosophique exceptionnelle aux ressources normatives des traditions religieuses, a montré comment l’enracinement de l’idée de personne dans le christianisme pourrait nous permettre d’atteindre la profondeur d’un humanisme concret, qui, dépassant les abstractions kantiennes, pointerait vers un « monde des personnes » fondé sur la reconnaissance et débouchant sur une éthique reconstructive (FERRY, 1991, t. II, p. 121 s.).

CONCRÉTISATIONS ÉTHIQUES.

Les seuils supposés de la personne.

Un premier problème touche les conceptions antagonistes de la personne dans le débat éthique contemporain[176].

– D’un côté, il s’agirait de définir la personne empiriquement, à partir de la mise en œuvre réelle de capacités supposées. C’est, en gros, le point de vue d’éthiciens renommés et controversés comme Tristram Engelhardt, aux États-Unis (du moins sur la face libérale de sa pensée, distincte de ses convictions religieuses orthodoxes), John Harris, en Grande-Bretagne, ou Peter Singer, le philosophe utilitariste de Princeton et de Melbourne. La personnalité serait un « caractère empiriquement vérifiable » et il en découlerait des thèses éthiques provocantes. Si l’on admet en effet que les critères empiriques de la personnalité sont dans la capacité de raisonner et d’être conscient de soi, alors non seulement « toutes les personnes ne sont pas humaines et tous les humains ne sont pas des personnes » (Engelhardt),

mais on ne peut pas exclure, si on ne veut pas succomber au préjugé spéciste (Singer), que certains animaux supérieurs soient des personnes.

– Les positions catholiques ou fondamentalistes traditionnelles ne laissent pas la moindre place pour de telles vues centrées sur une conception radicale de l'autonomie. L'être humain est une personne à part entière dès la conception. Ce radicalisme ne tient pas du tout compte d'une nuance importante, à savoir que, dans la discussion théologique catholique par exemple, certains défendent la thèse selon laquelle l'embryon doit être considéré *comme* une personne, ce qui ne reviendrait qu'à une simple identification ontologique de l'embryon et de la personne dès la conception.

– Il existe en effet de nombreuses tentatives pour sortir d'une telle opposition frontale. Si on définit la personnalité par l'alliance, alors il devient possible de parler d'un respect dû à l'embryon comme personne relationnelle, ou comme personne potentielle. L'alliance est prise cependant ici dans un sens assez limité, puisque c'est la mère qui fait du fœtus une personne et qui continue par conséquent de disposer du destin de la vie en jeu.

La souffrance est-elle un critère de définition de la personnalité ?

Une deuxième problématique concerne le lien entre la notion de personne et la thématique de la souffrance. Le point de vue utilitariste contemporain est représenté de manière singulièrement provocante par Peter Singer[177].

Singer s'oppose fortement à la tradition judéo-chrétienne, identifiée avec la doctrine de la sacralité de la vie *(sanctity of life)*. Pour lui, la valeur d'une personne vient de sa capacité de raisonner et d'être consciente de soi. La conscience de soi se vérifie en particulier dans l'expression de la souffrance, qu'il ne distingue pas clairement de la douleur.

Limiter la définition de la personne à la capacité de souffrance, comprise de plus uniquement comme douleur, c'est passer à côté de l'humain comme tel. Une phénoménologie de la souffrance nous fait découvrir une gamme plus subtile de niveaux.

Souffrir, c'est exprimer ce qu'une douleur, une épreuve ou un événement a pour effet sur moi. C'est dévoiler le travail du *sujet* aux prises avec sa transformation vivante, c'est assumer la vulnérabilité de la personne, vulnérabilité qui affecte jusqu'à la compréhension même de son autonomie[178].

Souffrir, c'est *s'exposer à autrui*, c'est entrer par la parole et par le geste dans une *relation* nouvelle, source de libération des peurs et des conflits. C'est entrer dans l'incarnation d'une histoire ouverte sur un *eschaton*, exposée à une revendication d'absolu et de vérité ; c'est donc, en définitive, rouvrir la *possibilité de Dieu, comme horizon inouï.*

Le sujet humain, dans l'expérience de la souffrance, se révèle structuré par cette triple orientation : découverte de soi, expérience d'autrui, ouverture à la transcendance.

Liberté et dignité.

À trop jouer l'individualisme et le retour du sujet, on en oublierait la source vive de la personne, le décentrement qui fait de nous des sujets véritables et des individus en relation. Le concept de dignité vient nous rappeler fort à propos les limites de l'autonomie, ou plutôt son ancrage dans ce qui la transcende. Théologiquement, il nous faudra sans cesse rappeler la double dimension de ce décentrement, vertical et horizontal : la personne n'est ni le simple prolongement des compétences ou des aptitudes du sujet, ni une auto-attribution de sens. Dire que la valeur normative de la personne résulte essentiellement de la reconnaissance mutuelle des personnes comme personnes ne se limite pas à une thèse communicationnelle et

constructiviste, comme si l'humain se justifiait uniquement par lui-même : pour pouvoir se reconnaître, encore faut-il être reconnu ; et comment pourrais-je penser une authentique reconnaissance de moi par l'autre si, à son tour, l'autre que soi n'était pas orienté et même ancré dans le Tout-Autre ?

Dans une belle méditation sur les liens entre l'embryon et la personne, France Quéré a souligné à juste titre le caractère d'« émergence insaisissable » de la personne dans la genèse de l'embryon[179]. Mais quel que soit le statut exact que l'on reconnaisse à l'embryon et la manière dont on passe, à un certain moment, de la biologie à l'éthique, il importe de penser, plus en profondeur, le rapport de l'ontologie et du sujet, cette connexion mystérieuse du soi à son autre, à ce qui le fonde et le fait vivre. Dans le thème éthique de la dignité se jouent la transcendance du sujet, son être-personne avec et devant les autres, mais aussi son devenir-personne devant Dieu.

Mystère et caractère public de la personne.

Le vocabulaire de la personne désigne un horizon de respect : le sujet individuel que nous constituons comme être humain est irréductiblement inobjectivable, non manipulable, non disponible : exposé, il ne peut jamais être disposé, étalé, assujetti.

Notre société est traversée par un ambivalent désir de transparence absolue. La démocratie médiatique n'échappe pas à ce travers : elle voudrait soustraire tout individu au secret, elle cultive un culte immodéré de la transparence. Une vraie démocratie, éthiquement protégée, consiste à respecter le juste équilibre de la transparence et du secret, de la vérité publique et de l'intimité irréductible des personnes[180].

La surbiologisation actuelle de la bioéthique[181] n'est à cet égard qu'un effet pervers particulier du mythe de la transparence : car la définition de la

personne voudrait ici s'opérer par des seuils connaissables et objectivables. Le statut de l'embryon et du fœtus ne se laisse pas mesurer à des seuils, mais seulement référer au respect de la personne advenante, par un jugement éthique réflexif et rétrospectif, par une re-connaissance a posteriori, jamais par un savoir prétendu objectif et universel.

L'éthique théologique paraît souvent écartelée entre le haut niveau de détermination théologique de ses concepts fondamentaux et l'extrême sophistication des cas pratiques qui se posent à elle, notamment dans le champ de la bioéthique. Comment relier la spéculation et le pragmatisme ? Pour remédier aux effets démobilisateurs d'un tel écart, il importe de mettre en place des médiations anthropologiques et herméneutiques. L'étude de la catégorie de personne l'exige ; nous ne pensons pas qu'elle puisse se dispenser d'une réflexion proprement ontologique ; toute la question est de savoir si le passage par l'ontologie, une fois reconnu comme nécessaire (ce qui ne fait pas l'unanimité), représente une reprise des enjeux impliqués dans le discours classique au sujet de la nature.

Par ailleurs, l'éthique théologique subit la pression des intérêts, personnels ou institutionnels, qui influent sur le choix de ses concepts, de ses modèles ou de ses paradigmes. L'usage du concept de nature n'échappe pas à cette logique des intérêts. À cet égard, la constitution de couples antithétiques ou dialectiques, tels que ceux de nature/surnature, nature/grâce, nature/liberté, nature/artifice, ou encore droit naturel/droits de l'homme, état de nature/société civile, n'a rien de purement désintéressé ; elle est le résultat d'une stratégie argumentative contextuelle. Pour s'acquitter du devoir de l'interdisciplinarité entre sciences de la nature et éthique, certains estiment nécessaire d'abandonner le concept de nature, jugé trop englobant ; ils oublient de s'interroger, à mon sens, sur les conséquences ontologiques et philosophiques d'une telle décision[182]. Faut-il, à cause de l'utilisation ambiguë du concept de nature dans les textes officiels du Magistère romain ou dans certains courants conservateurs de la

bioéthique contemporaine, jeter l'enfant avec l'eau du bain et céder aux pièges conjugués du rationalisme néokantien et du personnalisme anti-ontologique ? Suffit-il de critiquer la notion de « nature humaine » comme si elle conduisait dans tous les cas à un biologisme, alors que, chez Kant tout au moins, et sans doute déjà chez Thomas d'Aquin lui-même, elle est indissociable du moment pratique de la liberté ?

Incidences pour l'anthropologie théologique.

Il ne s'agit pas seulement, dans la problématique traditionnelle que nous venons de résumer à gros traits, d'une opposition, mais aussi d'une articulation : si l'on transfère cette vision sur le plan anthropologique, nous devons nécessairement rendre compte théologiquement de la discontinuité survenue entre l'homme comme individu singulier et sa relation constitutive à Dieu : de la discontinuité survenue entre « la nature selon la nature » et « la nature selon la grâce » (Bühler[183]) ou, comme le disait déjà Bonhoeffer, entre le naturel comme non-naturel, fermé à la grâce, et le naturel comme avant-dernier ouvert sur la grâce[184]. En tant que telle, l'individualité singulière de l'être humain est affectée d'un coefficient de neutralité ; elle demeure une donnée formelle, non entamée par le péché ; sa qualification comme personne relève, par contre, d'une vision théandrique, dont la réalisation effective demeure marquée au coin de l'eschatologique. On ne peut cependant pas se satisfaire, dans une perspective d'anthropologie théologique, de ce face-à-face apparemment statique entre individu et personne, entre substrat organique singulier et détermination théologique de l'homme comme personne. La tension constatée ici entre la dimension créaturelle formelle et la destination théandrique et eschatologique matérielle requiert la mise en œuvre d'un troisième terme, d'une médiation spécifiquement historique. L'individu n'est pas directement une personne, il le devient ; il ne suffit pas d'élargir la compréhension substantielle (Boèce)

par la compréhension relationnelle de la personne (Augustin), il faut encore, à la suite de Richard de Saint-Victor et de Hegel, les enrichir toutes deux par une compréhension historique, puis les articuler dans une théorie éthique reconstructive de la reconnaissance.

La tension persistante et constitutive qui écartèle l'individu et l'éloigne de sa destination personnelle ne s'explique pas seulement par le mouvement propre de l'extériorisation et de l'aliénation, comme le pensait Hegel ; car, dans cette hypothèse, le péché lui-même serait un effet nécessaire ou un accident de parcours de la vie du sujet ; mais il faut penser le péché comme intrusion historique ou comme contradiction contingente et extérieure, comme « meurtre de la liberté » (Ricœur) et non pas comme simple expérience autonome de la liberté avec elle-même.

Le statut anthropologique moderne de la catégorie de personne et son lien à l'éthique.

Il n'est pourtant pas possible de transposer directement les catégories de la doctrine trinitaire sur l'anthropologie. On a pu souligner que la conception anthropologique moderne de la subjectivité demeurait liée, dans son interprétation de la personne, à une ontologie substantialiste[185]. Les Réformateurs ont introduit ici une autre vision du concept de personne, délibérément relationnelle. La question demeure de la médiation entre l'anthropologie commune et l'anthropologie théologique ; la détermination théologique du concept de personne est à comprendre comme une réinterprétation critique des concepts anthropologiques modernes de sujet et d'individu, non comme leur négation. Mais cela ne préjuge évidemment pas des remèdes à apporter aux ambiguïtés de l'usage actuel de la catégorie de personne en éthique.

Globalement, on peut constater la présence de deux conceptions antagonistes de la catégorie de personne dans le champ de la discussion

éthique contemporaine : pour faire court, nommons-les conception substantialiste et conception relationnelle. Il n’est pas étonnant, à cet égard, de constater que ces deux conceptions peuvent se réclamer de la tradition trinitaire, avec ses dimensions problématiques et contradictoires. Pourtant, à ce niveau de schématisation, on peut souligner les impasses respectives de l’une et l’autre conception.

La conception substantialiste, dans sa version moderne et courante, tend à considérer la personnalité de l’être humain comme une qualité qui lui est inhérente et qui, notamment, le distingue objectivement de l’animal. La *différence anthropologique* (Fr. Tinland) n’est pas comprise ici comme la résultante d’une anthropogénèse culturelle, mais comme une évidence première, quasi naturelle. Pourtant, la conception substantialiste ne se limite pas à ce paradigme naturaliste ; elle se retrouve à bien des égards aussi dans le modèle rationaliste de l’idéalisme allemand : dès l’instant où l’être humain est défini a priori comme un animal rationnel doté d’une conscience de soi, le passage de la substance métaphysique (l’*hupokeimenon*) au sujet qui se pose lui-même *(subjectum)* témoigne, lui aussi, d’une compréhension substantialiste de la personne ou du sujet.

De l’autre côté, la compréhension strictement relationnelle de la personne humaine, dont nous avons vu qu’elle peut se réclamer très légitimement de l’héritage patristique, montre aussi ses limites. Dans le personnalisme moderne (voir M. Buber, F. Ebner, E. Mounier), il a pu conduire à une réduction pure et simple de la personne à la relation. Il s’en est souvent suivi une accentuation unilatérale du pôle de l’altérité (à travers les catégories de la parole ou de la promesse) dans la problématique de la constitution du sujet, identifié comme tel à la personne.

Il me paraît important de surmonter l’opposition entre ces deux modèles. Mais comment y parvenir, sans nous contenter d’une articulation purement verbale entre ontologie et personnalisme ?

D'abord, il importe de reconnaître le point d'ancrage organique (à la fois biologique et psychologique) de l'individualité humaine. Comme l'écrivait Annie Fagot-Largeaut : « Une ontologie seulement relationnelle, sans point d'ancrage substantiel, nous fait basculer dans l'arbitraire[186]. » Ce premier point requiert, par ailleurs, une clarification du statut du recours à l'organique en éthique : qu'en est-il de notre compréhension de la différence anthropologique, et de son lien à l'organique ? Quant à la question du lien argumentatif entre l'anthropologie et l'éthique, elle ne pourra être réglée qu'au troisième point (paralogisme naturaliste et paralogisme anthropologique ou personnaliste pouvant se confondre).

Ensuite, nous avons besoin – telle sera notre deuxième hypothèse – d'une réflexion proprement ontologique sur le rapport entre le sujet individuel singulier et l'horizon proprement personnel de son devenir. Je m'appuierai ici sur les réflexions philosophiques de Ricœur et sur celles, plus directement théologiques, de Pannenberg.

Il s'agira enfin de s'interroger sur le passage de l'anthropologique à l'éthique, en précisant le statut éthique de la catégorie de personne. À notre avis, ce passage n'est praticable qu'à la condition de comprendre la désignation normative des personnes comme le résultat d'une reconnaissance à la fois horizontale et verticale de la personne comme personne, devant soi, devant l'autre et devant Dieu.

Organisme et personne[187].

La différenciation de l'organisme et de la personne recoupe celle qu'on peut établir, avec Jean Ladrière, entre la vie et la dimension symbolique. L'être humain est, à certains égards, un vivant comme les autres ; il est, par ailleurs, un vivant singulier. La différence anthropologique apparaît précisément ici à la fois comme un mouvement de différenciation au sein du vivant et comme un mouvement de transcendance par rapport au vivant.

L’être humain est *weltoffen* – ouvert au monde, et, par là même aussi, transcendant le monde. Cette double relation au monde n’est pas à comprendre en termes d’opposition ou de dualisme, elle constitue l’unité singulière de l’homme.

L’homme ne se réduit pas à sa dimension organique, pas plus qu’à son corps. Il en est pourtant ontologiquement inséparable, comme il est inséparable de son milieu cosmique, des écosystèmes. La personne, pourtant, n’a rien à voir avec l’addition d’un substrat organique et d’états de conscience. Elle n’est pas non plus la simple traduction du mouvement de transcendance par lequel l’homme s’élève au-dessus de l’organique et du monde. Elle est bien cette « entité non strictement représentable, à la fois accessible et inaccessible » dont parlait Jean Ladrière. Nous touchons ici du doigt la fonction langagière essentielle de la catégorie de personne : elle désigne, dans l’homme empirique, au corps même de l’individu concret et singulier, une dimension qui le transcende, un mystère qui affleure en lui, qui se lit sur son visage et sur son corps tout en s’y cachant et en s’y dérobant. *La catégorie de personne est un embrayeur herméneutique pour dire le sens de l’être, le mystère de l’homme réel.* Elle est inséparable du visible, de l’empirique, mais ne cesse de s’y inscrire comme indice de transcendance. C’est dans cette mixité langagière constitutive de la catégorie de personne que se jouent sa pertinence éthique et les limites de son usage casuistique.

Vu à partir de l’ancrage organique, on valorisera ici la médiation scientifique par laquelle la bioéthique contemporaine tente d’affiner la définition et les limites de la catégorie de personne (voir le débat, il y a une vingtaine d’années, au sujet de la notion de personne potentielle[188]).

La catégorie de personne potentielle est apparue comme un concept hybride, témoignant de la nécessaire mais impossible conciliation d’une ontologie biologiquement étayée et d’un personnalisme de la parole et du projet. Si un tel concept fut refusé à l’époque, aussi bien par le Magistère

catholique que par les tenants du néokantisme radical, c’est sans doute parce que les uns et les autres objectivaient la personne, en risquant de confondre leur choix interprétatif avec une affirmation de réalité.

Même si on ne retient pas comme telle l’idée de « personne potentielle », on doit néanmoins souligner les mérites de la position qui revient ici à articuler la catégorie de personne à celle d’une ontologie de l’être organique.

a) La catégorie de personne est elle-même une catégorie ontologique, en ce sens qu’elle énonce la modalité essentielle de la nature humaine (il en va de même quand on définit, avec Kant, la nature humaine comme liberté). Le choix ne porte pas, à cet égard, entre une conception ontologique et une conception relationnelle, mais bien entre une ontologie substantialiste ou naturaliste et une ontologie relationnelle.

b) Une ontologie relationnelle, en revanche, ne se limite pas à une ontologie de la relation *coram*. Il importe de distinguer ici la dimension théologique et la dimension anthropologique de l’ontologie. Le statut de l’homme *coram Deo* – en régime de justification par la foi et de courbure pécheresse – ne relève pas du même niveau argumentatif que le statut de l’homme *coram mundo et coram meipso*[189].

Ebeling a souligné très justement ici l’impossibilité, pour la théologie protestante, de reproduire servilement et de manière anachronique les critiques de Luther contre la métaphysique d’Aristote, critiques qui visaient en fait l’usage d’Aristote dans la théologie scolastique[190]. Luther, selon Ebeling, ne contestait pas la grandeur et la légitimité de l’éthique d’Aristote, pour autant qu’elle demeure dans son domaine d’application premier[191]. C’est la transposition de l’éthique philosophique des vertus sur le plan proprement théologique qui entrait, pour Luther, en conflit frontal avec son thème central de la justification par la foi[192].

Cette légitime distinction entre l’usage moral et l’usage théologique ne doit cependant pas conduire, de l’avis d’Ebeling, à une opposition stérile de

l'ontologie et du personnalisme. En disant cela, Ebeling est conscient d'expliciter une problématique qui, chez Luther lui-même, est restée à l'état d'ébauche. Luther n'était guère intéressé à l'élaboration d'une ontologie en bonne et due forme.

En régime calvinien, l'approche de la nature, comme réalité supra-lapsaire, s'exprime dans une tonalité nettement plus optimiste, non sans rapport avec l'humanisme. Certes, chez Luther comme chez Calvin, les *naturalia* sont considérés comme intègres[193], mais Luther met davantage l'accent sur la dimension infra-lapsaire de l'anthropologie et donc sur le péché comme point de départ de la vision de l'homme réel ; chez Calvin, la « dramatique adamique » (P. Gisel) inclut, en un mouvement ternaire dynamique, statut d'intégrité, perte et restauration ; la christologie n'opère pas seulement *sub specie peccati* mais sa médiation se noue déjà sur le plan de la création, d'où l'insistance de Calvin sur l'excellence de notre nature, sur la dimension de la création originaire[194].

Cette nuance interne à la pensée des Réformateurs a sans doute pour effet que dans la tradition réformée issue de Calvin, on a davantage tendance à souligner l'inscription ontologique de l'être personnel de l'homme dans l'ordre du créé. En accord avec Ebeling et la tradition luthérienne pour articuler positivement l'ontologie et la personne, nous nous séparons en revanche de la solution proposée.

Sur quoi porte le désaccord ? Avant tout, il concerne la manière réductrice dont Ebeling restreint l'ontologie à une pure ontologie de la parole. Il est bien vrai que la parole et la foi décident de l'être de l'homme, déterminent le sens de la nature humaine, mais il ne s'agit encore que d'un point de vue cognitif, relatif au statut herméneutique des énoncés ontologiques en théologie. Sous l'angle matériel, une ontologie commandée par la parole et par la foi doit encore prendre en charge l'être de l'homme *dans* le monde et l'être *du monde comme tel*.

En rigueur de termes, le lieu théologique de la justification par la foi définit l'être de l'homme *coram Deo*, mais cette « relation *coram* » n'épuise pas la question de la place de l'homme dans le monde. L'ontologie relationnelle ne vise pas seulement la présence de l'homme dans la réalité tout entière, elle oblige aussi à une ontologie qui pense l'être du monde et la co-appartenance de l'homme à l'être du monde. La catégorie du *coram* est donc nécessaire théologiquement, mais ontologiquement insuffisante. En termes plus pointus : la réduction de l'ontologie théologique aux « relations *coram* » ne permet pas de rendre compte de la dimension ontologique globale des assertions théologiques. Le personnalisme relationnel est donc trop court aussi bien sur le plan théologique que sur le plan ontologique.

Un travail de médiation nous paraît nécessaire entre la thématique de la justification par la foi et l'élaboration d'une ontologie de la personne ; en effet, la déduction immédiate de l'être de la personne à partir des catégories de parole et de promesse télescoperait la question spécifique du rattachement de l'individu singulier (comme substrat ontique de la personne) au corps, à la dimension biologique et organique de l'être humain concret.

Il ne s'agit pas ici – nous le soulignerons plus loin – d'ériger cette dimension proprement organique en fondement du discours éthique, pas plus que le fait de parler de nature humaine en éthique ne succombe ipso facto à un paralogisme naturaliste. L'enjeu est double : d'une part, il nous faut apprendre à décrire l'être singulier de l'homme dans sa singularité et dans sa contingence, sans rien gommer de son substrat organique, de son corps propre ; d'autre part, la pleine acceptation de la visibilité bio-organique de l'homme est un élément essentiel de l'anthropologie biblique. L'homme n'est pas seulement son corps ; il est son corps dans la mesure aussi où son corps, comme réalité mise à distance, est aussi partie du monde, lieu où se joue la vérité évangélique. Une phénoménologie du corps propre[195] implique une théologie du corps dans sa dimension organique et

dans son rapport au monde[196]. Si l'on peut parler ici, de manière non substantialiste, d'une priorité du monde sur l'individu et du corps sur le sujet, c'est le moyen d'indiquer aussi l'*altérité* constitutive dont le corps est porteur. En éthique, cela est d'importance, si on ne veut pas se contenter d'un repli sur la parole ou sur le projet des parents comme critère unique de la décision morale.

Le sujet comme personne et la dimension sociale de cette reconnaissance.

Nous avons souligné jusqu'ici le lien ontologique de la personne à l'individualité singulière de l'homme concret. La désignation de l'individu comme personne s'est ainsi démarquée d'une simple identification du « je » humain, du sujet concret, et de sa dimension personnelle. La désignation personnelle, comme opération langagière, renvoie au mystère de l'individu en même temps qu'il en fonde la valeur éthique. De même que l'ontologie relationnelle, comme lieu du mystère de l'homme, de son assignation par la parole et de son ouverture par la Promesse, renvoie à une ontologie du corps et du monde, elle répond, sur un autre plan, à l'exigence éthique comme telle. C'est ce passage de l'ontologie à l'éthique qui demande encore à être explicité, si l'on ne veut pas tomber dans un paralogisme qu'on pourrait appeler paralogisme ontologique.

La question se pose dès lors de savoir quel est le rapport d'identité que la personne entretient avec elle-même. Dans des termes assez voisins de ceux de Ricœur, Pannenberg définit la personne comme la présence anticipante du Soi dans l'instant du Je[197].

La personne n'est donc jamais définissable ou saisissable, non seulement à cause de son incomplétude structurelle, mais aussi, et plus radicalement, à cause de la présence, au cœur de la dramatique anthropologique, du péché comme puissance et comme défi. En d'autres

termes, la reconnaissance mutuelle entre les personnes présuppose, à sa racine, une reconnaissance asymétrique et verticale, un don gracieux par lequel Dieu appelle la personne à l'être et au devenir, une vocation à la transformation de toute la personne (Causse, 2008[2]).

Ainsi, l'idée de personne n'est pas la simple description d'un état de fait ; elle n'est jamais simplement synonyme d'individualité singulière. Au vu de son enracinement traditionnel mais différencié dans le discours théologique chrétien, elle échappe difficilement à des formes de surdétermination doctrinale, même si le phénomène de la sécularisation a souvent conduit à occulter, dans les philosophies du sujet, leur arrière-fond théologique. La question est bien de savoir si la prise en compte de cet arrière-fond a une portée normative signifiante pour la compréhension philosophique actuelle de ce qu'est vraiment une personne. Nous ne dirons certes pas ici que seules les interprétations théologiques de la personne accèdent à la vérité de cette catégorie ; nous soutenons, par contre, que l'idée normative de personne n'atteint sa profondeur qu'en lien avec une forme ou une autre de transcendance : manière de valider au moins formellement le mystère inhérent à l'idée même de personne.

Comment s'opère dès lors le passage entre la catégorie de personne, entendue comme ipséité temporalisée[198], et l'éthique ? Il importe de reconnaître ici la double intentionnalité contenue dans l'idée de personne : la personne est à la fois l'expression de qui je suis (mon ipséité dynamique) et de mon expérience originaire de l'altérité irréductible de l'autre. Je ne suis jamais une personne si je ne reconnais pas, en même temps, l'égale personnalité de l'*alter ego*. Cette réciprocité constitutive est classiquement énoncée dans la troisième formulation de l'impératif catégorique kantien : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen[199]. » Le prétendu « formalisme » de Kant n'en est pas vraiment un, puisque nous butons sur la *matière* même de

l’impératif : c’est l’être concret – l’humanité inscrite en chacun de nous – qui constitue le lieu d’effectuation du respect des personnes (de la mienne propre comme de celle de l’autre personne). La désignation personnelle n’est donc pas ici une formulation purement descriptive, mais bien un énoncé normatif et prescriptif : désigner l’individu concret, dans son universalité de principe, comme une personne, c’est lui assigner la dignité éthique propre à tout l’humain, c’est invoquer sur lui le respect dû à sa dignité constitutive. La désignation personnelle est donc en fait, la plupart du temps, employée de manière métonymique pour exprimer la dignité de la personne, sa dimension d’humanité comme en voie constante de réalisation : « La dignité spécifique de la personne est fondée dans le mystère de son histoire encore inachevée, de son chemin vers son identité, son être soi[200]. »

Robert Spaemann fait un pas de plus, en se demandant : « Tous les hommes sont-ils des personnes ? Il apparaît que la réponse affirmative à cette question comprend des présupposés. Elle présuppose que les personnes se trouvent certes a priori dans une relation de réciprocité qui repose sur la reconnaissance, mais que cette reconnaissance ne précède pas l’être-personne comme sa condition mais répond à une revendication formulée par quelqu’un. Elle présuppose, de plus, que nous reconnaissions certes cette revendication en nous fondant sur des caractéristiques génériques déterminées, mais que ce qui importe pour la reconnaissance en tant que personne ce n’est pas la présence effective de ces caractéristiques, mais l’appartenance à une espèce dont les exemplaires typiques disposent de ces caractéristiques. Et cela bien que ou parce que les personnes se rapportent à l’espèce à laquelle elles appartiennent d’une autre façon que les exemplaires d’autres espèces. Les personnes sont des individus en un sens incomparable. C’est bien pour cela que ce qui importe pour leur reconnaissance en tant que personnes, ce n’est pas la présence individuelle

de certaines caractéristiques génériques, mais bien l'appartenance à l'espèce[201]. »

Il faut tenir les deux bouts : comme Pannenberg, penser la personne à partir du devenir eschatologique de soi ; comme Spaemann, la penser en fonction de sa différence spécifique. C'est à ce prix que la dignité de la personne s'avère à la fois présente et à venir, désirable et réelle, normative et effective : idéale, elle doit sans cesse être défendue ; certaine, elle ne cesse pourtant de faire l'objet d'une militance, car sa splendeur ne s'atteste qu'au prix d'une résistance et d'un combat contre tout ce qui voudrait dénaturer l'homme, dénier sa dignité à la personne, humilier l'humanité égale de tous.

La dignité humaine reste une visée idéale, qui demande vérification et attestation incessantes, par le biais de maximes relatives à la situation historique et au contexte culturel. La personne comme fin en soi a le caractère d'une stricte obligation déontologique, mais cette obligation, à l'instar de la structure temporelle de l'ipséité, requiert un déploiement historique, et donc aussi une mise en œuvre de type téléologique, dont il appartiendra à l'eschatologie chrétienne d'approfondir la véritable visée théologique. L'espérance attachée à l'affirmation de la commune dignité de chacun est en même temps la motivation qui porte l'agir éthique en faveur de chacun, en toute situation.

L'usage de la catégorie de personne en éthique ne permet pas de trancher directement des questions bioéthiques complexes comme celle du statut de l'embryon ou du fœtus ; d'une part, la réflexion éthique éclaire le sens de la question, permet d'en saisir les enjeux culturels et symboliques ; d'autre part, l'élaboration de critères éthiques à des fins législatives ne dépend pas du concept de personne comme tel, mais d'accords conventionnels sur base de connaissances biologiques sophistiquées mais toujours relatives. Par ailleurs, d'autres arguments peuvent et doivent être apportés dans la question du traitement des embryons ou de l'avortement

que celui de la personne (potentielle ou non) ; par exemple, la vie, même non désignée comme personnelle, a droit à notre respect, elle est, à sa place, index d'une altérité dont la personne humaine ne peut pas faire abstraction. Il peut arriver que nous ayons à choisir entre la dignité de la personne, jugée première, et le respect de la vie, estimé secondaire, mais le projet et le choix des personnes (vus sous l'angle subjectif) ne suffisent pas à légitimer dans tous les cas un juste rapport éthique à la vie. Il se peut en effet, dans certains cas, que des valeurs sociales aient objectivement plus de poids que le choix d'une personne individuelle ou d'un couple particulier. Autrement dit, la bioéthique ne doit pas se limiter à la stricte dimension individuelle de l'éthique, elle doit aussi s'inscrire dans le cadre plus large d'un modèle déterminé d'éthique sociale et politique, orienté par l'idée même de justice. Cette dernière affirmation signifie qu'en discutant la fonction de la catégorie de personne et son lien à l'ontologie, nous n'en avons pas fini avec la question des fondements de l'éthique : le thème de l'altérité (altérité forte, mais jamais dissociable de l'altérité faible où s'inscrit l'ontologie) nous renvoie à celui de l'amour, qui lui-même demande à être articulé avec celui de la justice[202].

L'affirmation de l'inaliénable dignité des personnes, comme fondement le plus substantiel et le plus décisif de l'éthique – de l'éthique chrétienne au premier chef, mais sans doute aussi en définitive de toute éthique digne de ce nom – va de pair avec la thèse de la reconnaissance, saisie en toutes ses dimensions sociales et politiques[203]. Il n'y a donc pas lieu d'opposer une éthique déontologique, centrée sur la personne, et une éthique téléologique, centrée sur la société et l'histoire : une éthique reconstructive de la reconnaissance trouve son fondement dans la dignité de chaque personne, comme point de départ et motif de la réciprocité des consciences, mais aussi de l'interaction de la liberté, de la justice et de la solidarité, ces valeurs éthiques fondamentales qui illuminent, motivent et soutiennent la défense et le service de l'humain.

Denis Müller.

→ Acte/Action. Amour. Corps. Dignité. Estime de soi. Foi. Identité morale. Nature. Raison. Trinité.

Bibliographie.

R. Andorno, La Bioéthique et la Dignité de la personne, Paris, PUF, 1997. – S. Bauzon, La Personne biojuridique, Paris, PUF, 2006. – J.-D. Causse, L'Instant d'un geste. Le sujet, l'éthique et le don, Genève, Labor et Fides, 2008[2]*. – A. De Libera, Archéologie du sujet, t. I : Naissance du sujet ; t. II : La Quête de l'identité, Paris, Vrin, 2007 et 2008. – V. Descombes, Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même, Paris, Gallimard, 2004. – J.-M. Ferry, Les Puissances de l'expérience, t. I : Le Sujet et le Verbe, t. II : Les Ordres de la reconnaissance, Paris, Éd. du Cerf, 1991. – Cl. Gautier, art. « Individu », dans M. Canto-Sperber (dir), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, t. I, Paris, PUF, 2004*[4]*, p. 913-920. – P. Hadot, Études de patristique et d'histoire des concepts, Paris, Les Belles Lettres, 2010. – E. Housset, La Vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique, Paris, PUF, 2007. – D. Müller, Les Passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves, Paris - Fribourg (Suisse), Éd. du Cerf - Éd. universitaires, 2000 ; « Religion et vision de la personne. À propos de certains arguments de Joseph Weiler, Jean-Marc Ferry et Robert Spaemann au sujet du statut des catégories religieuses et éthiques dans l'espace*

public », Revue de théologie et de philosophie 142, 2010/I, p. 65-77. – D. Müller, M. Sherwin, N. Maillard, Cr. S. Titus (dir.), Sujet moral et communauté, Fribourg (Suisse), Academic Press, 2007. – Fr.-X. Putallaz, B. Schumacher (dir.), L'Humain et la Personne. Une référence avant-gardiste, Paris, Éd. du Cerf, 2009. – O. Riaudel, « La dignité de la personne humaine », Revue d'éthique et de théologie morale 249, juin 2008, p. 37-52. – P. Ricœur, Soi-même comme un autre, Paris, Éd. du Seuil, 1990 ; « Approches de la personne », Esprit, mars-avril 1990, p. 115-130. – R. Spaemann, Personen Versuche über den Unterschied zwischen « etwas » und « jemand » (1996) Stuttgart, Clett-Cotta, 2006[3] ; trad. de S. Robilliard, Les Personnes. Essai sur la différence entre « quelque chose » et « quelqu'un », Paris, Éd. du Cerf, 2010.

SYSTÈMES ET MÉTHODES D'ARGUMENTATION ÉTHIQUE

Depuis la naissance de l'éthique comme discipline philosophique, au sein de la pensée de l'Antiquité grecque, on peut constater la présence d'une réflexion autour des fondements de l'agir moral en général et des normes en particulier. Se sont développées des figures argumentatives qui, avec une grande quantité de variations historiques, ont maintenu une forte continuité. Cela nous permet de les présenter aujourd'hui de façon systématique, autant en elles-mêmes qu'en relation avec la réflexion théologique. Cette dernière s'articule de façon spécifique mais elle ne change pas non plus radicalement la portée de ces mêmes figures argumentatives d'origine philosophique. Pour cette raison cette entrée du dictionnaire ne distinguera pas nettement les informations provenant de la philosophie de celles à caractère spécifiquement théologique.

Quelques questions préalables.

Avant de présenter les deux « grandes familles argumentatives » de la *déontologie* et de la *téléologie* (avec les termes apparentés mais pas identiques « conséquentialisme » et « utilitarisme »), il faut avant tout évoquer des problèmes préalables à tout discours autour de la fondation des normes morales. On peut les grouper ici sous la forme de deux questions : Est-ce que la fondation des normes morales est possible ? Et si oui, est-ce qu'elle est aussi nécessaire ? Ces deux interrogations ont traversé l'histoire de l'éthique philosophique et théologique, mais elles se sont radicalisées

pendant les dernières décennies, surtout au sein de la discussion meta-éthique de la philosophie anglo-saxonne de la première partie du siècle passé[204]. Pour pouvoir y répondre il faut aussi mettre au clair ce que signifie le fait de *fonder* une norme morale. Cette opération intellectuelle se distingue clairement d'opérations voisines mais quand même différentes : on peut en effet *expliquer* une norme morale en mettant en évidence les phénomènes sociaux ou autres qui ont contribué à sa genèse et à son développement. Mais expliquer une norme ne coïncide pas avec le fait de la fonder. Dans le premier cas on met en évidence les *motifs* et *circonstances* qui ont contribué au surgissement de la norme en question, dans le second on défend des *arguments* de principe à la faveur ou contre ladite norme, arguments qui devraient avoir la caractéristique d'être universalisables, donc valables en toute circonstance et en tout temps.

Mais une telle fondation, au sens propre du terme, est-elle possible ?

La réponse radicale la plus négative qui a été fournie par la philosophie contemporaine a été donnée par Hans Albert, qui l'a articulée en trois considérations qu'il appelle le « dilemme de Münchenhausen » (*Traktat über kritische vernfunft*, 1968) : tout discours qui prétend fonder des normes morales tombe ou bien dans un *retour à l'infini*, car chaque argument en rappelle toujours un autre, ou dans une *figure circulaire*, en utilisant des prémisses à leur tour non fondées, ou enfin dans un *arrêt dogmatique* du travail d'argumentation, en énonçant un postulat qui ne peut pas être démontré. Ces trois possibilités sont les seules défendues en éthique et elles portent nécessairement à donner une réponse négative à la question touchant à la possibilité de fonder les normes morales. La position de Hans Albert a été évidemment critiquée, et cela aussi de la part de théologiens[205]. On a pu surtout faire remarquer que le reproche que Hans Albert fait à l'éthique, c'est-à-dire le fait qu'elle s'immuniserait par rapport aux attaques qui lui viennent de l'extérieur, par le biais d'argumentations

circulaires ou dogmatiques, peut être adressé aussi à Hans Albert lui-même. En effet qui s'immunise vraiment ici ?

Si l'on répond de façon au moins partiellement positive à la question touchant à la possibilité de fonder les normes morales, reste ouverte une deuxième question touchant à la *nécessité d'une telle fondation*. Il s'agit évidemment ici d'une nécessité logique et non pas factuelle. Cette question a trouvé différentes réponses tout au long de l'histoire de la philosophie et de la théologie. Les réponses réticentes et récentes quant à cette nécessité soulignent surtout le fait qu'une pensée préoccupée de justifier ses positions serait inutile et même dangereuse, car elle serait d'une part « dépassée » et d'autre part elle nourrirait des doutes moraux, ce qui est à classifier comme phénomène négatif. Il y a aussi des philosophes qui soulignent que les conséquences de la pensée qui cherche à justifier ses affirmations normatives n'auraient aucune conséquence dans la pratique. Elle serait donc en contradiction avec les intentions fondamentales de l'éthique. Dans la variante la plus radicale ce courant souligne même le fait que toute pensée qui essaie de fonder les normes morales aurait des conséquences « fanatiques » et illibérales, qu'il faut en tout cas éviter. Toutes ces formes de scepticisme quant à la nécessité de fonder les normes morales peuvent être contredites par des raisonnements de signe contraire. On peut sans doute souligner le fait que le travail de fondation des normes est une entreprise nécessaire, car les intuitions morales à elles seules ne suffisent pas à résoudre les dilemmes les plus complexes auxquels on est confronté de nos jours. En même temps ce travail intellectuel est soigneusement à distinguer d'autres entreprises, aussi importantes, mais différentes. Ainsi, il faut distinguer entre les argumentations qui veulent fonder les normes morales de celles qui essaient de les éclairer ou comprendre, ou bien qui veulent, à partir de considérations à caractère stratégique, les implémenter dans une société donnée. Toutes ces considérations sont importantes et font

partie de la réflexion éthique en tant que telle, mais elles sont à traiter dans un autre contexte que le discours de fondation des normes.

Les arguments à caractère déontologique.

Avant de présenter les caractéristiques spécifiques des argumentations dites déontologiques des normes morales il faut préciser, pour ce qui est de la terminologie, qu'ici on ne parlera pas de déontologie au sens peut-être le plus courant du terme : en effet on parle souvent, et même dans des manuels d'éthique, de déontologie dans le sens d'une présentation des devoirs et des règles ou procédures spécifiques à une profession. Cette signification est certainement correcte, mais elle ne prétend pas avoir une valeur théorique spécifique. Les déontologies professionnelles se transmettent par tradition et peuvent se renouveler, mais elles sont à distinguer du travail théorique qui se fait en philosophie et théologie morale autour des fondations des normes au niveau le plus général qui soit.

On définit comme déontologique l'argumentation qui considère comme fondée une norme morale lorsqu'elle oblige à partir de son caractère d'universalité et cela de façon stricte en excluant toute exception et toute considération qui touchent à ses conséquences autant factuelles qu'idéales. Les impératifs moraux seront donc, par définition, catégoriques et non pas simplement hypothétiques. Dans sa forme la plus « pure » l'argumentation déontologique n'a pas eu beaucoup d'adeptes tout au long de l'histoire de la philosophie et de la théologie morale, mais elle a connu beaucoup d'adaptations qui ont relativisé son « noyau dur ». Entre les formes les plus strictes de fondation déontologique des normes morales il faut évoquer la philosophie morale de Kant et la réflexion théologico-morale de saint Augustin. Certes, la tradition thomasienne et celle liée à beaucoup de manuels de théologie morale de tradition catholique connaissent aussi l'existence de normes morales, ou mieux d'interdits qui valent toujours et

pour toujours *(semper et pro semper)* ou de comportements qui sont considérés comme des « maux en soi » *(mala in se)*. L'obligation de ne pas suivre de tels comportements est considérée dans cette tradition comme absolue, mais on ne peut pas non plus considérer cette tradition comme purement déontologique, car dans ces considérations se mêlent aussi des arguments touchant à la finalité de tels actes ou de telles normes, et ainsi elles représentent plutôt des formes « mixtes » de déontologie.

Les arguments déontologiques utilisés pour fonder les normes morales ont trouvé une nouvelle pertinence, au-delà du rigorisme kantien, intimement lié à cette figure argumentative : parmi les philosophes contemporains, surtout John Rawls, Jürgen Habermas et Karl-Otto Apel se disent, et à juste raison, des déontologues. Leur attention ne se penche pas particulièrement sur le caractère inconditionnel des devoirs moraux, mais sur la capacité des affirmations morales à être universalisables et donc à valoir de façon indépendante des circonstances et des situations historiques variées.

Les arguments à caractère téléologique.

Les normes morales peuvent être fondées à partir de considérations touchant à leurs conséquences ainsi qu'à leur finalité. Certes, comme dans le cas de la déontologie il n'y a pas une forme pure de téléologie qui soit soutenue par une série d'auteurs différents. On constate tout au long de l'histoire de l'éthique philosophique et théologique que la fondation téléologique des normes morales a assumé des formes et variations qui la rendent plurielle et soumise à plusieurs objections.

On peut quand même essayer une définition de la téléologie référée à la fondation des normes morales en affirmant qu'elle fonde les normes à partir d'une considération des conséquences liées à ces mêmes normes. Les différentes versions de la téléologie se distingueront à partir du fait que

l'expression « considérer » peut assumer des significations et implications différentes et que l'on peut considérer comme davantage pertinentes les conséquences factuelles des normes respectées ou bien les conséquences idéales (sur le plan des mentalités) de ces mêmes normes.

La fondation téléologique est souvent aussi évoquée avec le mot « utilitarisme ». Une telle désignation est seulement partiellement correcte : en effet l'utilitarisme constitue une variante de la téléologie qui radicalise quelques positions de cette dernière. L'utilitarisme juge une norme comme « bien fondée » lorsque ses conséquences sont bonnes pour tous les acteurs concernés par l'application d'une telle norme. Il ne faut donc pas confondre l'utilitarisme avec une variante de l'*hédonisme* en morale. Cela n'implique toutefois pas le fait que l'utilitarisme soit une approche sans problèmes. Au contraire : les critiques auxquelles l'utilitarisme a été soumis depuis ses formulations dans le courant du XVIIIe siècle ont porté ce dernier à se reformuler selon des distinctions ultérieures. J'évoque ici seulement la distinction la plus importante : celle entre *l'utilitarisme de l'acte* et *l'utilitarisme de la règle* ou de la norme. Le premier juge le bien-fondé d'une norme à partir des conséquences factuelles que son respect ou son non-respect provoque pour toutes les instances touchées par un acte. Le second porte le même jugement positif ou négatif mais en se concentrant non pas sur les conséquences factuelles d'un acte mais sur les conséquences dues au respect ou non-respect d'une norme. C'est la norme en tant que telle qui est l'objet du jugement.

QUELLE RÉCEPTION THÉOLOGIQUE ?

Les deux grandes familles qui essaient de fonder les normes morales à partir de considérations déontologiques ou téléologiques sont représentées, tout au long de l'histoire de l'éthique théologique, sans qu'on puisse

affirmer que seule une des deux traditions soit à considérer comme « théologiquement correcte ».

On se limitera ici seulement à quelques rappels historiques qui nous paraissent particulièrement représentatifs.

La pensée éthique de saint Augustin paraît être marquée par une sorte de rigorisme moral à caractère déontologique et en même temps « volontariste » parce qu’il lie le bien directement à la volonté de Dieu. Chez lui le rapport entre la foi et l’action morale se joue presque toujours en faveur de la foi. Cette dernière semble devenir même la condition nécessaire de toute moralité. « Là où il n’y a pas de foi, il n’y aura non plus de bonnes œuvres. L’œuvre bonne est donnée par l’intention, cette dernière est dirigée par la foi » (*En. in Ps.* 31, 2, 4). La foi donne à la moralité une consistance qu’on ne peut obtenir par d’autres voies. Ainsi, toujours selon saint Augustin, les actions que les païens mènent sans aucune référence explicite à la foi chrétienne sont à considérer comme mauvaises (voir *Cité de Dieu*, XIX, 24-25). On ne peut connaître le bien que par la foi, car ce dernier est défini comme tel par référence à la volonté de Dieu. C’est donc le volontarisme qui explique, au moins en partie, le rigorisme moral qui caractérise beaucoup de prises de position d’Augustin sur des problèmes éthiques concrets, comme ceux du suicide, du mensonge ou de la guerre. Le déontologisme strict d’Augustin semble constituer une cause historique majeure de la réticence tant de beaucoup de théologiens de tradition catholique que de la première génération des Réformateurs protestants à l’égard d’une éthique téléologique ou à des considérations qui veulent faire place à l’utilité d’un acte.

Chez saint Thomas d’Aquin la catégorie d’*utilitas* n’a généralement pas une connotation négative, mais désigne la qualité d’un objet ou d’une action par rapport à un tiers qui est extérieur. « L’utilité signifie la bonté par rapport à quelqu’un d’autre » (*In III Sent.* 35, 1, 4, 1c). Thomas distingue entre une *utilitas formalis* d’une part et une *utilitas moralis* ou *legalis*

d’autre part, cette dernière advenant « lorsque quelqu’un montre de l’utilité à quelqu’un d’autre, selon que cela soit du domaine des bonnes mœurs ou bien établi par des lois » (*In VIII Eth.* 13f-h).

En dépit de ces considérations positives concernant l’utilité des actes humains il faut quand même reconnaître que cette catégorie est assez secondaire dans son vocabulaire. La réflexion sur les conséquences bonnes ou mauvaises, utiles ou nuisibles, des actes humains se fait, chez Thomas d’Aquin, à l’intérieur d’une théorie des vertus. La vertu est considérée comme un habitus par lequel l’être humain devient bon (voir *In II Eth.* 6b). Parmi les vertus c’est celle de la *prudence* qui manifeste au mieux le caractère téléologique des décisions morales, car en effet elle est vue comme la « mémoire des choses passées, intelligence des choses présentes, ou encore comme cette aptitude, à partir des choses qui se sont passées et de ce qui se passe, de planifier ce qu’il faut faire dans le futur » (*In II Eth.* 6b).

Thomas d’Aquin reconnaît donc à l’action morale une dimension stratégique minimale. Elle est vertueuse parce qu’elle est en même temps compétente et rationnelle. L’action se construit sur un savoir qui se nourrit de l’expérience du passé et de l’intelligence des défis du présent en vue d’un projet qui doit être réalisé dans le futur. La vertu prédispose au bien et exprime une force « estimative » dans le choix des moyens à mettre en œuvre pour atteindre le but moral visé.

La casuistique qui caractérise la théologie morale catholique entre le XVI^e^ et le XVII^e^ siècle peut être ici évoquée aussi pour confirmer le fait que des réflexions à caractère téléologique ont toujours été prises en considération au sein d’une éthique théologique, même lorsqu’elle a assumé une forme fortement influencée par le droit et son exercice jurisprudentiel.

Le débat entre déontologues et téléologues est devenu particulièrement âpre à la suite de la publication de l’encyclique *Veritatis splendor* par Jean-Paul II. Ce document critique les positions soutenues par plusieurs théologiens moralistes catholiques qui touchent autant à la problématique

d’une *morale autonome*[206] qu’à celle de la fondation des normes morales. Cette dernière doit prévoir l’existence d’actes qui sont mauvais en soi et qui ne peuvent jamais constituer l’objet d’une action moralement acceptable. Au numéro 82 de cette encyclique, Jean-Paul II affirme que « l’intention est bonne quand elle s’oriente vers le vrai bien de la personne en vue de sa fin ultime. Mais les actes dont l’objet “ne peut être ordonné” à Dieu et est “indigne de la personne humaine” s’opposent toujours et dans tous les cas à ce bien. Dans ce sens, le respect des normes qui interdisent ces actes et qui obligent *semper et pro semper*, c’est-à-dire sans aucune exception, non seulement ne limite pas la bonne intention, mais constitue vraiment son expression fondamentale ».

Les théologiens catholiques touchés par cette prise de position nette répondent par différentes précisions qui donnent une image plus différenciée de leur pensée à caractère téléologique. Ils soulignent d’abord que, même dans une perspective utilitariste, il serait possible de qualifier certaines normes comme « absolues » dans la mesure où les actes qu’elles visent seraient définis de manière telle qu’on ne puisse que les désapprouver toujours et partout. Ainsi, la torture peut être comprise comme le fait d’infliger de manière injustifiée des douleurs dans un contexte judiciaire et en tant que telle elle serait toujours injustifiée. Ou le meurtre serait toute action de destruction de la vie humaine faite dans des circonstances évitables et injustifiées, de façon qu’on puisse soutenir qu’il y a des situations dans lesquelles une telle destruction pourrait, sinon être justifiée, du moins être « comprise ».

Ces brèves remarques veulent mettre en évidence le fait que le débat entre orientation déontologique et téléologique n’est pas encore définitivement conclu, autant dans un contexte philosophique que théologique. Les frontières entre les deux tendances passent non pas entre la philosophie et la théologie, non plus entre les traditions confessionnelles, mais bel et bien à l’intérieur de chaque orientation ici évoquée.

Doit-on donc affirmer que les deux courants de pensée éthique sont ainsi irréconciliables ? Je ne le pense pas. Pour les réconcilier il n'y a évidemment aucune « formule magique ». On peut tout de même constater que l'approche déontologique devient davantage plausible lorsque les normes mises en examen sont tout à fait générales, tandis que l'approche téléologique est pertinente lorsqu'on est en présence de l'examen de normes concrètes. Ainsi, la norme suprême selon laquelle *« bonum est faciendum, malum vitandum »* a certainement une valeur absolue et ne connaît pas d'exceptions. Mais ce gain en caractère absolu est pour ainsi dire « perdu » par le biais du caractère formel de cette même norme. Le reproche fait à Kant d'avoir proposé un système normatif très formel devient ainsi compréhensible : la déontologie est l'approche correcte pour les grands principes abstraits, tandis que la téléologie constitue l'instrument adéquat pour résoudre les dilemmes posés par le conflit entre normes concrètes pour des situations aussi concrètes.

Cette considération ne veut évidemment pas constituer une sorte de « formule magique » : le débat entre les deux approches reste ouvert et il est bon qu'il en soit ainsi.

ALBERTO BONDOLFI.

→ Conscience. Éthique. Finalité de l'agir. Histoire des doctrines éthiques chrétiennes. Philosophie morale.

Bibliographie.

Anthologie historique et critique de l'utilitarisme, textes choisis et présentés par C. Audard, 3 vol., Paris, PUF, 1999. – J.-C. BILLIER, Introduction à l'éthique, Paris, PUF, 2010. – A. CAILLÉ, De l'anti-utilitarisme : anniversaire, bilan et controverses, Paris, La Découverte, 2006. – A. CAILLÉ, M. SENELLART, Chr. LAZZERI (dir.), Histoire raisonnée de la

philosophie morale et politique : le bonheur et l'utile, t. II : Des Lumières à nos jours, Paris, Flammarion, 2007. – M. CANTO-SPERBER (dir.), *La Philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994. – J.-P. DUPUY, *Libéralisme et justice sociale. Le sacrifice et l'envie*, Paris, Hachette littératures, coll. « Pluriel », 1997. – Chr. LAZZERI, J.-P. CLÉRO (dir.), *L'Utilitarisme aujourd'hui. Le bonheur sous contrôle ?*, Paris, PUF, 2002. – D. MÜLLER, « Utilitarisme et christianisme. Une triple mise en perspective », *Revue de théologie et de philosophie* 130, 1998, p. 385-397. – Chr. NADEAU, « Le conséquentialisme en morale et en droit, Consequentialism in Moral and Law », *Archives de philosophie du droit* 48 2005, numéro spécial, p. 274-368. – Ph. PETTIT, « Conséquentialisme et psychologie morale, Consequentialism and Moral Psychology », *Revue de métaphysique et de morale* 99 1994, p. 223-244. – S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Fribourg (Suisse) - Paris, Éd. universitaires - Éd. du Cerf, 1986. – H. POLTIER (éd.), *L'Utilitarisme en débat. Perspectives philosophiques et théologiques*, dans *Revue de théologie et de philosophie* 130, 1998/IV. – Fr. SCHROETER, *La Critique kantienne de l'eudémonisme*, Berne - Berlin - Francfort, P. Lang, 1992. – I. SCHÜSSLER, « La question de l'eudaimonia dans l'Éthique à Nicomaque d'Aristote », *Études phénoménologiques* 17, 1993, p. 1-26. – J. J. C. SMART, B. WILLIAMS, *Utilitarisme. Le pour et le contre*, trad. de H. Poltier, avant-propos de M. Hunyadi, Genève,

Labor et Fides, 1997. – L. THIAW-PO-UNE (dir.), Questions d'éthique contemporaine, Paris, Stock, 2006.

---

1. K. KOCH, « ṣdqh », dans *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Munich, 1971.

2. G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Genève, Labor et Fides, 1967, p. 119.

3. Trad. fr. *Christus victor. La notion chrétienne de rédemption*, Paris, Aubier, 1949.

4. K. BARTH, *Evangelium und Gesetz*, Munich, Kaiser, coll. « Theologische Existenz heute » 32, 1935, p. 6.

5. P. VERSPIEREN, « Vie, santé et mort », dans *Initiation à la pratique de la théologie*, t. IV : *Éthique*, Paris, Éd. du Cerf, 1983, p. 359-401.

6. Voir G. CANGUILHEM, *Le Normal et le Pathologique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1966, p. 130.

7. « Il faut défendre la société », cours du 17 mars 1976, dans FOUCAULT, 1997, p. 213-235.

8. D. FASSIN, *L'Espace politique de la santé. Essai de généalogie*, Paris, PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1996.

9. Voir I. ILLICH, *Némésis médicale. L'expropriation de la santé*, Paris, Éd. du Seuil, 1975.

10. À mettre en rapport avec le grand paradigme d'Occident d'Edgar Morin (*La Méthode*, t. IV : *Les Idées*, Paris, Éd. du Seuil, 1991, p. 213) et sa fissuration récente (voir M.-J. THIEL, X. THÉVENOT, *Pratiquer l'analyse éthique. Étudier un cas, examiner un texte*, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 213).

11. Préambule à la Constitution de l'Organisation mondiale de la santé, adoptée par la Conférence internationale sur la santé, New York, 19-22 juin 1946, puis signée le 22 juillet 1946 et entrée en vigueur le 7 avril 1948.

12. La conjonction *tremendum* et *fascinans* évoque, en effet, le sacré selon R. Otto (*Das Heilige*, trad. fr. : *Le Sacré*, Paris, Payot, 1929. Voir M.-J. THIEL, « Peurs et performances biomédicales », *Bulletin ET* [publié par l'Association européenne de théologie catholique] 15, décembre 2004, p. 225-244).

13. I. ROSSI, « Les interfaces entre santé et spiritualité. Ou les voies masquées du corps en souffrance », dans P. GISEL (dir.), 2008, p. 88-98.

14. Voir *Bulletin de la Société des sciences médicales du grand-duché de Luxembourg*, numéro spécial 3, (E. GILLEN [dir.], *Les Directives anticipées. Comparaisons internationales des points de vue juridique et éthique*), 2008. Les religions dans l'ère germanophone ont été très actives à cet égard.

15. Voir l'analyse de D. LE BRETON, « Du corps surnuméraire », dans P. GISEL (dir.), 2008, p. 244-253.

16. Voir L. SFEZ, *La Santé parfaite. Critique d'une nouvelle utopie*, Paris, Éd. du Seuil, 1998 et L. SFEZ (dir.), *L'Utopie de la santé parfaite*, colloque de Cerisy, Paris, PUF, 2001.

17. Voir, au niveau européen, le site consacré dans le cadre du programme ECHI : http://ec.europa.eu/health/ph_determinants/healthdeterminants_fr.htm. – Pour l'Organisation mondiale de la santé, on peut se reporter à R. WILKINSON, M. MARMOT (dir.), *Les Déterminants sociaux de la santé* (1998), Paris, OMS, 2004.

18. Voir les contributions sur ce thème dans M.-J. THIEL (dir.), *Où va la médecine ? Sens des représentations et pratiques médicales*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2003. Sur le cadre juridique de la santé, voir Fr.-X. SCHWEYER *et al.* (dir.), *Normes et valeurs dans le champ de la santé*, Rennes, ENSP, coll. « Recherche, santé, social », 2004.

19. Voir M.-J. THIEL (dir.), *Entre malheur et espoir. Annoncer la maladie, le handicap, la mort*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2006.

20. D. SICARD (avec G. HADDAD), *Hippocrate et le scanner. Réflexions sur la médecine contemporaine*, Paris, DDB, coll. « Esculape », 1999, p. 127.

21. L'Europe parle de « médecines non conventionnelles » (*« complementary or alternative medecine »* – CAM – pour le monde anglo-saxon). Résolution 1206 du Conseil de l'Europe du 4 novembre 1999, « Une approche européenne des médecines non conventionnelles » (http://assembly.coe.int/mainf.asp?Link=/documents/adoptedtext/ta99/fres1206.htm).

22. Voir par exemple J. STOLZ et O. FAVRE, « The Evangelical Milieu : Defining Criteria and Reproduction across the Generations », *Social Compass* 52, juin 2005, p. 169-183 ; Chr. MONNOT, « De l'affliction à la prédication : quand les souffrants parlent à la communauté », *Social Compass* 56, juin 2009, p. 214-225.

23. CENTRE D'ANALYSE STRATÉGIQUE, Journée d'études « Neurosciences et prévention en santé publique », Paris, 16 juin 2009.

24. Voir l'une ou l'autre référence en bibliographie finale.

25. Voir l'article « Éthique biomédicale » de ce dictionnaire, p. 833-845.

26. Sur salut-santé, voir M. MESLIN, dans M. MESLIN, A. PROUST, Y. TARDAN-MASQUELIER (dir.), *La Quête de guérison. Médecine et religions face à la souffrance*, Paris, Bayard, 2006, p. 351.

27. M.-J. THIEL, « L'annonce de Dieu à l'humanité blessée », dans M.-J. THIEL (dir.), *Entre malheur et espoir*, p. 257-273.

28. Voir Fr.-X. DURRWELL, *Regards chrétiens sur l'au-delà*, Paris, Médiaspaul, 1994, p. 57-60 ; *Vives Flammes. Revue carmélitaine de spiritualité* 249, Éd. du Carmel, décembre 2002.

29. X. THÉVENOT, « Guérison, salut et vulnérabilité », *La Maison-Dieu* 217, 1999/1, p. 34.

30. Voir notre commentaire dans M.-J. Thiel, « L'annonce de Dieu à l'humanité blessée », p. 265 s.

31. Voir A. M. Superson, *The Moral Skeptic*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 4.

32. *Ibid.*, p. vi-vii. Non seulement les femmes seraient victimes de ceux qui ne se soucient pas d'agir moralement ou qui ne veulent pas agir moralement, mais la tendance conservatrice et conformiste du scepticisme pourrait servir d'excuse, voire d'encouragement aux comportements sexistes.

33. Voir Sinnott-Armstrong, 2006, p. 10 s. ; voir aussi le diagramme p. 13.

34. W. Sinnott-Armstrong cite quelques noms d'auteurs contemporains (voir *ibid.*, p. 12, n. 6).

35. Eusèbe, *Praeparatio evangelica*, XIV, 18, 1-5 ; H. W. Ausland (« On the Moral Origin of the Pyrrhonian Philosophy », *Elenchos* 10, 1989, p. 362) suppose au moins quatre ou cinq étapes de transmission de la doctrine de Pyrrhon, ce qui rend difficile d'établir les pensées exactes de ce philosophe.

36. Voir Cicéron, *Academici libri*, II, 16, et Eusèbe, *Praeparatio evangelica*, XIV, VI, 2 qui présentent Arcésilas en débat avec Zénon de Cittium, le fondateur du stoïcisme.

37. Les tropes (ou modes) sont des « procédés pour amener à la suspension du jugement » (P. Pellegrin dans Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, 1997, Glossaire, entrée « Mode », p. 549).

38. Sextus Empiricus semble avoir vécu vers 200. Trois ouvrages de ce médecin philosophe nous sont parvenus : les *Hypotyposes pyrrhoniennes* (ou *Esquisses pyrrhoniennes*), l'ouvrage *Contre les dogmatiques* et celui qu'on connaît surtout sous son titre latin : *Adversus mathematicos*.

39. Voir la préface d'Henri Estienne à sa traduction latine de Sextus Empiricus, *Pyrrhoniarum hypotyposeon, libri tres*, Paris, Henricus Stephanus, 1562, p. 2-8.

40. R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1979, p. 42 (il existe une trad. fr. de Ch. Hivet, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, Paris, PUF, 1995).

41. Beaucoup d'exemples sont en effet extraits des ouvrages de Sextus.

42. C'est Plutarque – à qui Montaigne renvoie souvent – qui se demanda le premier si les animaux raisonnent ; voir H. Busson, *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, Vrin, 1933, p. 186.

43. Voir A. Gide, *Essai sur Montaigne*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1939, t. XV, p. 9 : « Ce qu'il me plaît de considérer avec lui c'est cet "estre véritable", cet être naïf et sincère et non contrefait qu'il importe de dégager, car c'est sur lui qu'il veut bâtir. »

44. Bl. Pascal, *Entretien avec M. de Saci sur Épictète et Montaigne*, dans *Pensées*, 1961, p. 41.

45. Voir Delboulle, 1900 ; Busson, 1971, p. 479. – D'autres chercheurs soulignent que Charron n'entend pas plagier Montaigne au niveau de ses idées : il veut fonder son propre système moral sur la « façon d'évaluer l'expérience » qui se trouve dans les *Essais* (Belin, 1995, p. 38).

46. D'ANGERS, 1976, p. 21 ; R. Kogel (1972, p. 57 et 75) soutient que Charron emprunte ses idées les plus importantes au stoïcisme, tel qu'il se présente dans les œuvres de Montaigne et de Du Vair.

47. P. CHARRON, *De la sagesse*, dans *Toutes les Œuvres*, 1970, t. I, l. II, chap. III, p. 36.

48. P. CHARRON, *Petit traicté de sagesse*, dans *ibid.*, l. I, chap. VI, p. 201.

49. R. DESCARTES, *Objectiones Septimae cum Notis Authoris sive Dissertatio Prima Philosophia* (AT VII, 550).

50. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, suivi des *Méditations*, *Discours*, deuxième partie, p. 22-23.

51. BRUNSCHVICG, 1945, p. 97 : « Descartes entreprend de répondre à Montaigne ; ses conclusions lui donnent tort sur tous les points ; mais c'est après s'être mis à son école, après avoir tout accepté de lui. » – Avant Brunschvicg, J. Segond (1937, p. 48), a relevé l'influence de Montaigne sur le *Discours de la méthode*.

52. R. DESCARTES, *Méditations*, Première Méditation, p. 93. – Voir plus haut : « il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie, de me défaire de toutes les opinions que j'avais recues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme, et de constant dans les sciences ».

53. L'usage minimaliste que Descartes fait de la Bible a été mis en relief par V. CARRAUD, 1989, p. 277-291.

54. 2. *La Cabale chimérique*, dans *Œuvres diverses [OD]*, éd. É. Labrousse, Hildesheim, Olms, 1964-1982, t. II, p. 656a.

55. D. HUME, *Traité de la nature humaine*, 1946, vol. 2, III, 1, 1, p. 570.

56. Dans une lettre à Coste, traducteur de Locke, Bayle fait l'éloge des objections de Locke contre la théorie des *ideae innatae* dans l'*Essai concernant l'entendement humain* : « il faut donner à son combat la gloire du *debellatum est* » (*Lettre à M. Coste* [27 décembre 1703], *OD* IV, p. 834b).

57. O. ABEL, *Paul Ricœur et le scepticisme français*, Conférence à Berkeley, avril 2010, non publiée.

58. Il est un autre sens du mot « sécularisation », très spécial et limité, que nous ignorerons, lui, complètement : le passage d'un religieux à l'état séculier, sans que pour cela ce religieux abandonne nécessairement la prêtrise lorsqu'il était prêtre.

59. Des cas analogues se sont rencontrés dans le bouddhisme, voire dans le monde islamique (avant le retour fondamentaliste, opéré surtout par les Frères musulmans).

60. A. MANARANCHE, *Attitudes chrétiennes en politique*, Paris, Éd. du Seuil, 1978, p. 208-209.

61. K. MARX, *Manuscrits de 1844*, Paris, GF-Flammarion, 1996, p. 156-157.

62. Cl. LEFORT, *Essais sur le politique. XIX^{e}-XX^{e} siècle*, Paris, Éd. du Seuil, 1986, p. 262.

63. M. Gauchet, *La Religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998, p. 39.

64. Reprises dans le *Dictionnaire critique de la théologie*, Paris, PUF, 2007, p. 1220.

65. Fr. Jacob, *Le Jeu des possibles*, Paris, Fayard, 1982.

66. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, première partie, Paris, Gallimard, 1972.

67. G. Duby, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre*, Paris, Fayard, 1980.

68. Saint August in, *Les Confessions*, trad. de J. Trabucco, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, l. VIII.

69. Bl. Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, Paris, Éd. du Seuil, 1978, Pensée 131, p. 71-76.

70. M. Henry, *Incarnations*. *Une Philosophie de la chair*, Paris, Éd. du Seuil, 2000.

71. Platon, *Le Banquet*, 210a-211c, trad. de É. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 73-75.

72. É. Badinter, *L'un est l'autre*, troisième partie, Paris, Le Livre de Poche, 1994.

73. Br. Bettelheim, *Psychanalyse des contes de fées*, Paris, Robert Laffont, 1976.

74. Platon, *La République*, livre IX, trad. de É. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

75. S. de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1994.

76. A. Steinsaltz, *La Rose aux treize pétales*, trad. de J. Eisenberg et M. Allouche, Paris, Albin Michel, 1989.

77. Denys l'Arépopagite, *Théologie mystique*, dans *Œuvres complètes*, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1980.

78. R. Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Éd. du Seuil, 1976.

79. D. de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, Paris, 10-18, 1979.

80. A. Rimbaud, *Œuvres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1989.

81. X. Lacroix, « Une parole sur la sexualité au temps du sida », *Études* 379/5, novembre 1993, p. 483-493 (cité p. 485).

82. Voir B. Matray, « Églises et sociétés face au sida », *Revue d'éthique et de théologie morale. Le Supplément* 170, septembre 1989, p. 29-43.

83. Cl. Herzlich, « Vingt ans après… L'évolution d'une épidémie », *Études* 396/2, février 2002, p. 185-196 (cité p. 189).

84. Programme commun des Nations unies sur le VIH/sida (Onusida), *Rapport ONUSIDA sur l'épidémie mondiale de sida*, 2010.

85. Conseil national du sida, *Pour un accès généralisé aux traitements en matière de VIH/sida. Rapport suivi de propositions*, 7 novembre 2000, Introduction, www.cns.sante.fr

86. CONSEIL NATIONAL DU SIDA, « L'accès aux traitements dans les pays pauvres une nouvelle fois menacé : le CNS réaffirme la primauté du droit à la santé », Communiqué du 16 janvier 2003, www.cns.sante.fr.

87. JEAN-PAUL II, « Message au secrétaire général de l'Organisation des nations unies », 26 juin 2001, www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/documents/hf_jp-ii_spe_20010626_kofi-annan_fr.html

88. *AJANews* (Lettre du Réseau jésuite africain contre le sida) 91, mars 2010, www.jesuitaids.net/fra.

89. Traduit de : L. S. CAHILL, « AIDS, Justice, and the Common Good », dans J. F. KEENAN (dir.), 2000, p. 282-293 (cité p. 282). – Voir aussi B. LEBOUCHÉ, « VIH/sida : quelle théologie pour les plus vulnérables ? », *Revue d'éthique et de théologie morale* 241, septembre 2006, p. 67-85, et V. LECLERCQ, « Pour lutter contre le sida, promouvoir la participation des plus vulnérables », *Laennec* 1, 2009, p. 25-35.

90. Voir D. FASSIN, *Quand les corps se souviennent. Expériences et politiques du sida en Afrique du Sud*, Paris, La Découverte, 2006.

91. M. S. KAMANZI, « VIH/sida. Défi au développement de l'Afrique », Paris, 2004 (étude citée dans P. VERSPIEREN, « L'Église catholique face à l'épidémie de sida », *Études* 406/2, février 2007, p. 216). – Voir aussi M. S. KAMANZI, « Le sida en Afrique, un défi à la solidarité internationale », *Laennec* 4, 2004, p. 18-31.

92. Voir P. FARMER et D. WALTON, « Condoms, Coups, and the Ideology of Prevention : Facing Failure in Rural Haiti », dans KEENAN (dir.), 2000, p. 108-119.

93. SYMPOSIUM DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'AFRIQUE ET MADAGASCAR (SCEAM), « L'Église en Afrique face à la pandémie du VIH/sida. Message et plan d'action », Dakar, 2003, dans CZERNY (dir.), 2006, p. 127-136 (ici, p. 133).

94. Voir à ce propos CONSEIL NATIONAL DU SIDA, « Note valant avis sur l'impact des politiques relatives aux drogues illicites sur la réduction des risques infectieux », 6 avril 2011, www.cns.sante.fr.

95. Voir à ce propos les études mentionnées dans VERSPIEREN, 2007, p. 223.

96. Les pays médicalement développés disposent cependant de moyens permettant à un couple sérodifférent d'envisager de procréer, avec des risques très faibles pour les parents et pour l'enfant.

97. Voir à ce propos cardinal D. TETTAMANZI, *Nouvelle bioéthique chrétienne. Vivre et souffrir : relever le défi*, Paris, Salvator, 2004, chap. V, « Le sida entre solitude et solidarité », p. 113-154. Lire notamment p. 132-133.

98. Voir Mgr Fr. NUBUASAH, « La stigmatisation et la discrimination », dans CZERNY (dir.), 2006, p. 52-64. Lire notamment p. 59. – Voir aussi ONUSIDA, *Rapport 2009, Afrique subsaharienne. Principales dynamiques régionales. Transmission hétérosexuelle*, www.unaids.org, p. 29.

99. Voir à ce propos les déclarations du cardinal Jean-Marie Lustiger, reproduites dans *La Documentation catholique* 1976, 15 janvier 1989, p. 95.

100. Voir à ce propos OROBATOR, 2006, p. 82-88.

101. Voir le protocole d'accord signé entre Onusida et Caritas Internationalis, www3.caritas.org/upload/aid/aids-fra.qxd.pdf.

102. Le respect du pluralisme des convictions n'empêche pas un organisme international tel que Onusida de recommander dans certains de ses rapports de retarder l'âge des premiers rapports sexuels et de réduire le nombre des partenaires. Les organismes officiels français semblent plus « frileux » en ce domaine.

103. Tel était un des principaux points d'insistance du pape Jean-Paul II. Voir son discours aux participants à la Conférence internationale organisée par le Conseil pontifical pour la pastorale des services de santé, le 15 novembre 1989, *La Documentation catholique* 1998, 21 janvier 1990, p. 56-59.

104. Voir à ce propos cardinal D. TETTAMANZI, *Vivre et souffrir : relever le défi*, p. 129.

105. M.-L. LAMAU (dir.), *Manuel des soins palliatifs*, Paris, Dunod, 1996, p. 34-35.

106. BENOÎT XVI, *Dieu est amour*, 40, Paris, Éd. du Cerf, 2006, p. 73-74.

107. P. VERSPIEREN, « Sur la pente de l'euthanasie », *Études* 360/1, 1984, p. 43-54.

108. B. MATRAY, « Les soins palliatifs : approche éthique », *Laennec*, octobre 1995, p. 7.

109. D. JACQUEMIN, Ph. COLOMBAT, « Rappel du cadre législatif et déontologique de la fin de vie », dans COLLECTIF, *L'Accompagnement des personnes en fin de vie et de leurs proches. Conférence de consensus : textes des experts*, Paris, Anaes-Sfap, 2004.

110. D. JACQUEMIN, *Éthique des soins palliatifs*, Paris, Dunod, 2004, p. 21-28.

111. CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Namur, Fidélité, 2005, n° 108, p. 61-62.

112. D. JACQUEMIN, « Les soins palliatifs : enjeux éthiques d'une rencontre. Les soignants face à la personne en fin de vie », *Revue française des affaires sociales* 3-2002, p. 148-151.

113. Br. CADORÉ, « L'ultime requête », texte CEM, 29 octobre 2001.

114. PIE XII, « Problèmes religieux et moraux de l'analgésie » (1957), cité dans P. VERSPIEREN, *Biologie, médecine et éthique*, Paris, Éd. du Centurion, 1987, p. 354.

115. ÉVÊQUES DE BELGIQUE, « L'accompagnement des malades à l'approche de la mort », *La Documentation catholique* 2089, 6 mars 1994, p. 236.

116. X. THÉVENOT, « Dignité et fin de vie. À l'occasion d'un rapport du Comité national d'éthique », *Études* 393/3, septembre 2000, p. 212.

117. Pie XII, « Problèmes religieux et moraux de l'analgésie », *La Documentation catholique* 1247, 1957, col. 325 s.

118. M.-L. Lamau, « Origine et inspiration », dans Jacquemin et De Broucker, 2009, p. 19.

119. Conseil permanent de la Conférence des évêques de France, « Respecter l'homme proche de sa mort », *Laennec* 5, 1992, p. 14-18.

120. www.Église.catholique.fr/…/discours-du-pape-benoit-xvI-a-lacademie-pontificale-pour-la-vie-25-fevrier-2008.

121. C. Bec, G. Procacci, *De la responsabilité solidaire. Mutations dans les politiques sociales d'aujourd'hui*, Paris, Syllepse, 2003.

122. J.-L. Nancy, *La Pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001, p. 115.

123. Stjernø, 2009 ; E. P. Hennock, *The Origin of the Welfare State in England and Germany,1850-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

124. Par exemple, on lit *necessitudo* (« besoin ») en *Centesimus annus*, 41 ; *Sollicitudo rei socialis*, 26, 33 ; *Octagesimo adveniens*, 23, 31, 50 ; *Dives in misericordia*, 10 ; *Populorum progressio*, 17, 44 ; *Gaudium et spes*, 30.1. On lit *coniunctio* (« lien ») en *Centesimus annus*, 43 ; *Sollicitudo rei socialis*, 9, 21, 22, 23, 39, 40, 45, 46 ; *Octagesimo adveniens*, 18, 50 ; *Dives in misericordia*, 10 ; *Populorum progressio*, 5, 43, 44, 80 ; *Gaudium et spes*, 1. Pour la variante *« inter se iunctorum »* (« joints les uns aux autres »), voir *Redemptor hominis*, 16. *Consensio* (« accord ») est utilisé en *Sollicitudo rei socialis*, 39 ; *consocietas* (« intimement associé ») en *Octagesimo adveniens*, 47 ; *copulatio* (« union ») en *Sollicitudo rei socialis*, 36, 39 ; *« socialis vitae munia »* (« charges, obligations de la vie sociale ») en *Octagesimo adveniens*, 41 ; *nexus* (« nœud, lien ») en *Octagesimo adveniens*, 26 ; *communi* ou *communitas* (« commun », « communauté ») en *Populorum progressio*, 1 ; *Dives in misericordia*, 4.

125. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, IIa-IIae, Q. 159 ; W. T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist. Theology, Politics and the Body of Christ*, Oxford, Wiley - Blackwell, coll. « Challenges in Contemporary Theology », 1998.

126. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia-IIae, Q. 35, a. 8 ; IIa-IIae, Q. 30.

127. W. T. Cavanaugh, *Being Consumed. Economics and Christian Desire*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2008 ; Benoît XVI, *Caritas in veritate*, 28.

128. D'autres religions connaissent des spiritualités aussi, mais nous nous concentrons ici surtout sur le christianisme.

129. A. Solignac, art. « Spiritualité », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, fondé par M. Viller *et al.*, Paris, Beauchesne, 1932 s., t. XIV, 1990, pour l'histoire du mot : col. 1142-1150. Voir A. Solignac., art. « Spiritualität », *Handwörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, t. IX, col. 1415-1422.

130. À ce propos, les remarques introductives de Hans Urs von Balthasar dans son essai *Spiritualität* sont très intéressantes : voir *Spiritualität*, dans *Verbum Caro*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1960, p. 226-244, en particulier p. 226.

131. A. SOLIGNAC, art. « Spiritualité », *Dictionnaire de spiritualité*, col. 1144. C'est nous qui soulignons.

132. Augustin, Jean Climaque, Benoît, Thomas d'Aquin, Luther, Pascal, Kierkegaard…

133. Voir l'échelle de « l'humilité » dans *La Règle de saint Benoît*, chap. 7 ; ou « l'échelle de l'ascension divine » chez Jean Climaque.

134. Cela arrive beaucoup plus tard, en tant que tentative de compensation, de réparation.

135. Voir H. GABLER, « Fairness/Fair play », dans GRUPE et MIETH (dir.), 1998, p. 149-158 ; LOLAND, 2002.

136. Voir C. DUFLO, 1997, ainsi que R. L. SIMON, art. « Sport et éthique », dans M. CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 1452-1455.

137. Voir le livre de A. PHILONENKO, *Histoire de la boxe*, Paris, Critérion, 1991.

138. D. BODIN, *Le Hooliganisme*, Paris, PUF, 2003, p. 5.

139. E. KANT, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », dans *Opuscules sur l'histoire*, trad. de S. Piobetta, Paris, Flammarion, 1990, p. 74.

140. ELIAS, DUNNING, 1994 ; Chr. BROMBERGER avec la collaboration de A. HAYOT et J.-M. MARIOTTINI, *Le Match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1995.

141. M. PERELMAN, J.-M. BROHM, *Le Football, une peste émotionnelle*, Paris, Éd. de la Passion, 1998, rééd. 2002, éd. refondue, Verdier, 2006 ; P. VASSORT, *Football et politique. Sociologie historique d'une domination*, Paris, Éd. de la Passion, 2002[2].

142. La théologie protestante a coutume d'analyser la performance de l'homme, sa *Leistung*, comme disait déjà Martin Luther, sous l'angle de la justification par la foi. Toute performance, dans cette perspective, peut se muer soit en autojustification et en idolâtrie, soit en prestation humaine consciente de ses limites et de sa relation à Dieu.

143. Voir notre article « Le football comme religion populaire et comme culture mondialisée : brèves notations en vue d'une interprétation critique d'une quasi-religion contemporaine », dans M. DUMAS, Fr. NAULT et L. PELLETIER (dir.), *Théologie et culture. Hommage à Jean Richard*, Québec, Presses de l'université Laval, 2004, p. 299-314.

144. P. TILLICH, *Le Courage d'être* (1952), trad. de J.-P. LeMay, Paris - Genève - Québec, Éd. du Cerf - Labor et Fides - Presses de l'université Laval, 1999, p. 28.

145. J. RAWLS, *Théorie de la justice* (1971), trad. de C. Audard, Paris, Éd. du Seuil, coll. « La couleur des idées », 1987.

146. Le « manuel » est ce qu'on peut toujours avoir sous la main, l'ancêtre du livre de poche.

147. Voir la formule ultérieure d'inspiration stoïcienne : « *Deus, sive Natura* », « Dieu, c'est-à-dire la Nature ».

148. « Sa raison n'est pas autre chose qu'une part de l'esprit divin plongé dans le corps » (SÉNÈQUE, *Ep*. 66, 12). Voir la notion de « semence du rationnel » ou de « raisons séminales », reprise par des Pères de l'Église (Justin, en particulier).

149. Voir Philon et Augustin.

150. Y. GRISÉ, *Le Suicide dans la Rome antique*, Montréal - Paris, Bellarmin - Les Belles Lettres, 1982, p. 183-184. Sur ce sujet voir sur le Net l'*Encyclopédie de l'Agora*, « La mort volontaire – le stoïcisme ».

151. J. BRUNSCHWIG, art. « Stoïcisme ancien », dans M. CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, t. II, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004[4], p. 1455-1562.

152. De ce point de vue, les travaux si érudits de M. Spanneut sont parfois discutables.

153. SPANNEUT, 1973, p. 131. Voir J. SCHMIDT, *L'Apôtre et le Philosophe*, Paris, Albin Michel, 2000.

154. « C'est, pour des raisons de langue, Sénèque qui nourrit la réflexion morale des moines occidentaux » (DUHOT, 1996, p. 234).

155. « Évidemment il ne faut pas confondre héroïsme et stoïcisme. Il est trop facile d'affirmer que Shakespeare fait revivre, comme Corneille, l'idéal héroïque de la Stoa. Il ne suffit pas non plus, pour être stoïcien, d'emprunter le sujet à Sénèque, comme les auteurs l'ont fait très souvent. Néanmoins, tout en distinguant humanisme et philosophie, héroïsme et vertu stoïque, stoïcisme et idées sénéquiennes, on peut lire dans les différents théâtres de ce siècle des signes de présence stoïcienne » (SPANNEUT, 1973, p. 262).

156. Voir l'école de Padoue avec Pomponazzi (1462-1525) ; Giordano Bruno (1548-1600) ; Tommaso Campanella (1568-1639), et Jean Bodin par exemple.

157. Voir SPANNEUT, 1973, p. 229-233, et P.-Fr. MOREAU, « Calvin et le stoïcisme », dans COLLECTIF, 1994, p. 11-23.

158. Ce qui ne l'empêcha pas de connaître un grand succès : 39 éditions de 1601 à 1672 !

159. Néanmoins on connaît l'intérêt de François de Sales pour le stoïcisme. Voir SPANNEUT, 1973, p. 282-283, 300-304 et C. TALON-HUGON, « Affectivité stoïcienne, affectivité salésienne », dans COLLECTIF, 1994, p. 95-108.

160. R.-P. DROIT, « Pensée antique, posture pratique », *Le Monde*, 12 avril 2002.

161. On pense à la mise en scène délibérément stoïcienne du suicide d'Henry de Montherlant.

162. E. SHNEIDMAN, *Definition of Suicide*, New York, 1985, p. 203.

163. Nous rejoignons ici, pour l'essentiel, aussi bien la position de Ricœur dans *Soi-même comme un autre* que celle de Robert Spaemann dans *Personen*. Voir également PUTALLAZ, SCHUMACHER (dir.), 2009.

164. Nous avons développé notre conception de l'anthropo-relationalité dans nos différents travaux sur ce thème. Voir H. POLTIER, D. MÜLLER (dir.), *La Dignité de l'animal. Quel statut pour les animaux à l'heure des technosciences ?*, Genève, Labor et Fides, 2000 ; A. ARZ DE FALCO, D. MÜLLER, *Les animaux inférieurs et les plantes ont-ils droit à notre respect ? Réflexions éthiques sur la dignité de la créature*, Genève, Médecine et Hygiène, 2002.

165. R. SPAEMANN, 2010, p. 356. Nous nous démarquons par contre de cet auteur lorsqu'il affirme juste avant : « Il ne peut et il ne doit *(kann und darf)* y avoir qu'un critère unique de la personnalité : l'appartenance biologique au genre humain […]. Si "quelqu'un" existe, alors il a existé depuis qu'existe cet organisme humain individuel et il existera aussi longtemps que cet organisme est vivant. L'être de la personne est la vie d'un être humain » (2010, p. 355-356, trad.légèrement modifiée par nous). Pour nous, l'origine et le critère de la personnalité éthique résident dans la reconnaissance mutuelle des personnes, et non dans la simple appartenance biologique au genre humain. Voir MÜLLER, 2010.

166. L. SÈVE, *Pour une critique de la raison bioéthique*, Paris, Odile Jacob, 1994, p. 25-26.

167. Voir par exemple P. BÜHLER, « L'individu. Quelques réflexions à propos d'une catégorie oubliée », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 58, 1978, p. 193-215.

168. Voir l'étude fondamentale d'A. DE LIBERA, *Archéologie du sujet*, t. I : *Naissance du sujet* ; t. II : *La Quête de l'identité*.

169. A. RENAUT, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997, rééd. Flammarion, coll. « Champs », 1999.

170. R. SUBLON, *L'Éthique ou la question du sujet*, Strasbourg, Les Cahiers du Portique, 2004, p. 107, 109 s. ; CAUSSE, 2008[2].

171. Voir ici mon article « L'ontologie de la personne et les enjeux du concept de nature en éthique » (1992), dans MÜLLER, 2000, p. 33-49. La présente contribution en reprend des éléments importants, tout en les réorientant différemment.

172. Sur les questions qui se posent à mon avis au sujet de Ricœur, voir mes articles « Paul Ricœur (1913-2005) : un philosophe aux prises avec la théologie », *Revue théologique de Louvain* 37, 2006/2, p. 161-178 ; « La responsabilité entre éthique et religion. Discussion avec Paul Ricœur », dans L. THIAW-PO-UNE (dir.), *Questions d'éthique contemporaine*, Paris, Stock, 2006, p. 837-855.

173. Je ne vais pas dans le détail des origines trinitaires de la notion de personne et de ses conséquences pour l'éthique ; Jean-Marc Ferry y insiste aussi à sa manière. Voir l'article « Trinité » de ce dictionnaire.

174. Voir W. PANNENBERG, *Esquisse d’une christologie*, trad. de A. Liefooghe, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 62, 1971, p. 222 ; J. MOLTMANN, *Trinité et Royaume de Dieu*, trad. de M. Kleiber, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 123, 1984, p. 215 s.

175. Voir P. EVDOKIMOV, *L’Orthodoxie*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1965, p. 68-72 ; Chr. YANNARAS, *Philosophie sans rupture*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 174-190 ; J. ZIZIOULAS, *L’Être ecclésial*, Genève, Labor et Fides, 1981, p. 42-55.

176. Je m’inspire ici librement de l’article de M. JUNKER-KENNY, « Le statut moral de l’embryon », *Concilium* 275, 1998, p. 65-77.

177. P. SINGER, *Pratical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 ; une deuxième édition révisée est parue ; elle est à la base de la traduction française, *Questions d’éthique pratique*, Paris, Bayard, 1997.

178. Voir à ce sujet C. PELLUCHON, *L’Autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, Paris, PUF, 2009.

179. Fr. QUÉRÉ, *L’Éthique et la Vie*, Paris, Odile Jacob, 1991, p. 215 s.

180. Voir S. BOK, *Secrets. On the Ethics of Concealment and Revelation*, New York, Vintage Books, 1987 ; M. ROCARD, *Éthique et démocratie*, Genève, Labor et Fides, 1996.

181. Voir mes réflexions sur ce sujet : « La bioéthique au péril de Dieu. Pour une critique théologique de la maîtrise éthique sur le vivant », *Revue de théologie et de philosophie* 134, 2002, p. 327-340 ; « Bioéthique », dans P. GISEL, L. KAENNEL (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris - Genève, PUF - Labor et Fides, 2006, p. 135-154.

182. « On ne se débarrasse pas aisément du concept métaphysique de *nature* », reconnaissait Jean-Marc FERRY (*Les Puissances de l’expérience*, II : *Les Ordres de la reconnaissance*, p. 125). La question est brillamment exposée et revisitée par H.-D. MUTSCHLER, *Naturphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 2002.

183. P. BÜHLER, « Nature et grâce chez les Réformateurs. “*Sola gratia*” comme mise en valeur du naturel », dans É. FUCHS, M. HUNYADI (dir.), *Éthique et natures*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 29-46, 36 s.

184. D. BONHOEFFER, *Éthique* (1949), Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 16, 1997[4], p. 115.

185. Voir G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens* I, Tübingen, Mohr, 1979, p. 229.

186. A. FAGOT-LARGEAUT, « Les droits de l’embryon (fœtus) humain et la notion de personne humaine potentielle », *Revue de métaphysique et de morale*, 1987/3, p. 361-385, ici p. 372 et n. 8, p. 371.

187. Voir J. LADRIÈRE, « L’organisme et la personne », dans *Études d’anthropologie philosophique*, t. III : G. FLORIVAL (dir.), *Figures de la finitude*, Paris - Louvain, Vrin - Peeters, 1988, p. 115-141.

188. Voir l'exposé de Jean-Marie Thévoz, qui évite à juste titre l'expression « personne potentielle », mais élabore pour sa part de fines distinctions au sujet des niveaux de potentialité : *Entre nos mains, l'embryon*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 215-254 ; voir en outre J.-Fr. MALHERBE, « L'embryon est-il une personne humaine ? », *Lumière et vie* 172, 1985, p. 19-31 ; B. BAERTSCHI, « Qu'est-ce qu'une personne humaine ? », *Revue de théologie et de philosophie* 121, 1989, p. 173-193.

189. Voir les distinctions de G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens* I, p. 353-355.

190. Voir G. EBELING, « Das Problem des Natürlichen bei Luther », dans *Lutherstudien* I, Tübingen, Mohr, 1971, p. 273-285, en particulier p. 282.

191. Voir G. EBELING, *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, trad. de A. Rigo et P. Bühler, Genève, Labor et Fides, 1983, p. 130.

192. Cette distinction n'a pas été prise en compte par Eberhard Jüngel, voir *Wertlose Wahrheit* (*Theologische Erörterungen* III), Munich, Kaiser, 1990, p. 90-109 ; voir mon article « Valeurs éthiques et justification par la foi », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1993/4, p. 409-427, repris dans *Les Passions de l'agir juste*, p. 50-66.

193. Voir G. EBELING, « Das Problem des Natürlichen bei Luther », p. 283.

194. Voir J. CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, II, I, 11. Sur la prise en compte, par Calvin, de la nature dans son lien avec la théologie de la création, voir D. F. WRIGHT, J. BALSERAK, « 6. Wissenschaft. 6.1 Calvins Interesse für die Natur », dans H. J. SELDERHUIS (dir.), *Calvin Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p. 443-445.

195. Voir M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 235.

196. Sur les bases philosophiques de ce débat, voir Fl. QUINCHE, « Le corps et la personne », dans J.-D. CAUSSE, D. MÜLLER (dir.), *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 325-352.

197. W. PANNENBERG, « Person und Subjekt », dans *Grundfragen systematischer Theologie* II, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, p. 80-95, en particulier p. 92.

198. C'est-à-dire liée à l'être-au-monde qu'ouvre le fait de la naissance ; il n'est de personne que née, fondamentalement ; le respect de la vie intra-utérine renvoie bel et bien au respect de la personne née, mais demeure second par rapport à lui, du point de vue éthique.

199. E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. de V. Delbos, Paris, Delagrave, 1967, p. 150.

200. W. PANNENBERG, « Person und Subjekt », p. 92 (c'est nous qui traduisons).

201. R. SPAEMANN, 2010, p. 10-11 (trad. légèrement modifiée).

202. Voir à ce sujet P. RICŒUR, *Amour et justice/Liebe und Gerechtigkeit*, édition bilingue, Tübingen, Mohr, 1990.

203. Voir A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éd. du Cerf, 2000 ; P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*. *Trois études*, Paris, Éd. du Seuil, 2004, éd. de poche, 2005 ; ainsi que mon article « L'autre du soi et la source transcendante de la justification. La reconnaissance entre nécessité et gratuité », dans J.-M. Larouche (dir.), *Reconnaissance et citoyenneté. Au carrefour de l'éthique et du politique*, Québec, Presses universitaires du Québec, 2003, p. 41-55.

204. Pour une première information voir les articles « Déontologie » et « Utilitarisme » dans Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1994.

205. Voir surtout la réplique dans G. Ebeling, *Kritischer Rationalismus ? Zu Hans Alberts « Traktat über kritische Vernunft »*, Tübingen, Mohr, 1973.

206. Voir l'article « Autonomie » de ce dictionnaire, p. 233-248.

T

TECHNIQUE

OUTILS INTELLECTUELS ET INSTRUMENTS MATÉRIELS.

D’autant plus utile qu’elle semble contenir tous les germes de son développement, l’étymologie du terme « technique » renvoie aux textes des poètes et des philosophes grecs de l’Antiquité. Le chœur de l’*Antigone* de Sophocle chante l’intelligence rusée de l’homme qui fabrique sur le plan matériel et invente sur le plan non matériel. Le substantif *technè* dérive du verbe *teuchô*, « fabriquer, produire, construire à partir d’éléments préexistants », qui signifiera rapidement par la suite « (savoir-) faire efficacement ». C’est pourquoi, chez Platon, il est parfois quasiment synonyme de l’*épistèmè*, un savoir rigoureux et fondé. Chez Aristote, la *technè* est un moyen par lequel l’homme peut déployer sa nature rationnelle.

La *technè* apparaît ainsi comme un art, dans un triple sens. D’abord, elle est une forme de savoir qui repose sur l’expérience, savoir empirique qui se distingue de la science théorique *(épistèmè)*, puisque, tandis que les sciences portent sur l’être, l’art a pour objet le devenir et le contingent, c’est-à-dire ce qui pourrait être autrement ou ne pas être. Ensuite, elle dégage des régularités (mais ne suppose pas la nécessité ou le déterminisme), et en ce sens, elle s’oppose au hasard. Enfin, elle peut se transmettre, soit par imitation des pratiques, soit par un enseignement

rationnel (des règles et des recettes), et dès lors se perfectionner, se complexifier et se spécialiser au cours de l’histoire.

Tandis que le terme « art » renvoie davantage les exceptions et l’adaptation au cas par cas d’un savoir rationnel, la technique désigne un savoir-faire qui permet de prévoir et d’atteindre les effets recherchés, prévisibles et attendus. C’est le sens de l’adjectif « technique », qui désigne un domaine particulier et spécialisé.

Si la *technè* apparaît comme le savoir permettant la fabrication et la production *(poièsis)* d’objets extérieurs à son producteur, elle est donc le savoir-faire au sens où elle porte sur les moyens, qui seraient par essence neutres et polyvalents, pouvant servir adéquatement des fins plus ou moins valables, légitimes ou nobles dont elle n’aurait pas elle-même à juger. Échappant au conflit des valeurs et au questionnement éthique, qu’elle croise dans le domaine médical, elle ne servirait que l’efficacité à atteindre sa fin, dont elle pourrait être détournée avec plus ou moins de bonheur.

Produisant des objets techniques, c’est-à-dire artificiels et finalisés, au moyen des instruments ou des outils *(teuchos)*, la *technè* s’oppose doublement à la nature *(phusis)*. D’une part, en ce que celle-ci produit des objets qui ne se distinguent pas de leurs producteurs ; d’autre part, les objets techniques résultent d’une fabrication intentionnelle qui contraste avec la spontanéité naturelle, à laquelle ils s’opposent.

Mais leur rapport est complexe et marqué paradoxalement par une supériorité mutuelle. Aristote affirme en effet que la *technè* en général ou bien imite la *phusis* ou bien effectue ce que la nature est dans l’impossibilité d’accomplir. La technique façonnerait donc des créations absolues et arbitraires au regard de ce que produit la nature, incapable de les préfigurer. Le violon ou l’ordinateur supposent la création d’un *eidos* nouveau (Cornelius Castoriadis).

Selon Platon *(Protagoras)*, c’est grâce au don de Prométhée que le savoir-faire, les arts et les techniques caractérisent l’homme comme autant

d'habilités supérieures ravies aux dieux et c'est en les exerçant qu'il s'accomplit. Dans cette vision anthropocentrique de la technique, l'homme, animal doué de *logos,* c'est-à-dire de langage et de pensée, se déploie et s'objective, se cristallise (Gilbert Simondon) à travers des outils et des ustensiles qui ne font que prolonger ses gestes et ses mains. Et même s'il ne les maîtrise pas entièrement, il peut grâce à eux se libérer des contraintes naturelles.

LES SYSTÈMES TECHNOLOGIQUES.

À partir de la fin du XVIe siècle, et plus encore à l'aube de la première révolution industrielle, les techniques ne peuvent plus être considérées comme un ensemble d'instruments et de moyens, ni comme des applications d'un savoir théorique. Elles retrouvent en quelque sorte leur dimension épistémique en s'articulant aux sciences, qui ne s'identifient plus, quant à elles, au savoir contemplatif de l'être immuable, mais visent la compréhension des mécanismes et, dès lors, la maîtrise des processus naturels. Les sciences et les techniques, que l'on peut désigner comme les technosciences dans leur diversité (G. Hottois) ou la technoscience comme projet holiste et global de convergence des sciences (B. Bensaude-Vincent), se développent désormais dans un rapport de dépendance réciproque, entraînant avec elles une dimension économique majeure ; de sorte que les technosciences renvoient notamment au techno-capitalisme.

D'autres néologismes surgissent par la suite, qui désignent soit un secteur particulier de spécialisation, par exemple les biotechnologies, les neurotechnologies, les technologies de l'information et de la communication (TIC), etc., soit l'échelle de leur intervention dans les systèmes et les structures matériels à l'échelle du nanomètre (nm) : les nanotechnologies (couplées aux nanosciences, NST). Considérées comme génériques puisqu'elles contiennent potentiellement toutes les autres

techniques, elles détiennent, selon certains, un pouvoir révolutionnaire, car en se situant à un niveau microscopique, elles présentent la capacité de court-circuiter complètement le langage et toute symbolisation, et dès lors toute production culturelle. Elles font ainsi reculer les points de résistance du faire humain, qui atteint désormais les éléments du vivant et de la matière.

En outre, des questions éthiques surgissent dans le cadre biomédical pour évaluer les nouvelles technologies du corps, qu'elles ne visent plus seulement à restaurer dans son fonctionnement normal (comme dans la médecine hippocratique qui vise avant tout à ne pas nuire), mais à l'améliorer et à le dépasser (J. Besnier, 2009).

Sous leur jour menaçant pour la maîtrise humaine et sa capacité de choix raisonnés au sein de l'action, les technologies servent à désigner un seuil au sein de la technique dont l'essence s'est modifiée pour devenir un destin (bénéfique ou maléfique) de l'humanité. En tant que système gigantesque, elles s'autonomisent des choix éthico-politiques, selon une logique cumulative propre, sous le couvert d'une prétendue neutralité (J. Ellul). Les techniques se requièrent entre elles (automobile, industrie pétrolière, infrastructure routière, etc.) pour se déployer et parce que les effets techniques indésirés ne peuvent être corrigés que par davantage de technique (chimie de dépollution, etc.). Or, c'est désormais l'échelle elle-même de la technique qui pose un problème éthique, lorsqu'elle déborde notre liberté collective et individuelle. L'avancée des technologies semble en effet échapper et même résister aux choix politiques, et, de ce fait, elle entre aussi en conflit avec la *praxis* comme activité faisant l'objet d'une évaluation éthico-politique (H. Jonas). En effet, ses seules valeurs intrinsèques, l'opérationnalisation et l'optimalisation des moyens évalués selon une logique strictement quantifiable, semblent indépendantes de toute question politique ou morale. La crise écologique impose pourtant des questions éthico-politiques et une remise en question de la logique

technologique abstraite en interrogeant la proportionnalité des technologies et leurs effets, ainsi que celle des échelles de l'impact de nos choix technologiques sur la nature et sur les humains concernés. L'illusion d'une nature humaine se débarrassant de sa finitude a fait long feu, et la finitude de la nature environnementale nous rappelle que tout n'est pas possible dans un monde fini.

Les possibles du milieu.

À l'heure de leur gigantisme et de leur systématicité, il devient patent que nous ne sommes ni les maîtres souverains des technologies (une illusion prémoderne), ni ses serviles exécutants. Il faudrait plutôt les concevoir comme des dimensions d'un milieu, d'un contexte ou d'un monde social et historique qui conditionne notre rapport à elles. Matérielles et immatérielles, les techniques peuvent en réalité consister en procédures (juridiques, politiques, communication, information…) autant qu'en un ensemble d'objets physiques formant système (les transports, l'informatique…) dans un rapport circulaire et non hiérarchique. Il conviendrait donc de sortir des oppositions binaires et de la conceptualisation classique des technologies en termes de moyens et de fins séparés, pour insister sur la circularité de l'autoposition et de la création d'un monde qui comprend de nombreuses dimensions techniques. Ainsi, notamment, la capacité théorique ne s'oppose-t-elle pas au savoir-faire, mais elle s'y articule de façon dynamique. Le geste et la parole se développent conjointement (A. Leroi-Gourhan) et mutuellement pour dessiner une frontière dynamique entre deux régions du faire humain : le monde qui résiste (relativement à des possibilités physiques et conceptuelles historiques) et ce qui ne résiste que d'une certaine façon (comme détermination matérielle), pouvant ainsi être la base d'une ouverture de nouveaux possibles. Dès lors, les besoins façonnables qui

s’articulent aux désirs poseront un certain nombre de problèmes techniques auxquels pourraient répondre de multiples solutions (en matière d’économie, de soin, d’enseignement…).

Dès l’époque classique, les stoïciens ont souligné l’ouverture de voies possibles en définissant la *technè* comme « un habitus créateur de chemin ». Ainsi apparaissait d’emblée la composante imaginaire forte des techniques qui ouvrent la voie qu’elles parcourent. Or, les créations imaginaires (et leurs effets potentiels) sont partiellement imprévisibles et soustraites à l’expérience, puisqu’elles portent sur le futur, éveillant par le fait même des sentiments ambivalents et contraires lorsqu’elles incarnent l’utopie (du progrès) ou la dys-utopie (de la catastrophe ou de l’apocalypse). Dès lors, l’incertitude qu’elles drainent suscite tour à tour la peur, voire la panique (de la transgression des limites, de la disproportion, de l’emballement, de l’instrumentalisation de l’humain…), et l’émerveillement ou l’espoir (de soulager le poids des contraintes, de sortir d’une condition finie…).

Dans une perspective nietzschéenne, la subjectivation s’opère en faisant de soi-même et de son corps une œuvre techno-artistique, une invention de soi par soi éthique et esthétique. Il conviendrait, comme le proposait Castoriadis, d’élargir cette subjectivation à sa dimension matérielle et collective comme auto-institution social-historique ouvrant et obstruant des possibles. Le collectif et ses strates se dévoilent et s’accomplissent en s’auto-engendrant dans leur condition rationnelle, elle-même façonnable historiquement, et dans ses besoins qui définissent le mouvement de son devenir. Si cette logique est circulaire, c’est que les besoins et les désirs qui tentent de se traduire ne peuvent se distinguer de leurs objets matériels et institués qui eux-mêmes façonneront les désirs. La question se pose de savoir si nous nous inventons collectivement comme saccageurs de la nature-réservoir de nos techniques ou si nous tentons de sauver un rapport de coexistence symbiotique, assumant d’être les gardiens-transmetteurs de la nature-environnement.

NATHALIE FROGNEUX.

→ Corps. Énergie. Finalité de l'agir. Maîtrise. Mondialisation. Nature. Précaution. Res- ponsabilité. Risque. Sciences.

Bibliographie.

B. BENSAUDE-VINCENT, Les Vertiges de la technoscience. Façonner le monde atome par atome, Paris, La Découverte, 2009. – J.-M. BESNIER, Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?, Paris, Hachette, 2009. – C. CASTORIADIS, Les Carrefours du labyrinthe, t. I, Paris, Éd. du Seuil, 1978. – H. JONAS, Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique (1979), trad. de J. Greisch, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1990, 1995^{3}.

TERRORISME

LE TERRORISME : UN MOYEN PSYCHOLOGIQUE.

Qualifier une personne ou une organisation, voire un État, de terroriste, c'est le stigmatiser d'entrée de jeu. Pour cette raison, l'usage du mot « terrorisme » constitue déjà en soi un enjeu de communication politique. D'aucuns préféreront parler de « violence politique » ou de « résistance » plutôt que de terrorisme. Mais le déplacement sémantique n'est pas neutre. Il peut servir à légitimer une action violente en dehors du cadre de la guerre au regard des buts poursuivis. Cette remarque préliminaire indique la

difficulté à définir de manière non idéologique le terrorisme. On peut cependant l'appréhender autrement, à travers ses méthodes et ses objectifs.

L'activité terroriste est davantage un moyen psychologique que stratégique. C'est une menace qui vise à intimider une population pour contraindre un gouvernement ou une organisation internationale à accomplir (ou s'abstenir d'accomplir) un certain acte. Pour Raymond Aron, « une action violente est dénommée terroriste lorsque ses effets psychologiques sont hors de proportion avec ses résultats purement physiques[1] ». Le terrorisme se caractérise par une asymétrie absolue entre les effets psychologiques d'un côté et les moyens employés et les résultats obtenus de l'autre. Il ne vise pas à faire le plus grand nombre de victimes mais à avoir le plus grand impact psychologique possible en frappant au hasard et en impressionnant par son audace. Il ne cherche pas à affaiblir son ennemi par l'élimination de ses forces, mais à le faire abdiquer sous la pression de la peur dans son propre camp. En ce sens, pour parvenir à ses fins, le terrorisme fait l'économie du travail lent et coûteux de la discussion politique ou de la guerre traditionnelle.

Le terrorisme d'inspiration religieuse.

Le terrorisme n'est pas un phénomène nouveau. Les attentats terroristes de ces dernières années ont cependant marqué les esprits par le nombre des victimes (3 000 tués et plusieurs milliers de blessés à New York le 11 septembre 2011 ; 200 tués et 1 400 blessés à Madrid le 11 mars 2004) mais aussi par l'absence de revendications. Ce qui est nouveau, c'est la prolifération de groupes terroristes motivés par des impératifs religieux qui éclipsent les groupes à l'idéologie marxiste qui occupaient le terrain jusqu'alors.

Ce « terrorisme religieux » peut être caractérisé par trois traits : a) une eschatologie anticipée qui conduit à vouloir hâter, par tous les moyens, la

venue d’une ère de justice et de bonheur perpétuels ; b) la croyance que la révolution ou le chaos sont des passages obligés de la transformation de la société pour lever les derniers obstacles avant la venue de la nouvelle ère ; c) une polarisation du conflit sur base d’une structure binaire (croyants/infidèles chez les islamistes) qui exacerbe les conflits.

Cette forme de terrorisme donne une justification religieuse à son action. Mais elle instrumentalise Dieu. Elle en fait une caricature. Pour Joseph Ratzinger, le terrorisme est symptomatique d’une pathologie de la raison. Même dans les périodes de grandes tensions des relations internationales, la raison et la conscience des menaces ont fait que les grandes puissances n’ont pas utilisé le potentiel de destruction dont elles disposaient (armes nucléaires, armes biologiques). « Mais les forces terroristes et les organisations criminelles ne font plus les comptes avec une telle raison, puisqu’un des éléments de base de la terreur repose sur le fait d’être prêt à l’autodestruction – une autodestruction qui est transfigurée en martyre et convertie en promesse[2]. » C’est pourquoi, pour le terroriste, tous les actes peuvent être posés, sans exception aucune. L’idée de limite lui est étrangère : « L’illimitation propre à la terreur se retrouve aussi bien dans l’amplitude de la violence terroriste que dans les formes que celle-ci prend : refus de modérer les moyens utilisés, indifférence à l’identité des personnes touchées, insensibilité aux dommages provoqués » (CANTO-SPERBER, 2005, p. 29).

LE TERRORISME ET LES LOIS DE LA GUERRE.

Le terrorisme ne connaît pas de limite. C’est pourquoi il peut être regardé comme « une certaine forme de guerre qui ne respecte pas les “lois de la guerre” par lesquelles les États dits civilisés du XIX^{e} et du début du XX^{e} siècle s’étaient engagés à limiter leur usage de la violence dans leur intérêt mutuel, en épargnant les civils non armés et les combattants

désarmés (blessés et prisonniers)[3] ». Or les lois de la guerre non seulement imposent une limite à la violence, mais permettent aussi de mettre un terme à la guerre. Elles définissent une séparation nette entre guerre et paix. À l'inverse, le terrorisme brouille cette distinction. Il évacue toute possibilité de négociation, de recherche de compromis, de retour vers une situation de paix. En conséquence, les catégories habituelles de la guerre juste qui servent à limiter la guerre sont inopérantes pour lutter contre le terrorisme alors même qu'elles sont parfois mobilisées par les mouvements terroristes eux-mêmes pour justifier leurs opérations.

a) Principe d'autorité légitime : le recours à la violence est illégitime dès lors qu'il n'émane pas de forces armées régulières. Le terrorisme, qui émane le plus souvent de forces non étatiques, ne répond pas à ce critère. Il existe pourtant un terrorisme d'État. Il semble cependant difficile de le considérer comme légitime.

b) Principe de discrimination entre combattants et non-combattants : le terrorisme est accusé de prendre pour cible des personnes innocentes. Il violerait ainsi le principe le plus important du *ius in bello* (droit dans la guerre). Ce à quoi il peut être répondu que les soldats d'une guerre légitime ne sont pas plus ni moins coupables que les civils qui ne portent pas d'armes : si les soldats savent qu'ils sont exposés à la mort, ils n'y ont pas pour autant consenti. Le fait de ne pas porter d'armes ne rend pas les personnes innocentes à l'égard des situations d'injustice auxquelles prétendent mettre fin les entreprises terroristes. Mais pourquoi ceux qui auraient fermé les yeux sur les injustices devraient-ils subir la mort comme châtiment ? La peine capitale est grave et est normalement prononcée dans le cadre de procédures administrées pour des crimes prévus par la loi et contre des personnes informées de la nature des accusations retenues contre elles.

c) Principe de l'urgence suprême : ce principe constitue une dérogation exceptionnelle au principe de discrimination. Il constitue une zone délicate

entre l'absolutisme moral et l'utilitarisme[4]. Le cas est celui d'une menace suffisamment grave contre l'existence d'une communauté politique pour que, à défaut d'alternatives sérieuses, l'interdiction d'attaquer des civils puisse être levée pour forcer la capitulation de l'ennemi. Le risque est d'exagérer les enjeux chez les militaires et de dépeindre l'ennemi comme une menace exceptionnellement terrifiante. Or une menace sérieuse et imminente n'est pas un critère suffisant pour prendre des mesures préventives afin de l'éviter. Il faut aussi que sa réalisation soit une véritable catastrophe humaine pour ceux qui risquent de la subir et que les moyens de résistance traditionnels aient été épuisés avant de s'y résigner. Or les groupes terroristes prétendent agir au nom d'une communauté soumise à de graves humiliations et invoquer le principe de l'urgence suprême pour légitimer leurs activités contre des membres de la population civile afin de contraindre le gouvernement ennemi à changer de politique.

d) Principe du dernier recours : dans l'esprit de la théorie de la guerre juste, ce principe signifie que la paix est préférable à la guerre. Or le terrorisme insurrectionnel ou révolutionnaire se nourrit d'un cliché assez répandu : le terrorisme est l'arme des faibles, des pauvres, des gens appartenant à la fraction de l'humanité qui vit dans des conditions de vie injustes. Les groupes terroristes peuvent prétendre qu'au vu du rapport de forces en présence ce principe peut justifier une violence spectaculaire pour faire connaître leur cause, qui autrement resterait ignorée. Ils peuvent aussi arguer que les actes terroristes sont aussi responsables de moins de morts que les forces armées régulières. Le terrorisme serait un raccourci à cette violence. Mais la violence des États et celle du terrorisme sont qualitativement différentes : même en temps de guerre, les États sont liés par des règles qui interdisent l'utilisation de certains types d'armes et proscrivent certaines tactiques et les attaques contre les civils. Les activités terroristes sont toujours en conflit avec les lois de la guerre. Il n'y a aucune raison de vouloir excuser la violence des groupes terroristes.

Lutter contre le terrorisme.

Face au terrorisme, la tentation est d'en rester à une approche pragmatique et sécuritaire, mais au risque de passer à côté de sa complexité et de ses enjeux éthiques. Le terrorisme, parce qu'il est l'expression d'un nihilisme moral (le mal n'existe pas), oblige à se confronter de manière radicale à la question du mal et de son excès. Quels moyens de lutte contre le terrorisme peut-on alors envisager ?

De nouvelles relations internationales.

Les attentats du 11 septembre 2011 ont fait voler en éclats l'idéal cosmopolite d'un monde internationalisé et pacifié, l'espérance d'une harmonie heureuse des intérêts fondée sur le sentiment d'humanité et les droits de l'homme garantis par des institutions internationales. Ils ont aussi révélé le désarroi et la faiblesse de la communauté internationale et son incapacité à coordonner ses efforts sans qu'un État ne cherche à imposer de façon hégémonique sa conception et ses normes de la sécurité. Le cardinal Ratzinger mettait en garde contre une telle tentation : « Dans tous ces cas, il est important que ce ne soit pas seulement une puissance déterminée qui maintienne le droit. Trop facilement s'immiscent ensuite, dans l'intervention, des intérêts particuliers, qui altèrent la claire vision de la justice. Il est urgent d'avoir un véritable *ius gentium* sans une prépondérance hégémonique et des interventions correspondantes : seulement ainsi peut apparaître clairement qu'il s'agit là de la protection du droit commun de tous, même de ceux qui se trouvent, comme on dit, de l'autre côté de la barrière. C'est cela qui a pu convaincre, dans la Seconde Guerre mondiale, et qui a apporté la paix véritable entre les forces antagonistes. Ce dont il s'agissait, ce n'était point de renforcer un droit particulier, mais d'établir la liberté commune et la prédominance du droit

véritable, même si, bien sûr, cela n’a pas pu empêcher la naissance de nouvelles structures hégémoniques » (« À la recherche de la paix », p. 725).

Résister au mal et briser le cercle de violence.

Au terrorisme, il convient d’opposer un non radical. Rien ne peut justifier le terrorisme, quelle que soit la cause qu’il prétend défendre. Ce qui n’empêche pas de chercher à comprendre les facteurs économiques, politiques, culturels, sociaux qui expliquent le développement du terrorisme, notamment d’inspiration religieuse. Cet effort d’intelligence du terrorisme, qui ne saurait en rien servir à sa justification, est aussi une invitation à agir sur le contexte du terrorisme : pauvreté, domination économique, politique, militaire. Il convient aussi de trouver des voies pour briser le cercle de la violence et sortir de la logique de réciprocité et de surenchère dans laquelle introduisent les actes terroristes en sortant de la loi du talion et d’accorder toujours à nouveau une caution de dialogue et de pardon. « Mais il faut une réelle force spirituelle pour ne pas répondre au terrorisme par des mesures qui vont au-delà d’une stricte justice humaine », constate Justice et Paix-France (2005). C’est dans la contemplation du mystère de la Croix et la prière que le chrétien peut trouver les ressources qui lui donnent de « ne pas succomber à la tentation de la vengeance, de l’humiliation, du dénigrement d’autrui » et de ne pas « démissionner face au mal ».

Une logique militaire antidémocratique.

Il est certes légitime pour des gouvernements de protéger leur population contre les attentats terroristes. Mais comment lutter contre le terrorisme sans se laisser entraîner dans la spirale de violence, alors même que les options ordinaires des relations internationales ne sont plus

accessibles (échanges pacifiques, négociation, dissuasion en vue d'obtenir un compromis) ?

Face au terrorisme, les États sont en effet confrontés à des acteurs non étatiques, pas toujours clairement identifiés, aux revendications pas toujours claires, et pour lesquels les frontières et les territoires ne comptent pas. Le terrorisme a pour effet de faire durer les conflits et de rendre plus difficile le rétablissement de la paix civile. De fait, la lutte contre le terrorisme est sans fin.

Faut-il dès lors mener la « guerre contre le terrorisme » ? Parler de guerre semble inapproprié. La guerre est en effet liée à l'existence d'États alors que le terrorisme le plus redoutable aujourd'hui est transnational. Les moyens de lutte contre le terrorisme relèvent davantage d'opérations de police (surveillance, renseignement, infiltration de réseaux) que d'opérations militaires. Ce qui n'est pas sans poser question. Comme le note Monique Canto-Sperber, « cette lutte, qui est à la fois guerre et opération de police, a du mal à se plier aux règles de limitation qui caractérisent tout combat légitime : contraintes sur les moyens utilisés, sélection dans les cibles et procédures dans les manières de traiter les ennemis. N'appliquant pas les règles du *jus in bello*, une telle lutte peut difficilement prétendre être une guerre juste, aussi légitime que soit sa cause » (CANTO-SPERBER, 2005, p. 333). La question se pose notamment dans le traitement des prisonniers : comment éviter que la lutte contre le terrorisme n'entraîne une forme de relâchement moral, avec le risque de « barbarisation » que cela peut entraîner chez ceux-là mêmes qui se réclament de la guerre juste ?

Une logique sécuritaire liberticide.

La logique terroriste rend impossible l'évaluation du risque. Cette incapacité à apprécier ne serait-ce qu'un ordre de grandeur du risque place

les gouvernements dans une position difficile. Ils ne disposent pour réagir que de la force organisée dans le cadre étatique. Ils peuvent être conduits à sur-réagir en multipliant les mesures de contrôle et de sécurité, en modifiant la législation pour se doter de mesures d'exception propres à une situation de guerre. Les moyens déployés risquent de s'avérer inadaptés, disproportionnés et inefficaces. Plus fondamentalement, cette logique sécuritaire dans laquelle le terrorisme enferre les États de droit a pour effet de remettre en cause les libertés individuelles et le respect de la vie privée.

La malignité du terrorisme, c'est finalement de contraindre les démocraties à transiger avec les règles qui les fondent. Il pousse les gouvernements dans une logique de surenchère, dans une logique de sur-réaction au nom de la sécurité. Comme le relève Monique Canto-Sperber, « par contamination, la sécurité est devenue une forme d'incarnation du bien » (*ibid.*, p. 290). Mais la logique sécuritaire qui tend à s'imposer fait de chacun un suspect, un terroriste en puissance comme en témoignent les mesures de sécurité imposées à tous (fouilles et palpations, scanner corporel, transmissions d'informations sur les passagers d'État à État…). Dans ce climat de défiance généralisée, c'est la confiance entre prochains qui s'avère aussi victime du terrorisme et des réponses actuelles qui lui sont apportées. C'est pourtant cette confiance qu'il convient de restaurer en premier lieu.

DOMINIQUE GREINER.

→ Guerre/Paix. Politique. Vie/Mort. Violence.

Bibliographie.

Ch. BENJAMIN, La Théorie de la guerre juste face au terrorisme et à la guerre antiterroriste, Montréal, Centre d'études des politiques étrangères de sécurité, série Mémoire, vol. 6, décembre 2007. – M. CANTO-SPERBER, Le

Bien, la Guerre et la Terreur. Pour une morale internationale, Paris, Plon, 2005. – G. CHALIAND, A. BLIN (dir.), *Histoire du terrorisme. De l'Antiquité à Al Qaida*, Paris, Bayard, 2004. – JUSTICE ET PAIX-FRANCE, *Terrorisme. Condamner, expliquer, résister*, (Documents épiscopat, Bulletin de la Conférence des évêques de France 3-4), 2005. – M. WALZER, *De la guerre et du terrorisme*, Paris, Bayard, 2004.

THÉOLOGIE MORALE

VÉRITÉ ET HISTOIRE.

Qu'il s'agisse des théologies morales défendues par des religions, qu'il s'agisse de la valse des éthiques[5] disponibles en 2010 ou 2011, toutes ces ressources axiologiques se prononcent explicitement ou par défaut sur la fiabilité d'invariants culturels[6].

« Droit naturel évolutif ou droit culturel ? » se demandait en 1966 le futur archevêque de Rennes, l'abbé Jacques Jullien, théologien moraliste catholique romain[7].

L'année suivante le théologien moraliste calviniste André Dumas[8] rappelait les principales critiques théologiques en traditions protestantes de la notion de nature : une première crainte est celle à l'égard d'un risque de double source de la Révélation chrétienne, lorsque la source de l'Écriture sainte biblique en vient à être mise en difficulté par la source de la tradition d'Église, mais encore par la source de la loi naturelle ; une deuxième crainte, c'est que l'être ne précède l'acte ; une troisième, c'est la crainte d'un oubli de la destination eschatologique. L'auteur protestant n'a pas non

plus négligé de rappeler les contestations ici philosophiques et là pastorales des notions de loi naturelle et de droit naturel.

Quant au théologien de l'histoire Marie-Dominique Chenu, n'écrivait-il pas en 1969 que « l'histoire de la théologie fait partie de la théologie[9] » ? En effet, l'histoire est le premier lieu pour l'humanité où la loi et la grâce peuvent se rencontrer. Au Jugement dernier et devant l'éternité divine, toutes les religions ne soulignent pas l'existence d'une grâce de miséricorde. Quoi qu'il en soit de ces attentes et de ces convictions religieuses – de religions soit mâtinées de naturalisme, soit trempées dans des révélations[10] –, le questionnement des présocratiques ne reste-t-il pas d'actualité ? En effet, l'histoire ne reste-t-elle pas aussi le lieu où l'éthique[11] surgit comme par nécessité, ou en d'autres termes en raison du risque de disparition de l'humanité ? Disparition qualitative, s'il ne régnait plus dans l'histoire qu'une existence malheureuse ? Que faire devant un risque de disparition quantitative de l'humanité, parce que les humains – après les dinosaures – disparaîtraient à leur tour de ce bas monde ? Que deviendrait ce que les uns appellent la Création[12], tandis que d'autres l'appellent cosmos ? Et si l'on parle encore de religion, peut-on parler d'un effacement du mal dans la philosophie contemporaine[13] ?

Différenciation entre éthique théologique et éthique séculière.

La mise en tension de l'éthique vis-à-vis de la théologie morale n'est pas moins nécessaire que la mise en tension entre éthique théologique et éthique séculière.

Les éthiques en régime chrétien.

Les éthiques en régime chrétien, non seulement sont en principe des morales partageables avec d'autres contemporains que les différents chrétiens et que leurs différentes Églises, mais ce sont aussi et nécessairement des théologies chrétiennes dialoguant avec des éthiques même séculières et les critiquant selon des principes assumés et des cas d'espèce souvent exigeants. Or, la vertu de ces éthiques en régime chrétien et de ces théologies de l'éthique consiste notamment en des performances critiques à propos du théologico-moral ici et de l'éthique là : ne peut-il pas en être ainsi pour ceux et celles qui confessent la « loi nouvelle », ce que Marie-Dominique Chenu en 1969 désigne comme étant l'Évangile dans l'histoire ?

La « loi nouvelle ». À son propos, le langage de saint Thomas d'Aquin parle au XIII^e siècle de loi de liberté. La « loi nouvelle » renouvelle par principe toutes les normativités. Le concile Vatican II au milieu du XX^e siècle enseigne ceci à l'article 26, § 4 de la constitution conciliaire dogmatique *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps : « L'Esprit de Dieu qui, par une providence admirable, dirige le cours du temps et renouvelle la face de la terre, est présent à cette évolution. Le ferment de l'Évangile a suscité et suscite dans le cœur humain une exigence incoercible de dignité. » La « loi nouvelle » est donc la présence de l'Esprit-Saint à l'évolution de l'humanité. Je le répète et le précise, la « loi nouvelle » peut éclairer toute normativité en s'adressant à toute conscience individuelle et à l'humanité entière : loi divine, loi naturelle, loi morale, loi juridique, droit divin, droit naturel, droit positif, justice, équité pour la dispense au for externe *intuitu personae*, et l'*épikie* au for interne de la conscience. Dans une perspective différente de celles des stoïciens et sans avoir à rendre des comptes plus récemment à aucun hégélianisme, les éthiques en régime chrétien présupposent dans la foi chrétienne un lien entre Dieu et l'histoire[14], comme le rappelle *Gaudium et spes*.

La théologie morale, non sans soulever des interrogations, est classée et pensée de manière distincte de la théologie dogmatique. Ce qui n'est pas une erreur en soi. Mais le procédé de cette distinction risque de disjoindre une perception globale où la vérité – ici de l'Évangile – souffre d'émiettement : « Cette distinction s'articule mal sur l'*ordo disciplinae* de saint Thomas d'Aquin », écrit Marie-Dominique Chenu en 1969 encore (« La rénovation de la théologie morale », p. 3). Selon lui, le concile Vatican II n'a pas assez déterminé l'incidence de la vérité de l'Évangile sur la vie chrétienne, malgré l'insistance conciliaire sur la pastorale. Selon lui, est indispensable une théologie intégrale de la grâce et de la loi.

Marie-Dominique Chenu rejoint ici l'école du droit canonique de Munich de Klaus Mörsdorf[15], elle-même devancée au XIXe siècle par l'école de Tübingen. Il s'agissait pour le droit canonique et pour le droit public ecclésiastique des concordats de renouer très en profondeur avec les fondements théologiques de l'ecclésiologie et de la doctrine catholique depuis Léon XIII sur la vie en société politique et sur la vie sociale plus largement. Alors que, avant d'opter avec le concile Vatican II pour un fondement christologique de la société Église-Peuple de Dieu, l'école romaine de Felix Cappello et Alfredo Ottaviani, jusqu'en 1964, avait seulement tenté de poursuivre l'approche *iuspubliciste* en s'évertuant à l'affranchir seulement de ses composantes *iusnaturalistes* rationalistes.

En théologie morale de langue française, il est à remarquer que c'est en 1986 que la revue des théologiens moralistes *Le Supplément* appose le sous-titre de *Revue d'éthique et de théologie morale*, dans une volonté de la part de sa direction éditoriale d'honorer à la fois les deux ambitions suivantes :

– la première, que soit étudié tout acte éthique, du moment que – loyalement et même avec une conscience erronée – cet acte puisse concourir à de toujours plus justes développements humains et que cet acte éthique cherche à respecter l'aspiration au bonheur régnant plus ou moins confusément chez l'individu et dans l'humanité ;

– la seconde, que la morale théologique s’enracine plus profondément dans la vie divine où, selon la foi chrétienne, règne la communion entre les trois Personnes divines de la Sainte Trinité[16] : que cet enracinement nourrisse la communion ecclésiale et se propose, à temps et à contretemps – mais sans prosélytisme de mauvais aloi –, aux aspirations à la communion qui habitent l’humanité malgré les complexités et ambiguïtés de ces aspirations. En théologie chrétienne, cet enracinement divin a vocation d’accueillir la liberté et la responsabilité éthiques de toute personne humaine et de l’humanité contemplée comme *totus orbis*[17], grâce au don divin de la Création et grâce au don divin de l’incarnation du Verbe.

Marie-Dominique Chenu écrit aussi en 1969 : « Ainsi, la Parole de Dieu, une fois pour toutes et tout entière réalisée en Jésus-Christ, réserve des richesses toujours nouvelles à l’Église, suivant les situations historiques et culturelles dans lesquelles on l’accueille et on l’assimile. C’est la même foi, mais elle a une histoire, des développements, des époques. Loin de craindre de se dissoudre, cette foi reconnaît, comme une condition essentielle de sa survie, la nécessité de s’inscrire résolument dans la diversité et la succession des cultures qui font l’histoire humaine[18]. »

En christianisme, le monde, comme histoire de Dieu[19], comme maison de Dieu[20], est Création du Dieu trois fois saint : c’est la contemplation de la Création comme étant l’œuvre née des deux mains du Père que sont, selon saint Irénée de Lyon dans l’*Adversus haereses*, le Verbe et l’Esprit-Saint. Ici s’enracine la loi divine[21] : que le monde soit créé par le Dieu de saint Irénée ne canonise pas seulement un ordre mâtiné d’aristotélisme, mais d’abord un ordre ayant les martyrs de la foi catholique reçue des Apôtres. L’unicité de l’acte créateur de Dieu désigne l’origine de la loi naturelle non écrite ; celle-ci reste à expérimenter – si possible sans univocité idéologique et sans injustice – dans la vérité et la charité. À la loi naturelle appartient la mission de rappeler que le bonheur est la vocation de chaque être humain ; que l’amour humain – toujours singulier – est habité d’une voix de la

conscience qui lui conseille de confier son besoin d'être libre et son désir d'aimer à l'amour compatissant de Dieu Créateur révélé en Jésus-Christ rédempteur[22].

Nature et culture.

Qu'en est-il de l'éthique théologique et de l'éthique séculière dans l'évolution du rapport entre nature et culture ?

Le développement théologique protestant, dans le sillage des crises mystiques et humanistes des XIV-XVI^{e} siècles, a participé à la critique moderne ultérieure du mot « nature » ; un mot fort familier dans sa version classique pour la tradition catholique romaine, spécialement en éthique et théologie morale. Ce classicisme est soupçonné intellectuellement et psychologiquement par nombre de traditions protestantes. Beaucoup de ces dernières ont vécu des connotations marquées plutôt par le parallélisme entre la Réforme protestante et la modernité copernicienne (affaire Galilée). Le pasteur André Dumas écrit encore en 1967 que le climat conceptuel du XVI^{e} siècle – selon lui nominaliste chez Luther et passablement platonicien chez Calvin – ne pense plus le concept de nature comme exprimant une continuité des choses qui pourrait être exemplaire pour chaque individu. André Dumas rappelle que Luther a parlé volontiers des réalités externes et temporelles ; que Calvin parle des choses terriennes. Chez ces réformateurs, le mot « nature » évoquerait donc davantage la profusion baroque que l'ontologie classique. Calvin refuse l'aristotélisme parce qu'il n'établirait pas de nette distinction entre l'honneur de Dieu et la terre, théâtre de sa gloire, écrit André Dumas. Il en déduit que Calvin a privilégié Platon qui désigne le ciel, alors qu'Aristote est réputé attiré par le matérialisme de la vie présente. Le véritable exemplarisme, pour Calvin, sera de type platonicien. Selon André Dumas, le naturel chez Calvin[23] ne comporte plus un mouvement ascendant vers le surnaturel ; mais c'est un miroir à distance

des réalités célestes. Le platonisme de la Réforme et jusqu'au XVIIe siècle la méfiance à l'égard de la logique d'Aristote, voilà ce qui aurait commencé à expliquer en philosophie le discrédit du mot « nature », catégorie remplacée chez les Réformateurs par « vocation » *(Berufung)* ou par « état » *(Stand)*. Au XVIIe siècle, la dédivinisation du monde, telle que l'opère Descartes, le fait que Dieu se trouve signifié par la pensée ou par le cœur, mais nullement par l'ordre du cosmos – pure étendue mécanique, pur assemblage extérieur, sans liaison avec les idées éternelles du Créateur du tout –, ce cartésianisme ambiant plaît aux Réformés. Leur calvinisme classique ne souffre pas de la dislocation à l'encontre d'une nature susceptible de donner à lire l'ordre immuable de Dieu. Car Dieu n'est pas dans le providentialisme naturel, mais dans le secret conseil de son élection. Au XVIIe siècle encore, jansénistes et calvinistes – bien que pratiquement très opposés – sont mentalement et religieusement fort proches : ni les uns ni les autres ne songent à la nature pour découvrir le vouloir divin. Le pasteur André Dumas (dans BOURDIN [dir.], 1998, p. 176) évoque Blaise Pascal comme grand témoin de ce mépris, cartésien et prédestinatien, de la nature : l'exemple même selon Pascal de la mauvaise apologétique ! Alors qu'il est connu que Pascal a rétorqué que les Pères n'ont cru pouvoir, à partir de la nature, rien apprendre sur le Créateur. Ainsi pour André Dumas, le cartésianisme du XVIIe siècle aurait relayé le platonisme du XVIe siècle pour déprécier l'ordre naturel aux yeux de la tradition protestante. Au XVIIIe siècle, ajoute André Dumas, la religion naturelle entre en quelque sorte en concurrence avec la religion révélée : le mot « naturel » devient synonyme de « rationnel » et s'oppose à « révélé ». Mais à partir de Herder, la tradition protestante va commencer à magnifier la nature, précisément la nature religieuse de l'homme. La nature devient la preuve de la dépendance de l'homme par rapport à Dieu, à l'Absolu. Il faudrait alors parler du romantisme et du libéralisme. Car André Dumas fait remarquer que c'est aussi l'époque où dans l'orthodoxie advient un mouvement vers le

romantisme, la nature devenant l'alliée contre le totalitarisme de la raison. Au XX^e^ siècle, l'influence de l'existentialisme dénonce la nature qui détruirait le projet humain, alors que lui seul serait manifestation de la liberté. Afin de ne pas réduire l'homme à une chose, les chrétiens – protestants – refuseraient la précédence de la nature et valoriseraient le risque du projet. Les sciences humaines insistent sur la variabilité de la notion de nature. Le protestantisme au XX^e^ siècle ne théoriserait pas une loi naturelle, mais il recevrait comme destinataire la sécularisation, sans cependant la confondre avec la déchristianisation[24].

Pour sa part, le catholicisme dénonce l'insuffisance du positivisme[25]. Le catholicisme revisite les systématiques enracinées dans le dialogue entre Aristote[26], Platon[27], saint Augustin[28], saint Thomas d'Aquin[29], Vitoria[30], saint Alphonse de Liguori[31], Jacques Maritain[32] : la nature humaine est marquée ici par la grâce, par le péché et par la rédemption[33]. Le professeur de Louvain-la-Neuve Jacques Étienne écrit en 1992 que le dialogue de saint Thomas d'Aquin avec Aristote témoigne de ce que « la nature constitue le faisceau de virtualités inscrites en chaque être conformément à sa spécificité. Pour sa part, l'être humain se spécifie par la virtualité raisonnable et, selon la foi chrétienne, par la capacité d'entrer en relation avec le Dieu créateur et sauveur. La nature humaine comprend donc la liberté, la capacité de connaître et d'aimer le bien, l'aptitude à la beauté » (« Nature et culture selon la théologie morale », p. 253-270).

Or, poursuit-il, avec Galilée et Descartes, une transformation fondamentale s'était produite : la nature prend en outre un sens nouveau ; le rapport entre la culture et la nature se modifie : la nature désigne selon cette modernité avant tout la réalité matérielle – vivante ou non. Matière qui est offerte au calcul et ainsi à l'emprise des hommes et des femmes. Selon cette évolution, l'agir spirituel ne relève plus de la nature. Les valeurs spirituelles ne peuvent procéder de la nature. Sinon ce serait fonder l'esprit sur ce qui

lui est inférieur, ou tirer la morale de ce qui est infra-moral. Emmanuel Kant parle de l'antinomie de la nature et de la liberté.

L'éthique séculière.

La présente notule ne procède pas à des bilans séparés, ni pour la théologie morale, ni pour l'éthique[34], son propos étant l'écho sémantique du vocable « théologie morale et éthique ». Éric Gaziaux, le président de l'Association francophone et œcuménique des théologiens pour l'étude de la morale (Atem), écrivait ceci en 1999 à propos de la situation de l'éthique à considérer dans une évocation du vaste champ des morales fondamentales : « Certains parlent de champ de ruines, d'autres de champ de bataille, d'autres encore de champ de rencontre[35]. » Selon le président de l'Atem, il est même devenu courant dans ce contexte de parler d'un retour de l'éthique, même si cette expression est critiquable et chargée d'ambiguïtés. Peut-être vaudrait-il mieux parler, ajoute-t-il, d'une nouvelle prise de conscience de la nécessité et de l'urgence d'opérer des choix, de décider, d'agir en fonction de certains critères et de certaines priorités. « Ce "retour" de l'éthique ou cette nouvelle prise de conscience se caractérisent par une multiplication des éthiques sectorielles ou appliquées, par une multiplication des éthiques provenant de convictions et d'horizons divers (que l'on pense aux prises de position d'un MacIntyre, d'un Hauerwas, de l'école de Yale, d'O. Höffe, d'Habermas, etc.). » Selon Éric Gaziaux, cette situation conduit à un constat : le désir d'éthique, voire le surinvestissement actuel sur le domaine éthique se joignent à un voilement sur le sens et sur la possibilité d'une éthique commune[36]. Il est connu que l'éthique philosophique ou séculière a développé ses investigations au XX^e^ siècle. Éric Gaziaux évoque un investissement aux États-Unis et un autre en Allemagne :

– Est connu le jugement sévère de MacIntyre contre l’éthique des Lumières – de la liberté autonome, de l’individu indépendant –, à qui le citoyen des États-Unis reproche l’enlisement et la stérilité d’interminables discussions[37]. Ses tentatives de revalorisation de traditions au cours de procédures de discernement éthique s’opposent à d’autres recherches éthiques. Mais ses tentatives n’ont pas convaincu des États de droit comme la France, où le droit constitutionnel s’oppose à tout communautarisme, enjeu majeur dans l’intégration européenne.

– Une autre recherche éthique, restant, elle, dans la modernité, c’est l’éthique discursive habermassienne de la raison communicationnelle. Sa fonction est d’aider à juger de la validité universelle de normes en morale. Les arguments reposant sur la raison sont mis à contribution pour tenter de décider en morale, parce que les questions pratiques sont susceptibles de vérité selon Habermas[38].

Des théologiens moralistes catholiques comme Éric Gaziaux et Alain Thomasset sont de ceux qui se sont déjà demandé si certains apports de l’éthique séculière de MacIntyre et de l’éthique séculière d’Habermas n’avaient pas à être conjugués « de telle manière que l’éthique de la discussion puisse, ajoute Éric Gaziaux, intégrer la reprise réflexive et critique des traditions, y compris des traditions religieuses » (« Introduction à la démarche du congrès », p. 8).

En outre, le discours de postmodernité, poursuit Éric Gaziaux, ébranle des convictions de modernité, comme celles des fondements rationnels de l’éthique, comme celles de l’idée même de fondation, et comme celles concernant des registres de la raison, de la liberté, de l’universalité ; tant ces registres se révèlent plus incernables que jamais[39].

Coopérations entre éthique séculière et éthique théologique.

Cette ébullition caractérisant le domaine de l’éthique philosophique ou séculière n’est pas sans incidences sur la réflexion éthique en théologie, sur la théologie morale, domaine lui-même en cours de transformation considérable : l’éthique théologique doit apprendre à ne pas régenter les séculiers, ni quiconque, mais à dialoguer et à gagner une place ajustée dans les espaces privés et publics. Modernité et postmodernité sont des défis pour l’éthique théologique aussi[40]. L’inculturation finit par être perçue presque partout comme étant d’actualité, et sans être toujours un risque moderniste. Face au défi des affaires de pédophilie incriminant aussi des religieux et leurs œuvres confessionnelles elles-mêmes parfois, face au défi des glissements d’intégrismes – pour ne citer que ces deux cas –, l’éthique séculière peut-elle compter sur l’éthique théologique pour rehausser la déontologie[41] et contribuer à humaniser des domaines religieux endémiques ? Comment la théologie morale, en 2012, s’engage-t-elle dans une tâche d’humanisation et quelle critériologie d’évaluation de sa recherche du bonheur la théologie morale accepte-t-elle ?

Conclusions. Conjoindre éthique et théologie morale.

Le signal émis depuis 1984-1986 par la *Revue d’éthique et de théologie morale* des Éditions du Cerf à Paris, au moyen de la conjonction de ces deux matières académiques que sont l’éthique et la théologie morale[42], manifeste notamment la nécessité que l’éthique de baptisé(e)s cherchant à être plus chrétienne soit une éthique qui ne fasse pas l’économie de l’épreuve de la tâche de communion ecclésiale. Ce signal d’ecclésialité s’est adressé aussi à toute éthique séculière, soit pour cultiver le respect réciproque entre confessionnel et non-confessionnel, soit pour rechercher et approfondir le dialogue des éthiques, soit pour répondre à une éthique séculière recherchant une moralité même d’origine religieuse mais sans

vouloir pour autant cesser d'être séculière. Une sécularité sociale qui s'enrichit de valeurs d'origine religieuse – et qui coopère avec telle religion – n'a pas à devenir forcément une société sous juridiction religieuse ou confessionnelle. Une éthique séculière peut ne pas avoir à se soumettre à la juridiction de telle Église, alors que cette éthique séculière décide de prendre la liberté d'aller puiser aux cours d'eau (voir Ps 42 [41]) de l'Église du Christ par exemple. Et une société politique cherchant des valeurs éthiques, même des valeurs à fondements confessionnels très reçues dans son propre peuple ou sa nation, n'a pas à se croire obligée de gouverner cette religion pour autant, ni à favoriser uniquement celle-ci au détriment des autres groupements de convictions.

Sur l'ecclésialité des rapports possibles entre éthique et théologie morale, je n'hésite pas à citer longuement une précieuse réflexion en histoire de la théologie – ici catholique –, écrite aux lendemains du concile Vatican II et après des turbulences comme celles de Mai 68 : Selon l'« historien de l'Évangile dans le Peuple de Dieu », comme Marie-Dominique Chenu aimait à se présenter (« La rénovation de la théologie morale », p. 2), la rénovation de la théologie morale peut advenir en tant qu'elle exerce son propre discernement, à la fois raisonnable, kérygmatique et pastoral, en allant puiser aux eaux du fleuve de l'histoire du salut. Il écrit en 1969 ; il refuse de glisser dans une éthique de situation et ne veut pas verser dans un modernisme impénitent : « Le "retour à l'Évangile", à son inspiration, à sa lecture directe, à sa pression charismatique, est le principe même, pastoralement et épistémologiquement, de l'intelligence des situations concrètes aujourd'hui, au-delà des énoncés intemporels et des préceptes abstraits. Tel est le régime de la Parole de Dieu. Dieu parle aujourd'hui – dans la communauté, dans laquelle le ministère apostolique, continué par le ministère épiscopal, conditionne fonctionnellement (règle) et sacramentellement (ordre) l'enseignement de la foi et la conduite pastorale. La vie actuelle de l'Église, communauté hiérarchique du Peuple

de Dieu, est le lieu théologique approprié, *locus ultimo paratus*, de l'intelligence théologale et théologique de la “loi nouvelle”, comme se dénomment la grâce et la présence de l'Esprit. Loin de céder à la contre-position de la grâce et de la loi, de la liberté et de l'obéissance, leur articulation – théorique et pratique – manifeste leur complémentarité intrinsèque. Inattingible en sa perfection, l'unité organique de la liberté évangélique et de l'autorité préceptive est cependant l'intention permanente de nos efforts et de nos recherches » (*ibid.*, p. 4).

Or de quelle ecclésialité parle le concile Vatican II en 1965 pour les enseignements notamment de la théologie morale, du droit canonique et de l'histoire de l'Église catholique romaine ? À ce propos, l'article 16 du décret conciliaire sur la formation des prêtres *Optatam totius* précise ceci : « De même, les autres disciplines théologiques doivent être rénovées par un contact plus vivant avec le mystère du Christ et de l'histoire du salut. Un soin particulier doit être apporté à parfaire la théologie morale, dont l'exposé scientifique, plus nourri de la doctrine de l'Écriture, mettra en lumière la grandeur de la vocation des fidèles dans le Christ et leur obligation de porter du fruit dans la charité pour la vie du monde. De même, en exposant le droit canonique et en enseignant l'histoire de l'Église, on prendra en considération le mystère de l'Église, selon la constitution dogmatique *De Ecclesia (Lumen gentium)*, promulguée par ce saint Concile. La sainte liturgie, qui doit être tenue pour la source première et nécessaire de l'esprit vraiment chrétien, sera enseignée dans l'esprit des articles 15 et 16 de la constitution (conciliaire) *de sacra Liturgia (Sacrosanctum concilium)* » (ALBERIGO [dir.], 1994, p. 956).

Est-il fondé ou permis que la théologie morale précède l'éthique ? L'ordre inverse est-il le sceau d'une modernité ou du moins d'un aveu théologico-politique ou seulement d'une hypothèse en herméneutique de retrait juridictionnel de traditions enracinées dans de l'hétéronomie ? Faut-il

parler d'un nœud gordien[43] quant au protocole à préconiser ou à respecter entre théologie morale et éthique ou entre éthique et théologie morale ?

En tout cas, la mise en présence de ces deux catégories exprime ce qu'a de précieux la liberté de la décision éthique – ou morale[44] –, à ne pas confondre avec une ignorance du meilleur des traditions morales – ou éthiques –, ni de leurs nécessaires contextes, ni de leurs importantes leçons de sagesse ; des traditions morales qui ne sont pas que les traditions des religions et de leurs magistères. Au cours de la période anticléricale française de la fin du XIXe siècle, riche a été la moralité spirituelle chez certains de ces radicaux et de ces libéraux[45].

JEAN-PAUL DURAND.

→ Bien et mal. Conscience. Dignité. Éthique. Évangile. Histoire des doctrines éthiques chrétiennes. Loi naturelle. Responsabilité. Valeurs. Vertus.

Bibliographie.

C.-B. BOURDIN (dir.), Un supplément d'âme. Textes de 1947 à 1983, Paris, Éd ; du Cerf, 1998. – J.-P. GAY, Morales en conflit. Théologie et polémique au Grand Siècle (1640-1700), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cerf Histoire », 2011. – P. GILBERT, Violence et compassion. Essai sur l'authenticité d'être, Paris, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2009. – A. JACOB (dir.), L'Univers philosophique, Paris, PUF, 1989. – C. MENDOZA-ALVAREZ, Deus absconditus. Désir, mémoire et imagination eschatologique. Essai de théologie fondamentale postmoderne, préface de R. Gibellini, Paris, Éd. du Cerf, 2011. – C. PELLUCHON, Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Humanités », 2011. –

B. Renaud, L'Alliance, un mystère de miséricorde. Une lecture de Ex 32-34, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina » 169, 1998. – A. Thomasset, Interpréter et agir. Jalons pour une éthique chrétienne, Paris, Éd. du Cerf, 2011.

THOMISME

Quand on se réfère à saint Thomas, on ne peut pas ignorer qu'il y a diverses manières d'interpréter ses textes et donc une grande ambiguïté à parler de thomisme. Le sens du terme est aujourd'hui marqué par la décision du pape Léon XIII de déclarer Thomas d'Aquin « docteur commun » de l'Église à la fin du XIX[e] siècle (encyclique *Aeterni Patris*, 1879). Léon XIII avait compris que les difficultés de l'Église venaient pour une part essentielle de son manque de vigueur dans la pensée théologique. Il a donc voulu promouvoir les études rigoureuses : étude de la Bible, mais aussi de la philosophie pour donner force à la théologie. Il a pris l'initiative de proposer saint Thomas pour cette mission. Il allait à l'encontre de la pesanteur piétiste de son temps et d'une tradition spiritualiste marquée par une philosophie éclectique où les exigences universitaires n'étaient pas honorées. De fait, sa décision a suscité un grand essor du travail théologique, relayée par les forces intellectuelles que représentaient les universités, comme l'Université catholique de Louvain, ou les maisons de formation des Jésuites et des Dominicains. Malheureusement, le climat qui présidait à l'intention de Léon XIII a changé au début du XX[e] siècle. Le pouvoir a été pris par ceux que les historiens appellent les catholiques intransigeants, désireux de restaurer la chrétienté. La référence à saint Thomas est devenue une arme dans la défense de la citadelle-Église comprise comme assiégée par la puissance destructrice du mal. Le

thomisme est devenu l'instrument de la discipline de la pensée. Cette manière réductrice, illustrée par la publication des vingt-quatre thèses thomistes, a été désastreuse. En premier lieu, dans le monde chrétien, les esprits exigeants et soucieux de penser vraiment se sont détournés de l'Église. En second lieu, les intellectuels chrétiens ont souffert sous la férule de cette méthode, en tout opposée à la démarche universitaire. En outre, les intellectuels non chrétiens ont vu dans cette attitude une raison de se détourner de l'enseignement de l'Église, d'autant que cette attitude a été à la source de persécutions à l'égard de ceux dont la philosophie était explicitement ou implicitement ordonnée à la foi (Blondel, Bergson et leurs disciples, par exemple).

Fort heureusement, il y eut des esprits courageux et lucides pour accéder à saint Thomas lui-même et qui, trouvant à son contact une vie intellectuelle et une pensée de très haute qualité, ont travaillé et ont produit une œuvre importante, en revenant à saint Thomas par-delà les commentateurs. Cet effort s'est fait dans deux directions. La première est celle d'une relecture de saint Thomas. Elle est illustrée par la figure emblématique du père Marie-Dominique Chenu qui a inscrit saint Thomas dans le contexte de la pensée médiévale. Il s'agissait de revenir au texte même et de le lire avec les méthodes historiques, textuelles et critiques qui s'imposaient. C'était ruiner l'attitude des catholiques intransigeants. Le père Chenu a été suspecté et censuré par les thomistes de Rome (et d'ailleurs). La seconde voie est celle de ceux qui ont puisé dans saint Thomas une orientation philosophique développée sur un autre mode. Les Jésuites ont ouvert la voie, en montrant comment la philosophie moderne pouvait prolonger les options de saint Thomas. Une figure éminente est celle du père Maréchal, jésuite, qui fut l'inspirateur de théologiens comme Karl Rahner. On peut aussi rattacher à cette manière des laïcs comme Jacques Maritain – après sa séparation d'avec l'Action française.

La situation actuelle continue d'être mêlée. La référence à saint Thomas est ambiguë. Certains poursuivent à partir de ses réflexions une politique intellectuelle antimoderne, y trouvant des thèses opposées à la sécularisation. Les séminaires intégristes et traditionalistes qui se sont récemment fondés se nourrissent de ce thomisme étroit et autoritaire. D'autres essaient de renouer avec l'inspiration originaire du frère prêcheur. Le discernement n'est pas aisé, parce que les deux attitudes peuvent se mêler dans les mêmes institutions et parfois chez les mêmes personnes.

Pour avancer dans la réflexion, il semble opportun d'analyser une formule classique qui dit que saint Thomas d'Aquin est « un maître et un modèle ». Elle est présente dans l'encyclique de Jean-Paul II qui dit : « Saint Thomas a toujours été proposé à juste titre comme un maître de pensée et le modèle d'une façon correcte de faire de la théologie » (*Fides et ratio,* 43). L'éloge contenu dans l'emploi du mot « modèle » signifie que la méthode de Thomas d'Aquin est toujours actuelle. Dire que saint Thomas est un modèle signifie qu'on admire ce que saint Thomas a fait et qu'on s'inspire de son exemple pour avancer sur d'autres chemins, puisque le temps présent ne saurait se confondre avec le temps passé. En revanche, dire que saint Thomas est un « maître » signifie que ce n'est pas seulement la manière de Thomas d'Aquin qu'il convient de mettre en œuvre, mais sa pensée. Ses options fondamentales et ses conclusions doivent être tenues pour vraies, en leur temps, aujourd'hui et toujours. Pour se situer dans ce débat, il faut considérer plus attentivement ce que fut l'œuvre de saint Thomas, dont on peut mettre trois points en évidence : sa lecture d'Aristote ; ensuite, son dialogue avec les philosophies nées et grandies hors du champ de la chrétienté ; enfin, le lien de sa philosophie à sa mission de prêcheur.

Saint Thomas modèle

La chrétienté médiévale était entrée dans un long sommeil dû à l'effondrement de la culture. Le mouvement d'échange avec l'Orient,

l’essor économique qui a commencé au XII^e siècle et les fondations d’écoles ou de centres d’études ont permis un essor intellectuel, lié à la lecture des Anciens. Dans ce mouvement intellectuel, les textes d’Aristote ont été diffusés en tant que maître de logique, puis comme maître de sciences naturelles et enfin comme maître en philosophie. Ces trois aspects bouleversaient la vision du monde. Face à cette nouveauté, la première réaction a été d’interdire la lecture d’Aristote, considérant que la lecture de cet auteur païen était dangereuse pour la foi. En effet, dans une chrétienté marquée par la tradition augustinienne, lire Aristote, c’était assumer des thèses qui contredisaient l’enseignement habituel de l’Église. Reconnaître que saint Thomas a lu Aristote revient donc à honorer une attitude qui rompait avec une certaine manière de concevoir la tradition. Prendre saint Thomas pour modèle en la matière, c’est adopter une attitude créatrice, c’est prendre le parti de savoir que la vérité n’est pas enclose dans un corpus de textes qui font partie de l’héritage reçu, pour reconnaître que la vérité n’est le monopole de personne et qu’il convient donc de saisir partout la vérité, comme le dit Jean-Paul II : « Intimement convaincu que *“omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est”* (“toute vérité dite par qui que ce soit vient de l’Esprit Saint”), saint Thomas aima la vérité de manière désintéressée. Il la chercha partout où elle pouvait se manifester, en mettant le plus possible en évidence son universalité » (*Fides et ratio*, 44).

Une des difficultés de la lecture d’Aristote venait du fait qu’il était connu par l’intermédiaire d’un certain nombre d’auteurs médiévaux qui avaient mêlé à la pensée d’Aristote leurs propres conceptions de Dieu, de la nature, de la vie et de l’homme. De ce point de vue, la méthode de saint Thomas fonde l’exigence universitaire, soucieuse de retrouver la pensée du maître dans sa pureté. C’est au nom d’Aristote que saint Thomas a critiqué ses commentateurs, se fondant sur une critique à la fois externe (en cherchant des traductions plus fidèles) et interne (en retrouvant la logique et la cohérence d’une pensée). La controverse avec les philosophes arabes

(Averroès et Avicenne) ou juifs (Maïmonide) devient dans cet esprit un dialogue. Pour saint Thomas, l’argument d’autorité ne suffit pas, parce qu’il ne répond pas au vœu de l’intelligence et pour cela il est indispensable de recourir aux raisons. Pour le comprendre nous pouvons citer quelques textes de saint Thomas, où il justifie sa méthode : « Lorsque le débat est un débat d’école, “magistral”, non pour rejeter une erreur, mais pour instruire les auditeurs et les conduire jusqu’à l’intelligence de la vérité qu’on enseigne ; alors, il faut s’appuyer sur des raisons qui recherchent la racine de la vérité, qui fassent savoir comment est vrai ce qui est dit. Autrement, si le maître détermine une question par des autorités nues, l’auditeur sera certes assuré que la chose est ainsi, mais il n’acquerra rien en fait de science et d’intelligence, et il s’en ira vide[46]. » L’autorité ne suffit pas. Il faut que la conclusion soit établie en raison, démontrée au sens de la logique aristotélicienne. Cette attitude vaut même pour l’Écriture, dont saint Thomas dit que l’interprétation doit reposer sur le sens littéral, lié au sens naturel des mots.

Cette méthode amène à lire de manière critique les textes faisant autorité. Ainsi lorsqu’il lit saint Augustin, saint Thomas distingue entre la vérité de foi qu’Augustin enseigne et la philosophie qui le caractérisait – en l’occurrence la philosophie platonicienne. Il pouvait donc honorer saint Augustin et récuser la philosophie qui présidait à la mise en œuvre de sa pensée.

Le travail de la raison consiste donc pour saint Thomas à penser et à repenser ce qui a été dit par d’autres avant lui. « Consulter les auteurs antérieurs est nécessaire pour éclairer la question et éclaircir les doutes. De même qu’au tribunal on ne peut prononcer de jugement sans avoir entendu les raisons des deux parties, de même celui qui s’occupe de philosophie arrivera plus facilement à une solution, s’il connaît la pensée et les doutes de divers auteurs » (*III Métaph.*, lect. 1). Une telle attitude valorise la raison qui est le bien commun de l’humanité.

La méthode consiste donc à écouter les auteurs anciens : « Quiconque veut sonder la vérité est aidé de deux manières par les autres. Nous recevons un secours direct de ceux qui ont déjà trouvé la vérité. Si chacun des penseurs antérieurs a trouvé une parcelle de vérité, ces trouvailles, réunies en un tout, sont pour le chercheur qui vient après eux, un moyen puissant d'arriver à une connaissance plus compréhensive de la vérité. Les penseurs sont, en outre, aidés indirectement par leurs prédécesseurs en ce que les erreurs de ceux-ci fournissent aux autres l'occasion de découvrir la vérité par une réflexion plus sérieuse. Il convient donc que nous soyons reconnaissants à tous ceux qui nous ont aidés à conquérir le bien de la vérité » (*II Metaph.,* lect. 1). Cette méthode est universelle. Aussi pour saint Thomas la lecture des auteurs non chrétiens est-elle nécessaire au chrétien en quête de vérité, parce qu'il peut apprendre d'eux. Ainsi, pour se justifier auprès des religieux qui lui reprochaient de puiser dans Aristote, il écrit à son propos ce qui vaut aussi pour les philosophes arabes : « Peu importe ce qu'a pensé un philosophe, c'est la vérité, c'est ce qui est, ce que nous devons chercher en lui » *(ibid.)*.

On entre ainsi dans le débat qui caractérise la vie universitaire. Le débat doit être conduit de manière à accueillir ce que dit l'adversaire, car c'est grâce à lui que l'on avance : « Si quelqu'un veut écrire contre mes solutions, il me sera très agréable. Il n'est, en effet, aucune meilleure manière de découvrir la vérité et de réfuter l'erreur que d'avoir à se défendre contre les opposants. […] Il faut aimer l'un et l'autre, celui dont nous adoptons l'opinion et celui dont nous nous séparons ; car l'un et l'autre s'appliquèrent à la recherche de la vérité, et l'un et l'autre sont nos collaborateurs » (*XII Métaph.,* lect. 9). Le dialogue des philosophes s'inscrit enfin dans un processus de progrès : « Il est naturel à l'esprit humain d'arriver par degrés de l'imparfait au parfait. C'est pourquoi nous voyons dans les sciences spéculatives que ceux qui ont philosophé les premiers ont

laissé des résultats imparfaits, qui ont ensuite été rendus plus parfaits par leurs successeurs » (*Somme de théologie*, Ia-IIae, Q. 97, a. 1).

Mais c'est là chose problématique pour la philosophie aujourd'hui : l'intégration de la réflexion dans un propos théologique appuyé sur une révélation ne dénature-t-elle pas l'usage de la raison naturelle ? Répondre à cette question implique que l'on précise ce que l'on entend par raison et par révélation et quelles sont les relations que l'on place entre ces deux sources de savoir.

L'œuvre de saint Thomas ne consiste pas seulement à commenter les textes fondateurs de la pensée. Elle est exemplaire, parce qu'elle consiste en des œuvres de synthèse, que l'on appelle, dans le latin médiéval, *summa*. L'intention d'une somme est de présenter de manière organique le contenu de la foi. Les deux grandes sommes permettent de comprendre la manière dont la raison est honorée. L'œuvre la plus célèbre est la *Somme de théologie* qui a servi de manuel pour l'enseignement de la théologie depuis le XVe siècle dans les écoles marquées par l'influence de saint Thomas. L'œuvre la plus significative est la *Somme contre les Gentils* - le terme « Gentils » désigne ceux qui sont hors de l'Église. L'intention du livre est d'exposer la pensée chrétienne à des non-chrétiens. Le principe de l'argumentation est qu'il convient de discuter avec autrui en s'appuyant sur ce qu'il reconnaît comme source de vérité. Avec un chrétien, on se fonde sur la tradition chrétienne ; avec un hérétique, on discute à partir des Écritures et des parties de la tradition qu'il reconnaît. Avec un juif, on discute à partir des Écritures canoniques du judaïsme, l'Ancien Testament. Avec un autre, musulman ou païen, on ne peut discuter qu'à partir de l'usage de la raison. Le *Contra Gentiles* se bâtit à partir de ce que la raison naturelle reconnaît comme vrai. La raison est ici celle des philosophes, en faisant attention au fait que le terme « philosophie » désigne au Moyen Âge ce que nous appelons aujourd'hui sciences naturelles et philosophie, dans un contexte où Dieu est omniprésent dans la culture.

On ne peut se contenter de voir en Thomas d'Aquin un modèle, en se tenant respectueusement à distance : il faut entrer dans la pensée même de Thomas d'Aquin en matière de conception des relations entre la raison et la foi.

SAINT THOMAS MAÎTRE

On se contentera ici d'indiquer quelques éléments qui sont incontestés. Le premier est l'usage valorisé de la raison ; le deuxième est dans le développement d'un certain nombre de thèmes ; le troisième est dans l'inachèvement même de l'œuvre de synthèse.

LA VALEUR DE LA RAISON.

1. Les textes cités plus haut ont montré la manière de saint Thomas. Ils attestent qu'il avait une grande estime de la raison. On a pu parler d'un intellectualisme de saint Thomas. Au-delà de l'ambiguïté du terme qui comme tous les mots qui finissent par « -isme » est péjoratif, il est clair que pour saint Thomas la grandeur de l'homme vient de son intelligence. C'est par l'intelligence que l'homme est supérieur aux animaux. L'intelligence de l'homme est en effet ouverte sur l'infini et sur la gratuité.

Le terme « raison » n'est pas toute l'intelligence. Il désigne la fonction discursive de l'intelligence distinguée de sa fonction intuitive. La raison est la puissance de l'intelligence conduisant un processus d'abstraction et ensuite de progression d'une vérité à une autre, par un enchaînement rigoureux, appelé raisonnement.

Le mot « raison » s'emploie en un autre sens. Les raisons sont des vérités sur lesquelles on s'appuie pour avancer dans la pensée, pour en démontrer ou en découvrir d'autres.

2. Cette estime de la raison est fondée sur une philosophie de la nature, où apparaît une conviction qui joue dans la pensée de Thomas d'Aquin un rôle important. Elle est puisée dans le livre grec de la Sagesse qui affirme

que Dieu a tout disposé ou créé « avec nombre, mesure et poids » en employant les trois termes grecs significatifs de la vision scientifique du monde (*arithmos, metron, statmos*) ; pour saint Thomas, à l'école du Sage, le réel est pénétré de raison. Les choses ne constituent pas un chaos, mais selon la tradition grecque un *kosmos*, un tout ordonné et sensé. La raison est donc à l'intime des choses. Le mot *logos* convient ici pour dire que l'esprit de l'homme désire atteindre l'intelligibilité et la nature même des êtres. En ce sens, saint Thomas hérite de l'optimisme de la pensée grecque et de sa confiance pour bâtir une vision de l'homme – et donc une morale – fondée sur l'estime de l'œuvre de Dieu.

3. Une telle position implique une conception du rôle de la raison : l'intelligence est une capacité de saisir le réel. Le labeur de l'intelligence n'est pas vain. Il permet une pénétration de l'intime de la réalité, selon l'étymologie qu'il donne du mot « intelligence » : *intus-legere*. Lire à l'intime de la réalité, c'est-à-dire percer les apparences qui peuvent être trompeuses. La philosophie de la connaissance est ainsi résolument confiante : ce qui est vu, c'est ce qui se donne à voir et donc ce qui est compris, c'est son être et pas seulement son apparence. Sur ce point, le rationalisme de saint Thomas correspond à une science certaine d'elle-même. Les sens portent à l'esprit une information qui, par la médiation de l'abstraction, permet d'accéder à la réalité même. La vérité est *adaequatio rei et intellectus*.

Une telle philosophie optimiste permet de comprendre la manière dont la théologie est construite : comme une œuvre de la raison qui argumente et qui, grâce à l'argumentation, pénètre plus avant dans la compréhension de ce que Dieu a révélé. La philosophie morale est enracinée dans la connaissance de la nature et celle-ci est ouverte sur la grandeur de l'homme, de même que l'ordre naturel est ouvert sur l'ordre surnaturel.

La métaphysique.

Le terme « métaphysique » reçoit des sens si divers qu’on ose à peine l’utiliser. L’encyclique de Jean-Paul II en use abondamment. Il demande à être explicité dans la pensée de saint Thomas.

L’idée de nature.

Ce que nous avons dit de la reconnaissance de la valeur de la raison conduit à donner sens au terme « nature ». Saint Thomas reprend ce terme à sa source grecque. Pour lui, la nature est la naissance, au sens ontologique, l’apparition d’un être consistant, existant en lui-même ; son identité se manifeste dans le devenir et les transformations au cours du temps. La nature d’une chose, c’est ce qu’elle est en elle-même. Les natures sont définies par elles-mêmes et donc autonomes ; elles ne se confondent pas en un continuum, ni ne se mêlent en un mixte indéfinissable. La nature définit le principe propre de l’opération d’un être. Les êtres sont saisis dans le dynamisme de leur rayonnement et de leur action – cela vaut éminemment pour l’être humain. Chaque nature est limitée ou particulière, mais elle existe pour elle-même dans son autonomie. Ainsi l’homme, « animal raisonnable », est défini dans une nature humaine universelle et inaliénable, fondatrice de droits et de devoirs qui valent pour toute l’humanité et pour tous les temps. L’idée de nature, enracinée dans le fait de la naissance et du devenir, est étendue à tout être, même à Dieu, pour dire ce qui spécifie un être qui, une fois connu, permet de comprendre son action. L’idéal de la science est en effet d’accéder à la connaissance du principe pour comprendre les effets ; connaître la nature, c’est comprendre le pourquoi de ce qui arrive au cours du temps. Ainsi, comprendre que l’homme est doué d’intelligence fonde les exigences morales et politiques qui doivent régir l’humanité. Reconnaître la valeur de la nature, c’est corrélativement honorer la force de la raison naturelle qui peut accéder à la vérité et ainsi proposer une éthique et une morale de la responsabilité et de la liberté.

La causalité.

La conception de la nature fonde une manière de voir tout ce qui existe. Elle voit en effet le déroulement des événements selon une intrication qui se fait selon une rationalité inscrite dans l'être même. Pour lier les êtres différents, une notion importante est utilisée : la notion de cause. Les connexions entre les êtres sont articulées selon des exigences que la raison humaine découvre. La notion de cause à laquelle accède l'intelligence est un dévoilement des connexions réelles qui lient les êtres entre eux.

La notion de cause éclaire la morale qui concerne l'être humain ; elle est entendue dans un sens beaucoup plus vaste qu'aujourd'hui, en particulier la notion de cause finale. La finalité est plus que la première des causes, elle est la cause des causes et c'est donc à partir de la détermination de la finalité que se construit une morale.

La sagesse.

L'horizon de la pensée de Thomas d'Aquin est enfin la sagesse qui est unité de la pensée, assurée par la reconnaissance de Dieu, principe et fin. Aussi la pensée de Thomas d'Aquin est-elle d'abord et avant tout théologique. Extraire de l'œuvre de Thomas d'Aquin une philosophie au sens moderne du terme, comme l'ont fait certains disciples, est fort problématique. Elle serait même à la source de tous les raidissements de l'école thomiste. Il importe de reconnaître que la philosophie est pour saint Thomas une discipline de l'esprit qui n'a pas valeur de fin ultime ; elle reste au service de la contemplation qui appartient véritablement à l'ordre surnaturel. En effet, la sagesse la plus éminente est celle de Dieu et elle n'est connue que par la révélation de Dieu. Saint Thomas écrit à ce propos : « Celui qui connaît d'une manière absolue la cause la plus élevée qui est Dieu, on dit qu'il est sage absolument, en tant qu'il peut juger et ordonner toutes choses selon les règles divines. Or c'est le Saint-Esprit qui donne à

l’homme d’avoir un tel jugement » (*Somme de théologie*, IIa-IIae, Q. 45, a. 1).

La notion de sagesse repose sur un idéal d’unité de l’être humain. Cette unité ne peut être que le fait de la détermination d’une finalité par laquelle la multiplicité des actes humains sont ordonnés dans le respect de leur nature propre.

UNE MORALE DE LA LIBERTÉ

La pensée de Thomas d’Aquin ne se réduit pas à des commentaires des Anciens, ni à des synthèses théoriques ; elle est enracinée dans la lecture et le commentaire des Écritures. Il apparaît alors qu’elle repose sur la reconnaissance du primat de la grâce comprise comme un accomplissement de la nature, selon l’appel de Dieu. La morale de saint Thomas est une morale qui se met au service de la fin ultime de la vie humaine qui est la béatitude, le bonheur éternel, qui ne peut venir que de la présence de celui qui est principe et fin de toute chose : Dieu. C’est à partir de la considération de la béatitude que saint Thomas a bâti sa morale et par ce biais, sa démarche n’est pas enfermée dans la spéculation philosophique ; elle est enracinée dans le souffle qui traverse les évangiles et dans la fondation de la Loi nouvelle proposée par le Christ dans les Béatitudes. Pour Thomas, l’ordre surnaturel fonde et éclaire l’ordre naturel et la morale qu’il propose ne se comprend pas hors du dynamisme où la nature est accomplie par la grâce.

LE DON DE L’ESPRIT.

Pour saint Thomas, la liberté n’est pas seulement la capacité du choix, comme dans la société actuelle dominée par un modèle de vie adolescente (du corps et de l’esprit). La liberté a une dimension ontologique : elle est un accomplissement de la richesse de l’être humain. Est libre celui qui fait le bien par lui-même. La théologie de saint Thomas suit sur ce point la

démarche de l’apôtre Paul qui a libéré les Grecs devenus chrétiens de l’absolutisation de la pratique des observances mosaïques prescrites dans la Torah ou déduites par l’argumentation juridique développée ensuite dans le Talmud. La libération de l’absolu de l’observance a pour effet de permettre la réalisation de la promesse : tous les peuples sont appelés à participer à la vie de Dieu. Un texte de saint Thomas mérite d’être cité, car il résume bien sa pensée. Dans le commentaire de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens, Thomas d’Aquin relève le texte où Paul écrit : *Là où est l’esprit du Seigneur, là est la liberté* (2 Co 3, 17) ; il dit que cette phrase « signifie que celui-là est libre qui est sa propre cause ; or l’esclave agit pour le compte de son maître ; donc quiconque agit de soi-même agit librement, mais celui qui est déterminé par un autre n’agit pas librement. Celui donc qui évite le mal, non parce que c’est le mal, mais à cause du commandement du Seigneur, n’est pas libre ; tandis que celui qui évite le mal, parce que c’est le mal, est libre. Or c’est ce que produit l’Esprit Saint, lui qui parfait l’âme intérieurement par la bonne disposition, de telle sorte qu’elle se garde du mal par l’amour, comme si la loi divine le prescrivait ; et c’est pour cette raison qu’on le dit libre, non pas qu’il ne soit soumis à la loi divine, mais parce que par sa bonne disposition, il est incliné à faire ce que la loi divine ordonne » (*Commentaire de la deuxième épître aux Corinthiens*, n° 112).

Ce texte montre que la morale de saint Thomas est fondée sur le primat de l’ordre surnaturel ; loin d’écraser l’ordre naturel, celui-ci l’accomplit et permet donc d’assumer les exigences de la morale liée à la création de l’homme dans la liberté, puisque selon le Siracide, *Dieu a remis l’homme à son propre conseil* (Sir 15, 14). Cette anthropologie récuse l’option « charismatique » qui se réfère au don de l’Esprit-Saint comme si ce don était étranger à la vie humaine en ce sens que rien ne serait changé en l’homme ; il y aurait simple juxtaposition, comme les fleurs dans un vase selon l’image classique des maîtres spirituels. Pour saint Thomas, la

métaphore qui éclaire est d’ordre vital – comme dans une greffe où la force de la racine permet au rameau greffé de porter un fruit qui soit selon sa nature. C’est là encore un rapport d’accomplissement. Les notions traditionnelles reçues des philosophes (nature, vertu, disposition…) sont reprises dans une dynamique nouvelle.

Le primat de la charité.

Le commentaire de l’évangile de Jean montre amplement que la morale chrétienne est fondée sur le seul et unique commandement : l’amour selon la mesure de Dieu, en grec *agapè*, en latin *caritas*. Le primat de la charité fait l’unité de la vie chrétienne : tendue vers Dieu elle a le réalisme de l’amour du prochain. La vie morale est amour du prochain, fruit de l’amour de Dieu. Si saint Thomas situe la grandeur de l’homme dans l’intelligence, il n’ignore pas que les limites de son exercice sont dépassées par l’amour qui est intuition et communion avec autrui pour la raison qu’il est aimé pour ce qu’il est et doit être. Commentant le Cantique des cantiques Thomas d’Aquin note : « La théologie est orientée vers l’amour de charité » (Prologue). Lorsqu’il parle de la sagesse, il note : « La sagesse implique la rectitude du jugement selon les raisons divines. Cette rectitude de jugement peut venir de deux façons ; ou bien en raison de l’usage parfait de la raison ; ou bien en raison d’une certaine connaturalité avec les choses sur lesquelles porte le jugement. Ainsi en ce qui concerne la chasteté, celui qui apprend la science morale juge-t-il bien par suite d’une enquête rationnelle ; tandis que celui qui a l’habitus de chasteté en juge bien selon une certaine connaturalité avec elle. Ainsi donc, en ce qui regarde le divin, avoir un jugement correct, en vertu d’une enquête de la raison, relève de la sagesse, qui est une vertu intellectuelle. Mais bien juger des choses divines par mode de connaturalité relève de la sagesse en tant qu’elle est un don du Saint-Esprit » (*Somme de théologie*, IIa-IIae, Q. 45, a. 2).

De même, la démarche intellectuelle nécessaire à un acte humain est accomplie dans la foi qui est lumière venue de Dieu. Et enfin, le dynamisme et la force de la vie qui surmontent l'épreuve donnent l'ambition de vivre pleinement. Rien de sacrificiel dans la morale de saint Thomas !

Or cette tension vers le bonheur par la voie de l'amour repose sur une structure ontologique humaine de responsabilité. La théologie morale repose donc sur une étude de la nature humaine selon les exigences de la philosophie et de la science. La notion de vertu y joue un rôle essentiel. Elle ne s'inscrit pas dans une morale de l'obligation qui valorise l'obéissance pour elle-même, mais dans une morale de l'action où les actes posés par un être humain le façonnent. La notion de vertu assume en effet la notion d'habitus traduite souvent par « disposition » pour éviter le terme banal « habitude ». *Habitus*, du verbe *habere* qui signifie « avoir », correspond pour une part à ce qu'on appelle aujourd'hui l'acquis par opposition à l'inné. L'habitus est une aptitude acquise ; la notion prend un sens particulier en morale avec le terme « vertu » qui désigne la qualité d'un être pour son action. Disposition pour bien agir, la vertu est la force qui qualifie pour l'action et rend le sujet capable de la réaliser : « Le mot de vertu désigne une certaine perfection de la puissance. Or on considère toujours la vertu d'une chose principalement par rapport à sa fin. Mais la fin pour une puissance, c'est l'acte. Par conséquent on dit qu'une puissance est parfaite suivant qu'elle est déterminée à son acte. Or il y a des puissances qui sont par elles-mêmes déterminées à leurs actes. Telles sont les puissances naturelles actives. C'est pourquoi l'on dit qu'elles sont par elles-mêmes des vertus – mais les puissances raisonnables, qui sont les puissances propres de l'homme ne sont pas déterminées à une seule chose ; elles se prêtent de façons indéterminées à plusieurs choses. Or c'est par le moyen des habitus qu'elles sont déterminées à certains actes, comme nous l'avons montré. Et voilà pourquoi les vertus humaines sont des habitus » (*Somme de théologie*, Ia-IIae, Q. 55, a. 1).

Cette disposition est diverse selon les situations et selon les actions à accomplir. Ainsi, la vertu est liée à une action et à un objet. On parle donc des vertus de la vie active et des vertus de la vie contemplative, des vertus de l'intellectuel et des vertus du sportif, des vertus de l'ingénieur et des vertus du commercial… L'important est que chacun agisse selon ce qu'il est, car pour saint Thomas, c'est en agissant que l'homme réalise le projet du créateur. « Comme la substance de Dieu s'identifie à son action, la suprême ressemblance de l'homme avec Dieu se réalise dans son action. De là vient […] que la félicité ou la béatitude par laquelle l'homme atteint le suprême degré de conformité avec Dieu, et qui est la fin de la vie humaine consiste dans une activité » (*ibid.*, a. 3). Cette activité est donc l'expression de la charité dans toutes les dimensions qui viennent des compétences qui forment un tout dans l'unité en devenir de l'être humain.

Sans doute faut-il préciser la manière dont les vertus se forment et se fortifient. L'expérience l'enseigne : la croissance des habitus vient de l'exercice. Saint Thomas a constaté que les habitus naturels croissent par les actes posés : l'entraînement fait le sportif, le travail le bon étudiant. Il en va de même de toutes les vertus. Pourtant il faut ici distinguer entre celles qui sont de l'ordre de la nature et celles qui sont de l'ordre de la grâce. La foi, l'espérance et la charité, ou vertus théologales, sont dites infuses parce qu'elles viennent de l'initiative de Dieu. En effet, parce que l'homme n'est pas de lui-même au niveau de ce à quoi Dieu l'appelle, il faut qu'elles viennent du dehors : « La vertu de l'homme ordonnée au bien qui est mesuré selon l'ordre de la règle de la raison humaine, peut être causée par des actes humains, en tant que ces actes procèdent de la raison sous le pouvoir et la règle desquels se réalise le bien envisagé. Au contraire, la vertu qui ordonne l'homme au bien mesuré par la loi divine et non plus par la raison humaine, cette vertu ne peut être causée par des actes humains, dont le principe est la raison ; mais elle est causée en nous uniquement par l'opération divine » (*Somme de théologie*, Ia-IIae, Q. 63, a. 2). Mais cette

origine n’est pas une caution pour l’inaction ; au contraire, un don est source d’une vie personnelle et un appel à la responsabilité.

UNE MORALE DE LA RESPONSABILITÉ.

De la maxime tirée du livre de la Sagesse : *Dieu a remis l’homme à son propre conseil,* saint Thomas a conclu à l’importance du jugement personnel dans l’action, dont le principe est une prise de décision où interagissent trois éléments.

Le premier est de l’ordre de la connaissance sur le plan scientifique, c’est-à-dire selon les trois critères de la science : objectivité, classification ou expression dans des lois et enfin universalités.

Le deuxième est que l’action morale doit être concrète et donc fondée sur l’exigence de la connaissance de la situation. La situation est toujours neuve car si les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets, la situation change d’une personne à une autre, d’un contexte à un autre… La décision est toujours singulière.

Le troisième élément est l’engagement personnel dans la décision prise. En effet, tous les éléments présents ne suffisent pas à déterminer une décision ; elle n’est pas une décision automatique, comme pour une machine, mais une décision qui s’inscrit dans une relation. La décision est personnelle. Aussi le point de vue de l’éthique selon saint Thomas n’est-il pas d’abord d’imposer une loi et de valoriser la soumission, mais de permettre au sujet moral de prendre une décision qui tienne compte de la loi tant dans la science que dans la société, mais surtout de faire avancer un projet qui est celui de la vie. L’éthique n’a pas pour but de bâtir un édifice législatif contraignant, mais d’ouvrir un chemin. Or celui-ci consiste à décider au-delà de l’évidence immédiate et donc de mettre en œuvre une certaine espérance. Il s’agit de se tenir dans la réalité, parce que la décision prise dans tel ou tel cas n’est que la mise en œuvre d’une décision première,

souvent extrême, pour se situer au cœur de la condition humaine dans un combat contre le mal qui la ronge et la dénature. Le lieu de la morale est tout à la fois observation et interrogation, critique et vérification, mémoire et invention… Dans la tension entre ces deux exigences se déploie une route où le souci est l'accompagnement de la responsabilité que l'on prend. La vérité n'est pas chose figée ; elle est travail et donc enfantement d'une relation qui est fondée sur la confiance.

Ces remarques fondent le propre de la morale qui n'est pas une obéissance aveugle, mais une prise de responsabilité. La dimension surnaturelle de l'existence chrétienne est un accomplissement de l'exigence naturelle. Peut-être y a-t-il là l'originalité de l'apport de saint Thomas à la morale chrétienne ?

Saint Thomas est un maître ; il est un maître parmi d'autres. Mais comme il exerce sa maîtrise d'une certaine manière, il est donc un modèle pour se référer aux Anciens – et donc à lui-même, puisque le temps est passé de manière irréversible. Cette manière n'est ni servile, ni répétitive, ni paresseuse. Elle peut alors devenir créatrice. Dans la formule classique « maître et modèle », chaque terme est corrigé par l'autre et l'expression contrastée invite à aller à la racine de la pensée de saint Thomas.

Celle-ci procède à partir d'une interrogation. Saint Thomas a construit son argumentation à partir de questions. Il faut être fidèle à saint Thomas en sachant poser des questions, les vraies questions – celles pour lesquelles il n'y a pas de réponses toutes faites. Ce qui implique un espace de liberté pour la réflexion, la proposition, l'argumentation et la découverte de ce qui est neuf. L'actualité de saint Thomas vient de son art de poser des questions et de ne pas se contenter de la répétition de réponses acquises.

Cette attitude n'est pas une démission, bien au contraire, elle répond à ce que Jésus a demandé à ses disciples : de ne donner à personne le titre de maître, puisque l'Esprit-Saint remplit ce rôle, donné par le Ressuscité, l'Envoyé du Père.

JEAN-MICHEL MALDAMÉ.

→ Finalité de l'agir. Fondamentalisme. Grâce. Habitus. Liberté. Loi naturelle. Nature. Prudence. Sagesse. Vertus.

Bibliographie.

M.-D. CHENU, La Théologie comme science au XIII^e^ siècle (1927), Paris, Vrin, éd. revue et augmentée, 1957 ; Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, Paris, Vrin, 1950, 1974[3] ; Saint Thomas d'Aquin et la théologie, Paris, Éd. du Seuil, 1957. – É. GILSON, Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin (1919), Paris, Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », 1965. – G. LAFONT, Structures et méthode dans la « Somme théologique » de saint Thomas d'Aquin, Bruges, DDB, 1961, rééd. Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 193, 1996. – O. H. PESCH, Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale, trad. de J. Hoffmann, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 177, 1994. – G. PROUVOST, Thomas d'Aquin et les thomismes, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 195, 1996. – THOMAS D'AQUIN, Somme de théologie, 4 vol., Paris, Éd. du Cerf, 1984-1986 ; Somme contre les Gentils, Paris, Éd. du Cerf, 1993 ; Commentaire de l'évangile de Jean, 2 vol., Paris, Éd. du Cerf, 1998 et 2006 ; Commentaire de l'épître aux Romains, Paris, Éd. du Cerf, 1999.

TORTURE

Le mot « torture » désigne un ensemble de techniques visant à infliger des souffrances à quelqu'un. En latin classique et médiéval, deux mots sont utilisés : *tormentum* (« tourment ») et *quaestio* (« question »). L'Antiquité a connu essentiellement ces deux formes de torture : les souffrances infligées à quelqu'un pour le punir d'un méfait ou en préalable à une exécution capitale ; et les souffrances infligées à quelqu'un pour lui extorquer des aveux. Ces deux aspects pouvaient parfois se combiner. La moralité de ces pratiques ne semblait pas faire problème alors.

L'usage de la torture, sous ces deux formes, s'est maintenu durant tout le Moyen Âge et aux Temps modernes. Mais on constate une certaine réglementation des méthodes. Par exemple, dans le cas des peines afflictives, les tourments physiques susceptibles d'être infligés à un coupable (mutilations diverses, marque au fer rouge, flagellation, etc.) sont toujours limités de façon à ne pas entraîner la mort. Et quand il s'agit d'une condamnation à mort, précédée de souffrances supplémentaires eu égard à l'immensité du forfait, le bourreau applique les tortures avec méthode et selon une progression savamment codifiée. Le récit de l'exécution du régicide Damiens en donne un bon exemple[47]. Il en va de même dans l'usage de la question judiciaire (torture destinée à obtenir des aveux). Les « preuves » ainsi obtenues ne seront recevables que si la « question » est donnée selon une progressivité méthodique : après une simple « présentation des instruments », le tourmenteur passera de la question « ordinaire » à la question « extraordinaire ». Les aveux obtenus doivent rester crédibles.

Progressivement, l'idée s'est fait jour que les châtiments corporels violents, tout comme les aveux obtenus par la torture, ne sont pas vraiment efficaces. À la suite de Montaigne[48] et de bien d'autres, l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert prend nettement position : « Il s'est trouvé dans tous les temps des hommes innocents à qui la torture a fait avouer des crimes dont ils n'étaient point coupables » (chevalier DE JAUCOURT, art. « Torture »). Sous l'influence de la philosophie des Lumières et de l'idéologie du progrès de la civilisation[49], les Européens finissent par proscrire l'usage de la torture sous toutes ses formes. En France, Louis XVI avait interdit l'usage de la torture judiciaire. Napoléon Ier décrète la suppression de l'Inquisition espagnole. Au cours du XIXe siècle, les législations s'orientent progressivement vers une abolition générale de la torture qui finit par être considérée comme un usage barbare, indigne de nations civilisées et attentatoire à la dignité humaine.

Pourtant, à l'époque contemporaine, nous avons assisté à une généralisation de l'usage de la torture, même dans des États démocratiques, qu'il s'agisse d'obtenir des renseignements jugés d'importance vitale pour la nation ou bien de maintenir des populations entières sous la plus stricte domination. Briser la volonté des individus semble être devenu une finalité nouvelle aux yeux des promoteurs de ce nouvel usage de la torture. Les rapports émanant d'institutions internationales ou d'ONG ne laissent aucun doute : la torture est de plus en plus pratiquée. « On peut raisonnablement estimer que plus de la moitié des États membres de l'ONU recourent à la torture[50]. » Ce sont la raison d'État ou l'argument du moindre mal qui sont invoqués pour justifier éthiquement de telles pratiques.

Enfin, et de façon paradoxale, en contexte de libéralisation des mœurs, des individus veulent pouvoir recourir librement à des jeux érotiques incluant des pratiques de torture, notamment dans le cadre de pratiques consensuelles dites « sado-masochistes ». Ici, c'est la liberté du consentement qui est avancée comme base de la justification éthique.

Il est possible de montrer qu’aucun de ces arguments n’est entièrement recevable. En réalité, la torture n’est jamais morale.

La torture comme châtiment ou comme exacerbation de la peine capitale.

La problématique initiale est celle du châtiment : comment punir un coupable ? Quelle peine faire subir qui soit appropriée au crime ou au délit commis ? À moins de lui retirer la vie (peine capitale), on peut mettre un délinquant à l’amende ou l’emprisonner. La prison, cependant, suppose une certaine organisation sociale. Et de plus, elle peut sembler une peine trop douce par rapport au mal commis. Il y a donc toute une série de châtiments corporels et de mutilations, dont les civilisations anciennes ou traditionnelles offrent des exemples variés : main ou pied coupés pour les voleurs, yeux crevés, langue arrachée, etc. C’est la même logique qui vaut pour l’application de coups sous différentes formes (verges romaines, knout russe, bastonnades orientales, fouet britannique, etc.). Le nombre de coups et leur violence, qui ne doivent pas entraîner la mort, sont mesurés en fonction du délit. Les législations pénales islamiques actuellement en vigueur dans plusieurs États (Iran, Pakistan, Arabie Saoudite) procèdent de cette logique.

Dans le cas de crimes particulièrement éclatants (parricide, régicide, actes de barbarie, crimes horribles), la peine capitale a pu sembler trop clémente. Il fallait donc ajouter la douleur à la perte de la vie. L’imagination humaine étant sans bornes, on a mis au point une grande variété de châtiments dont la plupart peuvent être appelés « torture », accompagnant la mise à mort du condamné.

Le même raisonnement a permis à l’imagination religieuse de se représenter les « supplices de l’enfer », qu’il s’agisse d’un enfer chrétien ou non. De ce point de vue, les descriptions des enfers égyptien, gréco-romain,

islamique ou bouddhiste sont révélatrices. La particularité des tortures infernales est qu’elles s’appliquent à des êtres déjà passés par la mort et qui, donc, ne peuvent plus mourir. À la différence des châtiments judiciaires humains, la torture infligée dans l’au-delà peut durer indéfiniment.

La moralité des supplices judiciaires terrestres tenait au caractère exorbitant des crimes commis. Ainsi, Voltaire, pourtant opposé à l’usage de la torture judiciaire, considérait que les supplices infligés à Ravaillac étaient justifiés par l’énormité du crime de régicide commis sur un roi aussi bon et populaire que Henri IV. Pourtant, le même Voltaire, dans un autre contexte, s’était insurgé contre les supplices infligés au jeune chevalier de La Barre accusé seulement d’impiété et d’athéisme.

La justification éthique de la torture se situe ici dans une perspective de type compensatoire : la peine subie doit être proportionnée au crime commis. Sauf à conserver le principe d’une justification pédagogique pour les châtiments corporels (la douleur comme éducatrice de la mémoire), on ne voit pas comment des États modernes, soucieux de respecter les droits humains, pourraient continuer à user de telles pratiques, surtout à partir du moment où une nation renonce à la peine de mort. Dès lors, la logique symbolique attachée à l’usage de la torture comme préalable à une exécution capitale n’a plus de sens.

Ces remarques incitent aussi à considérer que les interminables délais subis par certains condamnés à mort avant leur exécution, dans les sinistres « couloirs de la mort » aux États-Unis en particulier, constituent une forme de torture psychologique moralement injustifiable.

La torture comme moyen de connaître la vérité.

La pratique de la « question » et de la torture judiciaire est connue depuis l’Antiquité. Codifiée, elle s’est maintenue durant tout le Moyen Âge et jusqu’à l’époque classique. Dans leur ensemble, les chrétiens ne s’y sont

pas opposés, même si plusieurs voix notables se sont élevées contre cet usage. Il faut reconnaître que la pratique en était largement admise par les juristes païens. Ulpien, commentant l'édit du préteur, la définit comme un ensemble de souffrances et de douleurs corporelles infligées *« ad eruendam veritatem »* (« pour faire apparaître la vérité ») (*Digeste*, XLVII, X, 15, 41). Pour lui, un simple interrogatoire ou une frayeur légère ne suffiraient pas. Les juristes chrétiens et les canonistes reprendront cette conception : on peut légitimement recourir à une *« inquisitio veritatis per tormenta »* (AZON, *Summa ad codicem*, IX, XLI, 6).

Certains chrétiens, comme Tertullien dans son *De corona* (aux chap. 11 et 17) ou Lactance dans ses *Divinae institutiones* (VI, 10, § 12 et 16), ont pourtant réprouvé ces procédés. Dans la *Cité de Dieu*, saint Augustin s'exclame : « Que dire de ces jugements portés par des hommes sur d'autres hommes, inévitables dans les cités les plus paisibles ? […] Car ceux-là jugent qui ne peuvent voir la conscience de ceux qu'ils jugent. Aussi sont-ils obligés de soumettre à la torture des témoins innocents, pour découvrir la vérité dans une cause qui leur est étrangère. Et qu'en est-il quand un homme est mis à la torture dans sa propre cause ? Pour découvrir s'il est coupable, il est mis à la torture, innocent il subit pour un crime incertain les peines les plus certaines et cela, non parce qu'on découvre qu'il l'a commis, mais parce qu'on ignore s'il ne l'a pas commis. Ainsi, l'ignorance du juge fait le plus souvent le malheur de l'innocent » (*Cité de Dieu*, XIX, VI, 364-365, trad. G. Combès, 1960). Le rejet par Augustin de la torture judiciaire est constant, comme l'indiquent sa lettre au païen Nectaire (*Ep.* 104, I, 1-3), où il se défend contre l'accusation d'avoir eu recours à la torture, et celle au tribun chrétien Marcellin (*Ep.* 133) qu'il félicite de ne pas l'utiliser. Cette pratique est absolument contraire à l'esprit évangélique (voir *Sermo* 355, 5).

L'évêque d'Hippone était bien conscient que la torture était injustifiable tant philosophiquement que théologiquement. Et cependant il la jugeait presque inévitable vu la nature faillible et marquée par le péché des

institutions humaines et de la société dans son ensemble. Le juge qui l'utilise n'est donc pas nécessairement condamnable, puisque la recherche de la vérité est indispensable au bon fonctionnement des sociétés humaines dans l'état actuel des choses.

De leur côté, les papes du haut Moyen Âge n'ont pas manqué de condamner l'usage de la torture judiciaire, mais sans pouvoir vraiment l'empêcher. Ainsi Nicolas Ier, pape de 858 à 867 : « De tels procédés sont contraires à la loi divine et à la loi naturelle, car l'aveu doit être spontané et non forcé ; il doit être fait volontairement et non arraché par la violence » (*Epistula* 97, réponse à une requête du roi des Bulgares).

Pourtant, un infléchissement doctrinal était sensible dès le Ve siècle, au moment où les évêques héritaient de la *potestas gladii*, le pouvoir judiciaire de condamner à mort. Vers 402, le pape Innocent Ier estimait qu'un juge chrétien pouvait légitimement soumettre quelqu'un à la torture. On peut repérer un courant de pensée favorable à un usage modéré de la torture : c'est un mal social nécessaire dont l'Église doit s'efforcer de limiter et d'encadrer l'utilisation. Les clercs, quant à eux, doivent s'en tenir soigneusement à l'écart, comme le stipulent les conciles d'Auxerre (573-603) et de Tolède (675) : *« Non licet presbytero nec diacono ad trepalium ubi rei torquentur stare »* (« Il n'est pas permis au prêtre ou au diacre d'assister à la torture d'un accusé »).

Une progressive acceptation de la torture par la théologie.

L'usage de la torture judiciaire semble avoir connu une éclipse aux IXe-XIIe siècles. La pratique germanique de l'ordalie ou « jugement de Dieu » était devenue le moyen privilégié d'établir les culpabilités. Mais dès le milieu du XIIe siècle, sans doute sous l'influence conjuguée de la lutte de l'Église contre les ordalies et les duels judiciaires[51] et du renouveau de la science canonique (école de Bologne), la pratique de la torture judiciaire

devient de nouveau prépondérante. Contrairement à ce qu'avance Michel Foucault dans *Surveiller et punir*, ce n'était pas une autre manière de pratiquer l'ordalie, par une sorte de duel « entre le juge qui ordonne la question et le suspect qu'on torture » (p. 44). Il s'agissait bien d'une conception nouvelle de l'établissement de la preuve judiciaire. John H. Langbein a montré que la pratique de la torture judiciaire est progressivement devenue une pièce nécessaire d'un système destiné à produire la vérité de la manière la plus objective possible, et en tout cas, beaucoup plus objectivement que par le jugement de Dieu. En abolissant les ordalies, le quatrième concile du Latran n'avait pas seulement introduit « un changement fondamental dans les règles de la preuve, mais un profond changement dans la conception de la nature du gouvernement et de la loi. On abandonnait la tentative de faire de Dieu l'enquêteur réel dans les affaires humaines » (LANGBEIN, 1976, p. 6 ; c'est nous qui traduisons). Se met alors en place un système de « preuves légales » *(statutory proofs)* qui vise à éliminer la subjectivité du juge à qui on interdit « de se faire une conviction à partir d'une évidence forcément circonstancielle » *(ibid.)*.

La difficulté est alors d'obtenir les preuves de façon irréfutable. Deux témoignages oculaires concordants et irréfutables constituent une « preuve pleine ». Mais on peut ne disposer que d'une « demi-preuve », particulièrement dans le cas d'un crime caché, ce qui est fréquent avec l'hérésie. On devra alors recourir à la torture pour obtenir une preuve entière. Ce recours à la torture se fera de façon méthodique et très délimitée, uniquement pour obtenir les aveux indispensables. Langbein constate que l'usage de la torture s'est réintroduit en Italie du Nord, dès la première moitié du XIIIe siècle, au moment même où les juristes élaboraient cette nouvelle théorie de la preuve.

Une nouvelle inflexion – décisive aux yeux des historiens – s'est produite avec la création des tribunaux d'Inquisition, dans le cadre de la lutte contre l'hérésie cathare. Pour éviter que les tribunaux séculiers ne

s’accaparent la gestion du problème posé par le développement de l’hérésie, les tribunaux ecclésiastiques devaient faire montre de la même efficacité dans le dépistage de l’hérésie. Il leur fallut donc recourir à la torture judiciaire pour construire la preuve de la culpabilité ou de l’innocence des suspects qui leur étaient dénoncés. Le recours à la torture était d’autant plus justifié que l’hérésie était considérée comme un crime très grave, analogue au crime de lèse-majesté, dont les juristes romains admettaient qu’il justifiât l’usage de la torture. C’est dans cette logique que le pape Innocent IV publia en 1252 la bulle *Ad extirpenda*, dont le paragraphe 25 stipule que les suspects d’hérésie doivent être soumis à la torture, tout en maintenant les dispositions anciennes interdisant aux clercs de diriger eux-mêmes les séances de torture sous peine d’irrégularité canonique. Cette restriction ne facilitait pas le travail des juges ecclésiastiques : c’est pourquoi, dès 1256, le pape Alexandre IV autorisa les inquisiteurs à se relever mutuellement de l’irrégularité canonique qu’ils auraient encourue en dirigeant eux-mêmes ces séances. Le pape Urbain IV confirma cette disposition en 1262.

On voit donc comment la logique de l’obtention des aveux nécessaires à la construction de la preuve a progressivement entraîné tout le système judiciaire inquisitorial dans la pratique de la torture judiciaire. Cependant, on remarquera que son usage réel est resté assez limité, les juges médiévaux faisant davantage confiance aux témoignages qu’aux aveux obtenus par contrainte[52].

La pensée théologique de saint Thomas d’Aquin porte la marque de cette évolution. Dans un passage de la *Somme théologique*, où il examine la procédure inquisitoire menée par le juge, il se demande si l’accusé a moralement le droit de mentir au juge ou de ne pas lui dire la vérité qui lui est demandée. Thomas conclut par la négative : « Quiconque transgresse une obligation de justice pèche mortellement. Or la justice exige que l’on obéisse à son supérieur en tout ce que son autorité a le droit d’ordonner. Par ailleurs, le juge est le supérieur de l’accusé qui relève de sa compétence. En

conséquence, l’accusé est tenu en justice de révéler la vérité au juge qui la lui demande dans les formes juridiques. S’il ne veut pas l’avouer comme ce serait son devoir, ou s’il la nie par le mensonge, il pèche mortellement » (*ST* IIa-IIae, Q. 69, a. 1, resp.).

De son côté, le juge, du moment qu’il possède l’autorité légitime pour le faire, doit rechercher la vérité et la mettre en évidence. Il ne doit pas agir en fonction de ce qu’il saurait en tant que personne privée, mais uniquement en se fondant sur des éléments objectifs, publics : les lois et les preuves (*ST* IIa-IIae, Q. 67, a. 1 et 2). Si les preuves manquent, le juge ne doit pas se contenter de son intime conviction : seul l’aveu du suspect permettra de le condamner. Et s’il dispose déjà d’un commencement de preuve *(probatio semiplena)*, il pourra recourir à des techniques de contrainte pour arracher à l’accusé les aveux qu’il se refuse à faire, alors qu’il y est tenu moralement. De son côté, le juge est moralement tenu de faire éclater la vérité : « Ceux-là mêmes qui sont constitués gardiens de la vérité par leur office de juge ou de docteur, s’ils manquent à leur charge, commettent par le mensonge un péché mortel » (*ST* IIa-IIae, Q. 110, a. 4, sol. 5 in fine). Bien que saint Thomas ne mentionne pas explicitement le recours à la torture pour obtenir les aveux pleins, il se situe clairement dans la logique rationnelle qui la légitime : « En excluant Dieu de la recherche de la vérité, la torture a, paradoxalement, rationalisé la pratique judiciaire[53]. »

Mais la position thomiste ne reflète pas à elle seule la réflexion morale médiévale sur l’usage de la torture judiciaire. On pourrait, par exemple, lui opposer les analyses du franciscain Jean Duns Scot (mort en 1308) qui affirme qu’un accusé n’est pas moralement tenu d’avouer ce qui n’est pas encore prouvé. Il montre que se défendre, par le silence, d’une accusation incomplètement prouvée ne constitue pas un péché mortel. En effet, avouer son crime reviendrait, pour l’accusé, à se livrer à la mort, ce qu’il n’a moralement pas le droit de faire. De plus, par respect pour la raison humaine, il convient que la démonstration de sa culpabilité ne repose que

sur des preuves indiscutables, indépendamment d'éventuels aveux. Enfin, forcer quelqu'un à avouer quelque chose est une atteinte à la liberté intrinsèque de la volonté humaine : ce qui justifie que, pour échapper à la torture, on puisse mentir sans commettre de péché mortel[54].

Une tardive prise de conscience menant à un renversement doctrinal.

Avec les Temps modernes, la justification théologique et juridique de la pratique de la torture est devenue plus difficile. Pourtant les théologiens et moralistes catholiques ont continué vaille que vaille d'en parler comme d'une possibilité moralement acceptable. Ainsi, à la fin du XVI^{e} siècle, Francisco Suarez (mort en 1617) considère que « si l'accusé nie et s'il ne peut pas être convaincu par des témoignages suffisants, il peut être régulièrement soumis à la torture quand la gravité du délit le demande[55] ». Pour cet auteur, contrairement aux usages antérieurs, elle peut être appliquée aussi aux clercs, tant réguliers que séculiers. À plus forte raison peut-elle l'être aux simples laïcs !

Près de deux siècles plus tard, saint Alphonse de Liguori (mort en 1787) adopte encore le même point de vue. Il se borne à en délimiter soigneusement les modalités et les conditions d'usage, mais il n'en remet pas en cause les principes définis par la théorie romano-canonique de la preuve judiciaire obtenue par la torture.

Il faut attendre l'époque contemporaine pour voir la doctrine morale catholique s'infléchir nettement. En 1997, le *Catéchisme de l'Église catholique* prenait nettement position dans un paragraphe où il traite aussi du terrorisme : « La torture qui use de violence physique ou morale pour arracher des aveux, pour châtier des coupables, effrayer des opposants, satisfaire la haine est contraire au respect de la personne et de la dignité humaine » (CEC, n° 2297). Le texte faisait aussi un bilan lucide des

époques antérieures : « Dans les temps passés, des pratiques cruelles ont été communément pratiquées par des gouvernements légitimes pour maintenir la loi et l'ordre, souvent sans protestation des pasteurs de l'Église, qui ont eux-mêmes adopté dans leurs propres tribunaux les prescriptions du droit romain sur la torture » (n° 2298). Désormais ces attitudes ne sont plus de mise : « Dans les temps récents, il est devenu évident que ces pratiques cruelles n'étaient ni nécessaires à l'ordre public, ni conformes aux droits légitimes de la personne humaine » *(ibid.)*. Et le *Catéchisme* condamne fermement le recours à la torture : « Ces pratiques conduisent aux pires dégradations. Il faut œuvrer à leur abolition. Il faut prier pour les victimes et leurs bourreaux » *(ibid.)*.

Extension actuelle de l'usage de la torture et tentatives de justification philosophique.

Les techniques contemporaines pour extorquer des aveux tendent à se diversifier, mais aussi à se standardiser, ne serait-ce que grâce à la coopération entre États affrontés aux mêmes urgences de lutte contre le terrorisme, débouchant sur des échanges de spécialistes[56]. Bien que l'ingéniosité humaine ne connaisse pas davantage de limites dans ce domaine que dans les autres, les techniques mises en œuvre peuvent faire l'objet d'une typologie. On trouvera toutes les méthodes visant à infliger des douleurs de plus en plus fortes sans porter atteinte aux processus vitaux : depuis les pratiques les plus antiques comme la flagellation (Iran), coups sur certaines parties du corps et suspensions diverses (Argentine, Brésil, Paraguay, Uruguay, Chili, etc.), crucifixion (Érythrée), confinement et enfouissement (Maroc), etc., jusqu'à l'usage de technologies plus modernes. De ce point de vue, l'utilisation de l'électricité (la « gégène » bien connue des militaires chargés du renseignement pendant la guerre d'Algérie[57]) ou de certaines substances chimiques (dans le cas de la

psychiatrie spéciale pour les dissidents pendant l’ère soviétique) représente un perfectionnement réel : les tortionnaires peuvent graduer plus précisément les tourments qu’ils infligent.

D’autres techniques utilisent plutôt les ressorts de la psychologie humaine : restrictions corporelles (les « cages à tigre » au Viêtnam), privation sensorielle (cas de la République fédérale allemande dans la lutte contre la Fraction armée rouge), lavage de cerveau (usage du penthotal), privation de sommeil (URSS, centre de Guantanamo), violences réelles – souvent à caractère sexuel – et menaces de violences (Amérique du Sud, prison irakienne d’Abou Ghraib), séances répétées d’autocritique (Chine, Viêtnam, Kampuchéa démocratique). Des médecins et des spécialistes des réactions psychiques sont régulièrement associés à ces méthodes d’aveux forcés. On prévoit même le moment où les neurosciences permettront d’agir directement sur les centres cérébraux, afin de briser les barrières mentales ou psychiques qui permettent à un individu de refuser de se plier à la volonté d’un autre.

Après les attentats terroristes du 11 septembre 2001, on a assisté à la mise en place de législations et de juridictions d’exception, même dans des États réputés démocratiques : c’est le cas des États-Unis et du *Patriot Act*, adopté le 26 octobre 2001, qui conduit à autoriser le recours à la violence pour extorquer des aveux aux présumés terroristes[58]. Bien que la Constitution des États-Unis interdise tout « traitement cruel et inhabituel », on peut ainsi justifier le recours au *waterboarding* ou « supplice de la baignoire », abondamment utilisé par la Gestapo nazie durant l’Occupation, et qui n’est pas un simple « simulacre de noyade », comme voudrait le faire croire la rhétorique officielle…

Différentes justifications éthiques ont été avancées, par le pragmatisme ou l’argument du « moindre mal ». L’argument généralement développé repose sur l’exemple dit de la « bombe à retardement » : « Supposons que l’on détienne un membre d’un groupe de criminels ou de terroristes qui ont

posé, à Paris ou à Oklahoma City, plusieurs bombes à retardement. Serait-il admissible de torturer cet individu pour savoir où se trouvent les bombes ? La culpabilité de la personne fait-elle une différence[59] ? » Un raisonnement de type conséquentialiste cherchera à montrer que le bénéfice escompté (sauver de nombreuses vies innocentes) compense largement l'atteinte à la dignité humaine du suspect que l'on torture. Mais encore faut-il qu'on soit certain de sa culpabilité. Or celle-ci n'apparaîtra que s'il avoue et donne des renseignements utiles. Dès lors, la torture serait justifiée a posteriori par son efficacité[60].

La faiblesse d'un tel raisonnement circulaire apparaît nettement quand on se demande si la torture se justifierait aussi dans le cas d'une personne seulement suspectée de complicité de crime, sans preuve assurée. Dans ce cas, on prendrait le risque de torturer un innocent, ce qui est moralement inacceptable. C'était, on s'en souvient, la pratique des nazis dans les pays dominés par le III^{e} Reich, à commencer par l'Allemagne : la recherche de prétendus « terroristes » justifiait toutes les méthodes d'extorsion d'aveux. De leur côté, les prétendus « terroristes » se considéraient comme des « résistants », en lutte contre un ennemi qu'il fallait combattre par tous les moyens, y compris la violence. Du moins la grande majorité d'entre eux adoptaient-ils ce point de vue, si l'on excepte quelques résistants pacifistes qui limitaient leur action à une protestation morale non violente.

Les réactions contre l'usage de la torture par des États démocratiques ne manquent pas. En France, avec la guerre d'Algérie et l'usage de la torture pour lutter contre les menaces terroristes, les voix de chrétiens comme le général Jacques de Bollardière ou l'universitaire André Mandouze s'étaient fait entendre. Une abondante littérature sur le sujet a aidé à une salutaire prise de conscience. Il est apparu que la lutte légitime contre le terrorisme ne justifiait pas toutes les pratiques répressives. Plusieurs associations et ONG répercutent désormais cette position et militent contre la banalisation des pratiques de torture. Mais, dans le même temps, on voit se répandre

l’usage de la torture systématique comme un moyen de tenir des populations entières dans la soumission au pouvoir politique.

La torture comme technique de gouvernement.

Dans nombre de pays, on le sait, la torture policière est utilisée comme une menace permanente qui permet de maintenir les citoyens sous une tutelle constante. C’est le gouvernement par la terreur, où l’état d’exception devient l’état ordinaire. À côté du nazisme en Allemagne, les régimes communistes de type soviétique ou chinois, mais aussi les dictatures européennes (Franco en Espagne, Salazar au Portugal, la Grèce des colonels) ou latino-américaines ont largement concrétisé ces méthodes. Ces techniques de gouvernement ont été théorisées sous l’appellation « politiques de sécurité nationale ». Mises au point par des stratèges européens ou nord-américains, elles ont été largement utilisées par les différentes dictatures apparues sur le continent sud-américain[61].

Une attention particulière doit être accordée aux techniques d’autocritique poussées à leur paroxysme dans des expérimentations politiques, telles celles de la Roumanie communiste (dans la sinistre prison de Pitesti[62]) ou avec le Cambodge des Khmers rouges (au centre de détention S 21). Dans ces deux lieux, les détenus devaient coopérer eux-mêmes à la torture de leurs codétenus, le but étant de briser définitivement les personnalités et d’asservir définitivement les individus à l’idéologie des dirigeants.

Dans de nombreux cas, l’usage de ces méthodes peut s’inscrire dans la lignée des anciennes méthodes inquisitoriales chrétiennes : outre la recherche d’aveux, la torture était également utilisée pour obtenir une conversion religieuse. D’une certaine façon, les pratiques inquisitoriales pouvaient rentrer dans une logique théologique : on infligeait des souffrances à une personne afin qu’elle reconnaisse son péché et abjure ses

erreurs. Cela lui serait donc bénéfique et l'amènerait au salut. Des souffrances physiques étaient donc jugées de peu de poids comparativement à l'obtention d'une rédemption spirituelle. La même logique religieuse se retrouve aujourd'hui dans certaines dictatures islamiques (Iran). L'objectif est donc à la fois le salut des égarés et la protection du corps social.

Mais on constate que les régimes totalitaires athées à forte idéologie (stalinisme ou maoïsme) ont toujours procédé et procèdent encore de la même logique : l'opposant politique est nécessairement un « déviant » idéologique qu'il faut ramener dans le droit chemin en le rééduquant par la prison, le travail forcé et, au besoin, par la torture physique et/ou morale. Il y va de son salut politique et de la santé idéologique de la société. Dans ces perspectives, l'usage et la menace de la torture sont bien des techniques de gouvernement.

Il n'est pas très difficile de faire la critique théologique et éthique de ces pratiques tortionnaires : elles présupposent toujours que l'« erreur » religieuse ou politique n'a aucun droit et que la promotion de la « vérité » justifie tout. L'institution qui se présente comme la gardienne du dogme s'estime alors en droit de recourir à la force et à la violence pour accomplir sa mission. Dans une perspective chrétienne, cette prétention est inacceptable puisque le Dieu confessé par les chrétiens est un Dieu qui fait appel à la liberté et à l'amour de l'homme pour lui. Aucune contrainte ne saurait être justifiée en matière de foi. Les autres monothéismes reconnaissent d'ailleurs aussi ce principe : en théorie, le judaïsme reste très prudent envers le prosélytisme et les conversions ; et on connaît la parole coranique : « Nulle contrainte en religion » (Coran, II, 257).

Cependant, dans les faits, la réalité est assez différente. Dans les communautés juives ultra-orthodoxes, il existe une forte pression psychologique et parfois physique du groupe sur les membres qui seraient tentés de s'écarter du bon chemin[63] ; dans les pays islamiques où l'islam est religion d'État, des polices religieuses font régner l'ordre par la violence. Si

l'on ne peut sans doute pas parler de « gouvernement par la torture », il faut cependant constater que la liberté religieuse n'y existe pas vraiment.

La réflexion théologique et éthique y voit une démarche foncièrement viciée, moralement perverse : les utilisateurs de ces formes de torture à justification politique s'arrogent le droit et la mission de faire le bonheur des autres, fût-ce à leur corps défendant et par contrainte. Dans son étude *La Catégorie morale de péché structurel*, Mathias Nebel montre que ces méthodes génèrent des « structures de péché » et contribuent à détériorer la conscience morale d'une population. De son côté, William Cavanaugh *(Torture et eucharistie)* met en lumière les schémas théologiques pervertis qui peuvent sous-tendre ces pratiques. À la façon d'une instance paternelle toute-puissante, ils se considèrent comme les dépositaires exclusifs du savoir et de l'autorité sur leurs concitoyens ou leurs coreligionnaires, qui sont, quant à eux, assimilés à des petits enfants privés de tout libre arbitre. Ce type de « paternalisme » débouche sur l'arbitraire et l'oppression. Une telle logique ne peut trouver aucune justification, pas même celle d'un supposé consensus politique, d'un prétendu accord tacite de tous les citoyens qui accepteraient de sacrifier leurs libertés fondamentales pour préserver l'ordre public et la tranquillité sociale.

La torture comme source de jouissance.

Les médias ont tendance à banaliser des pratiques sexuelles autrefois jugées déviantes : c'est le cas actuellement des pratiques dites « sado-masochistes », qu'on suppose consensuelles et n'impliquant que des personnes majeures. Il est devenu notoire que quelques personnes, dont le nombre exact reste difficile à évaluer, ont recours à des pratiques s'apparentant à la torture pour stimuler leur libido et agrémenter leurs pratiques érotiques.

Les éthiciens sont sollicités de se prononcer sur la moralité ou du moins sur l’acceptabilité de telles conduites. Certains font remarquer que des conduites très usuelles, sans doute aussi anciennes que l’humanité, telles que « faire attendre le partenaire », « retarder la jouissance de l’autre », pourraient être considérées comme des formes de « torture » psychoaffectives. Torture légère sans doute, mais réelle. Faut-il les condamner sur le plan éthique ? Non dans la mesure où elles semblent bien faire partie du « jeu » amoureux, nécessairement consensuel et fondé essentiellement sur le désir, l’esquive et la satisfaction différée. Cela ne semble pas moralement condamnable du moment que la finalité est bien de développer la relation amoureuse et que l’on reste dans le consensus.

Cependant, quand on parle de « torture » en contexte sexuel, on pense inévitablement aux théories avancées par le marquis de Sade, à la fin du XVIIIe siècle. Cet auteur libertin, s’inscrivant dans la lignée des philosophes matérialistes du siècle des Lumières, défendait la thèse selon laquelle la recherche du plaisir est la seule loi naturelle qui doive être suivie. Dans ce domaine comme dans les autres, la loi du plus fort doit s’appliquer : pour Sade, il est normal que les dominants trouvent leur plaisir au détriment des plus faibles qui seront leurs victimes. La Nature n’agit pas autrement : « La fausse idée que nous concevons des autres est toujours ce qui nous arrête en matière de crime ; on nous accoutume ridiculement, dès notre enfance, à nous compter pour rien, et les autres pour tout. De ce moment, toute lésion faite à ce respectable prochain nous paraît un grand mal, tandis qu’elle est dans la nature, dont nous ne satisfaisons jamais mieux les lois qu’en nous préférant aux autres, et qu’en les tourmentant pour nous délecter » (*Juliette ou les prospérités du vice*, Ve partie). Ce thème revient constamment sous sa plume.

On voit par là que le « sadisme » est injustifiable éthiquement, car il repose sur la violence exercée par les uns et subie par les autres contre leur gré. Pour le théologien comme pour la plupart des éthiciens, l’être humain

n’est pas un élément naturel parmi d’autres. Il possède un statut particulier qui le place au-dessus de toutes les autres créatures. De plus, le commandement divin oblige chacun à respecter et à aimer son prochain. Les rapports de domination-soumission sont donc à bannir du champ des relations humaines, qu’il s’agisse de vie sociale, de rapports économiques ou de relations affectives.

Le cas particulier du masochisme demande un examen plus nuancé : ici, le tortionnaire et la victime sont la même personne puisque la jouissance érotique du masochiste résulte de son choix de se soumettre, le plus entièrement possible, à la volonté d’un autre. Ce choix est présumé libre, ce qui rend difficile la condamnation morale, à moins de conclure à l’existence d’une pathologie psychique grave, autodestructrice, et qu’il est toujours moral de protéger quelqu’un contre lui-même. Pourtant, certains psychanalystes (Pasini, 2010) admettent qu’il puisse exister au sein d’une relation érotique consensuelle des attitudes apparentées à la « perversion » : on parlera d’« éros transgressif » ou de « perversions soft ». Du moment qu’elles restent dans les limites précises d’un jeu et qu’elles ne constituent pas une fin en soi, elles seraient acceptables. On les considère alors comme des adjuvants au service d’une jouissance plus forte. Mais sont-elles pour autant justifiées sur le plan éthique ? Cela ne semble pas possible dans la mesure où la relation érotique sado-masochiste, même consensuelle, repose sur une fausse appréciation de soi : un ego survalorisé pour le partenaire dominant et sous-valorisé pour l’autre. La relation s’édifie alors sur une base fausse et illusoire. D’autres psychanalystes, tel Alberto Eiguer (2001), n’ont donc pas manqué d’établir une corrélation entre les « perversions sexuelles » et les « perversions morales ».

Dans cette perspective, comment apprécier le développement actuel des pratiques sado-masochistes entre adultes (hétéro ou homo), pratiques apparemment justifiées par leur caractère consensuel ? On sait que le mélange plaisir-douleur, à condition d’être bien contrôlé, produit des

sécrétions d'endorphines, sources d'un plaisir accru. Les partisans d'une « éthique minimale[64] » consentiront sans peine à ces pratiques : entre adultes consentants, presque tout est admissible, même certaines formes de jeux érotiques où le sadisme est fortement scénarisé. Certaines pratiques de torture peuvent donc s'y trouver légitimées. Elles se pratiquent dans certains clubs privés ou même dans l'intimité du domicile. Le soubassement philosophique est assez évident : chacun doit pouvoir librement disposer de son corps comme de toute sa personne. La société n'a pas à contrôler la sexualité des individus majeurs. On se trouve ici dans un domaine assez voisin des pratiques de marquage du corps ou de modification corporelle (tatouages, piercings, etc.). Notons au passage que certaines de ces pratiques sont pénibles voire douloureuses : mais comme elles sont librement consenties, la société libérale ne voit pas comment elle pourrait les empêcher. Tout au plus essaiera-t-on de les réglementer et de les encadrer un peu.

La critique éthique[65] reste pourtant nécessaire : peut-on consentir à tout ? Notre société libérale semble s'organiser de plus en plus autour du critère du consentement. L'autonomie éthique des individus se concrétiserait en fonction des actes où ils engagent leur volonté en donnant un consentement. Mais tout n'est pas susceptible de recevoir un consentement. Il y a de l'inacceptable. Les situations extrêmes posent toujours la question de la dignité humaine. Peut-on consentir à ce qu'elle soit bafouée ?

Il y a aussi une critique théologique : en consentant à se laisser dégrader, avilir, à être réduit à n'être qu'un « objet » sexuel, l'être humain renierait ce qu'il est profondément. Pour les chrétiens, l'image de Dieu qu'est chaque être humain doit être respectée inconditionnellement. Dans le langage de saint Paul, le corps humain est présenté comme le *temple de l'Esprit* (1 Co 6, 13-20). Les pratiques sado-masochistes, même si elles sont consensuelles, portent atteinte à cette dignité intrinsèque de l'être humain, à

l'instar de toutes les autres formes de torture. Elles sont donc intrinsèquement mauvaises[66].

DOMINIQUE FOYER.

→ Dignité. Justice. Mal intrinsèque. Peine et châtiment. Violence.

Bibliographie.

W. CAVANAUGH, Torture et eucharistie (1998), trad. de C. et J. Rastoin, Genève - Paris, Ad Solem - Éd. du Cerf, 2009. – A. EIGUER, Des perversions sexuelles aux perversions morales. La jouissance et la domination, Paris, Odile Jacob, 2001. – M. FOUCAULT, Surveiller et punir. Naissance de la prison, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1975. – D. FOYER, « Regards théologiques sur la torture. Période scolastique », dans B. DURAND (dir.), La Torture judiciaire. Approches historiques et juridiques, Lille, Centre d'histoire judiciaire, 2002, t. I, p. 360-379. – J. H. LANGBEIN, Torture and the Law of Proof, Chicago, University Press of Chicago, 1976. – M. NEBEL, La Catégorie morale de péché structurel. Essai de systématique, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 252, 2006. – W. PASINI, Les Nouveaux Comportements sexuels, Paris, Odile Jacob, 2003, rééd. 2010. – S. PORTELLI, Pourquoi la torture ?, Paris, Vrin, coll. « Philosophie concrète », 2011. – M. TERESTCHENKO, Du bon usage de la torture ou comment les démocraties justifient l'injustifiable, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 2008. – J. VIALATOUX, La Répression et la torture. Essai de philosophie morale et politique, Paris, Éditions ouvrières, 1957.

TRAGIQUE

Les notions de tragique et de tragédie entretiennent une relation ambivalente avec la théologie chrétienne et ne paraissent pas constituer à première vue des éléments clés de l'éthique chrétienne.

« La notion de tragédie chrétienne fait particulièrement problème, car, à la lumière de l'histoire divine du salut, les grandeurs constitutives de l'action tragique, le bonheur et le malheur ne commandent plus la destinée humaine », écrivait par exemple en 1960 le philosophe allemand Hans Georg Gadamer (1996, p. 149). Il y aurait pour lui incompatibilité radicale entre la vision chrétienne et la dimension tragique de l'existence. Dans la perspective d'une éthique orientée vers la venue du Royaume de Dieu, l'éthicien protestant nord-américain Stanley Hauerwas, tout en admettant que « le sens chrétien du tragique qui accompagne notre engagement à l'égard de la paix de Dieu n'est pas le dernier mot au sujet du monde », (HAUERWAS, 2006, p. 247) souligne néanmoins la place centrale du tragique au cœur de la foi : « Une spiritualité qui reconnaît le tragique est une spiritualité informée par la patience » (*ibid.*, p. 245).

On peut se demander toutefois si la question ne doit pas être abordée de manière plus radicale et plus profonde : le christianisme est-il une réponse aux défis tragiques de l'existence, réponse motivée par l'espérance du Royaume et prenant la forme vertueuse de la patience, ou doit-il aussi être compris, de manière certes complémentaire et dialectique, comme une expérience *interne* du tragique ? En d'autres termes, le tragique est-il seulement un obstacle sur le chemin de la foi, ou fait-il partie de manière constitutive de sa démarche ?

LE SENS DE LA TRAGÉDIE ANTIQUE ET SA REPRISE MODERNE.

C’est un fait que la tragédie est née dans le contexte de la vision grecque antique de l’existence et de l’histoire, comme l’attestent les chefs-d’œuvre des principaux auteurs tragiques grecs : Eschyle, Sophocle et Euripide. La reprise qu’en ont opérée Shakespeare, Corneille ou Racine a donné lieu pour ainsi dire à une deuxième vague de la tragédie en tant que spectacle mettant en scène, pour le spectateur, la double expérience de la compassion et de la crainte *(eleos kai phobos)*, ainsi que l’avait formulé Aristote. Gadamer souligne que cette double expérience ne correspond pas chez Aristote à des états d’âme subjectifs, mais à une forme d’*extase*, la *détresse* et l’*angoisse* traduisant la fascination exercée par ce qui nous arrive et se produit devant nous (HAUERWAS, 2006, p. 148).

Notons d’ailleurs que l’approfondissement des liens entre l’expérience esthétique et le spectacle de la tragédie, tel que nous le propose Gadamer, fournit plutôt des arguments en faveur d’une thèse plus nuancée que celle qu’il avait annoncée. Le caractère exceptionnel du destin des héros tragiques, loin d’augmenter la distance avec le spectateur, provoque au contraire une « communion de la présence », par laquelle le spectateur découvre dans la tragédie la « continuité avec lui-même » et accède par la « tristesse tragique » (*ibid.*, p. 150) à une connaissance de soi : *tua res agitur !* On s’étonne que Gadamer ne tire pas ici un parallèle avec ce qui passe dans les récits bibliques de la Passion, en particulier dans la forme que lui ont donnée à l’époque moderne les diverses formes musicales de la Passion, chez Jean-Sébastien Bach en particulier. À notre sens, le fait que le récit de la Passion et sa représentation scénique et musicale aient tendance à sublimer le tragique en vérité salvifique et spirituelle ne rend pas la vision chrétienne de l’existence complètement étrangère ou hostile à son pendant tragique. Certes, la « tristesse tragique » n’est pas le dernier mot ni même la visée du récit de la Passion ; néanmoins, la contemplation de la faute et du péché, telle qu’elle est représentée à travers les « acteurs » de la Passion – Pierre, Pilate ou Judas, mais également Jésus bien sûr – atteint le spectateur

lui-même, dont le sentiment de culpabilité provoque détresse, angoisse et tristesse profondes, au cœur même de sa découverte de la rédemption annoncée, offerte et réalisée. La tragédie, si elle est surmontée, n'en est pas pour autant occultée ou déniée. C'est cette analogie que nous aimerions tenter de montrer dans la suite de cet article.

La dimension tragique dans le christianisme.

Il nous semble dès lors qu'aussi bien l'expérience historique de l'humanité que la réflexion théologique et éthique conduisent à prendre au sérieux cette question du tragique ; le christianisme comporte lui-même une dimension tragique, qui lui est propre ; il n'est pas exact de dire ou de penser que la foi chrétienne, fondée sur l'annonce et sur l'espérance de la résurrection, en aurait fini une fois pour toutes avec le désespoir provoqué par l'expérience récurrente de la tragédie.

Le christianisme est tragique en un double sens : il part du tragique, il subvertit le tragique de l'intérieur et en fait la trace de la lumière, de la vie, de l'amour, de l'éternité.

Avant Gadamer, un auteur moderne, le philosophe espagnol Miguel de Unamuno (1864-1936), catholique convaincu, avait prêté une attention plus particulière aux liens entre le « sentiment tragique de la vie » et la foi chrétienne.

Miguel de Unamuno a écrit en 1912 la première version de son chef-d'œuvre : *Le Sentiment tragique de la vie*, *Del sentimiento trágico de la vida.* C'est un livre très typique de cette période charnière, juste avant la Première Guerre mondiale. C'est l'époque où Barth, pasteur à Safenwil, travaille à son commentaire détonant de l'épître aux Romains. C'est aussi l'année où Troeltsch sort la première édition de son chef-d'œuvre, les *Doctrines sociales des Églises et des groupes chrétiens (Soziallehren)*. Pures coïncidences, peut-être. Mais c'est le côté charnière qui nous

intéresse ici, sa signification généalogique pour notre propre pensée : pourquoi nos pères et nos maîtres se structurent-ils autour des guerres, entre les guerres, entre les temps ? Quelle influence cette dette a-t-elle sur notre propre réflexe de pensée, sur des catégories qui naîtront sous notre plume, sous la pression du tragique et de la souffrance : ainsi, le tragique sera le point de départ, la chiquenaude, la motivation de la théologie de la crise, de la théologie dialectique, des concepts clés de *Gaudium et spes* ou encore de l'élaboration plus contemporaine de notions éthiques comme celle d'instabilité normative, par laquelle j'entends rendre compte pour ma part de l'oscillation constitutive de nos possibles ripostes aux défis du mal, de la souffrance et du désespoir.

Unamuno est un penseur catholique espagnol, basque plus précisément. Il considère les Basques, à la fois espagnols et français, comme des traits d'union. Il a appris à « penser universellement en français », nous dit-il en 1916 dans la préface de l'ouvrage (UNAMUNO, 1937, p. 10).

Il cite les meilleurs esprits protestants de son époque : Albrecht Ritschl, Wilhelm Hermann et Ernst Troeltsch notamment. Mais pour lui la foi catholique est tragique, alors que la foi protestante est seulement éthique : « Le christianisme oriental ou grec est essentiellement eschatologique, le protestantisme est essentiellement éthique, et le catholicisme un compromis entre les deux, avec une prédominante du premier » (*ibid.*, p. 90). Unamuno voit l'apport spécifique du catholicisme dans l'affirmation de la tension eschatologique entre la vie et la mort et de l'immortalisation de la vie comme réponse à cette tension. Il reproche au protestantisme d'affadir le salut, en réduisant le thème de la justification par la foi à sa seule dimension éthique : la conception du protestantisme provient ici de l'école ritschlienne et culmine chez le dogmaticien Julius Kaftan. Pour le dire autrement, le protestantisme aplatit et banalise le sentiment tragique de la vie, alors que le catholicisme en mesure et en sublime le sens.

« Et cela ne veut pas dire que le catholicisme néglige l’éthique », s’empresse d’ajouter Unamuno (p. 89).

Chez Unamuno, le tragique est d’abord point de départ. On verra, en avançant, qu’il ne se limite pas à cette seule fonction, que sa portée est plus large et plus substantielle. Mais voyons déjà ce qu’il signifie comme point de départ, comme chiquenaude.

Unamuno part de l’homme concret. Citant Augustin, Pascal et Kierkegaard, mais aussi Marc Aurèle, Rousseau, Leopardi, Vigny, Kleist et Amiel, il privilégie la sagesse à la science, et voit dans l’homme concret l’objet central de la philosophie. Cet homme concret, avant d’être pour lui *zoon politikon* ou raison, est *sentiment de la vie*, on pourrait dire expérience primordiale, originaire, élémentaire.

Unamuno plaide pour une philosophie de la vie, contre toute théorie (malgré ses allusions parfois positives, il critique sévèrement Kant sur ce point). Or, pour le philosophe catholique qu’il entend être, la question centrale de la vie est la soif d’immortalité.

Unamuno dénonce avec passion les extrêmes que constituent à ses yeux le désespoir et la dissolution rationnelle. La vie ne peut pas être fondée sur la raison, elle doit toucher le fond de l’abîme pour atteindre sa vérité (UNAMUNO, 1937, p. 120 s.).

À la fin de son parcours, on saisit que le plaidoyer d’Unamuno pour le tragique a partie liée avec sa critique radicale de la modernité, mais, suivant une autre voie que Barth à quelques années de distance dans son commentaire de l’épître aux Romains, Unamuno ne revient au christianisme que par le détour culturel de sa compréhension des liens étroits entre le catholicisme populaire, sa forme proprement espagnole et le tragique (*ibid.*, p. 339) : le protestantisme rationaliste serait purement éthique, le catholicisme populaire foncièrement tragique. C’est évidemment une simplification, polémique et à bien des égards caricaturale. À mes yeux, le mérite de l’essayiste espagnol est davantage d’avoir attiré l’attention sur

l'importance du sentiment tragique de l'existence que d'avoir exposé le problème d'une manière vraiment satisfaisante.

Expérience et dépassement du tragique dans l'éthique chrétienne.

Il convient à notre sens d'affiner la compréhension du tragique lui-même, avant de déterminer de manière plus nuancée les relations qu'une telle notion entretient avec le christianisme.

Comme l'a montré Olivier Abel (1993), le tragique a deux faces chez Paul Ricœur, aux confins d'une double réflexion sur le mal et sur le temps : le tragique de conflit, résultant du choc des discours (comme on le voit dans le choc frontal entre Antigone et Créon), nous rappelle le ressort tragique de l'action et « le caractère inéluctable du conflit dans la vie morale » (Ricœur, 1990, p. 283) ; mais le tragique d'irréversibilité, plus profondément, nous conduit au mystère du destin, dans ce qu'il a de plus aveugle et de plus indépassable (on pense alors à Œdipe).

Dans le très bel interlude de *Soi-même comme un autre* intitulé « Le tragique de l'action », Ricœur s'en tient strictement aux implications philosophiques du tragique. D'une certaine manière, cette discrétion volontaire se tient en retrait de l'opposition tranchée qu'avait signalée Gadamer entre la tragédie grecque et le mystère chrétien du salut.

Il nous semble nécessaire de faire un pas de plus pour penser la dimension chrétienne spécifique du tragique. Le thème du pardon joue ici un rôle fondamental, à l'interface de l'éthique et du théologique. À la suite d'Arendt et de Ricœur, Abel souligne que seul « le pardon arrache le monde à l'infernale répétition » (Abel, 1993, p. 374). De manière plus théologique, on dira que, dans la perspective de la foi chrétienne, le pardon ne peut produire semblable arrachement, semblable interruption d'une répétition mortifère, que parce qu'en amont il est suscité et appelé par l'événement

pascal, compris comme subversion radicale de la Croix. Le tragique est inscrit au cœur de la dramaturgie chrétienne, comme Unamuno avait osé le thématiser, à la suite de Kierkegaard notamment, et comme Moltmann l'a repris de manière plus systématique dans *Le Dieu crucifié*, ouvrage venant compléter et en partie corriger la perspective antérieure de sa *Théologie de l'espérance*. Ce n'est pas « seulement » un tragique de conflit, dans l'ordre du discours et de l'interprétation, et ce n'est pas non plus un conflit d'irréversibilité « absolue ». Le christianisme introduit de manière originale et révolutionnaire, dans l'expérience universelle du tragique, une intensification et une subversion radicales. Golgotha devient la figure par excellence du tragique, puisque l'abandon inouï et scandaleux (au sens paulinien du terme) de Jésus sur la croix atteint directement son Père, met en cause la fidélité même de Dieu à son enfant (répétition radicale du « sacrifice » d'Isaac par son père Abraham). Mais cette descente abyssale devient le cœur du mystère pascal, la résurrection du Christ en gloire demeurant à jamais celle d'un crucifié et d'un témoin de la vérité.

Si le christianisme habite et traverse donc entièrement l'expérience humaine et historique du tragique, on peut dire aussi qu'il dépasse et transcende cette même expérience.

Le mystère pascal rend compte, centralement, de cette double opération de traversée et de transcendance. De même que la résurrection du Christ par Dieu, dans l'événement de Pâques, demeure de part en part la résurrection du Crucifié, et que la résurrection finale promise à l'humanité ne signifie pas la négation du mal, l'expérience humaine et historique des pires tragédies est assumée et sublimée par la foi et par l'espérance.

Le tragique n'est pas le dernier mot de la foi chrétienne ; mais la foi chrétienne suppose l'épreuve du tragique. L'éthique inspirée de l'Évangile ne peut pas ignorer l'épreuve de la Croix, telle qu'elle se donne à penser et à vivre à la lumière du récit évangélique. Déjà dans le Premier Testament, Job et le Serviteur souffrant avaient incarné cette énigme radicale. La

confrontation croyante avec le tragique révèle la passion sous-jacente à tout agir authentique. Ce n'est pas seulement une question de patience ou de résilience, c'est aussi un travail de deuil, à opérer au cœur même de notre rapport au monde et à l'histoire, dans un face-à-face incessant avec un Dieu qui vient, se retire, se refuse, se donne à penser et à croire.

DENIS MÜLLER.

→ Bien et mal. Douleur/Souffrance. Péché/Pardon. Salut.

Bibliographie.

*O. ABEL, « Ricœur et la question tragique », Études théologiques et religieuses 1993/3, p. 365-374. – K. BARTH, Dogmatique III/2** § 50 : « Dieu et le néant » (1950), Genève, Labor et Fides, 1963, p. 1-81. – J.-M. DOMENACH, Le Retour du tragique, Paris, Éd. du Seuil, 1967. – H. G. GADAMER, Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique (1960), Paris, Éd. du Seuil, 1996, p. 146-152. – S. HAUERWAS, Le Royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne (1983), trad. de P.-D. Nau, Paris, Bayard, 2006. – S. KIERKEGAARD, « Le reflet du tragique ancien dans le tragique moderne », dans L'Alternative, première partie (1843), dans Œuvres complètes, t. III, Paris, Éd. de l'Orante, 1970, p. 129-155 ; Crainte et tremblement (1843), dans Œuvres complètes, t. V, Paris, Éd. de l'Orante, 1972. – J. MOLTMANN, Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne (1972), trad. de B. Fraigneau-Julien, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 80, 1974, rééd. 1999. – D. MÜLLER, Les Passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves, Paris - Fribourg (Suisse),*

Éd. du Cerf - Éditions universitaires, 2000. – Fr. NIETZSCHE, *La Naissance de la tragédie (1872), Paris, Gonthier, 1964 ; également dans Œuvres, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2000. – P.* RICŒUR, *« Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie » (1986), dans Lectures III. Aux frontières de la philosophie, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p. 211-233 ; Soi-même comme un autre, Paris, Éd. du Seuil, 1990. – M.* DE UNA MUNO, *Le Sentiment tragique de la vie (1912), Paris, Gallimard, 1937, rééd. coll « Idées », 1965. – H. U.* VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la révélation. 4. Le Domaine de la métaphysique. *** Les Héritages (1965), Paris, Aubier, 1983.*

TRANSPLANTATION D'ORGANES

La médecine des transplantations d'organes et de greffes de tissus humains est hautement technoscientifique : la santé et la survie des candidats à une greffe est en totale dépendance de spécialistes œuvrant dans des centres hospitaliers pourvus d'équipements très sophistiqués[67]. La technique rend maintenant possibles des choix que la nature faisait toute seule. Nous devenons responsables, mis en demeure de décider, d'agir, dans l'ambiguïté et l'incertitude de situations souffrantes toujours singulières, avec d'immenses pouvoirs sur le corps humain, sur la vie et la mort. Dès lors, l'éthique acquiert une importance déterminante.

Les objectifs à poursuivre dans les gestes associés à la médecine des transplantations s'inspirent des principes et critères développés par la bioéthique contemporaine[68] : 1) soigner avec compétence, par des gestes vraiment thérapeutiques pour le soigné, qui n'est jamais soumis à des

expérimentations ou des manipulations servant uniquement les intérêts de la médecine ou de la science, ni instrumentalisé à titre de « corps-remède » pour une autre personne ; 2) respecter l'autonomie de la personne souffrante, l'expression de sa volonté et de celle de ses proches, sa vie privée, ses convictions, le sens qu'elle donne à sa vie et à sa mort ; 3) prendre en compte les besoins de l'ensemble des souffrants et des soignants, les conditions d'une distribution des soins de santé dans le respect de la justice et de l'équité, sans discrimination aucune ; 4) soutenir les personnes souffrantes, au-delà de l'échec des soins curatifs, ne pas abandonner les mourants donneurs en se souciant surtout des receveurs, accompagner tous les souffrants dans un dialogue et une présence humanisante.

Cette médecine a atteint sa maturité et est devenue bien intégrée dans nos systèmes de soins de santé. Les greffés se comptent par milliers, leur espérance de vie et leur qualité de vie après la transplantation sont de plus en plus assurées. Les greffes entre vivants sont plus rares et font appel à un contrôle rigoureux des risques d'invalidité ou de mort pour le donneur. Cette médecine est en général bien organisée, les États ayant établi des législations et des règles pour gérer et contrôler la distribution des greffons, et mis en place des organismes pour faciliter et favoriser le recrutement des donneurs. En somme, peu de questionnements éthiques se posent sur la pratique médicale elle-même. Le recours aux organes d'animaux (xénogreffes) soulève des questions particulières sur la possibilité de transmission de maladies issues de ces greffons et sur le respect dû aux animaux.

Repères juridiques et sociaux.

Au regard des exigences fondamentales de la vie en société dans le respect des personnes et du bien commun, les transplantations et greffes destinées à soulager la souffrance ou à éviter la mort sont soumises à des

principes qui sont déclinés sous diverses formes dans les lois de la santé : l'inviolabilité et la non-exploitation du corps d'autrui comme un objet, l'interdit de commercialisation des parties du corps humain, le respect de l'autonomie des personnes et l'obligation du consentement libre et éclairé du donneur et des proches, le respect de l'anonymat des donneurs, le respect des souffrants et du cadavre.

Les législations concernant le consentement au prélèvement d'organes sur des donneurs décédés varient d'un continent à l'autre. Ainsi, en Amérique du Nord, c'est seulement sur la base d'un *consentement explicite* que des organes peuvent être prélevés sur les personnes décédées ayant manifesté clairement leur désir de donner un ou des organes. La majorité des pays de l'Europe ont une approche différente, celle du *consentement présumé* à moins d'un refus explicite. Des stratégies de sollicitation du consentement se déploient dans les deux approches, par un effort de prise de conscience de l'importance du partage de la vie au moment de la mort. Les résultats demeurent insatisfaisants. Ainsi, des enquêtes canadiennes indiquent que si la très grande majorité des gens est d'accord avec la pratique des transplantations d'organes, une faible moitié a pris les dispositions pour devenir donneur en signant une carte, et moins du quart s'est inscrit dans le registre de dons de sa province. Dans tous les cas, il est impératif de s'assurer que personne n'est contraint de céder une partie de son corps, et le consentement doit être bien informé, volontaire, toujours révocable. Même avec un système de consentement présumé, l'éthique demande que les gens soient respectés et qu'aucune pression subtile ne les culpabilise ou ne les manipule.

La vie vient de la mort.

Comment constater la mort d'une personne et quand peut-on prélever ses organes ? Nous voilà au cœur des principales difficultés liées à ces

nouvelles technologies. L'émerveillement causé par les prouesses de la médecine des greffes fait place à l'inquiétude sur nos rapports à la mort et aux morts. Les critères traditionnels de détermination de la mort référaient à la cessation de l'activité cardio-respiratoire. Depuis la fin des années 1960, la médecine occidentale retient comme critères de détermination de la mort la fin de toute activité cérébrale, constatée par deux fois par électroencéphalogramme plat, avec d'autres éléments diagnostiques.

Mais en associant la mort à l'extinction des activités du cerveau, des inquiétudes demeurent pour les cas pas toujours décelables de coma profond mais non clairement irréversible, sur la potentialité d'une douleur résiduelle se manifestant au moment du prélèvement, en somme sur les frontières difficilement identifiables entre la vie et la mort. Même dans certains milieux scientifiques, cette manière de constater (et non de définir) la mort est remise en question.

La mort semble également parasitée par des chercheurs d'organes à transplanter. Le sujet est déclaré *mort* parce que son cerveau n'a plus de cohésion ni de fonctionnement organique. Mais le sujet est traité comme un *vivant*, dont les organes résistent à la dégénérescence par une intervention mécanique sophistiquée. Le mort est artificiellement toujours vivant… Le malade parvenu à son dernier souffle de vie, objet des soins empressés des équipes médicales, change d'identité. Le *receveur de soins* devient le *donneur potentiel* de vie, par la médiation du système de plus en plus raffiné de cueillette et de distribution des greffons. La vie biologique, organique, musculaire qui s'est développée dans une personne unique, depuis sa naissance, de façon *unifiée*, devient *morcelée*, parcellisée, multipliée chez plusieurs receveurs en attente d'une chance de survie ou d'amélioration de leur qualité de vie. Le corps humain, en ce cas, apparaît comme une machine cybernétique décomposable en morceaux distribués de manière anonyme et un peu secrète à des bénéficiaires anonymes. Si l'interdit du meurtre (et de l'euthanasie) prévaut dans nos sociétés, existe un

risque que la volonté de sauver de grands malades ne fasse pression pour qu'on instrumentalise le corps mourant en affaiblissant l'intention thérapeutique à son égard[69]. À l'inverse, jusqu'où peut-on chercher à maintenir artificiellement en vie pour obtenir des greffons, en prolongeant non pas l'agonie du mourant mais la souffrance des proches ? De surcroît, pour beaucoup de gens, le fait de maintenir vivants, de façon artificielle, les organes d'une personne déclarée morte, crée un immense malaise psychologique.

Le statut du corps.

Le statut du corps humain est embrouillé : corps-remède, corps-outil thérapeutique, corps décomposable et recomposable. Embrouille pour le greffé, dans la perception de soi et de sa propre identité, dans un corps qui est partiellement fait de celui d'une autre personne. Des phénomènes de rejet apparaissent alors en fonction de l'impossibilité de bien « adopter » l'organe sauveur.

À qui appartient le corps du décédé ? Peut-on penser que les impératifs d'une solidarité sociale servent d'argument pour contourner la volonté exprimée par la personne avant son décès, dans une forme de conscription à saveur écologique de non-gaspillage des ressources ? La transplantation d'organes au bénéfice de ses semblables ne serait plus du registre du don, mais du devoir, de l'obligation. À l'opposé, si le corps et ses parties sont la propriété de la personne, il lui appartiendrait d'en disposer, de son vivant comme elle le veut, y compris en vendant une ou des parties de son corps.

D'autre part, les sensibilités culturelles varient selon les coutumes et le sens donné à la mort. En société collectiviste, le corps du défunt appartient à la famille qui en dispose selon des représentations marquées par la permanence des liens de solidarité profonde, au-delà de la mort, entre les vivants et les défunts, ce qui ne favorise pas des pratiques de prélèvement

d’organes sur le corps d’un défunt auquel on voue un respect infini. Dans ce concept de soi interdépendant, le mort n’est pas mort culturellement, et le statut de défunt n’est pas assimilable à ce qu’il représente dans les sociétés individualistes.

Sans discrimination.

Quel sera l’heureux élu parmi les milliers de malades en attente d’un greffon sauveur ? Malgré l’impressionnante logistique déployée pour assurer la meilleure compatibilité immunologique, transporter avec rapidité et efficacité le greffon, gérer avec rigueur les deux équipes bien distinctes des médecins préleveurs et des médecins transplanteurs, comment s’assurer qu’aucune discrimination ne se cache quelque part ? Des études ont montré que les malades souffrant de handicaps intellectuels risquent de ne pas être choisis. Les critères de sélection doivent être rigoureusement médicaux, et ne pas céder à quelque pression mercantile ou politique.

La médecine des transplantations et des greffes occupe une place privilégiée dans la culture médiatique actuelle, peut-être parce que la transplantation apparaît comme une forme de résurrection produite par la magie de la technoscience. À l’émerveillement se joint l’espérance tenace d’en faire profiter ses proches, par tous les moyens. L’effet pervers est d’exploiter la sympathie populaire, amplifiée par une campagne médiatique, pour obtenir une transplantation au bénéfice d’un proche, à l’encontre du respect de la liste des receveurs en attente. L’équité étant ainsi mise à mal, la crédibilité du système de distribution des greffons est affaiblie.

La gratuité menacée dans une société de riches.

Les difficultés actuelles dans le développement de la médecine des transplantations et des greffes se concentrent sur la rareté des greffons et la

nécessité d’augmenter leur disponibilité. Comment inciter les gens à disposer librement de leurs organes pour sauver d’autres vies ? Peut-on encourager les donneurs vivants en les récompensant ou en compensant leurs dépenses ? Peut-on encourager les personnes à donner leurs organes après leur mort en offrant une compensation aux proches et aux héritiers ? Doit-on privilégier les donneurs déclarés, les mettant en tête de liste des receveurs ? Diverses pratiques sont ici à la limite d’une dynamique d’échange et non de gratuité.

La solution au problème de la rareté fait appel à une éducation populaire, à des campagnes de sensibilisation assorties de gestes publics de reconnaissance pour les donneurs, fêtés comme des héros qui donnent la vie à d’autres avec générosité. Ces stratégies de mobilisation des consciences obtiennent lentement d’étonnants succès et finissent par venir à bout des résistances psychologiques des gens, pour les inscrire dans une dynamique de don. Mais peut-on parler vraiment de don, s’il est interdit de vendre ? La question renvoie au sens de la gratuité, au désintéressement pécuniaire aussi bien qu’à l’absence de toute recherche de valorisation. Mais qui est capable de pareille générosité discrète ?

Ce type de médecine hautement technologique se pratique commodément dans les pays riches et bien équipés sur le plan médical et logistique. Le transport des greffons se fait ordinairement par voie aérienne, avec une rapidité et des moyens que ne peuvent se payer tous les milieux humains. Les équipes de chirurgiens développent une expertise qui se maintient par un nombre suffisant de sujets à soigner. Médecine qui coûte cher et qui signale, à ce niveau, la disparité chronique entre riches et pauvres.

INTERPRÉTATION CHRÉTIENNE.

Toutes les grandes religions acceptent la médecine des transplantations et des greffes, à quelques nuances près pour certains aspects de cette médecine. Pour les chrétiens, le sens donné à cette médecine audacieuse peut se résumer de la manière suivante : respect de la personne humaine singulière et souffrante, de son autonomie, de ses valeurs et sens de la solidarité et du partage ; visée thérapeutique claire, non-exploitation à des fins expérimentales, refus d'une euthanasie utilitaire, équité et justice dans l'offre et la distribution ; refus de la commercialisation des organes, sens du don de soi, du partage de la vie, de la gratuité, de la générosité, et limites du rêve d'immortalité.

Le document œcuménique de l'épiscopat catholique et de l'Église évangélique d'Allemagne[70] fait un long inventaire du dossier des greffes, en apportant à chaque fois un éclairage éthique : personne ne peut s'arroger un droit sur les organes des autres, ni être contraint de donner un organe, ni s'exposer à des risques démesurés. Il faut respecter la mort et le mort, en s'assurant que la mort cérébrale a été strictement vérifiée, et que le prélèvement se fait dans le respect de la volonté et de la dignité du défunt.

Les discours officiels des Églises chrétiennes catholiques, protestantes et orthodoxes ne s'opposent pas aux critères de détermination de la mort encéphalique. Cependant, certains théologiens et chercheurs s'inquiètent des risques qui y sont associés et prêteraient le flanc à une forme de provocation de la mort aux fins d'accélérer les prélèvements d'organes[71].

Il fut un temps où on croyait défendu de se prêter à une transplantation de son vivant, en raison de l'interdit de la mutilation du corps[72]. Les déclarations officielles des derniers papes sont clairement favorables à la médecine des transplantations, qui fait appel à une « culture du don et de la solidarité », dans le respect des règles éthiques fondamentales. Dans *Evangelium vitae* (1995), le pape Jean-Paul II indique son appui au don d'organes « accompli sous une forme éthiquement acceptable, qui permet à

des malades parfois privés d'espoir de nouvelles perspectives de santé et même de vie » (n° 86).

La foi en la résurrection des corps n'est pas compromise par une telle pratique généreuse, puisque le corps nouveau est d'un autre ordre. Nul n'est obligé de faire don de ses organes. À chacun d'en décider selon sa conscience. Les communautés chrétiennes peuvent être d'excellents ambassadeurs du don, l'engagement croyant ayant une influence sur la décision de devenir donneur d'organe de son vivant ou après sa mort. Et les religions raffinent le sens donné à la mort humaine et le respect dû au corps. La vie humaine est précieuse, et l'héroïsme de ceux qui donnent leur vie pour le bonheur des autres sert de trame de fond à la lecture croyante de cette pratique.

JEAN DESCLOS.

→ Don/Dette. Éthique biomédicale. Éthique clinique. Guérison. Santé. Solidarité.

Bibliographie.

J.-Fr. COLLANGE (dir.), Éthique et transplantation d'organes, Paris, Ellipses, 2000. – CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES ALLEMANDS ET DU CONSEIL DE L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE D'ALLEMAGNE, Transplantations d'organes, trad. de L. Giroux, Montréal, Éd. Paulines, 1993. – P. VERSPIEREN, « Transplantation d'organe », Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain, t. XV, 1997, col. 225-239.

TRAVAIL

Le travail est une réalité humaine d'autant plus essentielle qu'elle est avec l'amour notre rapport fondamental au réel, même si, dans la perspective chrétienne de la foi, on sait que le travail passe, mais que l'amour demeure. Pour cerner cette réalité humaine d'une grande complexité qu'est le travail, on commencera par définir la nature et les formes du travail ; après quoi on présentera quelques-uns des grands débats sur l'horizon humain du travail autour de trois slogans : un emploi salarié pour tous, un travail décent pour tous, un revenu garanti pour tous. On esquissera enfin une philosophie personnaliste du travail.

NATURE ET FORMES DU TRAVAIL.

Actio sequitur esse, disait-on au Moyen Âge à la suite d'Aristote. L'action découle de l'être. L'homme vivant agit, mais cette action revêt deux formes différentes : cette action peut-être *immanente*, c'est-à-dire interne à l'homme lui-même, car elle est le fait de son intelligence et de sa volonté. En comprenant ce qui l'entoure, il s'approprie le monde par son action de contemplation, de réflexion, de pensée et il décide d'agir sur ce monde pour le mettre au service de ses besoins et le transformer. Son action devient alors *transitive*, en s'exerçant sur le monde extérieur par des moyens directs et surtout indirects grâce à la médiation des techniques et l'organisation collective de son intervention.

Enraciné dans l'homme comme individu, c'est-à-dire comme sujet conscient et autonome, et comme personne, c'est-à-dire comme relié à autrui et interdépendant, le travail est une réalité sociale. On y reviendra au moment d'esquisser les grandes lignes d'une philosophie personnaliste du travail. Attachons-nous d'abord à présenter le travail à travers ses formes historiques et ses permanences dans le temps.

Dans leurs observations des formes les plus anciennes de la vie sociale, les anthropologues étudient la division sexuelle du travail : aux femmes, la

reproduction de la vie et la culture des plantes, aux hommes, la chasse et la pêche. Mais ce schéma simplifié connaît des variantes tenant aux circonstances et aux représentations. Les sociétés issues de la révolution néolithique de l'agriculture confiaient aux esclaves les travaux de production les plus durs, mais certains d'entre eux, notamment à Rome où une civilisation urbaine s'était développée, pouvaient être engagés dans des activités commerciales, administratives ou intellectuelles. Parmi les habitants jouissant de la liberté, les formes de travail dépendaient beaucoup de l'appartenance à telle ou telle classe sociale. Ces dernières se répartissaient dans ces sociétés préindustrielles selon la trilogie établie par Georges Dumézil entre les prêtres, les guerriers et les agriculteurs. Avec le développement du commerce, puis de l'industrie, la trilogie devient : le clergé, la noblesse et le tiers état, c'est-à-dire la classe des activités économiques, la bourgeoisie.

Avec la révolution industrielle, la forme de travail se transforme radicalement. Une nouvelle classe de prolétaires s'est constituée avec les réformes agraires qui individualisent l'appropriation des terres en vue d'une exploitation plus efficace et plus profitable. Le capital agraire se joint au capital commercial pour créer les nouvelles industries du textile, des mines, des chemins de fer, qui emploient la main-d'œuvre libérée par la révolution agraire. Ainsi se constitue la classe prolétarienne, vouée à un salariat qui se définit comme une situation de travail où l'offreur est réduit à vendre dans l'urgence sa seule force de travail, tandis que son employeur, qui dispose par la possession du capital du monopole des moyens de travail ainsi que du temps, impose les conditions de ses modalités et de sa rémunération. Celle-ci doit être suffisante pour permettre au travailleur d'avoir la force de se représenter le lendemain à la porte de l'usine. Le salaire masque donc la plus-value réalisée par le capitaliste, mais son niveau doit être néanmoins suffisant pour ne pas tarir la ressource en permettant la reproduction du travailleur et de sa famille.

Karl Marx a proposé l’analyse classique de ce rapport d’inégalité qui est à l’origine à la fois du développement du prolétariat, de l’accumulation du capital et de l’émergence de cette nouvelle forme du travail qu’est le travail salarié. Il en tirait une philosophie sociale contestable qui constituait le prolétariat en classe messianique porteuse d’une utopie de fin de l’histoire, le communisme. La socialisation de la production y permettrait à chacun de vivre selon ses besoins, après une étape intermédiaire, le socialisme, pendant laquelle chacun serait rémunéré selon son travail.

Quel que soit le destin de l’utopie communiste, l’histoire de la seconde moitié du XIXe siècle et de la première du XXe siècle montre que le travail salarié a connu deux grandes évolutions. La première est liée au mouvement démocratique, la seconde à la socialisation des risques du travail. Les conditions d’exploitation de la main-d’œuvre, en particulier des jeunes enfants dans les mines et les ateliers, soulevèrent l’indignation populaire et mobilisèrent les penseurs sociaux et la résistance syndicale pour faire pression sur le législateur. L’interdiction du travail des enfants au-dessous de 8 ans, 10 ans, 12 ans, limita peu à peu les abus, jusqu’à ce que soit abolie cette forme d’exploitation avec l’institution de l’école obligatoire jusqu’à 14 ans, puis au-delà, dans les pays industrialisés, sinon dans le monde entier. De plus, une législation sociale s’institua dans le courant du XXe siècle à partir de la responsabilité patronale dans les accidents du travail et la nécessité d’une assurance. Apparaissant comme un risque collectif lié à l’activité industrielle, plus que relevant d’une responsabilité personnelle de l’employeur, l’accident du travail a permis en effet l’émergence de l’idée d’assurance sociale. Le risque d’un supplément salarial lié au nombre d’enfants du travailleur qui serait inégalement supporté par les employeurs a également donné naissance en France à l’idée des allocations familiales qui a été soutenue conséquemment par la volonté politique de compenser un déficit démographique révélé par les massacres de la Première Guerre mondiale. Législation sociale et protection sociale

ont donc pris une importance considérable tant par leur volume monétaire, qui, en France, en Allemagne et dans les pays scandinaves, se monte à un tiers du produit national, que par leur impact sur le progrès du sentiment de sécurité face aux risques de l'existence. Ne parle-t-on pas d'État providence ?

Le système technique de la première révolution industrielle centré sur le textile, le charbon et le chemin de fer a été suivi par un second système technique autour de la chimie, l'électricité, l'atome, l'automobile. Il a soutenu les fortes croissances économiques d'après la Seconde Guerre mondiale dans les pays occidentaux, puis en Asie. Le surplus d'une main-d'œuvre agricole de plus en plus productive s'est déversé sur l'industrie, notamment les voitures, les machines-outils, les industries de transformation, et de plus en plus dans les services liés soit aux activités industrielles, soit aux services urbains, soit aux besoins personnels d'une population disposant d'un pouvoir d'achat accru. Dans ces sociétés, dites d'opulence, en dépit d'une frange marginalisée de pauvreté, le travail est devenu le système de l'emploi salarié et les politiques économiques, soutenues par une demande en expansion, avaient pour objectif le plein-emploi accompagné de tout un dispositif de protections sociales.

Au sein de cette société où 90 % de la population active est salariée, l'égalité est loin de régner. Demeure une inégalité discrètement masquée entre ceux pour qui le travail est source d'accomplissement intellectuel, de créativité ou de pouvoir et ceux pour qui il revêt les formes pesantes du labeur avec ses caractéristiques de répétition, de dépendance et d'ennui. Mais un salaire suffisant permet d'accéder à la société de consommation et le travail hésite entre un projet de réalisation de soi et sa transformation en marchandise selon une analyse prophétique de Karl Marx.

L'HORIZON DU TRAVAIL.

Dans la deuxième décennie du XXI^{e} siècle quel sera l'horizon du travail ? Avec la permanence fluctuante du chômage, avec l'éclatement des formes d'emploi, avec la montée des inégalités de revenus, on s'écarte de la stabilisation d'une société salariale de plein-emploi. Pour explorer les formes possibles de l'avenir, on examinera trois pistes stylisées qui peuvent être poursuivies : un emploi salarié pour tous, un travail décent pour tous, un revenu garanti pour tous.

Un emploi salarié pour tous.

La réalisation de l'idéal du plein-emploi suppose de rigoureuses conditions. Des investissements réguliers, alimentés par une épargne suffisante et soutenus par un système de crédit efficace, sont nécessaires pour faire face aux innovations techniques constantes et à une sévère compétition internationale. Ils doivent être accompagnés d'un environnement éducatif permettant aux nouvelles générations d'acquérir les qualifications adaptées à une société de l'information et de la connaissance dans une perspective de croissance équilibrée. S'y ajoute un niveau élevé de ressources fiscales pour financer les dispositifs d'un droit social qui prend en considération victimes du chômage, handicapés physiques et sociaux, retraités qui peinent à s'intégrer dans une société de concurrence ou ne le peuvent plus. On est dans la dynamique décrite par Joseph Schumpeter de la destruction créatrice avec ses correctifs et ses compensations.

Depuis l'avènement d'un nouveau système technique caractérisé par l'électronique, la biologie, les transports maritimes par conteneurs et les transports aériens, une nouvelle mondialisation s'est mise en place, caractérisée par le développement des échanges de marchandises et de services, l'arbitrage entre les considérables différences de salaires à l'échelle mondiale. Le mouvement s'accompagne d'une financiarisation de l'économie qui, à travers les marchés des changes, les Bourses des valeurs

et des *commodities*, donne aux capitaux une mobilité internationale telle qu'elle prive les États des moyens d'assurer leurs équilibres internes[73]. Le tiers-monde souffre particulièrement de cette situation. N'arrivant pas à rembourser ses dettes, écarté des grands flux de capitaux, il est soumis aux plans de rigueur du Fonds monétaire international, à la réduction de ses indispensables dépenses de santé et d'éducation, quand il n'est pas livré à la misère des guerres intestines.

Les pays qui ne sont pas entrés dans le processus de l'émergence n'arrivent même pas à jouer correctement de leurs avantages relatifs : leurs ressources naturelles sont pillées et leur main-d'œuvre abondante due à l'évolution décalée de leur transition démographique ne parvient que marginalement à bénéficier des déficits de main-d'œuvre que connaissent certains secteurs des pays plus avancés, dont la démographie est trop faible pour assurer la reproduction de leur population. L'avenir de la perspective de l'emploi salarié pour tous est lié à une réorganisation de l'économie mondiale qui prendrait au sérieux les plans de développement de chaque pays, aiderait à les rendre compatibles par une coopération qui corrigerait un marché concurrentiel incapable d'aboutir par le jeu de ses automatismes à un optimum social. L'emploi pour tous dépend de volontés politiques au niveau des États et de leur coopération internationale.

À défaut, nous assistons et nous assisterons à la déréliction du système de l'emploi salarié avec ses masses de chômeurs à longue durée de recherche et d'attente, à la marginalisation de groupes sociaux, à l'exclusion de populations jeunes ne trouvant d'issue que dans la violence, à la multiplication de travailleurs pauvres aux horaires réduits et incommodes, aux tâches pénibles et précaires, aux rémunérations inférieures aux seuils légaux, à une instabilité et à une précarité affectant de vastes populations. L'organisation dans tous les pays de systèmes d'emploi salarié suppose leur accès à un développement intégral et solidaire dans un contexte international de coopération politique et libéré d'une domination financière

anarchique par la négociation politique prenant en compte les besoins de développement des autres.

Un travail décent pour tous.

En soulignant que la question sociale qui a surgi au XIX^{e} siècle de la première révolution industrielle est toujours d'actualité, l'OIT (Organisation internationale du travail) tente depuis les années 1990 de promouvoir le concept de travail décent. Le BIT, organisme qui anime cette instance des Nations unies en regroupant 175 États, a en charge en effet les deux fonctions suivantes : la connaissance de l'évolution de la situation de l'emploi dans le monde et l'établissement par négociations entre représentants des employeurs, des syndicats de salariés et des États des normes sociales du travail. Il rappelle que l'idée même de travail décent remonte en fait à la Déclaration universelle des droits de l'homme signée à Paris en 1948 qui stipulait : « Toute personne a droit au travail, au libre choix de son travail, à des conditions équitables et satisfaisantes dans son travail et à la protection contre le chômage. Tous ont droit sans aucune discrimination à un salaire égal pour un travail égal. Quiconque travaille a droit à une rémunération équitable et satisfaisante, lui assurant, ainsi qu'à sa famille, une existence conforme à la dignité humaine et complétée, s'il y a lieu, par tous autres moyens de protection sociale » (art. 23).

À première vue, l'idée de travail décent peut paraître en retrait par rapport à celle d'emploi salarié dans un système d'emploi équilibré ; pourtant, dans la précarité sociale existant dans des pays aux ressources réduites, disposant d'un accès difficile aux capitaux et aux nouvelles technologies, souffrant de raretés de qualifications, il peut être considéré comme un horizon social acceptable pour tous ceux qui aspirent à un mode de vie plus satisfaisant dans des délais pas trop éloignés. En effet, si tel était le souci dominant de tous les responsables dans les entreprises, les

administrations, les banques et les instances politiques, ce serait même un idéal exigeant. Tout travail productif devrait être convenablement rémunéré et exempt d’exploitation. La sécurité au travail devrait être garantie ainsi que la protection sociale pour les familles. Les perspectives de développement personnel et d’intégration sociale devraient sans cesse être améliorées. La liberté pour les êtres humains d’exprimer leurs préoccupations ainsi que de s’organiser et de participer à la prise des décisions qui influent sur leur vie devrait être assurée. L’égalité des chances pour l’ensemble des femmes et des hommes serait à promouvoir de façon systématique. Ainsi, le travail décent devrait être au cœur des stratégies mondiales, nationales et locales toutes centrées sur le progrès économique et social avec des objectifs de lutte contre la pauvreté et de développement durable fondés sur un esprit d’équité et de recherche du bien commun.

Or on constate partout dans le monde des déficits de ressources, de grandes inégalités et des exclusions sociales : chômage et sous-emploi, absence de sécurité au travail et précarité des revenus, violations des droits, inégalités entre les sexes, exploitation des travailleurs migrants, absence de représentation et de possibilités d’expression, insuffisance de la protection et de la solidarité face à la maladie, aux handicaps et à la vieillesse, différences scandaleuses de niveaux de vie. On peut même dire que le droit au travail comme droit abstrait signifiant qu’aucune personne humaine ne doit être réduite à l’esclavage n’est même pas encore complètement réalisé. Si l’esclavage est théoriquement aboli dans le monde entier à la suite d’une évolution historiquement récente, il est encore pratiqué dans les faits : travailleurs esclaves dans les entreprises de déforestation brésiliennes, traite des Blanches des réseaux de prostitution, travail des enfants dans les entreprises sous-traitantes de multinationales dans divers pays d’Asie.

Où en est aujourd’hui en Europe le travail décent ? Il dépend du plein-emploi et de la politique sociale. Or les deux sont en crise. Les pays qui ont développé les systèmes de protection sociale les plus avancés sont pris dans

un étau : face à une situation internationale où le niveau de la fiscalité devient un élément stratégique de la concurrence, la séduction du modèle social européen ne joue plus et la réduction des budgets sociaux devient une pression constante ; or elle risque de dégrader les conditions de vie et de rendre précaire la partie de la population qui ne peut faire fond sur un revenu permettant une substantielle capacité d'épargne. Quant au système de l'emploi, il dépend d'une conjoncture qui le fait combiner, sous des formes variables dans le temps, un sous-emploi qui fragilise une partie de la population, travailleurs peu qualifiés, femmes seules chargées d'enfants, personnes isolées et socialement marginalisées, et une situation de rareté de main-d'œuvre qui pousse les employeurs en état de pénurie à recruter des travailleurs clandestins que leur situation de sans-papiers condamne à l'exploitation, mais dont la présence est indispensable à la survie de certains secteurs comme le bâtiment, les travaux publics, les activités agricoles de ramassage ainsi que le tourisme.

Même si un travail décent pour tous paraît un objectif plus modeste que celui d'un emploi salarié pour tous, puisqu'il recourt à une organisation des activités sur un mode moins institutionnalisé que l'ensemble des protections liées au statut salarial, son horizon demeure bien incertain. Ne faut-il pas tenter une autre voie et, à défaut de travail décent pour tous, considéré comme impossible compte tenu de la surabondance de l'offre de travail et de la sous-qualification d'une partie d'entre elle, ne faut-il pas ouvrir, à défaut, l'horizon du revenu garanti pour tous ? Chacun, après avoir touché de l'État un revenu minimum d'existence, serait ainsi renvoyé à sa libre activité. Cet horizon très individualiste émerge d'une dévalorisation humaine du travail dans sa dimension sociale et repose sur l'hypothèse économique et la justification éthique d'un revenu garanti pour tous comme substitut d'un plein-emploi impossible.

Le revenu garanti pour tous.

Un ouvrage a été publié en 1995 par la philosophe Dominique Méda, sous le titre *Le Travail, une valeur en voie de disparition* (1995), sans aucun point d'interrogation. En restituant un parcours de philosophie du travail et en le situant dans le contexte de la crise du système français de l'emploi dans les deux dernières décennies du XX^e siècle, il fit sensation et ouvrit une longue polémique. Il s'inscrivait dans le mouvement d'une modernité qui, après avoir transformé la vocation religieuse en métier sécularisé, tendait à dépouiller le travail lui-même de son humanité. Le parcours allait de Platon à Hegel et Marx et conduisait la philosophe à définir le travail comme travail abstrait issu de la révolution industrielle, comme processus d'enrichissement, comme marchandise et comme mobilisation du temps. On est ici dans la conception objective d'une activité laborieuse liée à ses conditionnements techniques et socioéconomiques. Ce travail objectif et abstrait qui apparaît avec l'industrialisation est voué, pensait-elle, à disparaître avec l'avènement d'une société postindustrielle où se multiplient les activités de services et de loisirs et où les autres temps que ceux consacrés au travail professionnel ont la chance de pouvoir se valoriser, à travers la variété des activités familiales, associatives et politiques. Cette vision du travail l'amenait à rejeter une conception de l'humanisme du travail qu'elle s'attachait à définir de la façon suivante : « Le travail est une catégorie anthropologique, c'est-à-dire un invariant de la nature humaine, dont on trouve la trace toujours et partout. Il permet la réalisation de soi et il est au centre et au fondement du lien social » (MÉDA, 1995, p. 18). Elle appuyait cette définition sur la consultation d'auteurs catholiques comme Joseph Vialatoux, Marie-Dominique Chenu, Henri Bartoli, Jean Lacroix, Emmanuel Mounier, sans entrer dans des nuances, qui pourtant ne sont pas minces, entre ces différents auteurs. Elle rejetait en bloc cette vision qui lui apparaissait comme légitimante du travail industriel tel qu'il cherche à se maintenir dans une société désormais majoritairement tertiaire (*ibid.*, p. 313).

Cette dévalorisation du travail ouvrait la voie, que Dominique Méda ne suivait pas elle-même, du revenu garanti pour tous, utopie qui remonte à Charles Fourier (1772-1837) et qui réapparaît périodiquement pendant les périodes de crise et de chômage de masse et auquel la crise financière et économique de 2007-2010 avec ses conséquences sociales redonne quelque actualité. Le dispositif commence par supprimer toutes les pensions, les allocations, les bourses, les aides, c'est-à-dire toute la construction de la politique sociale administrativement complexe, aux destinataires diversifiés en fonction de leurs besoins spécifiques de l'État providence. Avec l'argent libéré, on verse chaque mois à tous les citoyens une somme suffisante pour couvrir les besoins fondamentaux d'un individu vivant seul. Chacun la reçoit, qu'il travaille ou non, qu'il soit riche ou qu'il soit pauvre, qu'il vive seul, en famille ou en communauté. Un impôt progressif sur le revenu est institué, le marché du travail est dérégulé et toute la législation sociale est abolie.

Selon les défenseurs de cette orientation radicale les résultats heureux sont multiples. Le chômage est aboli. On en revient à la situation préindustrielle, puisque l'existence du chômage procède de l'existence d'un marché du travail organisé. La pauvreté est vaincue puisque le seuil du revenu garanti est le même pour tous. Chacun œuvre librement à l'activité de son choix et les tâches ingrates disparaissent ou alors elles devront être correctement rémunérées. Le travail domestique se redéploie différemment et se développent les travaux de protection de l'environnement ainsi que les activités relationnelles, intellectuelles, artistiques et religieuses.

Cet horizon de la fin du travail est évidemment fort problématique, tant du point de vue du réalisme économique d'un univers de ressources rares et qui doit prendre désormais en charge les limites de notre environnement physique et biologique, que du point de vue du jeu social des appariements sélectifs qui peuvent provoquer de l'exclusion, et des effets difficiles à évaluer sur un être humain imparfait d'une attitude générale qui institue dès

le départ l'individu comme créancier vis-à-vis de la société, alors que toute son existence repose sur une dette sociale[74].

UNE PHILOSOPHIE PERSONNALISTE DU TRAVAIL.

L'approche éthique du travail doit se centrer sur le sujet travaillant. Pour cela, on privilégiera ici une philosophie personnaliste du travail dans la ligne de l'encyclique *Laborem exercens* de Jean-Paul II (14 septembre 1981). Dans les années qui suivent la Libération, le philosophe lyonnais Joseph Vialatoux élabore un ouvrage intitulé *Signification humaine du travail*. On vit alors dans une France qui travaille dur pour se reconstruire et se moderniser, bâtissant les fondements d'un pays parmi les plus développés du monde. Le marxisme y est à l'apogée de son influence avec un tiers des électeurs français qui votent pour le parti communiste, un marxisme qui nourrissait une éthique du travail et n'avait pas encore donné lieu aux interprétations scientistes et positivistes d'un Althusser. À la sortie de la grande crise financière et économique des années 2007-2010, une mobilisation des forces humaines et techniques sera également nécessaire pour répondre aux défis écologiques et sociaux de la planète et cette pensée demeure pertinente.

Lorsque Vialatoux, alors âgé d'une septantaine d'années, réfléchit sur le travail, il a derrière lui toute une œuvre philosophique sur les problèmes de l'économie, de l'action politique, du pouvoir, des rapports de la connaissance et des pratiques sociales. Il a puisé son inspiration dans des références philosophiques larges qui vont de saint Thomas d'Aquin aux encycliques sociales de Léon XIII et Pie XI, de Kant à Bergson, avec un intérêt particulier pour Maurice Blondel. Il définit le travail humain comme travail composé, outillé et ramifié : composé, car il se réfère à l'anthropologie thomiste de la nature humaine comme substance composée de corps et d'esprit ; outillé, car il use d'outils de plus en plus sophistiqués

avec le développement des techniques, et ramifié, car il s'inscrit dans une division du travail.

L'accent est donc mis sur le côté subjectif de l'activité laborieuse. Le contexte objectif ne sera considéré que de façon réflexive, c'est-à-dire comme travail outillé et ramifié qu'après avoir considéré l'homme lui-même en tant que sujet travaillant. Puis l'activité laborieuse est située dans le cadre de l'agir humain entre une activité de jeu qui est l'expression d'une énergie vitale et n'a d'autre fin que de se dépenser pour le plaisir et une activité qui dépasse l'effort laborieux car elle introduit à la vie spirituelle, à la contemplation et touche à l'intention première de l'être. Dans cet entre-deux d'une activité organique et d'une activité spirituelle, le travail apparaît comme « un corps à corps avec une matière qu'[il] s'efforce de tourner à ses fins par un effort réfléchi, volontaire et conscient » (Vialatoux, 1953, p. 15). Le travail est une activité composée car elle a un double corporel et spirituel, physique et métaphysique, ce qui fait son humanité. « Le travail est situé à la jointure, à l'articulation du spirituel et du biologique » (p. 18). Pour travailler, il faut être un esprit et avoir un corps, ainsi le travail est-il le propre de l'homme.

Sur ces bases, Vialatoux va détailler quelques éléments d'une phénoménologie de l'activité laborieuse (p. 18-27). Dans le travail, il y a la présence constante d'une intention volontaire, d'un but à poursuivre et d'une fin à atteindre. Le sujet du travail est séparé de l'objet à faire par une distance à franchir, des résistances à vaincre, des obstacles à surmonter et, pour l'atteindre, il doit mettre en œuvre un effort volontaire. Le travail suppose l'utilisation du corps : muscles et système nerveux, où la main joue le rôle essentiel, que le travail soit manuel ou intellectuel. L'intelligence laborieuse est une intelligence incarnée qui manipule : la main laborieuse est une main intelligente et le travail manuel, pas moins que le travail intellectuel, est une expression de l'esprit. L'activité laborieuse, activité

d’un esprit incarné, se prolonge grâce à l’emploi d’outils avec tout le déploiement de la technique et de ses potentialités.

L’activité laborieuse s’accompagne d’états affectifs propres, composés de peine et de joie. Vialatoux montre que la joie l’emporte dans la mesure où l’intention profonde du travail se réalise et s’actualise. Il se réfère à Blondel pour affirmer que le travail est « générateur d’une peine d’autant plus dominée par la joie que le travail est mieux lui-même, c’est-à-dire action, passage de la puissance à l’acte » (VIALATOUX, 1953, p. 24). Un travail qui ne serait que peine est un travail altéré et aliéné. L’activité laborieuse est créatrice de richesses et d’histoire et contribue ainsi à la création de l’homme lui-même. Enfin le travail est social et le philosophe Vialatoux prend en compte de façon critique les apports de l’économiste Adam Smith et du sociologue Émile Durkheim sur la division du travail.

Il y a deux types de travaux, ceux qui cherchent à transformer les choses (la terre, le bois, le fer) et ceux qui s’exercent sur d’autres êtres humains à travers les organisations administratives et la gestion des entreprises. La matière du premier est pur objet, celle du second à la fois objet et sujet. Le travail est à la fois action de transformation de la nature et intervention dans les relations entre les hommes. Dans la tradition aristotélicienne, on distingue entre le pouvoir despotique qui s’exerce sur les purs objets et le pouvoir politique qui s’exerce sur les personnes : rapport d’exploitation d’une part, rapport politique de l’autre.

À la lumière de ce rappel, notre philosophe aborde la question de la technique. Pour lui les techniques sont « des systèmes de moyens reposant sur des rapports objectifs de choses, sur des lois naturelles. Le rapport objectif cause effet (loi) devient rapport moyen fin […]. Les techniques, systèmes objectifs de moyens, se commandent les unes les autres et se superposent en chaîne » (*ibid.*, p. 44). Toute la chaîne de ces systèmes de moyens « dérive de besoins humains et d’intentions humaines en effort ». Dans leur variété, toutes les techniques « travaillent sur des choses

extérieures qu’elles ordonnent en les enchaînant à nos fins humaines. Leurs œuvres consistent à adapter à nos besoins des voies et moyens tirés de l’ordre objectif des choses, qu’elles font ainsi valoir. Elles manifestent dans le monde des choses une nature adaptable, et dans la nature de l’homme un pouvoir d’adapter rationnellement le monde des choses aux fins des hommes » (*ibid.*, p. 45). « Mais d’autres œuvres consistent à ordonner à des fins humaines des voies et moyens d’un autre ordre, des voies et moyens d’ordre humain », poursuit notre philosophe. Ce sont les œuvres de la politique, du droit et de l’éducation. On ne peut parler ici de façon univoque de techniques ; ces techniques relèvent en effet de la prudence, non pas au sens dégradé qu’il a dans le langage courant, mais dans le sens très riche de la vertu de prudence de Thomas d’Aquin, qui « consiste à frayer concrètement les voies et moyens de l’action, en fonction du donné concret, vers les fins proposées à l’action par la réflexion ».

Joseph Vialatoux explicite ainsi sa position : « Tandis que les techniques pures, extrinsèques à la prudence, relèvent principalement, comme dirait Pascal, de l’esprit de géométrie, la prudence et les techniques qui lui sont intrinsèques relèvent principalement de l’esprit de finesse. » Et, passant d’un langage thomasien à un langage kantien, il déclare : « tandis que les techniques pures traiteront les objets purs *simplement comme moyens*, la prudence et ses techniques intrinsèques traiteront les objets sujets, les hommes, non pas seulement comme moyens, mais *toujours en même temps comme fins* » (VIALATOUX, 1953, p. 56).

Le concept de travail ramifié est élaboré, quant à lui, à partir d’une analyse critique de la division du travail selon l’économiste Adam Smith et le sociologue Émile Durkheim. L’idée directrice de l’ouvrage du célèbre économiste écossais *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* est la suivante : les richesses d’une nation sont toujours directement ou indirectement le produit du travail de la nation : car d’une part, la valeur des marchandises se mesure par la quantité de travail qu’elles

incorporent et, d'autre part, la richesse des nations dépend de deux facteurs : la productivité du travail et la proportion du nombre de travailleurs par rapport à celui des travailleurs oisifs (l'économiste moderne parlerait plutôt du taux d'emploi). Mais Vialatoux souligne que, pour Smith, l'élément essentiel de l'enrichissement, c'est la productivité du travail. Or cette productivité est l'effet de la division du travail, illustrée par l'exemple classique de l'usine de production d'épingles : dextérité accrue du travailleur grâce à l'exécution d'une tâche unique, gain de temps, substitution possible de machines. Mais, bon lecteur de Smith, il ne se contente pas du premier chapitre du premier livre de la *Richesse des nations*, mais note que dans le cinquième livre qui traite des dépenses et des revenus du souverain, l'auteur remarque que cette division du travail a un effet social négatif, car le travailleur n'a plus « l'occasion d'exercer son intelligence » et « qu'il devient généralement aussi ignorant et aussi stupide qu'il est possible à une créature humaine de l'être ».

Le libéralisme économique est oublieux des régulations politiques auxquelles Smith attribuait une grande importance et le philosophe lyonnais note que parmi les causes de cette division du travail, il y a la multiplication des échanges de marchandises à travers laquelle chacun cherche la réalisation de son intérêt propre. Il y voit « un penchant naturel de l'individu humain à un égoïsme intelligent et calculateur, rationnellement utilitaire » (VIALATOUX, 1953, p. 91). C'est aussi le résultat de la formation des salaires, des profits et des rentes par le jeu de l'offre et de la demande. Il constate que le processus aboutit à un enrichissement très inégal qui débouche sur une concentration de la richesse et du pouvoir économique, ce qui l'amène à citer Lacordaire sur la liberté économique qui opprime et la loi qui libère et à donner toute sa place à la dimension politique de l'existence collective.

La théorie de la division du travail d'Émile Durkheim fait ensuite l'objet d'une présentation à partir des deux ouvrages fondateurs de la

sociologie française, *La Division du travail social* et *Les Règles de la méthode sociologique*. Il rappelle la distinction fondamentale faite par le sociologue entre la forme primitive de la solidarité, dite mécanique, et une forme plus civilisée, appelée solidarité organique. Il l'éclaire par la correspondance avec une autre distinction, proposée en 1887 par le sociologue allemand Ferdinand Tönnies, entre communauté *(Gemeinschaft)* et société *(Gesellschaft)*. Mais tandis que la distinction allemande est de source psychologique, car issue de la volonté (instinctive, d'une part, rationnelle de l'autre), la distinction française est vraiment sociologique, car elle est liée au phénomène social de la division du travail qui substitue à la solidarité primitive par similitude, une solidarité par différenciation et complémentarité fonctionnelle des individus différenciés. Comme le résume Vialatoux, « la division du travail a pour effet, selon Durkheim, de différencier les individus en spécialisant les tâches, et de les solidariser du même coup en rendant ces tâches complémentaires les unes des autres. La différenciation individuelle qui personnalise les unités sociales n'est pas la cause, mais l'effet de la division du travail et c'est la division du travail qui a en même temps pour effet de rendre solidaires, en les faisant complémentaires dans le groupe où elle s'accroît, les unités sociales dont elle accentue la différenciation » (VIALATOUX, 1953, p. 106-107).

Ce jeu de la solidarité organique est une fonction sociale qui a, pour Durkheim, une valeur morale. Et, pour lui, cette fonction morale de la division sociale du travail est beaucoup plus importante que l'accroissement de productivité mise en relief par Adam Smith. Le philosophe lyonnais note qu'avec ce postulat sociologiste, « tout ce qui en l'homme ne se réduit pas à une physique de l'organisme individuel se réduit à une physique de la pression sociale ». En résumé, il évalue ainsi les apports respectifs des théories de Smith et de Durkheim : « La première explique la division du travail par une cause psychologique individuelle, par une conscience intelligente poursuivant un avantage et visant une fin ; et la seconde par une

cause sociale exerçant du dehors une pression mécanique […]. La première voit dériver de la division du travail principalement un accroissement de sa productivité, et accessoirement une menace de détérioration morale du travailleur, sur laquelle devra veiller une prudence politique, la seconde attribue à la division du travail un effet qui dépasse hautement son effet économique, une fonction sociale et morale, qui n'est rien moins que la personnalisation des unités humaines dans une solidarité sociale organique » (*ibid.*, p. 115).

En tant qu'utilitariste modéré, Smith menace moins l'humanisme du travail que Durkheim, car, si c'est la division du travail qui personnalise, alors comment, interroge Vialatoux, « un droit, serviteur d'une justice voulue par des consciences personnalisées, va-t-il pouvoir régler pour qu'elle ne soit point anomique, une division du travail qui est en elle-même la cause génératrice de cette personnalisation ? » (*ibid.*, p. 124). Pour sortir de cette contradiction, le philosophe lyonnais affirme qu'il est « faux de séparer la division du travail du problème du travail lui-même. Un travail non ramifié et partant non divisible est une contradiction dans les termes. La division du travail social n'est pas quelque chose qui vient s'ajouter à la notion de travail : la notion même de travail l'implique par elle-même » (*ibid.* p. 135). Durkheim méconnaît donc la nature même du travail qui est une activité de l'esprit humain, alors qu'il fait dériver de la division du travail l'humanisation personnelle de cette activité. Ce qui amène notre philosophe à conclure : « La ramification du travail humain en travaux divers et la division du travail social en spécialités professionnelles différentes ne sont-elles pas l'un des aspects les plus saisissants de cette loi de ramification qui tout à la fois diversifie l'univers au regard d'une dialectique descendante et l'unifie au regard d'une dialectique ascendante ? » (*Ibid.*, p. 138.)

Cette position ouvre sur le monde des professions avec leur variété, leurs évolutions dans le temps, leurs dimensions déontologiques et éthiques

ainsi que sur les grands enjeux de l'orientation professionnelle des nouvelles générations et de leur ouverture sur la vie de la société. Elle ouvre aussi sur une véritable philosophie du travail qui libère progressivement l'homme en tant qu'homme en prenant conscience de soi, en se prenant en charge et en exerçant un empire sur les choses. « En produisant ses œuvres, le travail donne au sujet qui œuvre, avec une distance sur le monde où il s'engage et qu'il transforme, le pouvoir de se réfléchir, de revenir de l'œuvre produite à la source productrice de l'œuvre, et de prendre ainsi conscience de sa transcendantalité spirituelle » (p. 202-203).

Cette élaboration est encore renforcée par la remarque de Paul Ricœur qui, dans un article d'*Esprit* de janvier 1953, note que le travail est lié à la parole dans « une articulation très primitive, très fondamentale, de notre condition, et un produit très subtil des cultures et des techniques que l'histoire développe ». Il n'est pas contredit par les analyses économiques qui montrent que dans une économie où la part des services est croissante, leur productivité dépend de la qualité de la relation entre l'offreur et le demandeur.

HUGUES PUEL.

→ Discrimination. Droits de l'homme. Économie. Justice. Marxisme. Mondialisation. Politique. Relations internationales. Solidarité.

Bibliographie.

Chr. ARNSPERGER, Critique de l'existence capitaliste. Pour une éthique existentielle de l'économie, Paris, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2005. – Chr. ARNSPERGER, Ph. VAN PARIJS, Éthique économique et sociale, Paris, La Découverte, 2000. – R. CASTEL, Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat, Paris, Fayard, 1995. – M. ELBAUM, Économie politique de la protection

sociale, Paris, PUF, 2008. – Fr. Ewald, L'État providence, Paris, Grasset, 1986. – J.-M. Ferry, L'Allocation universelle. Pour un revenu de citoyenneté, Paris, Éd. du Cerf, 1995. – Jean-Paul II, Lettre encyclique Laborem exercens sur le travail humain, 1981. – K. Marx, Le Capital (1867), Paris, Éditions sociales, 1971. – D. Méda, Le Travail, une valeur en voie de disparition, Paris, Aubier, 1995. – B. Perret, L'Avenir du travail. Les démocraties face au chômage, Paris, Éd. du Seuil, 1995. – H. Puel, Les Paradoxes de l'économie. L'éthique au défi, Paris, Bayard, 1995. – P. Ricœur, Histoire et vérité, Paris, Éd. du Seuil, 1955. – Ph. Van Parijs, Qu'est-ce qu'une société juste ?, Paris, Éd. du Seuil, 1991. – J. Vialatoux, Signification humaine du travail, Paris, Éditions ouvrières, 1953.

TRINITÉ

Aborder La Trinité par l'éthique ne suit pas un programme convenu et ne constitue pas une tâche facile. Il convient de résister un instant aux requêtes pratiques adressées à la foi trinitaire. La connaissance de Dieu, tel qu'il est en lui-même et pour nous, n'est pas de prime abord mesurable à ses incidences éthiques. Dieu transcende radicalement nos besoins, nos attentes et nos espoirs. Le mystère trinitaire désigne le point de notre foi où cela est le plus sensible. Le Dieu Trinité n'est pas domesticable ni utilisable ; il échappe à toute manipulation ou annexion. Il ne justifie pas a priori tel ou tel comportement humain, tel ou tel modèle communautaire, social ou politique.

Selon plusieurs écrits du Nouveau Testament, la révélation trinitaire imprime pourtant sa marque sur l'identité chrétienne et les fondements de l'action humaine. Dans le corpus paulinien, la référence trinitaire structure plusieurs formules ramassées en forme de confession de foi ou de bénédiction. La double présence du Christ et de son Esprit transforme le sujet chrétien et le pénètre d'une vie nouvelle issue de Dieu (voir Rm 8, 9-10 ; 2 Co 1, 20-22 ; 13, 13 ; Ep 3, 14-19). Le double envoi du Fils et de l'Esprit par le Père opère une filiation par grâce (voir Ga 4, 4-7 ; Rm 8, 14-15 ; Ep 1, 5). Cette identité nouvelle supplante toutes les déterminations qui la précèdent suivant les critères du monde. Une telle refondation du sujet constitue l'incidence pratique la plus radicale de la révélation trinitaire. Devenus fils dans le Fils, les chrétiens sont radicalement affranchis des clivages et hostilités inhérents aux conditions mondaines (voir Rm 8, 29 ; Ga 3, 28). La condition filiale, formée en nous par l'Esprit du Christ,

soustrait les enfants de Dieu à la servitude et leur confère une véritable liberté spirituelle (voir 2 Co 3, 17).

La filiation par grâce polarise aussi la pratique chrétienne telle qu'elle est envisagée par le corpus johannique. L'expression de la Parole divine, créatrice et incarnée, dans le monde est orientée vers son accueil par les croyants, réception active qui renouvelle l'identité humaine par l'entrée dans la filiation, à la suite du Fils unique (voir Jn 1, 1-18 ; 11, 52 ; 1 Jn 3, 1). Devenir enfant de Dieu signifie être rapporté au Père avec le Fils unique, par extension de sa propre filiation, au point de vivre par grâce certaines déterminations de sa propre condition, issu du Père et en vis-à-vis de lui.

Aborder La Trinité par l'éthique est ainsi légitime, dans la mesure où Dieu sollicite notre réponse à sa révélation. L'entreprise suppose seulement une profonde révérence, qui laisse La Trinité être Dieu, hors d'atteinte de l'homme sinon par suite de l'initiative divine. En connexion avec certaines étapes historiques particulièrement décisives pour un propos trinitaire en éthique chrétienne, notre contribution suivra l'ordre systématique suivant : 1) la rénovation du sujet éthique suivant Augustin ; 2) le paramètre trinitaire dans la théologie morale récente ; 3) au titre de propositions, quelques axes trinitaires pour la formation des sujets éthiques.

La rénovation du sujet éthique selon Augustin.

Saint Augustin est certainement le Père de l'Église qui exploite le mieux les incidences éthiques de la foi trinitaire, en vue d'une refondation du sujet dans la grâce. Il ne se contente pas de tirer quelques conséquences existentielles et pratiques de sa triadologie, car celle-ci s'élabore en continuité avec une expérience spirituelle déterminée, éclairée par les Écritures et la règle de foi. Augustin accorde une importance décisive à la charité mutuelle dans la vie en communauté, qui doit tendre à l'unanimité. L'amour fraternel offre un socle privilégié pour entrer dans la connaissance

de l’amour de Dieu et, dans cette voie, développer une certaine intuition de La Trinité (voir *De Trinitate*, VI, 7 ; VIII, 10.14). Dans la pratique de la *caritas*, l’aimant et l’aimé s’aiment d’un unique et saint amour, qui se révèle être Dieu lui-même ou, plus exactement, une participation vive à l’amour même de Dieu. Dieu est amour, selon l’Écriture, et La Trinité se laisse envisager de façon comparable à la triade de l’aimant, l’aimé et l’amour. Cette intuition est à la fois trop vive et imparfaite (voir 1 Jn 4, 8.16 ; *De Trinitate*, XV, 5.10), car elle ne parvient pas à manifester la parfaite consubstantialité des Trois dans leur unité d’être. Aussi convient-il de se rabattre momentanément sur l’image de La Trinité dans l’âme créée, dont le dynamisme spirituel interne correspond plus exactement à la vie trinitaire (voir *De Trinitate*, IX, 1 s.). Dans la vie de l’esprit humain, l’amour de soi suppose en effet une connaissance de soi. Ces trois termes (*mens*, *notitia*, *amor*) entretiennent entre eux des relations d’immanence, d’égalité et d’inséparabilité, qui offrent une image ajustée, bien que lointaine, de La Trinité. L’image trinitaire dans l’esprit humain peut alors être déclinée de multiples façons, notamment par la triade que forment les activités de la *memoria*, la *cogitatio* et la *dilectio* (voir *De Trinitate*, XIV, 8-11).

La similitude ainsi identifiée n’est pas anodine, car elle signale l’origine divine de l’âme créée et son orientation vitale vers le Dieu Trinité. Créés à son image, nous sommes faits pour Dieu et nous ne pouvons trouver notre repos qu’en lui seul (voir *Confessions*, I, 1). Notre intériorité spirituelle est donc appelée, non pas à se lover sur elle-même dans la simple connaissance de soi, mais à trouver Dieu à partir de notre intimité spirituelle pour lui être uni. Notre création à son image comporte une vocation : cheminer de la mémoire de soi, la connaissance de soi et l’amour de soi, vers la mémoire de Dieu, la connaissance de Dieu et l’amour de Dieu. La théologie trinitaire d’Augustin participe ainsi d’une dynamique spirituelle, comme en témoigne la prière finale de son traité *De Trinitate* : « Ô toi, donne-moi la force de te

chercher, toi qui m'as fait te trouver et qui m'as donné l'espoir de te trouver de plus en plus. Devant toi est ma force et ma faiblesse : garde ma force, guéris ma faiblesse. Devant toi est ma science et mon ignorance : là où tu m'as ouvert, accueille-moi quand je veux entrer ; là où tu m'as fermé, ouvre-moi quand je viens frapper. Que ce soit de toi que je me souvienne, toi que je comprenne, toi que j'aime ! Augmente en moi ces trois dons, jusqu'à ce que tu m'aies reformé tout entier » (*De Trinitate*, XV, 51, BA 16, 565). Sur la voie sanctifiante de la contemplation trinitaire, le sujet spirituel se trouve recréé. L'image trinitaire et son actualisation par l'exercice spirituel du désir de Dieu fondent le sujet éthique en sa plénitude chrétienne.

La préoccupation éthique est manifeste dans la réflexion d'Augustin sur l'image trinitaire dans l'âme humaine. Il fait notamment l'observation suivante : « alors que tous veulent leur bien, beaucoup ne font que ce qui leur est le plus funeste » (*De Trinitate*, XIV, 18, BA 16, 393). Augustin estime en effet que le juste rapport à soi-même et au prochain s'établit seulement lorsque l'âme aime Dieu. Il ne lui suffit pas d'être à son image, encore faut-il qu'elle se souvienne de lui, le connaisse et l'aime. Assurément, l'image est inamissible dans l'âme même : « Lors même que l'âme se trouve souillée et défigurée par la perte de la participation divine, elle reste néanmoins image de Dieu, car ce qui fait qu'elle est image, c'est qu'elle est capacité de Dieu, qu'elle peut participer à Dieu. Un si grand bien n'est possible que parce qu'elle est image de Dieu » (*De Trinitate*, XIV, 11, BA 16, 372-375). Le détournement du sujet à l'égard de son bien le plus radicalement désiré et le plus élevé ne lui ôte pas toute capacité éthique. Comme celui qui se détourne de la lumière du soleil est encore touché par elle, les méchants demeurent capables de louer ou de blâmer justement la conduite des autres (voir *De Trinitate*, XIV, 21 qui rappelle Rm 2, 15). Quelles que soient ses errances, l'âme peut toujours prendre conscience de sa capacité, se souvenir d'elle-même. Cette prise de possession de soi est

perceptible lorsqu’on s’adresse à soi-même une injonction comme : « Ressaisis-toi ! » L’archétype évangélique d’une telle attitude revient au fils prodigue qui, au loin dans la misère, finit par *rentrer en lui-même* (Lc 15, 17).

Mais ce retour à soi ne suffit pas à reconfigurer l’âme et à réactiver en elle le dynamisme de la sagesse. Seul le souvenir actuel de Dieu la rend capable de se posséder à nouveau elle-même : « Si donc la trinité de l’âme est image de Dieu, ce n’est pas parce qu’elle se souvient d’elle-même, se comprend et s’aime ; mais parce qu’elle peut encore se rappeler, comprendre et aimer celui par qui elle a été créée. Ce faisant, elle devient sage. Faute de quoi, elle a beau se souvenir d’elle-même, se comprendre et s’aimer, elle est insensée. Qu’elle se souvienne donc de son Dieu, à l’image de qui elle a été faite, qu’elle le comprenne et qu’elle l’aime. Pour le dire en bref, qu’elle honore *(colat)* le Dieu incréé qui l’a créée capable de lui et qu’elle peut posséder par participation » (*De Trinitate*, XIV, 15, BA 16, 387). Une telle conversion du soi à Dieu aboutit à l’adoration *(cultus)* exclusive et aimante, qui répond à l’exigence primordiale de l’unicité divine, en laquelle s’inscrit dès l’origine la confession de foi trinitaire dans le Nouveau Testament. Le mouvement d’adoration accomplit de fait la condition de créature, selon l’appel divin qui lui est indéfectiblement attaché.

Seule l’ordination aimante du sujet créé vers Dieu lui permet de se tenir dans la rectitude de l’amour de soi et du prochain, accomplissant ainsi sa vocation éthique en même temps que sa vocation de créature. Peut-on s’aimer soi-même en vérité alors qu’on se nuit objectivement ? « Qui n’aime pas Dieu a beau s’aimer, ce qui lui est donné avec sa nature, on peut sans arbitraire dire qu’il se hait, puisqu’il fait ce qui lui est contraire et qu’il est comme son propre ennemi, acharné contre lui-même » (*De Trinitate*, XIV, 18, BA 16, 393). Seul l’amour pour Dieu rectifie l’amour de soi et, par voie de conséquence, rend possible l’amour d’autrui comme soi-même :

« Quand l'âme aime Dieu et que, en conséquence, comme je l'ai dit, elle se souvient de lui et le comprend, il est juste de lui commander d'aimer son prochain comme elle s'aime elle-même. En effet, elle ne s'aime plus à contresens, mais en toute rectitude, lorsqu'elle aime Dieu, dont la participation fait non seulement qu'elle est image, mais encore une image qui se renouvelle de sa vieillesse, qui reprend sa beauté après l'avoir perdue, qui retrouve le bonheur après la misère » (*De Trinitate*, XIV, 18, BA 16, 395). La pratique réordonnée de l'amour, à l'égard de Dieu, de soi et d'autrui, signe la renaissance du sujet, sa rénovation comme une nouvelle prise de possession de lui-même, suspendu qu'il est à sa relation de créature envers Dieu. La dépendance ontologique, assumée dans la relation aimante au Créateur, est pour Augustin le fondement de l'autonomie humaine en son propre dynamisme.

Afin de mieux percevoir la radicalité du renouvellement du sujet éthique par le souvenir, la connaissance et l'amour de Dieu, il convient de considérer un instant la façon dont Augustin envisage l'acte divin de création[75]. Le Dieu Trinité ne se contente pas de poser l'existence créée, il engage une stratégie complète de mise en relation et d'accompagnement. L'acte du Créateur consiste non seulement à faire advenir l'existence de la créature *(creatio)*, mais aussi à l'appeler (*vocatio* ou *revocatio*) afin d'amorcer son mouvement de retour *(conversio)* et de lui conférer sa forme achevée *(formatio)*, en vue de lui donner d'atteindre finalement le repos, la stabilité et l'accomplissement *(perfectio)* dans l'union à Dieu. Ces moments d'analyse constituent assurément un seul acte divin. La création est une œuvre trinitaire, simple et indivisible, où le Père, le Fils et l'Esprit agissent de façon inséparable. La *creatio* peut toutefois être légitimement appropriée au Père, comme elle l'est dans le premier article du Symbole de foi. Chacun des Trois est en effet engagé dans l'unique action créatrice selon son mode propre. De façon conjointe, le Verbe appelle la créature, lui confère son dynamisme structurel et sa forme propre (*conversio-formatio*), tandis que

l'Esprit imprime continûment à la créature son poids d'amour *(pondus)* et la conduit à sa perfection.

Nous pouvons tirer une conséquence importante de cette analyse pour la compréhension de la structure de l'action humaine. À raison du développement trinitaire de l'acte de création, une marque trinitaire s'imprime proprement dans l'acte humain : à l'instar du Père, le sujet humain est à l'origine de son acte par sa capacité d'initiative ; à la suite du Verbe, le sujet fait porter son intention sur telle fin et confère à son acte la forme qu'il tire de son objet ; avec le soutien de l'Esprit, le sujet conduit son propre acte à son achèvement par l'application avec laquelle il l'exerce dans la durée.

Une fois pris en compte la chute originelle, la défiguration partielle de la créature et son attrait malheureux pour des biens qui lui sont tristement inférieurs, la rénovation du sujet n'est possible que par l'attraction divine elle-même : « Quant à ceux qui, invités à se ressouvenir, se retournent vers le Seigneur, de difformes qu'ils étaient, quand les passions mondaines les conformaient à ce monde, ils sont reformés par lui *(reformantur ex illo)*. Ils ont entendu la parole de l'Apôtre : *Ne vous conformez pas à ce monde, mais laissez-vous reformer par le renouvellement de votre âme* (Rm 12, 2), en sorte que l'image commence à être reformée par celui qui l'a formée *(ut incipiat illa imago reformari, a quo formata est)*. Elle ne peut en effet se reformer elle-même, si elle a pu se déformer elle-même » (*De Trinitate*, XIV, 22, BA 16, 405). La restauration du sujet s'opère ainsi par une *re-formatio*, c'est-à-dire par le don renouvelé d'une forme propre, la grâce et la charité, en vertu desquelles la rectitude de l'action peut être rétablie.

Cette nouvelle *formatio* du sujet éthique rend possible une entreprise prolongée de *conversio*. La part de recréation par Dieu n'ôte pas à la créature sa propre tâche, puisque la forme qui lui est conférée intervient précisément comme le principe de sa libre activité. Aussi Augustin conçoit-il la rénovation du sujet éthique comme une grâce qui rend possible un

véritable progrès moral : « Celui qui de jour en jour se renouvelle en progressant dans la connaissance de Dieu et dans la justice et la sainteté de la vérité, celui-là reporte son amour du temporel à l'éternel, du visible à l'intelligible, du charnel au spirituel ; il s'applique avec soin à se dégager des biens temporels, en refrénant et en affaiblissant la convoitise, pour s'attacher par la charité aux biens spirituels. Mais il ne le peut que dans la mesure où il reçoit l'aide de Dieu ; c'est Dieu qui l'a dit : *Sans moi vous ne pouvez rien faire* (Jn 15, 5) » (*De Trinitate*, XIV, 23, BA 16, 411). La fondation et la rénovation du sujet éthique sont ainsi analysées par Augustin dans une perspective foncièrement théologique. L'accomplissement gracieux ou la négligence de la relation d'image qui oriente l'âme humaine vers le Dieu Trinité déterminent la vitalité spirituelle et la qualité éthique du rapport à Dieu, à soi et à autrui.

En termes contemporains, le projet éthique d'Augustin est proprement fondationnel. Les théologies médiévales conserveront elles aussi ce même caractère. La théologie morale récente, affrontée à des discernements éthiques diversifiés, emprunte plus volontiers une approche herméneutique.

Le paramètre trinitaire dans la théologie morale récente.

Abordons le champ de la théologie morale contemporaine, à partir de la problématique moderne. Kant affirmait que La Trinité n'apporte rien à l'agir pratique : « Du dogme de La Trinité, pris à la lettre, on ne peut absolument rien faire pour le *pratique*, quand bien même on croirait le comprendre, mais encore moins si l'on s'aperçoit qu'il dépasse véritablement tous nos concepts[76]. » Pareille affirmation exprime la difficulté à penser les rapports entre La Trinité et l'éthique (Fuchs, 2000). Il y va donc de la question des rapports entre la foi et l'agir et par là de la question de l'unité de notre être humain et chrétien, de la cohérence de

notre existence. Deux excès sont sans doute à éviter : celui de la séparation entre la foi et la morale, qui conduirait à une schizophrénie de l'existence chrétienne, celui de la confusion entre les deux qui déboucherait sur une identification des registres de la foi et de l'agir, avec le risque d'une moralisation de la foi (ou d'une réduction de la foi à l'agir), voire d'une surévaluation de la morale qui serait consacrée en réalité ultime de notre existence. Dans le champ de la théologie morale contemporaine, poser les rapports entre Trinité et éthique revient à poser la question de l'identité chrétienne de la morale ou peut-être, plus précisément, d'une lecture chrétienne de la morale.

Pendant longtemps, la morale dite chrétienne s'est pensée principalement en termes de loi naturelle ou de raison naturelle, négligeant les dimensions fondamentales de la foi chrétienne, notamment de la charité et de la grâce[77]. Ainsi, en 1940, un auteur comme Gustave Thils se demandait combien d'ouvrages de vulgarisation morale en langue vulgaire mettent « en valeur une pensée édifiée organiquement autour du Christ[78] ». Et de repérer que le christocentrisme constitue l'idée directrice de l'œuvre de Fritz Tillmann, soulignée notamment par les titres des tomes III : *Die Idee der Nachfolge Christi* et IV : *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi*[79]. Cette œuvre a été perçue comme une nouveauté dans le domaine de la morale et comme un des premiers fruits de l'insistance christocentrique de l'époque. Le Christ ne doit pas être seulement au cœur de la spiritualité évangélique, il est aussi au centre « de la doctrine spéculative et pratique, au foyer de la vision chrétienne du monde » (Thils, 1940, p. 5). Ce Verbe qui conduit l'homme au Père par l'Esprit se révèle aussi comme « le lieu d'union de l'humanité avec La Trinité, du temps avec l'éternité, de la créature avec le Créateur, du fini avec l'Infini » (*ibid.*, p. 7). Cette référence trinitaire conduit la morale à se décliner comme une existence selon le Christ, une existence qui consiste à agir comme le Christ, parce que le chrétien est identifié ontologiquement à lui, soit par la présence

de l’Esprit, soit par le moyen des sacrements. Le rôle de l’Esprit est alors d’opérer « une véritable christification » dans les chrétiens. Et Thils d’exprimer *trinitairement* cette nouvelle vie : « Par cet être nouveau d’origine “paternelle” et qui fait vivre de la vie même du Père, ils sont constitués “fils” dans le Fils monogène. Vie même de Dieu : en effet, elle est l’acte par lequel La Trinité informe radicalement ou actue les puissances de connaître et d’aimer que je lui présente, me rendant par là “déiforme”. Vie qui s’acquiert lorsque je suis enté dans le Christ, par qui se prolonge la donation unique et éternelle du Père. Vie qui s’achève dans l’Esprit, par qui je suis ramené dans le Christ au Père. Vie, enfin, qui me transforme profondément, quoique accidentellement – puisque je reste essentiellement moi-même : homme. Et cette transformation par union est, en moi avec La Trinité, un “être d’union” qui me fixe dans le Christ. Bien plus, puisque l’Esprit est en moi le principe de la christification divinisante et transformante, l’intensité de l’agir divin en moi sera exactement le degré de mon insertion dans le Christ, le degré de ma christification » (THILS, 1940, p. 9).

Thils distingue alors un christocentrisme extrinsèque, qui présente Christ comme modèle vertueux à imiter, d’un christocentrisme ontologique sacramentel, dans lequel l’Esprit rend apte le chrétien non seulement à imiter le Christ comme un modèle, mais l’aide à l’édifier de l’intérieur, ou mieux, à être édifié d’après le Christ et par le Christ présent en lui. Cette christification est ainsi inséparable d’une morale chrétienne sacramentelle et ontologique, dont l’axe majeur devrait être constitué par la charité[80]. Le christocentrisme opéré ainsi à l’époque en théologie morale n’est donc pas exempt de référence trinitaire et pneumatologique.

Comment aussi ne pas mentionner dans ce mouvement de renouveau, et à la suite de Tillmann, l’ouvrage de Bernard Häring, *La Loi du Christ*[81], dans lequel le théologien rédemptoriste entend construire une morale dont le Christ est le centre et qui s’exprime dans la doctrine du Royaume de Dieu

et l’imitation de Jésus ? D’où la distanciation opérée par cet ouvrage par rapport à une morale centrée sur les actes humains, obnubilée par le péché, formulée de manière légale et enseignée alors dans les séminaires[82].

Dans la structure christologique que Bernard Häring propose, deux traits apparaissent fondamentaux : la structure de réponse inhérente à la théologie morale et la fondation religieuse de la moralité chrétienne. Certes, si la religion ne peut pas être réduite à la moralité, elle implique néanmoins un comportement moral, mais la moralité n’a pas besoin de la religion comme d’un postulat et elle n’est pas non plus opposée à la religion. Dans cette perspective, le concept de responsabilité est conçu comme un concept clé qui reflète nécessairement la structure dialogale de la religion et de la moralité et, a fortiori, de la moralité religieuse (HÄRING, 1955, p. 39-42). Mais ce recentrement christologique s’accompagne là aussi d’une référence à l’Esprit. S’appuyant sur une base biblique, Häring se réfère ainsi plus de 659 fois à Paul, l’apôtre de la liberté chrétienne, pour souligner que la vocation chrétienne est bien une vocation à la liberté (Ga 5, 13) (GALLAGHER, 2006, p. 334). Parce que le chrétien est conduit par l’Esprit, il est libéré de la Loi. Et le don de l’Esprit est bien une nouvelle vie. Un effondrement moral n’est pas à craindre si la moralité est fondée sur la vie dans l’Esprit.

Pour Häring, le terme « responsabilité » (avec la notion de réponse) constitue le centre de cette théologie morale. Posée en termes religieux, la responsabilité exprime la réponse à Celui qui a créé en premier lieu. La morale chrétienne ne se présente ainsi ni comme un *anthropocentrisme* ni davantage comme un *théocentrisme* éloigné du monde. Elle trouve plutôt son origine « dans une communion de grâce entre Dieu et l’homme, un dialogue Parole et Réponse, engendrant notre “responsabilité”. Ce dialogue se noue dans le Christ, Verbe incarné, en qui le Père nous cherche et nous appelle. Notre engagement d’amour à la suite du Christ fait de notre vie un

écho, *une image de la vie trinitaire*, une participation au colloque en Parole et Réponse d'Amour » (HARING, 1955, p. 46 ; c'est nous qui soulignons).

Quant au concile Vatican II, des auteurs comme Josef Fuchs et Philippe Delhaye, qui avaient œuvré en des sens différents pour le renouvellement de la morale avant le Concile et qui prendront des voies différentes après l'événement conciliaire, souligneront le christocentrisme de la théologie morale inspirée par Vatican II[83]. Ainsi, pour Josef Fuchs, la théologie morale, enseignée suivant les indications du Concile, n'est pas avant tout une doctrine concernant quelques principes et préceptes moraux, mais bien l'exposé de la joyeuse nouvelle de la vocation des fidèles dans le Christ. Dès lors, son centre est bien constitué par le Christ et notre être-dans-le-Christ. La catégorie fondamentale de la morale chrétienne s'énonce dès lors plus en termes de « vocation » qu'en termes de « loi ». D'où le caractère de réponse propre à une telle approche de la morale.

Mais cette considération christologique ne s'opère pas sans une référence pneumatologique. En effet, tout en soulignant que le Christ est l'archétype et le modèle à réaliser par mode de participation, le théologien jésuite attire l'attention sur « l'insistance si fréquente du Concile, en de nombreux documents, sur l'activité du Saint-Esprit, l'Esprit du Christ, qui guide chaque fidèle dans la conduite de sa vie » (FUCHS, 1968, p. 14). Il affirmera même qu'il ne sait pas « si jamais un concile a insisté avec autant de force que Vatican II dans ses différents documents sur la présence et l'activité inlassable de l'Esprit Saint, qui est l'Esprit du Christ en nous » (*ibid.* p. 77). Cet Esprit vise à l'accomplissement de notre vie, « là où nous sommes et dans le moment présent, à la manière et dans l'Esprit du Christ. C'est pourquoi il nous porte avant tout à croire, à espérer et à aimer, et opère en nous l'abandon de nous-mêmes à Dieu et au salut qui est dans le Christ : voilà le fondement de toute morale chrétienne » (*ibid.*).

Ni supernaturalisme abstrait ni naturalisme sans Christ ne caractérisent cette morale chrétienne. L'homme est toujours l'homme créé dans le Christ

et appelé au salut dans le Christ. Ce n’est que dans la mesure où ils sont portés et remplis par la charité du Christ, qui naît de la foi, et que la grâce de l’Esprit-Saint opère en nous, que les actes humains deviennent des actes chrétiens et expriment le don de soi total à Dieu, à l’instar de celui du Christ. Dès lors, la morale chrétienne a comme objectif autre chose que la simple observation fidèle de préceptes « catalogables ». Elle renvoie à une dimension qui n’appartient pas à la taxinomie des actes, car elle vise aussi ce qui ne peut être catalogué, c’est-à-dire « l’attitude vitale et le dynamisme de l’homme bon et mû par l’Esprit, de l’homme qui guette avec une grande sensibilité toutes les possibilités du bien et qui agit moins sous la pression du “tu dois” des commandements que sous la poussée du “tu peux” de l’amour » (*ibid.*, p. 80-81).

La vie morale chrétienne se mesure dès lors dans un sens plus fondamental à la personne même du Christ qu’à des lois générales ; l’imitation du Christ définit le devoir plus fondamentalement que les règles générales (contenues, bien entendu, dans l’imitation du Christ). Ainsi rejoint-il Hans Urs von Balthasar qui considérait le Christ comme la règle la plus concrète et la plus universelle : la plus concrète car il est une personne individuelle, et la plus universelle puisque mesure de tous et de chacun, ainsi que de chaque situation (voir FUCHS, 1968, p. 104).

Les références christologique et pneumatique seront présentes et joueront un rôle différent dans le débat postconciliaire entre la morale autonome et l’éthique de la foi. Ainsi, pour la morale autonome, l’éthique trouve la justification de son autonomie concrète dans la transcendance de l’appel divin à mener une vie de fils de Dieu, sous l’influx de la grâce. Cette transcendance divine, qui s’exprime dans l’incarnation du Verbe, œuvre à travers l’histoire pour l’accomplissement eschatologique de l’homme. La grâce déploie la liberté et les potentialités de l’être humain de telle sorte que son développement éthique et historique soit son œuvre tout en étant aussi celle de Dieu. Dès lors, loin d’être autarcique, l’autonomie se découvre

comme don de Dieu, l’être humain étant appelé à répondre à l’invitation divine. La vie divine communiquée par le Christ rend l’homme vraiment libre. Cette conviction fondamentale sera déclinée différemment selon les représentants de la morale autonome : Alfons Auer considérera que la Bonne Nouvelle du Christ et la grâce de l’Esprit constituent un dynamisme poussant la conscience chrétienne à mieux discerner et promouvoir certaines valeurs, la foi exerçant dès lors un rôle critique, intégrant et stimulant ; Dietmar Mieth mettra en évidence le rôle de la foi dans l’ouverture de l’éthique au salut et la nouvelle manière de pratiquer la morale humaine grâce à la foi ; Josef Fuchs distinguera deux approches, l’une catégoriale (commune aux croyants et aux non-croyants), l’autre transcendantale, caractérisée par son orientation à Dieu.

En réaction, le courant de l’éthique de la foi considérera que l’élévation sur le plan surnaturel doit se traduire aussi sur le plan des contenus normatifs, pas uniquement dans l’intentionnalité ou les motivations de l’agir, mais aussi dans l’agir. Pour les tenants les plus marquants de cette position, la raison est incapable de percevoir où est le bien et où est le mal et il faut donc recourir à la foi pour fonder les normes morales. Ce courant mettra en son centre, mais avec des conséquences différentes du précédent, que « le chrétien qui vit de la foi est en droit de fonder sa conduite morale sur sa foi, dont le contenu est Jésus-Christ, le révélateur de l’amour divin trinitaire[84] ». C’est seulement devant cette norme qui est le prototype de la parfaite obéissance à Dieu le Père que l’agir moral des chrétiens est responsable.

Il ne s’agit plus alors, pour Philippe Delhaye, par exemple, de savoir si un acte est bon et juste, mais aussi de savoir si cet acte est conforme à la volonté de Dieu. La morale purement humaine, celle de la nature blessée, ne peut donc pas constituer la matière d’un acte totalement chrétien. La morale chrétienne est avant tout théocentrique et personnaliste, elle est « une réponse humaine au Dieu Rédempteur, inspirée et réconfortée par la

grâce du Christ » (Balthasar, « Neuf thèses pour une éthique chrétienne », p. 76). Les points cardinaux de la morale chrétienne s'énoncent dans la foi vive, la charité, la collaboration avec la grâce. Plusieurs contributions de Delhaye, ténor de la morale spécifiquement chrétienne, porteront sur le rôle de l'Esprit et sur une morale spécifiquement chrétienne fondée sur l'Esprit[85].

Les deux courants, « morale autonome et éthique de la foi », opèrent donc une référence christologique et n'ignorent pas le rôle de l'Esprit, mais l'accentuation et les conséquences éthiques tirées de cette posture diffèrent, un courant accentuant l'humanisation de la morale chrétienne, l'autre sa spécificité et son orientation à la divinisation[86].

Le renouveau opéré par la morale chrétienne après la Seconde Guerre mondiale a ainsi conduit à mettre en évidence la référence au Christ, l'intériorisation propre à la morale chrétienne, le caractère de vocation et de réponse de l'agir croyant, et le rôle de l'Esprit en lien avec la figure christologique. Même si on peut souscrire aux propos schématiques d'Éric Fuchs qui, s'inspirant de Christian Duquoc, évoquait une histoire de l'éthique marquée par une dualité Père-Fils d'où est exclu l'Esprit (« Pour une réinterprétation éthique du dogme trinitaire », p. 45), il convient certes sans doute de les nuancer et d'observer que la référence qui peut être opérée aux diverses personnes de La Trinité peut conduire à des modèles ou postures éthiques différents. Loin d'être clos, ce débat et l'interrogation qu'il porte avec lui d'un légitime pluralisme moral est encore au centre des préoccupations théologiques morales actuelles.

Ainsi, ce n'est peut-être pas un hasard si, dans des sociétés marquées par la recherche de l'identité, des essais récents, plutôt anglo-saxons, ont tenté de fonder explicitement une morale sur La Trinité (Kelly, 2001). Anthony Kelly repère, dans son étude intitulée précisément « Une théologie morale trinitaire », quelques productions théologiques à ce sujet. Il mentionne la contribution de Thomas O'Meara qui relie le traitement des

vertus de l'Aquinate à sa théologie de la grâce, avec ses dimensions nécessairement intratrinitaires, et dont l'objectif consiste à montrer que si la transformation opérée par la grâce est laissée de côté, le risque est grand de traiter les vertus de manière pélagienne[87]. Il s'arrête ensuite à la publication de L. Gregory Jones (1990) qui souhaite réintégrer la dimension trinitaire dans la description de la vie morale et souligne entre autres la nécessité de la structure trinitaire pour compléter le « caractère chrétien » proposé par Stanley Hauerwas. Le troisième essai présenté est celui de Stephen H. Webb (1996) qui souhaite réhabiliter le langage de la grâce et de la communauté à la lumière de La Trinité, et le fait entre autres par une réflexion sur le don marquée par les notions d'excès ou de surabondance. Kelly poursuit ensuite sa propre réflexion sur une compréhension analogique et psychologique de La Trinité et affirme que la participation active de l'agent humain à la lumière du Verbe et de l'amour de Dieu engendre une conformation dynamique aux personnes divines, de telle manière que nous devenons capables d'agir comme Dieu agit, de faire ce que Dieu est en train de faire, de comprendre à la lumière du Verbe et de nous déterminer suivant la valeur et l'élan transcendant de l'amour (KELLY, 2001, p. 272).

Il y a ainsi, selon lui, une corrélation forte entre La Trinité et la vie morale. Nos actes de connaissance et de volonté doivent être compris comme « conformation » progressive à la présence des personnes divines en nous dans la grâce (*ibid*., p. 272). L'échec dans l'établissement d'une relation entre la doctrine de La Trinité et la vie morale risque non seulement de rendre cette dernière vulnérable au pélagianisme, mais aussi de priver l'activité morale de ses signification et intelligibilité ultimes (*ibid*., p. 273).

De cette conformité à La Trinité dans la grâce découlent les jugements pratiques de prudence dans la concrétude de l'histoire, de justice dans la structuration de la société, de courage dans le témoignage lors de rencontres culturelles, de tempérance en vue d'une économie et écologie conformes au

monde comme il est connu et aimé. Ainsi, selon lui, la réflexion morale peut tirer de cet horizon trinitaire des ressources théologiques critiques à l'encontre de divers projets éthiques.

En conclusion, par la grâce des missions divines, le sujet humain est ainsi conformé à la subjectivité des personnes divines. Si l'état de grâce est un état d'être dans l'amour qui subsume et informe toutes les autres activités, son explication théologique et son fondement trinitaire explicite impliquent l'autodonation du Père comme amour originant, la mission du Fils comme expression incarnée de cet amour surgissant dans la visibilité de l'histoire, et le don de l'Esprit comme amour originé inspirant et honorant toute forme créée d'amour. Les trois sujets divins en relation dans une seule conscience d'amour, et communiqués à la création par le don de la grâce, sont la source, la forme et le but de notre devenir humain – individuel, social et global (*ibid*., p. 284).

Il est possible de saluer l'essai de fonder une morale sur la vie trinitaire et par là de relier la confession de foi du dogme trinitaire à une pratique, morale et ecclésiale. Il est clair que la référence opérée à La Trinité peut sauver la morale d'un excès de moralisation ou de pélagianisme, mais il contient aussi le risque d'opérer une confusion entre critères éthiques et motivations chrétiennes à l'agir, en même temps que de perdre, par une théologisation excessive, l'interface avec la réalité plurielle dans laquelle se joue la réflexion éthique. Le détour par une herméneutique trinitaire de la réalité serait alors sans doute bienvenu.

C'est ici qu'apparaît alors la deuxième posture dans la référence trinitaire, une posture herméneutique, et non fondationnelle, que Xavier Thévenot a exprimée en 1997. Contemporaine des essais susmentionnés, sa contribution (« Les chances d'une herméneutique trinitaire ») peut être appréhendée comme une relecture de la réalité morale à la lumière du dogme trinitaire. Tout en rejoignant le projet d'une éthique commune, la morale catholique pour Thévenot inscrit son apport spécifique dans une

herméneutique trinitaire de l'existence qui rappelle la gratuité du Père, l'événement du Christ crucifié et ressuscité, la liberté et la créativité de l'Esprit[88].

Le propos de Thévenot est d'exposer que « la perception du sens d'une conduite individuelle ou collective n'est jamais le résultat d'une simple vision. Elle est bien plutôt le triple fruit d'un engagement existentiel, d'une mise en relation, et de la prise en considération de la résistance du réel[89] » (THÉVENOT, 1997, p. 406). Le moraliste chrétien conduit ainsi « son herméneutique des conduites à partir d'une position éthique qui, parce qu'elle est de et pour l'homme, est de et pour Dieu, et à partir d'une expression de sa foi qui, parce qu'elle est avec et pour Dieu, est avec et pour l'homme » (*ibid.*, p. 407). Le moraliste chrétien tend à rendre conforme cet engagement « à "la logique d'amour" qui se dégage de la révélation de Dieu comme Trinité, opérée à travers l'histoire du salut » *(ibid.)*. Et Thévenot de dégager quelques exigences de cette logique : celle de la gratuité par référence à un Dieu Père qui donne sa grâce, celle du principe de réalité par la référence au Christ, celle d'une créativité qui conjugue mémoire et cohérence par sa référence à l'Esprit.

Il ne s'agit donc pas ici de déduire de La Trinité une morale spécifique qui serait un domaine réservé au chrétien, mais d'engager une lecture trinitaire de la réalité qui fasse droit à cette conviction profonde et centrale du message chrétien d'un Dieu qui s'est engagé dans l'histoire pour le salut de l'être humain.

PROPOSITIONS : QUELQUES AXES TRINITAIRES POUR LA FORMATION DES SUJETS ÉTHIQUES.

Une liberté chrétienne en tension.

Ce premier point dessine la toile de fond d'une existence vécue humainement et chrétiennement. Il rappelle que c'est bien dans un monde posé dans sa consistance propre par l'acte créateur du Père que le Fils s'incarne et que ce monde est promis à l'accomplissement par l'Esprit du Père et du Fils. Il s'agit donc de reconnaître une autonomie au monde créé et la valeur d'une liberté humaine créée et appelée au salut. Une telle conception place d'emblée la liberté vécue chrétiennement en tension entre la consistance propre à mon existence et à sa rationalité « qu'il est possible de dégager et de respecter pour la vivre en vérité » et la reconnaissance que vivre cette vie à la suite du Christ, révélateur par excellence de cette volonté salvifique, conduit à « admettre qu'une autre rationalité inspirée du message évangélique peut rentrer en tension, opposition, complémentarité par rapport à cette rationalité humaine[90] », d'ailleurs plurielle. C'est au croisement de ces deux logiques que se prendra « la décision spécifique propre à chacun pour découvrir à quoi l'Esprit l'appelle ici et maintenant[91] ».

La référence à La Trinité et à cette surabondance première sur laquelle se dessine notre agir humain ne contient pas en soi toutes les réponses aux problèmes éthiques, mais implique une tâche de réinterprétation continuelle. Il ne peut donc y avoir de normes mystérieuses de l'action éthique, dont l'exigence intime ne serait pas compréhensible. « Cette distinction formelle entre énoncés de la foi et normes morales est d'une signification fondamentale. […] les normes morales posent des exigences objectives, pour le contenu desquelles une intelligibilité doit être exigée. L'intelligibilité dans ce qui est à faire *(das zu Tuende)* est constitutive pour un agir responsable entre les hommes[92]. » Une telle conception a une implication immédiate pour la définition de l'éthique chrétienne. Comme l'écrit Paul Ricœur à propos de la dialectique à établir entre amour et justice, « ce qu'on appelle l'éthique “chrétienne”, ou, comme je préfère dire, l'éthique commune dans une perspective religieuse, consiste, selon

moi, dans la tension entre l'amour unilatéral et la justice bilatérale et dans l'interprétation de l'une dans les termes de l'autre[93] ». Cette prise au sérieux du monde créé et donc des éthiques y afférentes peut aller jusqu'à la reconnaissance qu'« au plan éthique et moral, la foi biblique n'ajoute rien aux prédicats "bon" et "obligatoire" appliqués à l'action. L'*agapè* biblique relève d'une économie du don de caractère méta-éthique, qui me fait dire qu'il n'existe pas de morale chrétienne, sinon au plan de l'histoire des mentalités, mais une morale commune […] que la foi biblique place dans une perspective nouvelle, où l'amour est lié à la "nomination de Dieu"[94] ». N'est-ce pas précisément ce que peut opérer une référence trinitaire de notre agir : le placer dans une perspective de surabondance, autant en amont (création) qu'en aval (salut), et nommer cet amour créateur et sauveur du nom de Dieu ?

La reconnaissance d'une logique de surabondance qu'exprime La Trinité en relation avec le monde créé (et l'ordre de l'éthique humaine) ouvre alors à un travail de réinterprétation qui « ne laisse pas la pensée en repos » (RICŒUR, 1994, p. 279). Loin d'être un pur travail théorique, il s'agit là d'un travail pratique aussi. « Les applications de cette dialectique dans la vie quotidienne, au plan individuel, au plan social et politique, sont innombrables et parfaitement praticables. Je dirais même que l'incorporation tenace, pas à pas, d'un degré supplémentaire de compassion et de générosité dans tous nos codes – Code pénal et Code de justice sociale – constitue une tâche parfaitement raisonnable, bien que difficile et interminable » *(ibid.)*.

Ainsi, entre les risques de séparation entre foi et morale et ceux d'une confusion entre les deux, entre les pièges d'une théologisation excessive de l'éthique et ceux de la négation d'une relation entre l'agir éthique et la dimension transcendante, une tension propre à l'exercice de la liberté chrétienne se découvre, tension qui « maintenue entre les deux revendications distinctes et parfois opposées, pourrait être l'occasion de

l'invention de comportements responsables[95] ». Dans cet appel à la créativité et à l'inventivité éthiques, le moraliste chrétien témoigne que « sa façon d'agir envers l'homme, et aussi sa façon de discerner, sont déjà et toujours une manière de répondre à la précédence absolue d'un Dieu Créateur et Sauveur, dont l'essence est Amour, et qui se révèle au cœur de l'histoire comme une unité constituée de trois personnes » (THÉVENOT, 1997, p. 407). Sur quels axes peut maintenant se déployer une telle inventivité ?

Morale de la filiation et de la fraternité.

Un premier axe fondamental pourrait être constitué par la dimension de filiation et de fraternité que le renouveau de la morale chrétienne avant le concile Vatican II avait souligné. Selon cet axe fondamental de la foi chrétienne, il s'agit de devenir fils avec le Fils ou dans le Fils. Le Fils, pour les différents auteurs mentionnés, apparaît comme la norme universelle et concrète, même si des significations différentes sont tirées de cette reconnaissance (humanisation versus divinisation).

Au-delà de cette divergence, la référence au Fils, paradoxalement, peut dégager l'espace pour une morale « ouverte » susceptible d'articuler universel et particulier. Elle promeut par là l'aspect créateur de la condition filiale à laquelle nous sommes appelés (et que nous vivons déjà).

En effet, de la reconnaissance de ce Verbe incarné, « il n'est pas irrationnel, en droit, de penser que la référence à une figure singulière prenant corps dans une culture particulière puisse ouvrir à l'universel » et que, d'autre part, « ceux qui se réfèrent, en pratique, à une telle figure sont effectivement ouverts à l'altérité des autres morales, du moins en ce que celles-ci traduisent bien la quête de l'universel » (THÉVENOT, 1997, p. 408). Une telle posture n'est pas sans intérêt dans le débat actuel entre universalisme et particularisme où une voie médiane entre l'universalisme

abstrait et un communautariste clos est à privilégier. Un auteur comme Charles Taylor l'exprime clairement en pensant qu'il doit exister « une voie moyenne entre – d'un côté – la demande inauthentique et homogénéisante pour la reconnaissance d'égale valeur, et – de l'autre – l'enfermement volontaire à l'intérieur de critères ethnocentriques[96] » ou communautaires au sens strict, pourrait-on ajouter. En s'opposant à une vision abstraite du sujet universel, Taylor défend l'idée selon laquelle les identités particulières doivent être intégrées dans le vivre-ensemble de la société globale. La morale de l'authenticité et de l'originalité prônée par le penseur canadien ouvre alors des pistes pour penser la construction d'une identité particulière en dialogue avec le corps social. Dans cette perspective, le christianisme, avec la figure christologique en son centre comme universelle et concrète, peut jouer, en mettant en tension la visée universelle et l'enracinement particulier, un rôle de premier plan en évitant les écueils d'un universalisme vide et d'un particularisme destructeur.

Deuxièmement, que signifie une morale de la filiation et de la fraternité qui y est impliquée ? En partant des récits évangéliques qui relatent la question : « Qui est mon frère ? », Jean-Daniel Causse observe que le récit de Marc provoque une déconstruction d'une fraternité considérée à partir d'une autre identification qui est celle du « non-frère » et assurée par un espace ou un lieu bien défini. En utilisant notamment le verbe *existèmi* (« il est hors de lui » susceptible d'être entendu comme « il est hors de nous », c'est-à-dire « hors de la place qu'il a en nous »), le récit montre que Jésus est habité par autre chose que le propre vouloir de son milieu familial auquel il échappe. Ses proches énoncent sans le savoir ou malgré eux que ce fils déborde un lieu familial et religieux auquel on tente de le ramener. Ils « expriment en réalité le mouvement qui consiste à se lever en prenant appui sur un dehors, un ailleurs, une autre parole que celle qui provient du dedans familial, c'est-à-dire en somme en se référant à un lieu d'altérité qui

sera ici nommé “volonté divine” » (Causse, 2008, p. 83) et que Matthieu exprime par « volonté du Père céleste ».

Cette approche conduit alors à la définition d’une nouvelle fraternité : *Quiconque accomplit la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, ma sœur, ma mère* (Mt 12, 50), qui ne coïncide pas avec l’objet d’une extension infinie sur le plan quantitatif (comme dans le sens de tous les hommes…). Le message évangélique n’efface donc pas tout « dedans » ou « dehors » car le frère est reconnaissable dans l’accomplissement de la volonté divine. Or le verbe grec traduit couramment par « accomplir » ou « faire » pour désigner la volonté de Dieu est *poieô*. En d’autres termes, faire la volonté de Dieu revient à poétiser la volonté du Père. Est frère celui est qui est « poète de la volonté divine » (*ibid*., p. 84).

Le frère n’est pas non plus institué ou choisi par Jésus. Le frère est celui qui se trouve d’abord référé à une autre instance, le Père céleste chez Matthieu, c’est-à-dire celui qui est fils d’un vouloir qui déborde et dépasse le vouloir parental. Les frères sont issus d’un vouloir qui se définit en excès du désir parental même s’il passe aussi par ce dernier. La *poièsis* de la volonté divine, qui caractérise celui qui est dit frère, pointe alors du côté de la nouveauté et de l’inventivité, « c’est-à-dire la capacité pour chacun de parler et d’agir autrement que sous la forme d’une répétition toujours stérile. Le faire de la *poièsis* comme accomplissement de la volonté divine est en somme la capacité offerte de se “lever”, se “dresser hors” en prenant appui sur un dehors qui permet le mouvement, la dynamique, l’avancée » (*ibid*. p. 85-86).

La référence à une lecture trinitaire de la réalité qui contient la dimension filiale et par là de fraternité n’invite donc pas à une morale de la répétition du même ou de l’imitation, qui risquerait par là même d’être violente (voir René Girard), mais à une morale de l’inventivité et de la créativité. Là aussi la référence trinitaire est source de nouveaux possibles et la morale d’inspiration chrétienne peut se décliner au nom de cette

référence filiale comme morale du « tu peux », déploiement des potentialités d’être-au-monde.

Morale de réponse et de relationalité.

De manière analogique, la relation entre les personnes divines peut être conçue comme animée d’une parole de réponse tandis qu’elles-mêmes se définissent comme relations subsistantes. Le déploiement de La Trinité immanente dans l’économie de l’histoire exprime tout particulièrement la réponse et donc la relation présente entre les personnes divines, réponse et relation qui constituent La Trinité elle-même. Tout comme le Fils a répondu au Père, le renouveau de la morale chrétienne a compris l’existence chrétienne comme une réponse donnée à l’appel ou au projet divins.

Mais comment comprendre cette notion de réponse ? Évoquer la dimension de réponse, proche ici du registre de la filialité, signifie tout d’abord une place de secondarité pareille à la structure langagière : nul ne prend, en effet, la parole en premier, mais chacun répond et répond de ce qui est toujours déjà là. La structure langagière qui caractérise l’être humain au niveau anthropologique et la surabondance première qui, théologiquement, le précède, mettent en évidence que la posture de l’être humain est d’abord celle de l’écoute, mais d’une écoute qui débouche sur la capacité de prendre la parole en son nom propre.

Or l’appel (ou la vocation, catégorie centrale dans la morale chrétienne), en tant que tel, n’a pas d’existence propre ; il ne peut être identifié comme appel que dans la réponse que le sujet donne quand il advient à lui-même. L’appel n’apparaît donc pour ce qu’il est, comme appel, qu’à partir du lieu de la réponse. Dès lors, puisque réponse et responsabilité ont la même racine (et Dieu sait l’importance donnée à ces notions en éthique…), il apparaît que la responsabilité ne concerne pas d’abord un objet ou un contenu, mais qu’elle touche d’abord à et est l’acte même de répondre. La

responsabilité consiste dans le pouvoir même de répondre, et cela avant de porter sur l'objet de la responsabilité. Le sujet ne répond pas d'abord « à quelque chose qui lui est dit », à un énoncé, car l'appel fait d'abord signe en direction d'un sujet de l'énonciation, c'est-à-dire d'un auteur d'une adresse qui est porteur d'un désir de vie.

L'appel donne alors à reconnaître quelqu'un dans son irréductible singularité. La vérité de cet appel réside d'abord dans un geste éthique, à la façon de se tenir dans sa propre parole ou de l'habiter. Un appel « faux », non vrai, est celui qui ne donne pas la possibilité d'une réponse subjective, « c'est-à-dire une réponse qui puisse être autre chose que celle d'un “moi” qui se conforme à n'importe quelle attente ou demande pour au moins pouvoir correspondre à quelque chose. Il n'y a de véritable appel que celui qui témoigne d'un désir qui, au lieu d'assigner une place, ouvre le champ des possibles » (CAUSSE, 2008, p. 16)[97].

Toute éthique qui prétend donc se construire sur cet axe d'appel et de réponse, et ainsi en est-il de l'éthique chrétienne, doit faire valoir ce désir de vie qui est premier et dont les normes sont au service[98]. Et comment pourrait-il en être autrement à partir du moment où il s'agit de répondre à un Dieu qui s'engage dans l'histoire pour le salut de l'homme ?

Cette conception d'une morale de réponse est inséparable aussi d'une dimension relationnelle à l'instar de La Trinité. Les personnes divines ne sont pas en effet des monades individuelles mais des personnes en relation et qui entrent en relation avec nous pour notre salut dans l'histoire. Une lecture trinitaire de la réalité morale devra alors mettre en exergue l'aspect relationnel d'une éthique comprise sous la mouvance de la foi.

Deux conséquences peuvent être tirées de cette relationalité.

La première énonce que le mouvement fondamental de l'existence du Christ est d'ordre relationnel. Son existence terrestre en témoigne par son attitude envers les exclus, et celle-ci exprime (voir axiome rahnrérien) que son existence personnelle en Dieu se caractérise par le fait d'être tourné

vers un Autre, le Père. « Jésus peut être pensé en Dieu comme pure relation à un autre parce que sa vie humaine se manifeste parmi nous comme la pratique constante d'une relation qui le conduit hors de lui-même vers ceux qui sont les plus éloignés. […] C'est sa relation au pauvre qui donne une idée de la radicalité de sa relation au Père : Jésus est essentiellement celui qui "donne sa vie" pour les autres parce qu'il est celui qui est en lui-même "donné", à savoir pur mouvement vers autrui, vers cet Autre qu'est le Père[99]. » Dès lors, une relecture trinitaire de la réalité ne devrait-elle pas mettre en évidence que notre participation à la vie trinitaire se fait par une réelle proximité aux pauvres et exclus de notre société ?

Une deuxième conséquence pourrait s'ouvrir sur l'urgence de concevoir l'éthique chrétienne sous le modèle de la relation-responsabilité pour dépasser le conflit particulier-universel et déontologie-téléologie. En même temps que ce modèle engage une attention à la réalité communautaire et relationnelle de notre existence (le salut de Dieu nous vient à travers la communauté du peuple de Dieu), il ouvre la voie pour éviter le culte du particularisme à outrance ou de l'universalité stérile, et par là de l'opposition trop forte entre les modèles téléologique et déontologique. En même temps il préserve la créativité en la caractérisant comme une créativité limitée dans un contexte multirelationnel ; il respecte par là la créativité propre au modèle téléologique mais en étant soucieux de ne pas évacuer l'importance des principes et normes universels. Si les personnes ne sont pas totalement déterminées par ces relations, leur liberté et créativité sont néanmoins limitées par ces réalités[100]. On peut ici en appeler à l'Esprit comme puissance de créativité et de cohérence.

Une morale de l'espérance via sa dimension théologale.

L'engagement de Dieu dans l'histoire humaine rappelle la vocation au salut adressée à l'être humain, sa destinée au salut. Dans cette perspective,

l’agir moral exprime notre manière de répondre à cette destinée, mais sans l’épuiser. L’être humain dans ce sens est plus que moral. Le regard de foi sur la morale souligne que l’éthique doit être libérée de sa prétention d’être elle-même la source et la fin de l’existence (elle est « l’avant-dernier », *« das Vorletze »*, selon l’expression du théologien protestant Dietrich Bonhoeffer). L’éthique, tout comme notre liberté dans laquelle celle-ci s’exprime, a besoin d’être libérée d’elle-même pour s’accomplir pleinement. La perspective théologale, qui est celle de la relation à Dieu et devant Dieu, relativise et intensifie ainsi l’éthique. Relativise, car cette dernière n’est pas le critère ultime de notre existence comme si celle-ci s’épuisait dans la morale ; en même temps, elle l’intensifie, car notre existence prend une portée autre en étant le lieu où se vérifie le théologal ou la relation à ce Dieu créateur, sauveur et inspirateur de la vie. La dimension théologale passe, pour se déployer, par la condition humaine, sa finitude, sa faillibilité, sous peine d’être en proie aux illusions et aux mirages ; et reprise dans un mouvement qui la réfère à Dieu, la vie éthique s’ouvre à un au-delà d’elle-même qui la prévient de la prétention à être l’ultime sur l’être humain.

Ce même croisement entre le théologal et l’éthique, entre un théologal qui trouve sa source en Dieu et une éthique considérée comme traversée par ce mouvement théologal, permet d’envisager la liberté humaine et chrétienne dans les termes d’une liberté selon l’espérance[101]. Le passage qui s’opère par le Christ de la croix, qui démasque la folie de l’homme (et dont l’éthique peut être un des lieux majeurs d’expression), à la résurrection, victoire d’une logique de vie sur la logique mortifère du péché, sauve d’un regard morbide sur notre réalité humaine et dévoile que la temporalité, dans laquelle se déploie notre liberté, peut devenir l’histoire sensée d’une liberté où mystérieusement se donne la grâce.

Cette ouverture au salut présente dans la réalité humaine (et donc éthique) déploie une logique d’espérance. En effet, le salut vient sauver du

refus d'assumer sa liberté, son désir de vivre et de vivre son désir. Certes, un tel salut peut a contrario exposer la profondeur du mal : « Qu'il faille une rédemption, parce que l'homme est fait pour la divinisation, cela indique que la chute est plus que simple affaire morale – auquel cas la vertu et l'effort seraient suffisants et à mesure[102]. » Cette perspective montre que le pire qui puisse arriver, théologiquement, est la perte du sens du pardon en gardant celui du péché… Le mouvement de La Trinité dans l'histoire exprime comment le salut proposé vient nous toucher et nous prendre au cœur même de notre liberté. Pour une liberté tentée de se détourner de cette vocation initiale, « le salut ne peut venir que dans l'écoute d'un désir qui la suscite à se constituer. Or n'est-ce pas le propos essentiel de l'Alliance en Christ que l'homme se tienne enfin à hauteur de sa vocation humano-divine, telle qu'elle se manifeste en Jésus de Nazareth ? En lui n'est-il pas possible d'entendre le désir du Père que nous soyons à l'image du Fils, non des répétiteurs passifs et conformes, mais des êtres désirant répondre de manière unique et personnelle au désir de liberté du Père[103] ».

N'est-ce pas là la mise en œuvre du principe de charité, vie même de La Trinité ? L'amour qui unit les Personnes et qui resplendit de leur relation au cœur de l'histoire humaine témoigne de cette double propriété d'être à la fois absolu et relatif. En tant qu'absolu, il est un principe inconditionné, immuable et transcendant ; en tant que relatif, il a cette propriété de s'adapter à chaque situation concrète[104]. Telle est la raison pour laquelle « l'amour nous délivre de l'esclavage de traditions éthiques absolues, des exigences morales conventionnelles et des autorités qui prétendent savoir quelle est la bonne décision, sans même avoir prêté l'oreille à l'exigence du moment unique. L'Esprit de Dieu est esprit de nouveauté[105] ».

En conclusion, la référence à La Trinité pour une morale d'inspiration chrétienne ouvre l'espace pour le maintien d'une tension créatrice entre une double polarité constituée et d'un humanisme évangélique comme vérité de l'annonce et d'une attention à l'impact du récit d'un Dieu fait homme sur la

manière d'être humain. La référence à La Trinité opère dès lors en éthique d'inspiration chrétienne moins dans le sens d'un fondationnel exclusif que dans le sens d'un référentiel majeur qui, tout en renvoyant l'éthique à autre chose qu'elle-même (« tels d'étranges hôtes d'un autre monde[106] »), la conduit à être toujours plus authentiquement elle-même.

EMMANUEL DURAND,

Éric Gaziaux.

→ Création. Éthique. Foi. Grâce. Philosophie et théologie. Religion et éthique. Salut. Spiritualité(s). Sujet et personne. Théologie morale.

Bibliographie.

AUGUSTIN, De Trinitate, livre XIV, Paris, Institut d'études augustiniennes, BA 16, 1997. – J.-D. CAUSSE, Figures de la filiation, Paris, Éd. du Cerf, coll. « la nuit surveillée », 2008. – D. S. CUNNINGHAM, These Three Are One. The Practice of Trinitarian Theology, Oxford, Blackwell, 1998. – É. FUCHS, Le Renouveau de la théologie morale selon Vatican II, Tournai, Desclée, 1968 ; « Pour une réinterprétation éthique du dogme trinitaire » (1986), dans L'Exigence et le don. Un parcours éthique (1978-1997), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 43-52. – T. GEORGE (dir.), God the Holy Trinity. Reflections on Christian Faith and Practice, Grand Rapids (MI), Baker Academic, 2006. – L. GREGORY JONES, Transformed Judgment. Toward a Trinitarian Account of the Moral Life, Notre Dame (IN), Notre Dame Press, 1990. – A. KELLY, « A Trinitarian Moral Theology », Studia Moralia 39, 2001, p. 245-289. – X. THÉVENOT, « Les chances d'une herméneutique trinitaire », Laval théologique et philosophique 53, 1997,

p. 403-413. – S. H. WEBB, The Gifting God. A Trinitarian Ethics of Excess, Oxford, Oxford University Press, 1996.

---

1. R. ARON, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962, p. 176.

2. J. RATZINGER, « À la recherche de la paix », Conférence donnée à l'abbatiale Saint-Étienne de Caen, le 5 juin 2004, *La Documentation catholique* 2319, 1er et 15 août 2004, p. 722-728.

3. Fr. DELPLA, « Qu'est-ce que le terrorisme ? », *Guerre et histoire* 7, octobre-novembre-décembre. 2002, p. 6-13.

4. Chr. TONER, « Just War and the Supreme Emergency Exemption », *The Philosophical Quarterly* 55/ 221, octobre 2005, p. 541-561.

5. A. ETCHEGOYEN, *La Valse des éthiques*, Paris, François Bourin, 1991 ; G. LENCLUD, « Anthropologie et histoire », dans JACOB, 1989, t. I, p. 1693-1701 ; Ph. RAYNAUD, « L'évolution de la conscience historique : infrastructure et superstructure », *ibid.*, p. 1702-1705.

6. J. LADRIÈRE, « Nature et culture, approche philosophique », dans L. MORREN (dir.), *Nature et culture*, *Le Supplément. Revue d'éthique et théologie morale* 182-183, octobre-décembre 1992, p. 195-215 ; S. VAN RIET, « Nature et culture dans la pensée arabo-musulmane », *ibid.*, p. 225-241 ; J. ÉTIENNE, « Nature et culture selon la théologie morale », *ibid.*, p. 253-270 ; E. BRITO, « Nature et surnaturel », *ibid.*, p. 283-305 ; J. ZACKLAD, « Athènes et Jérusalem », dans JACOB (dir.), 1989, p. 1723-1728.

7. J. JULLIEN, « Nature et culture. Droit naturel ou droit culturel ? », dans BOURDIN, 1998, p. 118.

8. A. DUMAS, « Loi naturelle et irruption évangélique », *ibid.* p. 170 s. ; P. GRELOT, « L'idée de nature en théologie morale : le témoignage de l'Écriture », *ibid.*, p. 147-168 ; A. DUMAS, « La Réforme et la culture », dans A. JACOB (dir.), 1989, p. 1661-1665 ; Y. CONGAR, « La tradition chrétienne », *ibid.*, p. 1653-1654 ; COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Éd. du Cerf, 2009 ; É. GAZIAUX, L. LEMOINE (dir.), *La Loi naturelle. Le retour d'un concept en miettes ?*, Paris, Éd. du Cerf, 2010.

9. M.-D. CHENU, « La rénovation de la théologie morale. La loi nouvelle », dans BOURDIN (dir.), 1998, p. 1.

10. Voir J.-P. WAGNER, « La théologie naturelle chez Henri de Lubac », dans J.-D. DURAND (dir.), *Henri de Lubac. La rencontre au cœur de l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, 2006, p. 267-282 ; J. HABERMAS, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008.

11. Voir R. SIMON, *Pour une éthique commune. Réflexions philosophiques et éclairages théologiques, 1970-2000*, Paris, Éd. du Cerf, 2009.

12. Voir J. DECOSSAS, *Causalité et création. Réflexion libre sur quelques difficultés du thomisme*, Paris, Éd. du Cerf, 2006.

13. Voir J.-L. SCHLEGEL, « Effacement du mal dans la philosophie contemporaine ? », dans R. SIMON (dir.), *Mal et compassion* (Actes du congrès de septembre 1989 de l'Atem), *Le Supplément. Revue d'éthique et théologie morale* 172, mars 1990, p. 17-36 ; O. MONGIN, « La pensée du mal chez Paul Ricœur. Un parcours aporétique », *ibid.*, p. 37-64 ; Chr. DUQUOC, « Le mal, énigme du bien », *ibid.*, p. 65-78.

14. Voir L. MORREN, J. LADRIÈRE (dir.), *Historicité et vérité*, *Le Supplément* (*Revue d'éthique et théologie morale* 188-189), janvier-juin 1994, p. 5-334 ; L. VEREECKE, « Histoire et morale selon *Véritatis splendor* », *ibid.*, p. 335-358 ; L.-J. FRAHIER, « Alliance avec Noé et écologie : la référence à Genèse 1-11 et les problèmes éthiques liés à l'écologie », *ibid.*, p. 349-382.

15. Voir Kl. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrecht*, I, Paderborn, 1964[11] ; E. CORECCO, *Théologie et droit canon. Écrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon*, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 1990.

16. Voir Ph. G. RENCZES, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris, Éd. du Cerf, 2003.

17. Selon *Gaudium et spes*, 55 : « Dans le monde entier, croît de plus en plus le sens de l'autonomie et en même temps de la responsabilité, ce qui est de la plus haute importance pour la maturité spirituelle et morale du genre humain. Cela apparaît encore plus clairement si on prend en considération l'unification du monde et le devoir qui nous est imposé de construire un monde meilleur dans la vérité et la justice. De cette façon, nous sommes les témoins de la naissance d'un nouvel humanisme, pour lequel l'homme se définit avant tout par sa responsabilité à l'égard de ses frères et à l'égard de l'histoire » (dans G. ALBERIGO [dir.], *Les Conciles œcuméniques de Trente à Vatican II*, Paris, Éd. du Cerf, 1994, p. 1107) ; Ch. ROBERT, « Un renflouage du droit naturel ? », dans BOURDIN (dir.), 1998, p. 125 s.

18. M.-D. CHENU, « La rénovation de la théologie morale », dans *ibid.* p. 7.

19. O. RIAUDEL, *Le Monde comme histoire de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 2007.

20. C. FOCANT (dir.), *Quelle maison pour Dieu ?*, Paris, Éd. du Cerf, 2003.

21. Voir G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1994.

22. Voir X. THÉVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, Paris, Éd. du Cerf, 1992, rééd. 2009.

23. Voir É. FUCHS, *La Morale selon Calvin*, Paris, Éd. du Cerf, 1986.

24. Voir D. MÜLLER, *L'Éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris - Genève, Éd. du Cerf - Labor et Fides, 1999 ; P. GISEL et P. ÉVRARD (dir.), *La*

Théologie en postmodernité. Actes du 3e cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande, Genève, Labor et Fides, 1996.

25. Voir *ibid.*, p. 178 ; S. PINCKAERS, *L'Évangile et la Morale*, Fribourg (Suisse) - Paris, Éditions universitaires - Éd. du Cerf, 1990.

26. Voir P. MÉTIVIER, *L'Éthique dans le projet moral d'Aristote*, Paris, Éd. du Cerf, 2000.

27. Voir J. DE ROMILLY, *La Loi dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1971 ; A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1950 ; A. SOLIGNAC, art. « Platonisme », *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, rééd. 2004, t. XII, col. 1803-1811.

28. Voir M.-A. VANNIER (dir.), *Encyclopédie saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe, IVe-XXIe siècle*, Paris, Éd. du Cerf, 2005 ; J. ALEXANDRE (dir.), *Philosophie et théologie dans la période antique. Anthologie*, t. I, Paris, Éd. du Cerf, 2009.

29. Voir Th.-D. HUMBRECHT (dir.), *saint Thomas d'Aquin*, Paris, Éd. du Cerf, 2010 ; O. BOULNOIS (dir.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge. Anthologie*, t. II, Paris, Éd. du Cerf, 2009.

30. Voir Ph. ANDRÉ-VINCENT et J.-P. DURAND (dir.), *Las Casas et Vitoria. Le droit des gens dans l'âge moderne (Le Supplément. Revue d'éthique et théologie morale)* 160, 1987.

31. Voir Th. REY-MERMET, *La Morale selon saint Alphonse de Liguori*, Paris, Éd. du Cerf, 1987.

32. Voir J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris, Éd. du Cerf, 1936 ; *La Loi naturelle ou loi non écrite*, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 1986. Voir les études de l'historien Philippe Chenaux (2006, 2009).

33. Voir R. BERTHOUZOZ, *Liberté et grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon*, Fribourg (Suisse) - Paris, Éditions universitaires - Éd. du Cerf, 1980.

34. Voir É. WEIL, *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1961 ; É. GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome. Confrontation entre P. Delhaye et J. Fuchs*, Louvain, University Press - Peeters, 1995 ; É. GAZIAUX, *L'Autonomie en morale. Au croisement de la philosophie et de la théologie*, Louvain, University Press - Peeters, 1998.

35. É. GAZIAUX, « Introduction à la démarche du congrès » (de l'Atem), dans É. GAZIAUX (dir.), *Enjeux des morales fondamentales Le Supplément* (*Revue d'éthique et de théologie morale* 213), juin 2000, p. 6.

36. Voir A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Louvain, University Press - Peeters, 1996, p. 4, cité par É. Gaziaux.

37. Voir A. MACINTYRE, *Après la vertu. Étude de théorie morale* (1981), Paris, PUF, 1997, rééd. 2006.

38. Voir J. HABERMAS, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle* (1983), Paris, Éd. du Cerf, 1986 ; *De l'éthique de la discussion*, Paris, Éd. du Cerf, 1992 ; E. ARENS (dir.), *Habermas et la théologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1993 ; A. FORTIN-MELKEVIK, « À propos du projet d'éthique de la discussion de Jürgen Habermas », *Le Supplément. Revue d'éthique et théologie morale* 163, 1987, p. 23-44.

39. P. GIRE, *L'Éthique à l'épreuve de la vie. Problèmes d'éthique fondamentale*, Paris, Éd. du Cerf, 2010 ; René SIMON. *Pour une éthique commune. Réflexions philosophiques et éclairages théologiques, 1970-2000*, textes réunis par É. GAZIAUX, D. MÜLLER, Paris, Éd. du Cerf, 2009.

40. P. GRELOT, *Problèmes de morale fondamentale. Un éclairage biblique*, Paris, Éd. du Cerf, 1982 ; H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, Éd. du Cerf, 2009 ; X. TILLIETTE, *L'Église des philosophes de Nicolas de Cuse à Gabriel Marcel*, Paris, Éd. du Cerf, 2006 ; B. HÄRING, *La Théologie morale : idées maîtresses*, Paris, Éd. du Cerf, 1992 ; A. LÉONARD, *Le Fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique générale*, Paris, Éd. du Cerf, 1999 ; M. MAESSCHALCK, « Le débat théologique autour du procéduralisme en éthique », dans É. GAZIAUX (dir.), *Enjeux des morales fondamentales*, p. 159-180 ; W. LESCH, « L'équilibre réflexif et les déséquilibres de l'expérience morale : un programme de recherche pour l'éthique théologique et l'éthique philosophique », *ibid.*, p. 181-205.

41. Voir L.-L. CHRISTIANS, *La Déontologie des ministères ecclésiaux*, Paris, Éd. du Cerf, 2007 ; G. ROUTHIER et G. JOBIN, *L'Autorité et les autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris, Éd. du Cerf, 2010 ; Chr. THEOBALD, *La Réception du concile Vatican II*, t. I : *Accéder à la source*, Paris, Éd. du Cerf, 2009.

42. Un itinéraire éditorial non sans signification : fondation en mai 1947 de la revue du *Supplément de la Vie spirituelle* (1947-1969), périodique dénommé : *Le Supplément* de 1970 à 1986 ; appelé ensuite : *Le Supplément. Revue d'éthique et théologie morale* de 1986 à 1994 ; puis de 1995 à mars 2004 : *Revue d'éthique et de théologie morale* « Le Supplément ». Son titre devient à partir de mai 2004 : *Revue d'éthique et de théologie morale (RETM)*.

43. G. POMPIDOU, *Le Nœud gordien*, Paris, Plon, 1974.

44. La présente notule, pour s'en tenir à l'usage en vigueur des catégories axiologiques présentes dans le titre de la *Revue d'éthique et de théologie morale*, n'a pas différencié entre éthique et morale. Pourtant cette richesse catégorielle connaît d'abondants développements fort intéressants, par exemple : R. SIMON, « Éthique et morale : intérêt de la distinction », *Ethica*, 4/1, 1992, p. 11-31 ; « Éthique et morale chez Emmanuel Levinas », *Le Supplément. Revue d'éthique et théologie morale* 160, 1987, p. 123-150 (voir leur rééd. : É. GAZIAUX, D. MÜLLER [dir.], *René Simon.*).

45. Voir J. LALOUETTE, *La République anticléricale, XIX^e^-XX^e^ siècles*, Paris, Éd. du Seuil, 2002 ; *La Libre Pensée en France, 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 1997, rééd. coll. « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 2001.

46. *Quodlibet*, IV, a. 3, n. 18, trad. fr. dans la préface de la *Somme théologique*, Paris, Éd. du Cerf, 1984.

47. On pourra se reporter à l'analyse qu'en donne Michel Foucault dans *Surveiller et punir*, 1975.

48. « C'est un moyen plein d'incertitude et de danger : que ne dirait-on pas, que ne ferait-on pas pour fuir à si grièves douleurs ? » (MONTAIGNE, *Essais*, II, 5).

49. Un bon exemple est donné par VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique* (1764), art. « Torture ».

50. ACTION DES CHRÉTIENS POUR L'ABOLITION DE LA TORTURE (Acat), *Un monde tortionnaire*, Paris, 2010. Voir aussi *La lettre d'Amnesty*, publiée par l'ONG Amnesty International.

51. En 1215, le quatrième concile du Latran condamne les ordalies et les duels judiciaires (can. 8).

52. Voir Cl. GAUVARD, art. « Torture », dans Cl. GAUVARD, A. DE LIBERA, M. ZINK (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, PUF, 2002, p. 1397.

53. P. HENRIET, art. « Torture », dans A. VAUCHEZ (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, 2 vol., Paris, Éd. du Cerf, 1997.

54. Jean DUNS SCOT, *Ordinatio* ou *Opus Oxoniense*, IV, dist. 15, q. 4, n° 5, 6 et 7 ; IV, dist. 19, n° 4 ; IV, dist. 29. Pour une analyse détaillée de ces textes, voir FOYER, 2002.

55. Fr. SUAREZ, *Traité X*, livre X, chap. XII : « De modo procedendi per viam specialis inquisitionis aut etiam accusationis », n° 32, dans *Opera omnia*, Paris, 1860, t. XVI, p. 1130.

56. On connaît maintenant le rôle joué par le général français Paul Aussaresses dans la mise au point de techniques de torture, aux États-Unis puis comme attaché militaire à l'ambassade de France au Brésil (1973).

57. H. ALLEG, *La Question*, Paris, Éd. de Minuit, 1958 ; P. AUSSARESSES, *Services spéciaux, Algérie 1955-1957. Mon témoignage sur la torture*, Paris, Perrin, 2001 ; *Je n'ai pas tout dit. Ultimes révélations au service de la France*, Paris, Éd. du Rocher, 2008 ; P. VIDAL-NAQUET, *La Torture dans la République. Essai d'histoire et de politique contemporaine (1954-1962)*, Paris, Éd. de Minuit, 1972.

58. R. HARVEY, H. VOLAT, *USA Patriot Act : de l'exception à la règle*, Paris, Lignes, 2006.

59. Chr. W. MORRIS, art. « Terrorisme », dans M. CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 1504.

60. Voir Sl. ŽIŽEK, « Knight of the Living Dead », *The New York Times*, 24 mars 2007.

61. Descriptions précises dans NEBEL, 2006, p. 31-81 ; et dans CAVANAUGH, 2009, p. 45-196.

62. Voir N. MENUT, « Post-scriptum roumain (prison de Pitesti, 1949-1952) », *L'Homme* 160, 2001/4, Éd. de l'EHESS, p. 185-192.

63. Certains films israéliens, comme l'admirable *Kadosh* d'Amos Gitaï (1999) montrent très bien ces mécanismes d'oppression.

64. En France, le courant minimaliste est bien présenté dans R. OGIEN, *L'Éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2007, dont on connaît par ailleurs les positions favorables à la prostitution et à l'échangisme.

65. Voir M. MARZANO, *Je consens, donc je suis…*, Paris, PUF, 2006.

66. Voir S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Fribourg (Suisse) - Paris, Éditions universitaires - Éd. du Cerf, 1986, en particulier le chap. premier : « Le cas du Dr Augoyard ».

67. Pour une documentation générale sur le dossier des transplantations, voir B. VAN HAELEWIJCK, *Don d'organes, don de tissus*, Bruxelles, Kluwer, 2002 ; P. MORRIS (dir.), *Les Transplantations*, Éd. du Conseil de l'Europe, 2003 ; la revue *Transplantation Proceedings*.

68. Voir H. DOUCET, *Au pays de la bioéthique. L'éthique biomédicale aux États-Unis*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 29, 1996.

69. Se pose ici le problème des anencéphales : peut-on prélever des organes avant leur décès, sachant qu'il est inévitable dans un court délai ?

70. CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES ALLEMANDS ET DU CONSEIL DE L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE D'ALLEMAGNE, *Transplantations d'organes*, 1993.

71. Voir P. BECCHI, « La position de l'Église catholique sur la transplantation d'organes à partir de cadavres », *Revue d'éthique et de théologie morale* 247, décembre 2007, p. 93-107.

72. Voir J. DESCLOS, *Greffes d'organes et solidarité*, Montréal, Médiaspaul, 1993, p. 99-105.

73. Voir l'article « Mondialisation » de ce dictionnaire, p. 1330-1335.

74. Voir l'article « Don/Dette » de ce dictionnaire, p. 623-632.

75. Voir M.-A. VANNIER, *« Creatio », « conversio », « formatio » chez saint Augustin*, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 1991, rééd. 1997.

76. E. KANT, *La Métaphysique des mœurs et le conflit des facultés*, dans *Œuvres philosophiques*, t. III : *Les Derniers Écrits*, éd. F. Alquié, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 841.

77. Voir à ce sujet plusieurs contributions de Ph. Delhaye dans les années 1950. Voir notre étude : É. GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome. Confrontation entre P. Delhaye et J. Fuchs*, Louvain, University Press -Uitgeverij Peeters, 1995.

78. G. THILS, *Tendances actuelles en théologie morale*, Gembloux, Duculot, 1940, p. 3-4.

79. Voir Fr. TILLMANN, *Die katholische Sittenlehre*, t. III : *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf, Schwann, 1934 et t. IV : *Die Verwiklichung der Nachfolge Christi*, Düsseldorf, Schwann, 1935-1936. À noter que Tillmann avait aussi consacré antérieurement plusieurs études aux épîres pauliniennes et à Jean. Voir THILS, 1940, p. 112 s. que Thils salue comme un bon exemple de morale fondamentale.

80. Dans le même ordre d'idée, mais dix ans après, on peut mentionner l'ouvrage d'un autre louvaniste, Jacques Leclercq, qui dans *L'Enseignement de la morale chrétienne* (Paris, Éd. du Vitrail, 1949) évoquait la théologie morale comme un beau palais à visiter en tant que monument historique mais sans donner l'envie d'y habiter (p. 10). Leclercq notait que le Christ était totalement absent du projet de la vie morale. Et parce que la théologie morale a perdu sa connexion avec les études bibliques et dogmatiques, elle s'est elle-même déchristianisée. L'idée maîtresse de l'ouvrage de Leclercq est de presser la théologie morale à chercher une nouvelle synthèse basée sur le Christ. La théologie morale doit se mouvoir d'une forme dominée par la loi à une forme animée par la liberté. La théologie doit montrer le bien (le Christ) plutôt que d'être concernée par tel ou tel acte particulier.

81. B. HÄRING, *La Loi du Christ. Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs*, Paris, Desclée et Cie, 1955.

82. Voir R. GALLAGHER, « Bernhard Häring's *The Law of Christ* », *Studia Moralia* 44, 2006, p. 317-351, en particulier p. 325.

83. Voir GAZIAUX, 1955, p. 179 s. avec la référence à d'autres auteurs comme Häring, Hilpert, etc.

84. Voir la contribution de H. U. VON BALTHASAR, « Neuf thèses pour une éthique chrétienne », dans J. RATZINGER, Ph. DELHAYE avec la collaboration de H. U. VON BALTHASAR et de H. SCHÜRMANN, *Principes d'éthique chrétienne*, Paris - Namur, Lethielleux - Culture et Vérité, 1979, p. 73-102, ici p. 75.

85. Voir ses articles sur l'Esprit.

86. Voir notre étude *Morale de la foi et morale autonome*.

87. Voir Th. O'MEARA, « Virtues in the Theology of Thomas Aquin », *Theological Studies* 58, 1997, p. 254-285.

88. Un tel essai pourrait être, en toute modestie, rapproché de notre relecture de l'autonomie selon les trois axes de l'autonomie créée, l'autonomie restaurée, et puis l'autonomie accomplie que nous avions développée en 1998, mais dans un mouvement en quatre temps. Voir É. GAZIAUX, *L'Autonomie en morale : au croisement de la philosophie et de la théologie*, Louvain, University Press - Uitgeverij Peeters, 1998 avec l'autonomie créée, appelée, blessée, libérée. Voir aussi É. GAZIAUX, « L'autonomie en morale : entre l'affirmation de l'homme et la quête de Dieu », *Revue théologique de Louvain* 30, 1999, p. 315-335.

89. Et Thévenot de poursuivre en écrivant que « le moraliste contemporain cherche donc à être un homme engagé dans son discernement, mais d'un engagement lucide, autant qu'il lui est possible, sur ses propres précompréhensions ; et pour cela, il se veut homme de dialogue. Il cherche aussi à être quelqu'un qui s'attache à faire des liens, élaborant des visions systémiques, tout en évitant les points de vue trop totalisants qui risquent souvent de devenir totalitaires. Il se veut enfin un homme concret qui renvoie sans cesse aux conduites réelles perçues dans leurs contradictions internes, leur complexité, et leur relative indétermination. Or, il me semble que les habitus d'une herméneutique catholique, fidèle à ses sources, peuvent non seulement aider le moraliste à devenir peu à peu un tel homme, mais aussi le protéger de certaines cécités herméneutiques et éthiques qu'engendre parfois telle ou telle pratique sociale. »

90. P. VALADIER, *La Condition chrétienne. Du monde sans en être*, Paris, Éd. du Seuil, 2003, p. 41.

91. *Ibid.* Voir dans le même sens la contribution déjà mentionnée de X. Thévenot.

92. Fr. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, Munich, Kösel-Verlag, 1991[5], p. 292-294.

93. P. RICŒUR, *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p. 279.

94. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 37.

95. P. RICŒUR, *Amour et justice/Liebe und Gerechtigkeit*, édition bilingue, Tübingen, Mohr, 1990, p. 45.

96. Voir Ch. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1997, p. 97, ainsi que les autres essais de Taylor.

97. Voir aussi à ce sujet l'anthropologie théologale développée par Adolphe Gesché par exemple.

98. Voir RICŒUR, 1990 et É. GAZIAUX, « L'éthique théologique : une éthique de libération en vue du bonheur », dans COLLECTIF, *Repenser le salut chrétien dans le contexte africain. Actes de la XXIII*[e] *Semaine théologique de Kinshasa* (10-15 mars 2003), Facultés catholiques de Kinshasa, 2004, p. 107-124.

99. A. DURAND, *Pratiquer la justice. Fondements, orientations, questions*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « l'Histoire à vif », 2009, p. 16 et *ibid.* : « La relation de Jésus aux pauvres, aux malades, aux pécheurs, c'est-à-dire à tous ceux dont l'existence ne correspond pas à ce que nous appellerions aujourd'hui une intégration sociale normative, est à la fois l'expression, le témoignage et le gage de sa vie en Dieu comme Fils. »

100. Voir Ch. CURRAN, *The Catholic Moral Tradition Today. A Synthesis*, Washington D.C., Georgetown University Press, 1999.

101. P. RICŒUR, « La Liberté selon l'espérance », dans *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éd. du Seuil, 1969, p. 393-415.

102. A. GESCHÉ, « Dieu et le mal », dans P. WATTÉ *et al.*, *Péché collectif et responsabilité*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1986, p. 69-122, ici p. 94.

103. P. VALADIER, « Tragique de la liberté chrétienne », *Lumière et Vie* 250, 2001, p. 42-52, ici p. 51.

104. P. TILLICH, *Le Fondement religieux de la morale*, introduction et trad. de F. Chapey, Paris - Neuchâtel, Éd. du Centurion - Delachaux et Niestlé, 1971, p. 63.

105. *Ibid.*, p. 64 : « Il [l'Esprit de Dieu] brise le carcan de toutes les lois morales absolues, même lorsqu'elles sont investies de l'autorité d'une tradition sacrée. L'amour peut rejeter comme il peut utiliser chaque tradition morale et il examine toujours la validité d'une convention morale. Mais l'amour ne peut pas se mettre en question lui-même et il ne peut être mis en question par rien d'autre. »

106. K. BARTH, *La Théologie protestante au* XIX*e* *siècle. Préhistoire et histoire*, trad. de L. Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1969, p. 160-161.

V

VALEURS

Introduction.

Le débat philosophique et théologique sur les valeurs, qu'elles soient chrétiennes ou laïques, est de notre point de vue un débat typiquement moderne ; il exige à la fois de s'interroger sur l'ancrage de ces valeurs dans une conception *téléologique* de l'éthique et sur le statut *ontologique* qu'il convient de leur accorder[1].

La philosophie des valeurs, au siècle précédent, avait forgé le concept d'*axiologie* pour désigner cette problématique ; nous assistons aujourd'hui à un retour en force des valeurs (liberté, justice, solidarité, amour, beauté, respect, etc.), mais sans toujours savoir leur statut et leur portée. Nous énumérons des valeurs, pour signaler ce qui nous tient à cœur, en lien plus ou moins intuitif avec des expériences immédiates de la conscience morale[2] ; mais nous ne parvenons pas aisément à justifier pourquoi les valeurs d'un individu ou d'un groupe donnés ne sont pas ou ne devraient pas nécessairement être les mêmes que celles d'autrui ou d'un autre groupe, ou pourquoi il faudrait se rallier au contraire à des valeurs communes et même universelles.

Une autre manière de dire les choses consisterait à souligner que les valeurs représentent en théorie le pôle *objectif* de la morale, en particulier sous la forme spécifique de l'éthique sociale, mais que l'affirmation de cette objectivité axiologique est précisément ce qui fait problème dans la

perspective moderne et postmoderne d'un *pluralisme* fortement teinté de relativisme, voire de nihilisme, et orienté en priorité sur la *subjectivité* des croyances et des conduites. Cette optique subjectiviste tend à privilégier les *valeurs de préférence* des individus au détriment des *valeurs de référence* des groupes ou de la société.

Dans l'optique de dépasser la simple « objectivation » des valeurs, certains auteurs ont pu placer la préoccupation axiologique du côté des « motivations transcendantales » de l'éthique, alors que la raison, la volonté ou l'émotion seraient liées à ses « motivations subjectives » et que la société, les institutions et l'histoire fourniraient en propre ses motivations objectives[3], une répartition qu'il est cependant possible de contester et de réviser, dès l'instant où l'activité valorisante serait au contraire interprétée sur l'axe d'une subjectivité à la fois spontanée et foisonnante.

La théorie des valeurs semble donc écartelée entre une visée normative de type fondationnel et substantiel – c'est cela, sans doute, que peut vouloir indiquer la notion de motivation transcendantale – et un contexte nettement plus minimaliste et individualiste, dominé par la constitution subjective des valeurs et l'impossibilité d'ériger ces dernières en transcendantaux contraignants. Les choix opérés à ce niveau proprement philosophique ne resteront pas sans effet, on s'en doute, sur l'interprétation théologique d'une telle problématique.

Dans la situation actuelle, marquée par l'exigence du débat démocratique, la pluralité des points de vue et la mondialisation accélérée, on ne pourra dès lors redonner sens à un système de valeurs sans surmonter d'une manière ou d'une autre les apories du subjectivisme et du nihilisme[4]. S'il est vrai que la montée du nihilisme a signifié, en Europe, la crise de la morale traditionnelle et centralement de la morale chrétienne, alors une reconstruction ou une ré-institution des valeurs suppose nécessairement une double relecture critique : celle du nihilisme, mais aussi celle des rapports entre foi chrétienne et morale. On évitera de la sorte les oppositions

mortelles entre une radicalisation sans fin du subjectivisme – qui fait la part trop belle, en passant, à des anticléricalismes et à des laïcismes irrationnels et intolérants – et un repli dogmatique et stérile sur un objectivisme déconnecté de la dynamique vivante des sujets et des libertés en acte, ainsi qu'on peut le constater dans les retours de manivelle des autoritarismes magistériels, des intégrismes et des fondamentalismes en milieu ecclésiastique et théologique.

De ce point de vue, on peut estimer que l'héritage intellectuel de Friedrich Nietzsche n'a pas été exploité à sa juste mesure, ni par l'éthique philosophique, ni par l'éthique théologique. Le débat sur les valeurs a certainement fonction de test à qui entend surmonter les écueils symétriques évoqués ci-dessus. Il s'agira en effet non seulement de s'interroger sur la *pluralité* et sur la *relationalité* des valeurs, mais également de se demander s'il convient de reconnaître ou d'établir une *hiérarchie* entre elles, que cette hiérarchie soit de type substantiel ou plutôt, comme nous inclinons à le penser, de type simplement lexical. Inévitablement, nous serons aussi conduit à nous demander si toute éthique tend à se confondre avec une axiologie, ou si, au contraire, l'éthique, notamment dans sa version théologique, ne devrait pas prendre ses distances par rapport à une stricte théorie des valeurs, jugée trop « tyrannique » ou trop totalisante.

Hans Jonas et le questionnement nietzschéen.

Un bon exemple contemporain de la dette ambivalente envers Nietzsche est la tentative d'un philosophe juif original et puissant, Hans Jonas, de fonder une nouvelle éthique de la responsabilité. Après avoir été lui-même durement confronté à la crise moderne de l'éthique et à la montée des totalitarismes, Jonas partageait encore avec Friedrich Nietzsche, près d'un siècle après lui, l'idée que les valeurs seraient l'expression subjective d'une réalité ontologique ; ce faisant, il semblait entériner d'une certaine façon

l'expérience nihiliste tendant à juger illusoire et impossible une quelconque fondation de l'éthique des valeurs sur l'idée de Dieu : l'être, ou la nature, tendait à y remplacer le sacré ou le saint[5]. Mais c'est dans leur manière de rendre compte de la relation entre les valeurs et l'ontologie que surgit à notre sens l'écart décisif entre Jonas et Nietzsche. Jonas parle d'une *nouvelle éthique* capable de répondre aux défis découlant des bouleversements de l'univers technique et politique dont le XX^e^ siècle a été le théâtre ; Nietzsche, plus radicalement sans doute, mais sur un horizon nettement moins pratique, prétend parvenir à une *Umwertung aller Werte*, c'est-à-dire, dans la traduction qu'en propose Maurice de Gandillac, à une « inversion axiologique de toute valeur[6] ». Cette excellente traduction rend bien compte de ce que pense Nietzsche : il ne s'agit nullement, pour lui, d'une transmutation ou d'une transformation progressive des valeurs, mais bien de leur retournement radical au nom d'une *axiologie absolument nouvelle*. Cela montre bien que la généalogie de la morale, telle que la conçoit l'auteur d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, n'est pas axiologiquement neutre ; au contraire, elle appelle une re-fondation *ab ovo* de la morale et de ses valeurs. Mais cela ne vaut pas que pour Nietzsche, dont la déconstruction demeure à notre sens substantielle. La plupart des penseurs qui essaient de nos jours d'éliminer les valeurs, au nom d'un minimalisme ou d'un formalisme, retombent en fait toujours sur une forme d'axiologie, sans être capables de s'élever eux-mêmes au niveau critique exigeant posé par Nietzsche dans son ambitieux et légitime projet. Le minimalisme axiologique est trop mince, mais le radicalisme subversif de Nietzsche demeure essentiellement monologique. D'où notre thèse : seule une axiologie pluraliste et conflictuelle évitera d'ériger en valeur suprême un principe abstrait, déconnecté de l'expérience historique, culturelle et religieuse des hommes concrets.

Chez Nietzsche, l'acte de re-fondation, avec ce qu'il implique de discontinuité mais aussi de continuité avec l'entreprise kantienne de la

Begründung, renvoie à la thèse de la *valeur* de la vie comme source même de la position des valeurs : « Quand nous parlons de valeurs, nous parlons sous l'inspiration, dans l'optique même de la vie : c'est la vie qui nous force à poser des valeurs, c'est la vie qui "valorise" à travers nous chaque fois que nous posons des valeurs » (*Crépuscule des idoles*, p. 85-86 ; voir KRESS, 1990, p. 24 s.). Nietzsche précisera par la suite que le vouloir-vivre s'accomplit pour lui dans l'intensification que représente la volonté de puissance[7] et non pas, comme chez Schopenhauer, dans son anéantissement ascétique et dans la négation ultime du monde. Contre une interprétation catastrophiste ou fascisante de Nietzsche, on soutiendra ici, théologiquement, que cette affirmation de la vie n'est pas incompatible, moyennant certaines précisions, avec la vision chrétienne de la création et de l'humain. Mais, comme nous le verrons plus loin, c'est l'interprétation du lien entre création et liberté qui pose problème chez Nietzsche.

On le sait, la critique nietzschéenne des valeurs s'appuie elle-même sur une identification problématique entre l'idéalisme axiologique et les valeurs historiquement sécrétées par le christianisme[8]. L'appel radical au renversement des valeurs ne s'explique pas sans cette assimilation et par le rôle néfaste joué, selon Nietzsche, par Schopenhauer dans la constitution d'une morale altruiste (culminant dans la compassion – *Mitleid*), incapable de rendre compte de la généalogie naturelle d'une morale des passions et donc de la force créatrice de l'individu. La visée éthique de la critique nietzschéenne de la morale est sans conteste la construction d'un éthos élitaire du surhomme, éthos basé sur la force créatrice du sujet et directement dirigé contre toute fondation de l'éthique à partir de l'idée de Dieu. Mais, d'autre part, la libération radicale symbolisée par le surhomme tend à concevoir l'être humain comme un être absolument délié et délivré de toute dépendance (on est ici aux antipodes de Schleiermacher), et donc sans relation dialectique vivante et constitutive avec le monde extérieur et l'altérité comme telle[9].

S’ils se ressemblent dans leur point de départ, les projets respectifs de Nietzsche et de Jonas sont donc fort différents dans leur solution. En soumettant l’éthique à la priorité absolue de la vie, comprise comme source de valorisation et comme volonté de puissance, Nietzsche *subjectivise l’éthique* de manière radicale, là où Jonas prétend, au contraire, *fonder l’éthique sur l’ontologie* et lui donner ainsi une assise à la fois objective et universelle, susceptible d’ancrer, de légitimer et sans doute aussi de motiver une action responsable face aux défis écologiques et technologiques mondiaux. Mais le perspectivisme anthropocentrique du projet nietzschéen fait ressortir la part d’illusion et le coup de poker qui demeurent à la base de la tentative de Hans Jonas : dans son usage de l’ontologie, n’impose-t-il pas à l’éthique le préalable nécessaire d’un fondement prétendu objectif, fondement qui garde pourtant à nos yeux le statut d’une conviction subjective, d’un choix métaphysique indépendant de la description et de l’argumentation relative au monde des fins ? Et la critique qui naît ainsi de la comparaison entre Jonas et Nietzsche n’est-elle pas riche d’implications pour l’éthique théologique elle-même, dans sa méditation sur le statut et la portée des valeurs en regard de l’Évangile, un Évangile qui, pour s’adresser à tous, n’en repose jamais pourtant sur une évidence rationnelle contraignante, mais fait bel et bien appel à la réponse d’un sujet libre, engagé et responsable ?

La critique que nous adressons ici à Jonas présuppose de distinguer entre la base commune de l’éthique et l’interprétation philosophique ou théologique de sa signification. En tant que sphère autonome de la culture et de la vie, l’éthique nécessite certes un fondement rationnel susceptible d’être universalisé ; mais en tant qu’elle fait partie d’un ensemble de sphères plus large, l’éthique demande par ailleurs à être mise en relation avec ce qui l’entoure et éventuellement la dépasse : la question du fondement doit être distinguée de celle de l’interprétation réflexive a posteriori du fondement ; c’est à ce deuxième niveau que se situe selon

nous la légitimité de la contribution chrétienne à la discussion éthique sur les fondements. Le fondement de l’éthique suppose la reconnaissance d’une *réciprocité des sujets libres et rationnels*, alors que, pour légitimer la priorité donnée aux générations futures, Jonas fait appel (sur un mode argumentatif rappelant Levinas, en définitive), à une *asymétrie fondamentale* entre le sujet présent et l’être à venir. Le recours à une métaphysique de l’être pour fonder la rationalité et l’universalité de l’éthique témoigne, de la part de Jonas, d’une confusion entre l’éthique et ce qui la transcende. Le fondement rationnel de l’éthique commune se confond avec la *motivation transcendante* censée l’inspirer. Cette confusion paraît possible chez lui dans la mesure où l’être-en-soi apparaît subrepticement comme un pour-soi, autrement dit comme un choix inavoué de la subjectivité religieuse. S’il est vrai que la religion vivante et vécue suppose toujours une *suspension radicale de l’éthique*, pour reprendre à nouveaux frais une hypothèse célèbre et troublante de Kierkegaard, alors l’éthique ne fait jamais nombre avec ce qui la dépasse, l’éthique n’occupe jamais directement elle-même le lieu de la transcendance ou de la vérité ; l’éthique témoigne de la transcendance, l’éthique appelle une ouverture transcendantale, mais elle se tient toujours elle-même en retrait par rapport à l’absolu ou à l’infini. Elle est témoignage et expérience, jamais évidence. Dès lors l’axiologie est sommée de choisir si elle veut occuper elle-même ce rôle et ce lieu d’absoluité, ou si elle accepte de cheminer au creux même de la quête finie d’une éthique humaine. Nous désignerons théologiquement comme instabilité normative radicale la fonction libératrice par laquelle l’Évangile, en régime de foi, détrône la prétention totalisante d’une éthique ou d’une axiologie dominatrices, ce qui conduit à un possible et nécessaire surgissement de l’agir juste, au cœur même des blocages et des impasses de l’expérience humaine. Il nous faut tenter de reconnaître aux valeurs un rôle neuf, libéré de toute tyrannie ou de tout titanisme.

La relationalité des valeurs.

Entre la tyrannie axiologique découlant d'une vision hiérarchique des valeurs et le refus nihiliste ou relativiste de tout système de valeurs, la réflexion éthique a pour tâche d'ouvrir la voie d'une théorie différenciée des valeurs, donnant place à la relationalité des valeurs. Selon nous, l'avantage d'une telle relationalité est double : horizontalement, elle permet au sujet humain que nous sommes d'entretenir une relation souple et flexible avec l'univers des valeurs ; verticalement, elle laisse ouverte la possibilité d'un dépassement des valeurs, d'une transcendance à même de les décentrer et de les relancer, et donc aussi de conjurer leur tendance naturelle à l'absolutisation.

Redynamiser l'éthique des valeurs.

L'éthique des valeurs *(Wertethik)* est d'origine relativement récente. Dans la pensée allemande, qui marque profondément la discussion européenne, la notion de jugement de valeur *(Werturteil)*, introduite par Herrmann Lotze (1817-1881), a été reprise théologiquement par Albrecht Ritschl (Kress, 1990, p. 94-95). Chez Lotze, la valeur était l'objet du sentir *(Gefühl)* ; chez Ritschl, la sensibilité est le lieu d'une conscience implicite de la valeur, mais ce n'est qu'avec les jugements de valeur indépendants que s'explicite le rapport au sujet. Les jugements de valeur religieux constituent le sommet de ce processus d'explicitation : le sujet, surmontant le monde, se comprend dans la dynamique du Royaume de Dieu[10].

Dans ses essais philosophiques sur l'éthique des valeurs, Hans-Georg Gadamer, qui a été l'élève de Hartmann, ne cache pas son scepticisme à l'égard de la *Wertethik*[11], telle qu'il la rencontrait dans la tradition. L'apport de Gadamer à la réflexion actuelle sur les valeurs en est d'autant plus intéressante. Non seulement elle ouvre de nouvelles pistes en philosophie,

mais elle éclaire aussi de manière indirecte le travail d'élaboration qui attend la théologie.

Gadamer relie la naissance de l'éthique des valeurs à la problématique du Royaume des fins chez Kant. Lotze avait cru pouvoir substituer le règne des valeurs à celui des fins. Or, chez Kant, le Royaume des fins, note Gadamer, ne désigne pas une pluralité de valeurs ; il est synonyme du monde intelligible ou du règne de la liberté, par opposition à la nature[12]. Le problème de la collision des devoirs, qu'on a si souvent objecté à la démarche kantienne, ne se posait pas de cette manière pour l'auteur des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Aux yeux de la raison pratique et de son libre examen, toujours confronté à la nécessité du choix, il ne peut y avoir qu'une seule forme de devoir. Gadamer reconnaît la grandeur de ce formalisme kantien et il y souscrit même. Scheler a fait preuve ici d'une incompréhension totale à l'égard de Kant. Mais, ajoute Gadamer, Scheler a cependant eu le mérite de prendre en compte « les contenus substantiels de la moralité *(Sittlichkeit)* » (GADAMER, 1991, p. 319), là où Kant se limitait aux formes conflictuelles du devoir et du vouloir. Au fond, l'éthique des valeurs de Scheler apparaît à Gadamer comme une opération tournée au premier chef vers la moralité normale ou commune de l'humanité, tandis que celle de Kant a un caractère quasi héroïque, comme l'attestent les exemples du suicide et du mensonge. De la même manière qu'Aristote, Scheler s'intéresse à la règle, non à l'exception ; il étudie la vie éthique dans son cours habituel, plutôt que les situations limites.

Dans le projet phénoménologique de Scheler, ce caractère habituel de la vie éthique était rattaché à l'immédiateté de la conscience a priori des valeurs. Pourtant, Scheler croyait pouvoir fonder les valeurs ainsi intuitionnées sur la transcendance du sacré. Il en conçut la célèbre et controversée théorie de la hiérarchie des valeurs. Hartmann refusa cette construction, qu'il jugeait crypto-théologique. Pour lui, les valeurs demeurent un système ouvert. La philosophie doit découvrir sans cesse de

nouvelles valeurs au creux de l’expérience humaine ; c’est là son champ de recherche infini. L’éthique philosophique ne saurait décréter de manière autoritaire de nouvelles valeurs, pas plus qu’elle ne doit les ordonner hiérarchiquement. Sa tâche se limite à développer la conscience des valeurs[13]. C’est ce que Hartmann appelait la fonction maïeutique de la philosophie morale[14].

L’écart entre Scheler et Hartmann, tel que le souligne Gadamer, est frappant et instructif. La tentative de Scheler a l’avantage de permettre le déploiement d’une philosophie morale concrète, mais elle court le danger de se transformer en un savoir objectif et de prêter le flanc au reproche d’une « tyrannie des valeurs » (selon la fameuse expression de Carl Schmitt). Par contre, le modèle de Hartmann, s’il respecte la créativité axiologique incessante de l’expérience humaine, échoue, selon Gadamer, lorsqu’il s’agit de formuler un éthos spécifique.

Surmonter la scission entre subjectivité et objectivité.

Cet écart traduit en fait, aux yeux de Gadamer, la scission moderne entre subjectivité et objectivité. Faudrait-il donc choisir entre le pôle objectif des valeurs, comprises comme réalités subsistantes et éternelles, et la conscience immédiate des valeurs, comme conscience de soi créatrice et innovatrice[15] ? D’une part, les valeurs semblent s’imposer à nous comme un système d’idées quasi platonicien, comme une hiérarchie constituée ; d’autre part, elles semblent se réduire à des positions arbitraires de la subjectivité. Il n’est dès lors pas étonnant que Nietzsche ait envisagé une *Umwertung* de toutes les valeurs, au nom du primat de la vie. À la tyrannie objective et hétéronome d’un système de valeurs extérieur au sujet semble tout à fait correspondre, d’un point de vue généalogique et critique, une tyrannie sans limites de la subjectivité. Nécessité ontologique et tyrannie

arbitraire des valeurs ne seraient que les deux faces d'une même illusion philosophique.

La critique de Gadamer semble donc rejoindre celle de certains théologiens conservateurs, comme Jüngel, qui reprend la critique de la « tyrannie des valeurs » énoncée par Carl Schmitt. Pourtant, une différence fondamentale les sépare. Pour surmonter l'échec de l'éthique des valeurs, Gadamer en appelle à l'éthique aristotélicienne des vertus.

Aristote ignore le concept formel de valeur. Il parle seulement de vertus et de biens. Les biens prennent chez lui une forme plurielle, n'étant plus, comme chez Platon, une seule et même idée transcendante, le Bien, mais le but des actions particulières offertes à la description. Aristote pense la vie éthique de l'homme à partir de ses conditions réelles et limitées. L'éthique philosophique apparaît dès lors comme devant réconcilier le logos et l'éthos, la subjectivité réfléchissante et la substantialité de l'expérience. Dans ce contexte, la vertu s'énonce comme *mesotès,* comme moyen terme entre deux extrêmes, entre deux vices opposés, et devient l'axe d'une éthique orientée avant tout sur l'application pratique.

Pourquoi Gadamer fait-il ainsi retour à l'éthique d'Aristote ? Certainement pas pour s'adonner à un quelconque traditionalisme ou communautarisme anachronique et réactif. Son point de départ, nous l'avons vu, consistait dans une *reconstruction* de l'éthique *typiquement moderne* des valeurs. La double impasse du projet de Scheler et de celui de Hartmann l'avait laissé face au problème du statut de l'éthique philosophique et de son lien à l'expérience. Pour Gadamer, en effet, l'éthique philosophique ne peut se constituer qu'en rapport dialectique avec l'expérience humaine, en tant qu'elle est elle-même traversée par la problématique morale. Comme Kant, Gadamer estime indispensable de fonder cette expérience morale dans une éthique philosophique. Mais cette fondation ne lui paraît possible qu'à la condition de dégager la structure

morale immanente à l’expérience, le noyau de sens moral de l’expérience humaine[16].

Entendant, comme Ricœur, surmonter l’opposition mortelle et caricaturale entre Aristote et Kant, Gadamer propose une sorte de fondation transcendantale de l’expérience morale à partir de son déploiement immanent. C’est du cœur de l’expérience, dans ce qu’elle a de conditionnant pour notre être moral, que doit être pensée et déployée la dimension inconditionnelle et proprement transcendantale de l’éthique, la liberté elle-même. N’est-ce pas là d’ailleurs l’exigence d’une fondation de l’éthique qui ne débouche pas sur des « arrière-mondes », sur une transcendance abstraite, coupée de l’immanence du monde et de la vie ? Pour Gadamer, la visée de Kant ne s’avère légitime que dans la mesure où elle reconnaît l’expérience comme lieu incontournable de son inscription.

Ainsi, pour surmonter l’aporie de l’éthique moderne des valeurs qui lui est apparue, Gadamer recourt à la dialectique aristotélicienne des vertus et des biens, mais en l’articulant à l’horizon kantien de la liberté et du devoir. Il entend réconcilier les pôles de la subjectivité et de l’objectivité, non pas, précisons-le, à la manière englobante et spéculative de Hegel, mais en respectant les limites de l’expérience. La vertu ne cesse de rechercher le moyen terme et donc l’équilibre entre des erreurs opposées ; de ce fait, la subjectivité morale tend vers des biens, sans jamais se confondre avec eux, mais en s’interrogeant en permanence sur leur signification éthique et donc sur la valeur qui les fonde[17]. Cette dialectique du sujet et de l’objet est une dialectique en tension, une téléologie ouverte et inachevée. Contrairement à l’éthique des valeurs de type schélerien, où l’idée d’un système a priori des valeurs suppose celle d’un sujet *infini*, la philosophie pratique au sens de Gadamer met en jeu un sujet *exposé et conditionné*, confronté à des valeurs elles-mêmes mobiles et perméables. Il y a donc une cohérence systématique et systémique entre la *dynamique finie du sujet* (ou de la liberté) et la *mobilité infinie des valeurs*. Mais comment s’opère le passage entre cette

mobilité des valeurs et leur relationalité ? Il se pourrait en effet que les valeurs soient simplement des électrons libres, surgissant par hasard au gré de la spontanéité velléitaire du sujet, ou, à l'opposé, qu'elles doivent être reconnues comme des entités subordonnées à des motivations transcendantales de type spéculatif. Nous n'aurions dans ce cas guère avancé, nous qui entendions surmonter, à la suite de Gadamer, la scission stérile du subjectivisme et de l'objectivisme.

Nous pouvons donc dire, en résumé de cette partie, que la relationalité des valeurs découle de la finitude du sujet humain et de l'expérience contingente qu'il ne cesse de faire d'une liberté en acte.

L'enjeu d'une réinterprétation relationnelle de l'éthique des valeurs.

Dans quelle mesure la discussion critique de l'éthique des valeurs proposée par Gadamer nous fait-elle progresser dans notre compréhension même de l'idée de valeur ?

Gadamer remet en cause l'éthique des valeurs au sens traditionnel. En dévoilant les limites des démarches inversées de l'essentialisme schélerien et du spontanéisme hartmannien, il est parvenu à en manifester aussi les tensions fécondes. Il nous invite à surmonter le perspectivisme radical de Nietzsche, sans retomber pour autant dans la tyrannie d'une ontologie hiérarchique. Il appelle de notre part une pensée ouverte à la dialectique vivante de l'expérience, dépassant les blocages antérieurs représentés par le conflit des intuitionnismes et des cognitivismes. Cette ouverture fondamentale libère l'éthique philosophique de ses possibles raidissements idéologiques, et, du même coup, elle laisse entrevoir d'autres rapports à l'éthique théologique, qui ne se voit plus contrainte d'aborder les valeurs par les voies jumelles de la sacralisation (Jean-Paul II et son projet de réévangélisation de l'Europe, Benoît XVI et sa confusion entre pluralisme

et relativisme) ou de la dénégation (le refus des valeurs supposées tyranniques).

Gadamer nous permet ainsi de repenser le lien entre la *visée intentionnelle du sujet éthique* (les vertus) et leur *horizon objectif* (les biens)[18]. Le langage moderne de la valeur est largement resté inféodé à l'interprétation cognitiviste de l'évaluation comme jugement et de la valeur comme fondement transcendant purement extérieur. L'éthique philosophique en appelle à une intégration de l'intentionnalité éthique comme mouvement dialectique du sujet fini et de l'infini. La valeur n'apparaît plus comme la transcription de l'Idée ou comme la volonté de puissance du sujet, elle se présente comme la sédimentation à la fois tangible et révisable de l'intentionnalité éthique. Marqué par Kierkegaard et par Heidegger, Gadamer se méfie d'une objectivation des valeurs, et c'est bien ce que vise Jüngel avec sa critique de la tyrannie des valeurs. Mais là où Jüngel en reste à une opposition stérile et ne parvient pas à dépasser la scission sujet-objet, Gadamer pense cette sédimentation des valeurs au cœur de l'expérience humaine et de sa signification éthique.

De la même manière, au début du XX^e^ siècle, le théologien protestant Ernst Troeltsch appelait de ses vœux une éthique qui surmonte la scission mortelle de la subjectivité et de l'objectivité[19]. Il s'inscrivait particulièrement en faux contre la réduction subjectiviste de l'éthique théologique chez Wilhelm Herrmann[20]. C'est bien là, en effet, l'autre versant du problème. Combattre la tyrannie des valeurs, nous l'avons vu, peut conduire à instaurer subrepticement la tyrannie du sujet ou d'une affirmation théologique de type positionnelle et donc potentiellement autoritaire.

Le dépassement de la scission sujet/objet demeure cependant pensé ici à un niveau trop abstrait. Parler de la dynamique du sujet, de sa visée intentionnelle, c'est reconnaître que le mouvement même du sujet crée de la pluralité. Dans son effort pour aller à la rencontre de l'autre, le sujet,

phénoménologiquement parlant, traverse des couches successives d'objectivité et de signification. Il se met à comprendre alors non seulement le phénomène de la pluralité des objets, mais aussi la nécessité vitale du conflit des interprétations. Il n'y a pas seulement plusieurs objets entre le soi et l'autre, comme épaisseur du monde et de l'histoire, mais une pluralité discutable de significations possibles. C'est cette confrontation dynamique du soi et du sens du monde qui constitue le *socle* de la relationalité des valeurs. Car dire le sens des objets, en débattant de la pluralité et de la conflictualité de leur signification, c'est s'interroger sur les modalités de valorisation du monde, par lesquelles le sujet se construit en s'affrontant au monde des objets et en se situant dès lors lui-même comme une partie du monde, comme un acteur du monde intervenant dans le monde. Or ce vecteur objectif de l'intentionnalité, sur l'axe de l'interprétation, trouve son correspondant dans le vecteur intersubjectif de la relation à autrui. En se heurtant aux interprétations d'autrui, le soi fait l'expérience d'un fait fondamental et séminal : il ne peut lui-même habiter le monde d'une manière sensée qu'au prix d'une confrontation avec la pluralité des interprétations multiples émanant de la foule des autres sujets impliqués avec lui dans un même monde.

La confrontation des sujets donne donc lieu, déjà au niveau intersubjectif, à une intense démultiplication des valeurs, en créant des dépôts de valorisation au fil de l'expérience humaine et de l'histoire du monde. Ces dépôts, ou ces sédimentations, constituent une accumulation axiologique, à la fois substantielle et contradictoire, la fameuse *Sittlichkeit* dont parlait Hegel et que reprend Ricœur dans sa compréhension du rôle des valeurs.

Cette sédimentation pourrait être interprétée, soit comme une progression cumulative et spéculative de la vérité dans l'histoire (au sens d'un hégélianisme dogmatique), soit comme une accumulation insensée de postures subjectives incoordonnables. Le présupposé philosophique (et

théologique) fort de l'idée de relationalité des valeurs consiste à postuler que le dépôt de valeurs initié par les sujets dans leur dialogue avec le monde des objets et entre eux n'est pas le résultat d'une *dispersion arbitraire et absurde*, mais qu'il contribue par lui-même à donner du sens au monde et à fournir aux sujets le matériau téléologique de leur propre reconnaissance et de leur possible réconciliation. Si l'hypothèse que je viens de formuler ici tient la route et mérite d'être approfondie (par moi-même et par d'autres), alors il faudra convenir que le travail au sujet des valeurs porte sur la donation et sur le sens comme éléments constitutifs de l'existence historique de l'être humain. Avant de donner lieu à une éthique des valeurs (comme si l'éthique se déduisait d'un set antécédent de valeurs), l'axiologie serait une méditation sur la valeur de l'existence et sur le sens à donner au projet même d'exister dans le monde, comme liberté exposée au choc du monde et à l'expérience d'autrui. *L'axiologie décrirait un socle anthropologique, avant de nourrir une visée éthique.*

J'ai dit plus haut que ce présupposé était un présupposé *fort*. Fort assurément : non seulement il balise l'antécédence anthropologique de l'éthique, mais il est soutenu par l'espérance en acte d'une possible interférence d'une forme de transcendance quelconque dans le devenir des sujets et du monde. *L'idée de valeurs ne pourrait complètement être déconnectée de l'espérance du divin comme humanisation du monde et des hommes.*

Une éthique qui saisit les valeurs dans leur relationalité (concept développé également par Arthur Rich) évitera aussi bien le totalitarisme (religieux, politique, social, etc.) que le relativisme ou le nihilisme. Reconnaissant l'ancrage des valeurs dans l'expérience humaine et sociale, elle balisera les indispensables médiations susceptibles de favoriser l'apprentissage pédagogique des valeurs. Sensible à la mutuelle interprétation critique des valeurs (liberté, justice, solidarité, etc.), elle

contribuera à la libre discussion des citoyens et par là même à la reconstruction démocratique d’une identité morale et politique.

Une telle théorie des valeurs est susceptible d’éclairer notre réalité et de favoriser peut-être le dialogue avec d’autres cultures. Des questions concrètes se posent aujourd’hui aux Européens : comment construire l’Europe économique sans céder à la seule rationalité économique ? Comment trouver un équilibre entre liberté et justice dans la construction démocratique de la société ? Quelle place donner à l’Europe sociale et culturelle ? Comment réaliser l’unité européenne sans que cette synthèse écarte encore davantage le tiers-monde de notre horizon et de nos solidarités ? Face à de telles interrogations, il ne peut y avoir de vision constructive et plausible de l’Europe qu’à la condition de maintenir ouverte la synthèse en voie d’élaboration ; sur toutes ses marges, l’Europe s’expérimente limitée et dépassée ; elle exige un principe critique de transcendance pour se construire. Les différenciations qui rythment et qui structurent la conscience européenne renvoient à sa différence d’avec le reste du monde ; elle n’a de raison d’être que dans la mesure où elle révise sans cesse son centre, au lieu de le saturer d’économique, de politique ou de religieux[21]. L’apport du protestantisme pourrait être celui d’un iconoclasme prospectif ou, mieux encore, d’une utopie protestataire : les « valeurs européennes », dans leur relativité, seront plausibles et défendables si elles s’avèrent conscientes de l’altérité qui les fonde en les décentrant. L’identité de l’Europe passe par un nouveau regard sur l’autre ; cette conversion du regard est indissociable de la tragédie et de la violence qui traversent le corps européen dans toute son histoire. Nos expériences historiques récentes nous rappellent combien nos pays ouest-européens nantis sont peu préparés aux changements requis par une authentique compréhension de l’altérité et de l’universalité.

POUR UN ÉCLAIRAGE CHRÉTIEN DES VALEURS HUMAINES.

Comment se présente la tâche de l’éthique théologique face à la question des valeurs ? Le parcours critique présenté ci-dessus nous fournit quelques principes qui me semblent importants.

1. Il n’est pas question, d’abord, que l’éthique théologique substitue à l’éthique des valeurs un contre-modèle axiologique estimé original et supérieur. La tâche théologique consiste bien plutôt à éclairer de manière neuve la situation héritée du nihilisme. *L’enjeu ne sera donc pas de décliner une théorie autonome de valeurs prétendues chrétiennes, mais d’éclairer le débat sur les valeurs à la lumière de l’Évangile et du décentrement radical qu’il représente.*

2. Ensuite, l’éthique théologique peut contribuer à préciser le statut anthropologique de la quête axiologique. Les valeurs pourront apparaître, sur le fond de l’essentielle finitude de l’homme créé, comme des orientations ou des références d’autant plus nécessaires et utiles qu’elles ne sont pas absolues. Ainsi une relativisation des valeurs vient-elle parer au double piège de l’absolutisation ontologique ou du relativisme découlant d’un perspectivisme absolu.

Classiquement, l’éthique théologique aborde la question des valeurs selon quatre modèles systématiques dominants. Elle peut se contenter de lui dénier toute pertinence, à partir d’une insistance radicale sur la justification par la foi seule[22] ; elle peut prendre appui sur une ontologie des valeurs, métaphysiquement fondée, pour l’ancrer dans une théologie de la création[23] ; une autre possibilité (qui peut être vue comme une variante de la démarche précédente) consiste à fonder l’éthique sociale, sur le plan philosophique, sur une doctrine des biens dont il s’agira ensuite de montrer l’enracinement théologique[24] ; elle peut, enfin, s’interroger (de manière plus franchement théologique que Scheler par exemple) sur la fonction de l’idée de Dieu et de ses implications proprement théologiques dans la thématique axiologique.

3. La critique intransigeante des valeurs chez Jüngel[25] signifie en fait le refus de toute approche théologique de l'éthique sociale. Elle s'origine dans une conception dualiste de la justification par la foi seule et de la sanctification comme lieu légitime de l'agir chrétien. Dès lors, elle apparaît comme une radicalisation indue des positions véritables de Luther, chez qui l'autonomie des valeurs mondaines n'était nullement supprimée par la thèse théologique de la justification par la foi seule. Jüngel confond en réalité le statut sotériologique (ultime) du thème de la justification par la foi seule et la question éthique (avant-dernière) du fondement de l'agir humain. Tout agir humain n'est pas fatalement orienté vers une autojustification prométhéenne du sujet éthique. À la lumière de la justification par la foi, il est au contraire possible d'affirmer à la fois que l'agir humain a une valeur positive comme tel (thèse de l'autonomie relative) et que la libération offerte *coram Deo* dans la foi (indépendamment des œuvres de la loi) appelle une action chrétiennement responsable (la foi sans les œuvres est morte). Cela veut dire aussi que l'articulation du discours philosophique et du discours théologique doit éviter les écueils d'un antagonisme frontal comme celui mis en œuvre notamment par Jüngel. Par contre, le thème spécifiquement théologique de la justification par la foi nous oblige à mieux saisir l'originalité d'un point de vue croyant sur l'éthique commune. S'il ne conduit pas, comme le pense Jüngel, à un refus principiel d'une éthique des valeurs, il nous protège effectivement contre toute moralisation indue de la foi. Cette fonction critique du lieu théologique central de la Réforme est donc essentielle pour qui entend valoriser le renouveau éthique actuel sans succomber à une réduction du contenu de la foi à sa seule signification morale.

4. Le modèle ontologique suppose la constitution d'une théorie métaphysique, qu'elle passe par les médiations subtiles de la phénoménologie, comme chez Max Scheler, ou qu'elle emprunte les voies de l'argumentation téléologique, comme chez Hans Jonas. Non seulement

ce type de théorie se heurte aux difficultés internes à tout projet métaphysique, mais, de plus, il ne paraît pas capable de résoudre la question du statut et du rôle de la conviction religieuse en jeu dans de telles opérations : l'éthique matériale des valeurs de Scheler est inséparable de sa vision catholique particulière de la hiérarchie des valeurs[26] et l'éthique de la responsabilité de Jonas apparaît comme la transposition sécularisée de sa conception juive de Dieu.

5. Dans l'imposant modèle proposé par Schleiermacher, et repris à des titres divers par Rothe et Troeltsch, l'éthique philosophique culmine dans une analyse des biens tels qu'ils se dégagent de la dialectique de la raison et de la nature. Un fondement large est ainsi fourni à l'éthique sociale ; par contre, le passage à l'éthique chrétienne s'avère tout autant difficile que dans les modèles précédents. La *Christliche Sitte* se limite en effet, pour Schleiermacher, à une *description* de la conscience religieuse en termes éthiques. Alors que la doctrine des biens semblait permettre une approche positive de l'éthique sociale dans sa pluridimensionnalité culturelle et politique, l'éthique chrétienne se replie sur l'expérience religieuse de l'individu. Elle ne tient pas suffisamment compte de la question de Dieu comme tel.

6. Seule une éthique théologique partant explicitement de l'idée de Dieu et de ses implications théologiques paraît à même d'honorer la double exigence de l'autonomie des valeurs humaines et de leur relationalité. Mais cela suppose, dans le traitement même de l'idée de Dieu, une dialectique correcte du thème de la création et de celui du salut. Une insistance unilatérale sur la sotériologie (comme dans l'interprétation de la justification par la foi seule chez Jüngel) évacue la consistance propre du thème du Dieu créateur, avec ce qu'elle implique de respect pour l'autonomie des productions et de l'agir des créatures. À partir de l'idée d'un Dieu créateur, toute thèse affirmant la capacité absolue de l'homme de créer ses propres valeurs apparaît comme idolâtre et illusoire ; mais la

limite ainsi assignée à la prétention humaine d'autonomie radicale trouve son expression ultime dans le lieu théologique incontournable de la justification par la foi. Ici, il apparaît en pleine lumière que la finitude de l'homme ne tient pas seulement à la distance ontologique entre le Créateur et la créature, mais qu'elle se voit redoublée dramatiquement dans l'expérience historique du mal et de la faute, théologiquement qualifiée comme expérience du péché. Pourtant, cette dé-valorisation radicale de la prétention de l'homme à constituer à ses yeux sa propre valeur et la valeur-en-soi ne conduit pas au refus de la question des valeurs.

7. Au contraire, l'appel à la transcendance de Dieu s'avère relancer un déploiement humain des valeurs comme *orientations concrètes de la vie éthique*. En termes pauliniens, la libération offerte en Christ – expression de l'amour inconditionné – libère la liberté (Ga 5, 1-11) ; ce retournement historique est la condition de possibilité d'une recréation, on pourrait même dire d'un retour de l'image glorieuse de l'homme et des valeurs qui lui sont attachées, par-delà l'expérience dramatique du mal et de la faute[27]. Ce qui se joue dans l'événement christique n'est autre que l'attestation du Créateur au cœur de l'histoire humaine, la victoire promise de l'amour sur la mort, la haine, la violence et l'injustice. Cette attestation n'a rien d'un simple rétablissement du *status quo ante*, elle signifie bien plutôt l'irruption d'une surabondance dépassant encore la générosité de l'origine.

8. Nous ne faisons pas directement ici de l'*amour* une valeur, mais plutôt la condition de possibilité, l'ouverture gratuite et transcendante d'une nouvelle compréhension des valeurs humaines et communes à toute l'humanité que sont la liberté, la justice, la solidarité, la vérité et la beauté[28]. Si l'idée d'une hiérarchie des valeurs peut apparaître trop prétentieuse, celle d'une « anarchie des valeurs » (Paul Valadier) semble, au contraire, faire la part trop belle à un relativisme typiquement postmoderne. Ce n'est pas le moindre paradoxe, d'ailleurs, que le nihilisme, en sa radicalité, avait encore le mérite de témoigner pour une forme d'absolu[29]. Mais le relativisme, laissé

à des contradictions internes, menace de faire triompher l'indifférence et le laxisme[30].

9. Dans cet espace-temps eschatologiquement entrouvert, l'homme retrouve une responsabilité neuve et peut anticiper, souvent contre toute apparence factuelle, la splendeur du Royaume à venir, en pratiquant avec un sobre discernement des valeurs essentielles comme la liberté, la justice, la solidarité, la vérité et la beauté. En créant ainsi les conditions d'une réinstitution relative – parce que fondamentalement historique et eschatologique – des valeurs, l'éthique théologique peut apporter un éclairage stimulant sur la crise axiologique contemporaine et sur la soif d'absolu émergeant de l'expérience décapante du nihilisme.

10. Ces valeurs n'apparaissent plus comme le résultat d'une exigence ontologique absolue ou, à l'inverse, comme l'expression d'un choix isolé de chaque subjectivité. Elles s'avèrent baliser la vie éthique elle-même, à titre de références constitutives, faisant l'objet d'un incessant débat : comme expressions récurrentes de l'éthos, elles précèdent tout acte normatif ; mais la vie éthique, comme processus de délibération sur les normes, soumet toujours à nouveau ces valeurs au test de leur fondation et à la question de leur implication mutuelle. Par exemple, la liberté, valeur première dans une perspective théologique protestante, ne peut jamais se couper de la justice, norme supérieure de toute vie en commun et expression éthique supérieure du bien commun si souvent souligné par la morale catholique. Inversement, l'insistance catholique récente, dans l'enseignement du Magistère, sur la priorité de la vérité sur la liberté (*Veritatis splendor*, 1983) n'a de sens et de légitimité qu'à la condition de promouvoir une exaltation et non pas une dépréciation ou un déclassement de la liberté chrétienne conçue comme liberté des enfants de Dieu. De même, sur le plan économique, social et politique, il serait catastrophique de jouer le libéralisme contre les valeurs (traditionnellement socialistes ou humanistes) de la justice sociale et de la solidarité. Dans le débat actuel marqué par la crise du système financier

international, il est important de ne jamais perdre de vue cette relationalité vivante des valeurs éthiques, relationalité qui constitue à notre avis la source de toute critique des idéologies réductrices dans leur tendance à amputer la réalité humaine d'une de ses dimensions et à rendre illisible son lien au bien commun.

DENIS MÜLLER.

→ Amour. Bien/Biens. Bien et mal. Devoir. Eschatologie. Évangile. Foi. Justice. Liberté. Relativisme. Sujet et personne. Vérité et éthique. Vertus.

Bibliographie.

B. BAERTSCHI, La Valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne, Paris, PUF, 1995 ; « Valeurs et vertus », dans J.-D. CAUSSE et D. MÜLLER (dir.), Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 51, 2009, p. 177-196. – J.-M. FERRY, Les Puissances de l'expérience, t. II : Les Ordres de la reconnaissance, Paris, Éd. du Seuil, 1991. – H. G. GADAMER, L'Art de comprendre (Écrits II), Paris, Aubier, 1991. – E. JÜNGEL, Wertlose Wahrheit, Munich, Kaiser, 1990. – H. KRESS, Ethische Werte und der Gottesgedanke. Probleme und Perspektiven des neuzeitlichen Wertbegriffs, Stuttgart - Berlin, Kohlhammer, 1990. – R. MEHL, De l'autorité des valeurs, Paris, PUF, 1957. – D. MIETH, « Valeurs universelles ou éthique particulière ? Où va la théologie morale ? », Concilium 292, 2001, p. 171-178. – D. MÜLLER, « Théorie des valeurs et éthique appliquée », Études théologiques et religieuses 67, 1992/4, p. 573-578 ; « L'éthique des valeurs et sa reprise théologique », dans

J. Doré, Chr. Theobald (dir.), Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges J. Moingt, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 881-894 ; « Éthique des valeurs et éthique théologique », Revue d'histoire et de philosophie religieuse 4, vol. 73, 1993, p. 409-427 ; Les Passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves, Paris - Fribourg (Suisse), Éd. du Cerf - Éditions universitaires, 2000 ; « Transcendance et fragilité des valeurs. Pour une éthique universelle, pluraliste et démocratique », Revue d'éthique et de théologie morale 240, septembre 2006, p. 61-74. – A. Rich, Éthique économique (1984-1987), Genève, Labor et Fides, 1994. – P. Ricœur, « Avant la loi morale, l'éthique », Encyclopaedia universalis. Symposion. Les enjeux, Paris, 1985, p. 42-45 ; Soi-même comme un autre, Paris, Éd. du Seuil, 1990. – M. Scheler, Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs (1916), Paris, Gallimard, 1955. – C. Schmitt, « Die Tyrannei der Werte » (1967), dans C. Schmitt, E. Jüngel et S. Schelz, Die Tyrannei der Werte, Hambourg, 1979, p. 9-43. – P. Valadier, L'Anarchie des valeurs. Le relativisme est-il fatal ?, Paris, Albin Michel, 1997. – G.-Ph. Widmer, Les Valeurs et leur signification théologique, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950 ; « La mise en question des valeurs en théologie », Revue de théologie et de philosophie 123, 1991/II, p. 131-146.

VÉRITÉ ET ÉTHIQUE

Il peut sembler étonnant de consacrer ces pages à l'éthique de la vérité. Ce thème semble relever davantage de la théologie, voire de la philosophie

que de l’éthique. Il reste que de nombreuses questions surgissent dès la première approche, depuis le : *Qu’est-ce que la vérité ?* (Jn 18, 38) de l’Évangile, posé par Pilate à Jésus jusqu’au : « Toute vérité est-elle bonne à dire ? » de la sagesse populaire ; ou encore, compte tenu du droit au secret personnel : « Doit-on jurer de dire toute la vérité ? » et même sur le plan le plus quotidien de la vie personnelle : « La transparence totale est-elle nécessaire et bénéfique dans l’amour, l’amitié ou l’activité professionnelle ? » Ces interrogations montrent déjà combien la vérité et sa communication nourrissent des recherches qui débordent le terrain philosophique traditionnel et commandent des attitudes tant personnelles que sociales. Il s’agit alors des conditions éthiques de notre rapport à la vérité, et en tenant compte ici de nos références chrétiennes. Rechercher la vérité, la transmettre et la communiquer, la promouvoir et en faire une ligne de conduite personnelle, en critiquer les implications dans les diverses confluences d’une opinion publique travaillée par les pouvoirs et les modes actuels de communication commerciale ou culturelle, conduit à élaborer des repères pour s’orienter en vérité et en justice.

UN HORIZON PHILOSOPHIQUE.

Le contexte de la question de la vérité comme concept philosophique en christianisme a été largement posé par saint Thomas d’Aquin ; il revient à trois reprises au moins à ce sujet dans la *Somme théologique* et dans les *Questions disputées*, en particulier (*Somme théologique*, Ia, Q. 16 ; IIa-IIae, Q. 109 ; *Questions disputées,* Q. 1, a. 4). Il observe d’abord : « La vérité est principalement dans l’intelligence, secondairement dans les choses, en tant que reliées à l’intelligence comme à leur principe. » Il ira plus loin dans les *Questions disputées* et précisera : « La vérité est (donc) dans l’intelligence divine premièrement et proprement, dans l’intelligence humaine proprement mais secondairement, et dans les réalités, improprement et

secondairement, car elle n'y est que par rapport à l'une des deux vérités » et saint Thomas d'en conclure : « Il y a donc une seule vérité de l'intelligence divine, de laquelle dérivent dans l'intelligence humaine plusieurs vérités, *de même que d'un seul visage d'homme rejaillissent plusieurs ressemblances dans un miroir*. » Plus loin, il dira encore de la vérité qu'elle est chez l'homme vrai « une certaine égalité entre l'intelligence ou le signe intellectuel et la réalité comprise et signifiée ». Bossuet en ce sens insistera : « Dieu (donc) est la vérité, d'elle-même toujours présente à tous les esprits, et la vraie source de l'intelligence » (*Connaissance de Dieu et de soi-même*, V, 14). Quant à Pascal, il soulignera la conception chrétienne de la vérité : « On se fait une idole de la vérité même ; car la vérité hors la charité n'est pas Dieu » (*Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 582).

L'importance donnée à Dieu comme principe et mesure de toute vérité, ceci étant repris de façon *secondaire* par l'esprit humain, a eu l'effet de centrer l'approche philosophique sur le sujet connaissant et donc sur la disposition subjective de la connaissance, fût-elle éclairée par la foi, ce qui devait orienter l'analyse vers l'intelligibilité rationnelle, compte tenu des dispositions du sujet connaissant. C'est ainsi que nous relisons le *Discours de la méthode* de Descartes : « Ne recevoir aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle » (*Discours de la méthode*, II, 7). Mais par son « je pense, donc je suis », le philosophe a rapatrié la vérité dans l'expérience ; il l'a mise hors de portée de la volonté créatrice, il l'a tirée du ciel des valeurs et des images révélées pour la confiner dans l'autonomie de l'intellect humain. Cette analyse critique de la connaissance, comme rapport du sujet à la vérité, devait ouvrir un champ de réflexion « sécularisé » où Locke, Leibniz, Berkeley, Hume et surtout Kant poursuivaient la distinction entre la vérité de la connaissance et le fait de saisir l'être en soi, ce qui nourrissait une permanente reformulation théorique de la connaissance et affinait de nouvelles problématiques en

épistémologie. Hors de Dieu et du réel comme source ou terroir, que pouvait devenir la vérité ? La problématique demeure ouverte.

La question de Pilate à Jésus : *Qu'est-ce que la vérité ?* n'est pas anodine. Elle révèle l'incertitude de l'homme de pouvoir par rapport à un ordre objectif que la loi publique est censée protéger pour sauvegarder la confiance des citoyens. Si ni les dieux ni la raison ne sont appelés pour fonder le droit et la justice de l'empire, ne serait-ce pas que le Messie prophétisé par Isaïe comme détenteur du pouvoir issu de David aurait le privilège de la vérité ? S'il n'y a pas de source transcendante de la vérité, le pouvoir impérial se trouve abandonné à la dérive, au gré des mouvements de foule et des versatilités passionnelles. Par là, il devient clair que la question de la vérité est, de par sa nature, métaphysique et épistémologique, mais aussi politique.

Ce qui semble l'évidence culturelle de la modernité, c'est bien le caractère fluctuant de nos critères de vérité et du rapport à l'essence du réel et des hommes. Dans la mesure où nous renonçons à penser le monde et notre rapport à la société autrement qu'en termes d'utilité, il semble inévitable que toutes les tentatives de réguler par la raison ou la foi les représentations de l'homme, de la nature et de la destinée commune perdent leur signification et leur normativité. La question de la vérité et du rapport commun à son énonciation publique n'est pas d'ordre idéologique ou théorique, elle couvre un objectif stratégique. Au mieux, un enjeu social en termes de sens et de relations, voire de responsabilité collective. En répondant à Pilate par son témoignage et non par un discours, par l'appel à « écouter sa voix », c'est-à-dire à se référer à un ailleurs des évidences collectives, Jésus désigne la vérité comme une finalité spirituelle, un regard vers l'ailleurs, vers la transcendance, à l'encontre du fonctionnaire romain qui ne voyait que le déjà-là de son importance et de sa responsabilité éphémères. Alors Pilate, sans succès, tente de marchander, de troquer Barabbas à la foule pour sauver sa conscience devant le meurtre d'un juste

qu’on lui imputera. Comment ne pas souligner la détresse éthique d’une si misérable tactique ? Elle révèle l’impuissance d’un pouvoir sans autorité morale de référence. Nous connaissions l’adage : « Science sans conscience n’est que ruine de l’âme » (Rabelais), mais « Puissance sans conscience n’est peut-être que ruine des peuples ».

Dans son travail publié en France sous le titre fort important pour nous : *Langage et vérité*, Hans Georg Gadamer observe : « Le grand mérite de Heidegger fut d’avoir fait voler en éclats l’*évidence* avec laquelle les penseurs grecs faisaient usage du concept de l’être, et en particulier d’avoir montré comment le penser moderne élabora sous la domination de ce concept de l’être, le concept entièrement inéclairci de la conscience qui représente le principe de la philosophie moderne. » Et il ajoute, évoquant la question de Heidegger, « Qu’est-ce que la métaphysique ? » : « elle se révèle comme un nouveau concept d’interprétation. Le nouveau concept d’interprétation, et par conséquent d’herméneutique, qui prend forme ici déborde manifestement les limites d’une théorie herméneutique encore comprise comme universelle » (GADAMER, 1995, p. 243-244).

La représentation de la vérité est ici prise en tension entre une mise en cause de la validité du concept de l’être ou de l’évidence auquel se référaient les Grecs et une émergence de la conscience en tant qu’instance herméneutique de l’interprétation en vue de la compréhension du monde et de l’homme. Ce qui renvoie aux sciences humaines comme méthode et langage. Paul Ricœur en son *Conflit des interprétations* après son étude de la psychanalyse, notait déjà : « Tout ce qu’on peut dire après Freud sur la conscience me paraît être inclus dans cette formule : la conscience n’est pas origine, mais *tâche*. Sachant ce que nous savons maintenant sur l’inconscient, quel sens pouvons-nous donner à cette tâche ? En posant cette question, nous accédons à une connaissance non plus réaliste, mais dialectique de l’inconscient » (RICŒUR, 1969, p. 109). C’est dire que l’approche de la vérité serait elle-même davantage de l’ordre de la tâche,

c'est-à-dire plutôt du faire que de l'être et de l'évidence d'un réel ; elle relèverait de l'histoire, d'une dialectique conduisant d'une interprétation à l'autre comme en une quête et un chemin. La conscience devient alors un espace de « médiation de vérité » en vue de faire « connaissance » (GADAMER, 1996, p. 115). Et là, il nous faut évoquer toutes les procédures et les niveaux de compréhension qui informent la conscience et, loin de l'universalisme kantien, ouvrent l'espace à la relative liberté d'interprétation du sujet. La transcendance, en perdant sa référence à l'être selon le langage grec, devient non pas une autorité globale de surplomb, mais un terme à poursuivre dans le choix et la fragilité des interprétations, quant au vrai, au beau et au bon. La dialectique, en refusant le *réalisme* d'antan, s'ouvre à l'interprétation de soi par soi comme chez Descartes et à une herméneutique de l'histoire en train de se faire.

Ainsi, la philosophie trace son sillage dans le concret individuel et collectif d'une culture. Il nous reste à interpréter la quête de vérité comme une passion intellectuelle et morale où l'essence des choses se trouve confrontée aux approximations de la connaissance et aux représentations de l'humanité de l'homme. C'est la mise en procès de nos sources et de nos racines classiques, elles qui assuraient en terre métaphysique la stabilité des concepts et des langages.

UNE TRADITION BIBLIQUE.

Mais il faut revenir sur l'autre versant culturel de l'œuvre philosophique de Thomas d'Aquin pour comprendre l'entreprise du dominicain soucieux d'établir une communauté intellectuelle avec Aristote, les Pères de l'Église et même avec Avicenne. Partis d'une conception de la vérité comme appréhension intellectuelle du réel, nous sommes invités à poser celle-ci en vis-à-vis, en termes relationnels de rencontre et de témoignage. Il s'agit du passage d'une représentation grecque pour laquelle Thomas d'Aquin

empruntait les catégories d'Aristote selon une épistémologie médiévale qui s'y était en partie ressourcée à une symbolique concrète issue de la culture biblique. Celle-ci est moins conceptualisée et repose sur une expérience religieuse, celle de la rencontre de Dieu. L'Ancien Testament réfère le rapport à la vérité essentiellement à l'Alliance et à la fidélité du croyant, ce qui inspirera la remarque de Pascal déjà évoquée lorsqu'il relie la vérité à la charité. Comme telle, la vérité est un appel à la relation et à l'accueil de Dieu dans l'espace mystique de l'Alliance. Est vrai dans ce contexte ce qui est solide, stable et éprouvé : *Fais-moi connaître tes chemins, Seigneur […] / Fais-moi cheminer vers ta vérité et enseigne-moi, / Car tu es le Dieu qui me sauve* (Ps 25 [24], 4-5). *Ta fidélité est restée devant mes yeux ; / Je me suis conduit selon ta vérité […] / Je ne suis pas entré chez les hypocrites […] / Je n'ai pas été m'asseoir chez les impies* (Ps 26 [25], 3-5).

Il est sûr ici que la relation à l'Autre, témoin estimé crédible, fidèle et sûr, sage et authentique, l'emporte sur la cohérence rationnelle du message, telle que nous la rencontrons dans la littérature grecque et sa conception « intellectualiste » de la vérité. Elle devient un choix moral : refus de l'hypocrisie et du mensonge, elle se veut chemin et route vers une révélation de l'Autre que l'on ne peut découvrir dans l'évidence, celle-ci impliquant une connaissance immédiate et globale de l'objet. L'évidence supprime la quête et prétend révéler ce qu'elle fait apparaître comme un et total. Mais l'éthique chrétienne de la connaissance de la vérité relève d'abord de la sincérité et de l'intelligence dans l'appréhension de ce qu'elle rencontre ; elle ne peut prétendre à la possession du réel au point de l'identifier comme entièrement vrai.

Nous comprenons alors la nouveauté que représentent les propos de Jésus dans le Nouveau Testament, lorsque selon l'évangile de Jean nous l'entendons dire : *Je suis le chemin, la vérité et la vie* (Jn 14, 6). Il fait de la vérité l'aboutissement d'une route de sagesse, et donc de clarté humaine. Il la situe dans l'ouverture de l'homme à une existence enrichie de cette

relation avec Lui, lien qui renvoie au Père et à la Trinité. En tant que Vérité incarnée par le Christ dans une existence humaine, celle-ci est ainsi orientée vers l'altérité infinie, bien qu'obscurcie au premier abord par la rationalité « charnelle » de la créature. La vérité peut devenir le lieu d'une parole ouverte à l'infini et à l'absolu de l'homme. Jésus y désigne Dieu comme Père et source incommensurable de l'Être, il révèle de façon indéfiniment ouverte l'homme à lui-même, ce qui conduira le concile Vatican II à déclarer : « Comme l'Église s'est vue chargée de manifester le mystère de ce Dieu qui est la fin ultime de l'homme, elle révèle en même temps à l'homme le sens de sa propre existence, c'est-à-dire le fond de vérité sur l'homme[31]. »

La vérité, au sens chrétien, ne s'en tient pas à une approche limitée à la rationalité de l'être qu'il nous faudrait conquérir par un effort de pensée et d'interprétation, elle est vérité de l'Évangile, parole révélatrice du Père, prononcée par Jésus-Christ, accueillie dans la foi et l'Esprit qui transfigurent nos existences. Elle est reçue et non construite, elle est reconnaissance de l'altérité de la source d'où nous recevons lumière et compréhension du sens de nos existences. Mais, selon l'apôtre Paul lui-même, il nous faut *parvenir à la connaissance de la vérité* (1 Tm 2, 25), c'est dire que celle-ci n'est jamais possédée comme un acquis intellectuel définitif, tel un théorème, elle se fait jour au terme d'une démarche, elle est une lumière de foi et d'espérance qui se dit en langage d'humanité.

Il est toutefois important ici de ne pas démettre l'esprit croyant de ses responsabilités intellectuelles et morales. L'approche de la vérité ne saurait faire l'économie d'une interprétation subjective, articulée sur les valeurs et les normes sociales d'une humanité pleinement assumée. Il s'agit bien d'un chemin intelligible vers la vérité dont l'expérience en retour serait éclairée et enrichie. C'est l'un des aspects éthiques de la tradition comme transmission des convictions et des croyances, sinon nous en resterions au fidéisme et au sectarisme d'un espace clos sur le plan de la pensée. C'est

pourquoi le déplacement des lectures provoqué et éprouvé par Thomas d'Aquin appelle une analyse critique de la démarche de sagesse et de spiritualité qui guide le croyant dans sa quête de la vérité. Celle-ci, pour éviter les faux-semblants, les démissions et les hypocrisies, doit prendre la mesure de la partialité et des limites culturelles de ses expressions, de ce que le croyant estime le vrai, comme il en va de même pour le bon et le beau. Il s'ensuit que Thomas d'Aquin a exprimé sa vision de l'homme et de la pensée chrétienne sous forme d'un dialogue permanent avec les objections de ses contemporains et des autres chercheurs, chrétiens ou autres. La rencontre de la vérité comme personne dans le témoignage du Christ ne clôt pas le débat, elle l'ouvre plutôt comme une recherche sur l'humanité de l'homme traversée par sa vocation de créature et d'enfant de Dieu. C'est son impact anthropologique où se révèle ce que l'homme dans sa conscience d'être humain découvre en ce message du Christ ; il y trouve les références essentielles de sa nature créée et de sa perspective vocationnelle, la dynamique d'une humanité traversée par un avenir eschatologique. L'humain élargit alors son regard sur l'Absolu et l'éternel, et en reçoit le sentiment d'une incomplétude fondatrice de maturité en son humanité.

Ainsi, selon l'évangile de Jean, deux citations nous paraissent fortes dans leur signification anthropologique : *Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples et vous connaîtrez la vérité et la vérité vous rendra libres* (Jn 8, 32) et : *Celui qui fait la vérité vient à la lumière, afin que soit manifesté que ses œuvres sont faites en Dieu* (Jn 3, 21). En effet, la vérité trouve sa source dans la parole de Jésus, ce qui établit un lien d'alliance entre le maître et les disciples, lien qualifié de « vrai », tel qu'il conduit à la liberté ; et, dans la suite, la vérité de l'agir conduit à la lumière de la vérité de Dieu puisque les œuvres sont elles-mêmes issues de Dieu. Il semble bien que de tels rapprochements de langage entre le faire, la liberté, la lumière, la relation et la vérité constituent cette dernière en clé de voûte

d’un humanisme spirituel, telle que la vérité de l’homme et la vérité de Dieu font cause commune dans la mise au monde d’un humanisme de parole et de liberté, de relation vraie dans l’action créatrice dont la source est présence et parole de Dieu.

Selon ce paradigme de la vérité issue du Christ-Parole, d’agir éclairé par Dieu, approché seulement au niveau du Créateur dans les documents cités de Thomas d’Aquin et de ses partenaires de débat, nous apercevons combien l’immanence de la vérité, mise fortement en relief par l’Évangile et les Pères de l’Église, entraîne un engagement actif dans l’œuvre de libération, là où l’homme, refusant les obscurités et les matérialismes du temps, découvre la cohérence existentielle d’un vivre unifié en termes de vérité et de liberté. Être vrai et être libre dans un même mouvement indiquent une finalité à l’éthique de la vérité.

En ce sens, si la référence explicite à la Révélation chrétienne et à la théologie catholique peut sembler ici importante, il ne s’ensuit pas que ce soit l’indication d’une clôture sur le « spirituel confessionnel », mais une médiation en vue d’une compréhension de l’existence humaine dont la rationalité offre un espace d’interprétation selon une herméneutique humaniste. Ainsi que le remarque le document conciliaire *Gaudium et spes* sur l’Église dans le monde de ce temps : « La nature raisonnable de la personne humaine trouve, et doit trouver, sa perfection dans la sagesse qui attire avec douceur l’esprit de l’homme à rechercher et à aimer le vrai et le bien, et qui conduit l’homme, qui en est imprégné, par les choses visibles aux choses invisibles. Notre époque, plus que les siècles antérieurs, a besoin d’une telle sagesse pour rendre plus humain tout ce que l’homme découvre de nouveau » (n° 15). Et il suffit d’évoquer le champ actuel de la biologie pour percevoir la pertinence de la recherche commune d’une telle sagesse.

La communauté chrétienne et l’éthique de la vérité.

Il peut paraître étonnant que l'autorité pastorale s'interroge sur la qualité éthique de son rapport à la vérité, elle qui en représente publiquement la transmission et la communication et cela tant dans la société dite sécularisée de notre temps que dans les communautés ecclésiales traditionnelles. En effet, d'une part, l'âme de l'Église inspirée de l'Esprit-Saint et nourrie de la Parole de Dieu doit faire corps avec son message et, d'autre part, la formulation dogmatique de la vérité selon la foi catholique est couverte de l'infaillibilité des conciles et du pape, tandis que l'essentiel de la mise en œuvre doctrinale des expressions de la foi relève de la Révélation. Comme telle, la dogmatique catholique est pour ainsi dire assurée de sa stabilité et de l'adhésion des fidèles sans qu'il y ait place, semble-t-il, pour des analyses critiques de sa transmission dans l'Église, Corps du Christ.

Toutefois, au terme de ce trajet allant de la philosophie grecque et occidentale jusqu'aux expressions bibliques de la vérité et de notre rapport à son expression, nous constatons une rupture culturelle entre l'approche objective définissant la vérité comme l'adéquation de l'intelligence au réel[32] et la vérité du témoignage tel que le Christ en est le chemin guidant vers la vie. Le rapport à la vérité se dit ici sur le registre de la relation et non sur celui, métaphysique, de la définition. Il en résulte que si le concept auquel nous avons eu recours dans les deux cas couvre une même quête de transcendance, voire d'objectivité, sa fonction concrète diffère en ce qu'elle est engagée dans l'effectuation du message et des finalités de la Révélation. Sur le plan éthique, nous découvrons alors ce champ de relations aimanté par le rapport à l'autorité dont la garantie est nécessaire pour l'élaboration d'une communauté de foi et d'action. S'il est vrai que « faire la vérité conduit à la lumière et que cette vérité rend libre », comme nous l'avons vu précédemment avec l'évangile de Jean, cette conception de la vérité a un impact institutionnel et pas seulement cognitif. Ainsi, le rapport à la vérité devient une question communautaire et sociale : c'est dire qu'elle est liée à

des conditions culturelles et historiques de formulation et de diffusion, ce qui soulève de nouvelles questions éthiques pour évaluer ce fonctionnement institutionnel quant à sa cohérence avec le message du christianisme.

Thomas d'Aquin avait bien perçu ce problème, lui qui notait : « L'acte du croyant ne se termine pas à un énoncé, mais à la réalité. Car nous ne formons les énoncés que pour atteindre par eux des réalités, aussi bien dans la foi que dans la science » (*ST*, IIa-IIae, Q. 2). Cela pose la question du langage des « vérités de la foi » et de leur expression ; il se doit d'être un vecteur de la recherche de Dieu et de sa parole, il appelle interprétation et vigilance pour ne pas occulter la réalité de la foi. La formulation est alors prise entre l'indispensable permanence d'une expression croyante qui doit traverser les siècles, exprimant la Révélation tant de l'Ancien Testament que du Nouveau Testament, et les « a priori de l'entendement », les habitus d'intelligibilité qui sont le fruit de l'histoire et des mutations culturelles de chaque époque dont le langage est naturellement fluctuant. Et c'est alors que la réalité de la foi du témoin l'emporte sur la rigidité des concepts établis dont la prescription peut à la fois déformer la démarche croyante ou appeler une fonction d'interprétation dont l'autorité doit n'être que le support. C'est bien pour cela que la foi se dit toujours au « risque des interprétations » et que leur régulation fait partie de la responsabilité de la communauté ; celle-ci est mise en demeure de maintenir la fidélité dans la lecture du texte originel, de rendre sûre la vérité objective de cette traduction et de la communication du message dans les différentes cultures du temps. On en voit une illustration dans le document du concile Vatican II concernant l'activité missionnaire des Églises et préconisant la mise en place d'un catéchuménat pour initier à l'expression de la foi chrétienne ceux qui viennent de la découvrir, dans lequel il est précisé : « Ce catéchuménat n'est pas un simple exposé des dogmes et des préceptes, mais une formation à la vie chrétienne tout entière et un apprentissage

suffisamment prolongé, par lesquels les disciples sont unis au Christ leur Maître » (*Ad gentes*, 14).

Ainsi, la vérité ne peut être atteinte en plénitude et de façon irréversible ; le rapport que le croyant entretient avec ses différentes formulations ne saurait prétendre à une maîtrise absolue, tant du sens que du contenu ; il comporte une marge de lecture et de représentation dont la clé n'est jamais totalement dans les mains du lecteur et ses interprétations « laissent toujours à désirer » en ce sens qu'elle offre la chance d'une nouvelle interprétation, ce qui laisse les uns et les autres dans une situation de manque et d'humilité. Et pourtant il faut bien parler, s'il n'y a plus de maîtres radicalement fiables en dehors du Christ ; le disciple se voit alors réduit à l'insécurité d'interprétations qui, dans une communauté ou entre les communautés, ne peuvent être que conflictuelles ou tout au moins divergentes.

Un des champs actuels de cette confrontation des interprétations contemporaines du christianisme est certainement le dialogue œcuménique et les rapports entre les religions. En ces deux domaines, les rencontres ont été fructueuses depuis plusieurs décennies : pour bien des points controversés, le travail théologique a établi des liens de compréhension ; pour des aspects plus quotidiens, les retrouvailles ont eu lieu dans l'humanitaire, les entreprises de solidarité ou la défense des droits de l'homme. Il est clair, en revanche, que les chemins seront encore longs à parcourir pour des questions d'autorité et de rapports différents à la vérité, cette dernière fût-elle fondée sur une commune Révélation.

On se trouve alors, pour le moins, au croisement de plusieurs lignes d'interprétations du rapport à la vérité. En particulier l'autorité qui, au nom de sa mission de servir l'unité des collectivités culturelles, est amenée à privilégier une formulation, à l'ériger en repère « dogmatique », c'est-à-dire en marque d'identité et en définition de frontières d'interprétation. Ce sera le cas pour le langage de la hiérarchie, celui des chercheurs ou théologiens,

celui des membres des communautés qui, comme tels et selon leurs prismes culturels, voire leurs sensibilités d'opinion, recomposent et hiérarchisent à leur gré leurs interprétations des vérités « officielles », quitte quelquefois à les reproduire matériellement sans critique par besoin de sécurité ou peur de l'errance intellectuelle.

À titre d'étude de cas, on peut lire le traitement de cette question du rapport à la vérité dans l'encyclique *Humani generis* du pape Pie XII, publiée en août 1950. Ce document du Magistère catholique entendait réguler les interprétations contemporaines des textes bibliques évoquant la Création, compte tenu des théories modernes de l'évolution et du progrès ou de l'apport des nouvelles philosophies existentialistes dans leur impact sur le message révélé. Voire, à l'inverse, pour éviter les déformations d'avant-garde, faire l'impasse sur la dogmatique traditionnelle en retournant à l'Écriture seule, comme on l'a tenté tant de fois dans l'histoire de l'Église. Ce document du pape fut très mal reçu dans l'ensemble des universités et lieux théologiques catholiques : les uns et les autres y voyaient un refus de comprendre la culture scientifique naissante et une forte volonté de s'en protéger en durcissant les interprétations antécédentes.

L'examen de la stratégie de régulation du rapport à la vérité mérite attention. En effet, le pape reproche aux tenants des nouvelles lectures de la dogmatique catholique « un faux historicisme qui, ne s'attachant qu'aux événements de la vie humaine, renverse les fondements de toute vérité et de toute loi absolue dans le domaine de la philosophie et plus encore dans celui des dogmes chrétiens ». Le pape Pie XII dénonce une réduction des affirmations de la vérité catholique aux données de la science ou aux réalités immanentes du champ intellectuel, une limitation à l'immédiat, au pragmatique et à l'existentiel, se refusant à prendre en compte les données spirituelles et révélées, sources et principes de la vérité de la foi. Toutefois, quelques lignes plus loin le pape s'empresse d'ajouter : « Les théologiens et les philosophes catholiques, auxquels incombe la lourde tâche de défendre

la vérité divine et humaine et de l’inculquer à toutes les âmes, n’ont pas le droit d’ignorer ni de négliger les systèmes qui s’écartent plus ou moins de la voie droite. Bien plus, il leur faut les connaître à fond […] parce que dans les systèmes erronés peut se cacher quelque lueur de vérité, et parce qu’enfin ces erreurs poussent l’esprit à scruter avec plus de soin et à apprécier mieux telle ou telle vérité philosophique et théologique. » Il semble donc que, pour le pape, la vérité des interprétations ne soit pas le monopole exclusif de l’autorité catholique de 1950, dans la mesure où le théologien et l’intellectuel croyant peuvent trouver à glaner des éléments d’interprétation du message chrétien, des « lueurs de vérité », hors du champ ecclésial et cela, y compris dans les nouvelles connaissances ou recherches qu’il estime par ailleurs « erronées ».

Cette éthique d’un rapport de distinction pour sauvegarder l’identité catholique, tout en demeurant soucieuse d’enrichir la tradition des « vérités » nouvelles de l’humanité, allant jusqu’à en attendre une approche différente des vérités essentielles de la foi et des mœurs, est particulièrement évidente dans la constitution *Gaudim et spes* sur l’Église dans le monde de ce temps du concile Vatican II : « Il appartient à tout le Peuple de Dieu, surtout aux pasteurs et aux théologiens, de scruter, de discerner et d’interpréter, avec l’aide de l’Esprit Saint, les divers langages de notre temps et de les juger à la lumière de la Parole de Dieu, pour que la Vérité révélée puisse être toujours mieux perçue, mieux comprise et présentée de manière mieux adaptée » (n° 44). Tout cela est inscrit dans un ensemble de développements sur l’aide que l’Église peut apporter, mais aussi recevoir « du monde d’aujourd’hui ».

On a là une répartition des tâches et une délimitation des frontières de l’identité chrétienne particulièrement précises : il s’agit bien d’une stratégie d’interprétation de la vérité ultime qui suppose la foi, certes, mais n’entend pas s’enfermer dans la simple répétition de l’acquis pour accueillir des expressions contemporaines différentes, car elles peuvent rendre compte

d’une part de vérité spirituelle et morale pour les hommes et les femmes d’aujourd’hui. Même si le rapport à la culture de l’autre est clairement instrumental, il s’ensuit néanmoins que le rapport à la vérité préconisé par l’institution entend bien s’ouvrir à des dialogues d’interprétation à l’intérieur des champs culturels de notre temps. Par là, l’énonciation de la foi et la formulation des dogmes entrent dans le jeu des conflits et des divergences d’interprétation qui ne sauraient être traités de façon unilatérale et autoritaire. Il y a là, de fait, un enjeu éthique.

La vérité à l’épreuve des pouvoirs.

Dans l’exercice de l’autorité catholique, c’est la Parole de Dieu lue en Église qui est le point déterminant de l’interprétation de la vérité. Là encore, le concile Vatican II définit avec soin les rôles : « la charge d’interpréter de façon authentique la Parole de Dieu, écrite ou transmise, a été confiée au seul Magistère vivant de l’Église, dont l’autorité s’exerce au nom de Jésus-Christ. Ce Magistère cependant n’est pas au-dessus de la Parole de Dieu, mais à son service » (*Dei Verbum*, n° 10). Le dernier mot est à la Révélation, interprétée depuis l’Évangile par les communautés chrétiennes et grâce à la succession apostolique des évêques, point focal de la tradition et de la transmission de la Vérité révélée.

Comme le débat inhérent à la définition de l’interprétation de la vérité par le pape Pie XII dans l’encyclique *Humani generis* l’a montré, l’intervention de l’autorité doit faire face à deux points de fuite du rapport à la vérité : d’une part, séculariser l’expression de la foi en l’alignant sur le langage des sciences et de la modernité, d’autre part, régionaliser l’expression de la vérité dans l’intime du sujet croyant et par là interdire, de fait, le dialogue avec l’autre.

La première stratégie d’énonciation d’un rapport différent à la vérité fut celle de la Réforme, en particulier chez Luther qui préconisait un rapport

direct et intime avec la Parole de Dieu, sans que soit introduite entre le croyant et la Parole quelque médiation ecclésiale. La *sola Scriptura* est dans la ligne même de la primauté affirmée du sujet par rapport à la société au siècle des Lumières et à une culture révolutionnée par l'invention de l'imprimerie, elle permettait donc à beaucoup la libre lecture. Elle prend ainsi le contre-pied d'une institutionnalisation du rapport à la vérité et entend préconiser une vérification personnelle du langage de la foi, ce que Marx a exprimé de façon lapidaire, et avec une certaine exactitude : « Luther a brisé la foi dans l'autorité en restaurant l'autorité de la foi. Il a transformé les clercs en laïcs en transformant les laïcs en clercs[33]. » La conséquence en fut la diversification des expressions de la vérité, naguère mise en relief de façon critique par Bossuet, et aujourd'hui éclatée en de multiples groupes ou associations pouvant aller des fondamentalismes les plus primaires à des interprétations « libérales » au point de préconiser une forme d'éthique humaniste sans lien explicite avec la tradition théologale, se limitant ainsi à un rationalisme des valeurs chrétiennes. Les instances officielles des Églises de la Réforme demeurent sur ce point des services fonctionnels et démocratiques sans le rôle symbolique d'une vérité partagée, portée par un ministère sacramentel, vecteur d'une vérité reçue de la présence de Dieu en son peuple. Cela ne saurait occulter la présence des communautés de la Réforme dans les actions de solidarité commune : elles entendent y promouvoir un humanisme tiré de l'Écriture et très actif dans la société contemporaine. Il en résulte un rapport sélectif à la vérité, celle-ci étant appréciée à l'aune de l'expérience spirituelle et intellectuelle du croyant.

La seconde stratégie de gestion du rapport à la vérité a été très radicale dans le monde des encyclopédistes du XVIIIe siècle, d'autant que les guerres de Religion étaient encore très proches dans les esprits. Le conflit des interprétations, comme aux premiers siècles de l'Église, avait lié les positions doctrinales à des intérêts politiques ; nous gardons en mémoire les

diatribes de Voltaire ou de d’Alembert contre l’idée même de révélation : comment peut-on vivre libre et fraternel et en même temps recevoir d’une divinité absolue des vérités, des interdits qui ne laissent pas place au libre arbitre ? Cette contestation radicale de la Révélation chrétienne, et de toute référence à une « Parole de Dieu » comme vérité suprême, demeure dans les esprits depuis la Révolution française ; elle se retrouve, à chaque époque, à travers des interrogations sur la vérité de la Bible par rapport aux découvertes scientifiques ou aux évolutions des mœurs. Les débats autour de la bioéthique en ont donné de récentes illustrations. Ce que nous avons dit à propos du rapport à la vérité chez Descartes, la circonscrivant à son jugement personnel d’évidence, a nourri une conception étroite de la vérité, y compris de la vérité scientifique[34]. L’autorité de la foi est supplantée par l’autorité de la raison et de la philosophie dominante du temps. La pensée et la raison étant devenues les instances critiques de toute foi et de toute référence morale ou sociale, l’appréhension de la vérité est désormais limitée au perceptible du sujet pensant et agissant. Par là toute relation au transcendant et au non-rationnel est refusée, du moins selon des critères à la mesure de nos rationalités et de nos cultures matérialistes.

Mais cette tâche de lire la vérité révélée dans les langages du temps n’est pas le seul fait de l’autorité instituée de l’Église : elle revient à tout le peuple de Dieu en communion avec ses pasteurs. Autrement dit, la vérité n’est pas réduite à un monologue hiérarchique, laissant dans une attitude passive de répétition des laïcs qui seraient alors traités en mineurs. Déjà, Jésus dans l’Évangile ne craignait pas de dire en priant son Père : *Je te rends grâce, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d’avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l’avoir révélé aux tout-petits* (Mt 11, 25). Ce qui conduira Irénée à traduire cette nouvelle approche de l’interprétation du message de Jésus en ces termes : « Il est (donc) meilleur et plus utile d’être ignorant ou de peu de savoir et de s’approcher de Dieu par l’amour, que de se croire savant et habile et de se trouver blasphémateur à l’égard de son

Seigneur pour avoir imaginé un autre Dieu et Père que lui[35]. » Cela revient à dire que le rapport à la vérité est moins dans la maîtrise du discours et des représentations intellectuelles que dans l'intelligence intime d'une communication simple avec l'objet de la foi. Or ceci conduit l'autorité chargée de la régulation des interprétations à se mettre à l'écoute de ce que l'Esprit inspire aux plus petits du peuple de Dieu pour en faire connaître le message. La communion dans l'Esprit de vérité ne saurait donc être réduite ici à un transfert de savoirs religieux, mais elle offre une découverte de cette vérité dans le témoignage direct de tout ce qui se dit de la foi dans la communauté humaine des croyants.

Il en va de même plus largement dans ce qui est appelé le *sensus fidei* des membres de l'Église. Le concile Vatican II le signale à propos de la participation du peuple de Dieu à la « fonction prophétique du Christ », ainsi, *grâce à ce sens de la foi,* « il adhère indéfectiblement à la foi […] y pénètre plus profondément par un jugement droit et la met plus pleinement en pratique » (*Lumen gentium*, n° 12). Par ailleurs, il est remarqué dans la constitution conciliaire sur la Révélation que la Tradition « progresse tant par la contemplation et l'étude des croyants qui les méditent dans leur cœur, que par l'intelligence intérieure des réalités spirituelles qu'ils expérimentent » (*Dei Verbum*, 8). Cela laisse apparaître une éthique du rapport à la vérité dans la communauté catholique telle que ni la crispation sur des formules stéréotypées d'une dogmatique, ni l'individualisme d'une interprétation libérale ne semblent cohérents avec le concept de tradition et de révélation, alors que le peuple de Dieu est reconnu dans sa globalité et non réduit à une organisation administrative de dépendances ou au pullulement de cellules dont le contenu de foi serait « à géométrie variable ».

Nous pouvons alors considérer dans le rapport éthique à la vérité une composante sociale. En effet, ce que dit l'Église en matière d'autorité pastorale pour vérifier la qualité de la relation à la vérité du message

chrétien vaut pour l'éthique du rapport à la vérité dans les sociétés et les associations séculières. Si, selon Thomas d'Aquin, la vérité reçoit de Dieu son principe et sa source, lorsqu'il s'agit de la foi et des valeurs ultimes, en revanche, pour ce qui a trait aux relations sociales, la vérité doit être référée à l'homme en tant que personne humaine, créature et enfant de Dieu. Au cours de l'histoire, différents systèmes politiques, dont le peuple élu, ont affirmé que, tout pouvoir venant de Dieu, le prince devait être le « lieutenant de Dieu », c'est-à-dire le témoin d'une vérité et d'une loi qu'il puisait dans la vérité divine. Car aucun État, aucun pouvoir ne pouvant se passer de la confiance du peuple, sa crédibilité – son dire vrai – est la source de sa légitimité et de son droit ; de là peut s'affirmer son autorité. Il n'est pas sans signification qu'aux pires jours du totalitarisme soviétique, le journal du parti communiste ait gardé le nom de *Pravda*, ce qui veut dire « la vérité » en russe, exprimant ainsi une prétention à posséder une transcendance légitimatrice de la possession de l'autorité. C'est ainsi que la maîtrise de l'information devient un enjeu politique, celui d'instrumentaliser la communication, d'asservir la vérité aux finalités stratégiques et tactiques du pouvoir établi. Au lieu d'exprimer la réalité des faits et des dires, l'information devient une arme de transformation des idées et des situations. En revanche, tout ce qui, relevant de la réalité, contreviendrait à la perspective des gouvernants est occulté ou transformé en message favorable aux responsables en place. En un mot, la vérité étant détournée de son sens, la communication est un enjeu pour asseoir les intérêts de ceux qui exercent le pouvoir. Nous avons vu ce détournement systématique de la vérité à l'œuvre dans les nombreux systèmes totalitaires et les conséquences pour une population condamnée à la « double » vérité, l'officielle et celle pratiquée dans l'action quotidienne. Comme l'a remarqué Jean-Paul II dans son encyclique *Centesimus annus* de 1991, la pratique du mensonge a vidé l'autorité de toute confiance populaire.

Dans ce contexte historique et philosophique, la remarque de Jésus : *Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples et vous connaîtrez la vérité et la vérité fera de vous des hommes libres* (Jn 8, 31-32) prend une portée éthique forte. C'est dans la mesure où l'homme est considéré dans sa dimension de personne et de réalité transcendante que la vérité humaine de son existence prend toute son ampleur. Il met la liberté au-dessus des intérêts de pouvoir et de puissance. En ce sens, l'on peut dire que la relation de la vérité à Dieu dans sa plénitude et son message révélé préserve en termes éthiques des asservissements et des manipulations politiques ou commerciales qui réduisent l'existence à l'efficacité politique ou économique. La transcendance maintient une « réserve de sens » pour la personne et le groupe.

C'est bien pourquoi l'Église souligne fréquemment combien la liberté religieuse est la pierre angulaire des autres libertés[36]. Le concile Vatican II fera une déclaration remarquée lorsqu'il affirmera : « la vérité ne s'impose pas autrement que par la force de la vérité elle-même […]. En effet, par son caractère même, l'exercice de la religion consiste avant tout en des actes intérieurs, volontaires et libres par lesquels l'homme s'ordonne directement à Dieu ; des actes de ce genre ne peuvent être dictés ni empêchés par un pouvoir humain » (*Dignitatis humanae,* n^os^ 1 et 3). Et il n'est pas sans importance que le Concile, comme le pape Jean-Paul II, relie clairement la liberté religieuse et les droits humains, ce qui est l'expression de l'unité éthique de l'identité humaine et chrétienne.

La conscience et la vérité.

En 1993, le pape Jean-Paul II, voulant articuler avec grande conviction en son encyclique *Veritatis splendor* la conscience et l'accueil de la vérité, insère son propos dans l'action pastorale : « L'Église se met toujours et uniquement *au service de la conscience*[37], en l'aidant à ne pas être ballottée

à tout vent de doctrine au gré de l'imposture des hommes (cf. Ep 4, 14), à ne pas dévier de la vérité sur le bien de l'homme, mais, surtout dans les questions les plus difficiles, à atteindre sûrement la vérité et à demeurer en elle » (n° 64). Le pape prend ici le contre-pied des tendances contemporaines de la société occidentale. Pour lui, sans l'amarrage d'une philosophie et d'une métaphysique, voire d'une théologie, l'ordre du monde et l'ordre des valeurs de l'homme sont perturbés. Un débat autour de la « loi naturelle » et son inscription dans la conscience est nécessaire en retour. Dans notre contexte culturel, la vérité n'est plus celle définie par Aristote et saint Thomas, stable et universelle ; le rapport à la vérité devient alors fluctuant, sinon opportuniste. Quelle peut être la réactivation de l'annonce du droit naturel comme enracinement de la vérité en la conscience ? Le retour à la responsabilité première de la conscience ne peut se suffire d'une protestation : il s'agit d'une réorganisation de l'univers mental. Retrouver la conscience comme axe fondamental du rapport à la vérité demande un déplacement épistémologique : celui d'un retour à une problématique essentielle, celle de l'homme dans son engagement existentiel, historique, celui d'une clarification du lien qu'il établit entre sa liberté d'homme et la loi de Dieu, entre la liberté et la vérité. Et cette vérité, pour être inspirée de la tradition philosophique et théologique de l'Église, n'en concerne pas moins d'abord l'homme dans son humanité créée et animée de la sagesse de Dieu. Et Jean-Paul II de conclure en rappelant son prédécesseur Léon XIII : « La loi naturelle est la *Loi éternelle elle-même*, inscrite dans les êtres doués de raison et les inclinant *à l'acte et à la fin qui leur sont propres* ; et elle n'est que la raison éternelle du Dieu créateur et modérateur du monde » (*Veritatis splendor*, n° 44).

Il est clair ici que le pape n'entend pas se référer d'abord à une conception particulière, confessionnelle dirait-on, de la vocation de la conscience suscitée par le Christ, mais à l'enracinement humain et même physique de la liberté de l'homme, de sa dignité et de sa vérité

fondamentale ; il précise en effet : « *La personne, comprenant son corps, est entièrement confiée à elle-même, et c'est dans l'unité de l'âme et du corps qu'elle est le sujet de ses actes moraux*. Grâce à la lumière de la raison et au soutien de la vertu, la personne découvre en son corps les signes annonciateurs, l'expression et la promesse du don de soi, en conformité avec le sage dessein du Créateur » (*ibid.*, n° 48).

Mais encore faut-il que l'action morale ne soit pas le simple reflet d'une conception « biologique » de la loi naturelle, et Jean-Paul II de rappeler : « Le lien qui existe entre la liberté de l'homme et la Loi de Dieu se noue dans le "cœur" de la personne, c'est-à-dire dans sa *conscience morale* : "Au fond de sa conscience – écrit le concile Vatican II –, l'homme découvre la présence d'une loi qu'il ne s'est pas donnée lui-même, mais à laquelle il est tenu d'obéir" » (*ibid.*, n° 54).

Disant cela, le pape, comme chacun, n'ignore pas dans le contexte actuel de la société que le regard de la conscience sur les réalités peut être formé ou orienté selon les tendances du moment et les sensibilités dominantes. Et c'est là que l'objectivité de la loi de Dieu doit rencontrer les intentions profondes, les vœux de liberté et de vérité dont chaque homme est pourvu par le Créateur. Citant saint Thomas, il souligne la nécessaire « *connaturalité* entre l'homme et le bien véritable » (*ST*, IIa-IIae, Q. 45, a. 2). C'est en recherchant sa pleine vocation humaine, en réalisant sa véritable liberté, que le chrétien réalise pleinement sa dignité d'homme. C'est en obéissant à la norme objective qu'il conforme ses décisions aux « commandements et aux interdits qui sont à la base du comportement humain » (*Veritatis splendor*, n° 60).

Pour le chrétien, cette perspective d'une moralité, fruit de l'adéquation de la volonté personnelle avec la loi objective inscrite au cœur de l'homme, loi naturelle avant d'être reprise dans le Christ et le salut en Église, inspire la démarche anthropologique de l'humanisme. Le lien établi entre la liberté, le bien et la vérité a été fréquemment dissous dans les mouvements d'idées

et de mœurs de notre temps. En conséquence, les chrétiens se sont mis en position de témoins de la vérité de l'homme et d'artisans d'une culture à contre-courant des représentations collectives, en particulier de celles qui se répandent de plus en plus dans la société européenne. Maintes fois, les pasteurs et les fidèles catholiques se sont opposés à des valeurs subjectives ou totalitaires de l'opinion publique qui, au nom du progrès, de l'avant-garde ou de la liberté d'expression, entendent libérer l'homme des interdits et des pratiques qui le conduisent à se soumettre à la nature. C'est le cas pour ce qui a trait à la vie et à la sexualité, certes, mais aussi à l'ordre social et à la justice. Les questions urgentes que nous posent les progrès techniques en biologie ou les évolutions migratoires dans le monde, la répartition des profits financiers ou l'organisation du travail, voire les nouvelles relations en politique internationale, rendent aiguës ces interrogations sur la vérité de l'homme et sa dignité dans les nouvelles formes de société. Et Jean-Paul II de conclure : « Le Bien suprême et le bien moral se rejoignent dans la *vérité*, la vérité de Dieu Créateur et Rédempteur et la vérité de l'homme créé et racheté par Lui […]. Le totalitarisme naît de la négation de la vérité au sens objectif du terme ; s'il n'existe pas de vérité transcendante, par obéissance à laquelle l'homme acquiert sa pleine identité, dans ces conditions, il n'existe aucun principe sûr pour garantir des rapports justes entre les hommes » (*Veritatis splendor*, n° 99, citant l'encyclique *Centesimus annus* [1991]).

L'Église qui « se met toujours et uniquement au service de la conscience » entend ici rendre à la société un service de vigilance et d'avertissement. En éclairant les consciences au nom de sa vérité religieuse, elle veut manifester un souci d'humanisme, prévenant l'homme des malheurs qu'il se prépare pour lui-même. Ainsi la critique sociale que nous venons d'évoquer brièvement (subjectivisme, refus d'une vérité transcendante, relativisme en toute chose et perversion des repères entre le bien et le mal) laisse-t-elle apparaître que c'est l'homme dans sa dignité et

le citoyen dans sa liberté selon l'ordre des choses et des hommes qui se détruit ; le mensonge et l'hypocrisie laissent la voie libre aux pires brutalités, surtout dans une société matérialiste où les rapports de force et de violence l'emportent, au détriment de la qualité humaine de toute vie. Il s'agit donc d'un appel à un renouveau de la vie morale, personnelle, sociale et collective.

Néanmoins, il ne peut échapper à un esprit moderne que cette affirmation d'une vérité radicale et fondamentale sur l'homme provoque des réactions d'émancipation à l'encontre de toute tutelle transcendante. Nous disons « moderne » parce que la modernité s'est définie par le refus des encadrements juridiques et moraux d'une société approximativement alignée sur la morale chrétienne. Si celle-ci était transgressée autrefois, la faute était connue, sinon avouée, comme telle, et souvent sanctionnée par l'opinion ou les pouvoirs publics. C'est la sécularisation des transcendances en termes de raison d'abord, puis de progrès et maintenant en droits de l'homme, qui conduit à une fuite en avant dans la marginalisation des valeurs symboliques, les abritant dans l'intime de la vie privée ou les rejetant comme obscurantistes, dépassées dans la magie de la liberté nouvelle. L'autorité elle-même ne peut plus s'exprimer qu'en tant que partenaire de débat ou représentant d'une opinion particulière. En tout cas sans primauté de prise de parole au nom du salut de l'homme. Il y a donc une question fondamentale : qui peut dire l'éthique en vérité ? Les commissions parlementaires et les États sont amenés à « faire la morale » en « faisant la loi ». Mais est-ce au nom des intérêts du moment ou du plus « petit commun dénominateur » ? On le constate : l'éthique de la vérité renvoie à la vérité de l'éthique. Et du droit de l'exprimer ou du devoir d'en parler.

Quant à l'Église, elle nous pose une question fondamentale à laquelle la « modernité pensante » n'a pas su répondre : *Peut-il y avoir une morale publique sans Dieu, sans référence transcendante ?* Les propos du pape

Jean-Paul II évoquent les inconséquences politiques et sociales d'une vision de l'homme et de la société sans référence à Dieu et à la transcendance pour fonder l'éthique en vérité. Mais cela ne suffit pas pour assurer un statut raisonnable à la recherche de la vérité en cette société « moderne ».

1. D'aucuns entretiennent un *rapport « fusionnel »* avec la vérité, au point de prétendre la posséder et la défendre jusqu'à recourir à la violence : c'est le fanatisme. Cette perversion du goût du bien, pour être généreuse dans l'engagement individuel, provoque une identification radicale qui enferme dans une relation sectaire, agressive à l'égard de toute conviction différente. L'action et la société que l'on envisage alors sont foncièrement totalitaires, la rencontre de l'autre et le dialogue avec lui sont rendus impossibles. Seule la ressemblance de l'autre à soi-même est admise pour conforter l'arbitraire culturel de celui qui se dit possesseur de la vérité. Alors qu'elle ne peut être réelle et entière que dans l'ouverture à l'altérité et à la différence, ces dernières permettant la recherche d'une vérité dont chacun ne représente que l'une des faces « du miroir » selon Thomas d'Aquin. Le dualisme opposant le bien et le mal en des camps tranchés n'est qu'une tactique de confiscation du vrai et du bon pour exclure et détruire. C'est la quête de vérité, au contraire, qui rapproche dans une relation d'échange et de compagnonnage, ouverte sur l'altérité morale, spirituelle ou culturelle.

2. L'un des travers les plus fréquents en Europe c'est *l'ethnocentrisme culturel*, y compris « dans la tentation de faire le bien de l'autre », sans l'avoir entendu. Cela fut à l'origine de multiples entreprises de colonisation où la conviction d'apporter la raison, les droits de l'homme, la science, le progrès et parfois la démocratie a imposé aux autres peuples nos « vérités » culturelles, sociales et quelquefois religieuses. L'impérialisme d'une formation qui excluait les langues et les pratiques de populations estimées inférieures a inspiré des systèmes scolaires et bien des activités d'enseignement au siècle dernier, ainsi que la méfiance à l'égard des

peuples qui accédaient à l’indépendance et que nous jugions incapables de se diriger.

Cela nous invite à souligner l’importance d’une présentation de la vérité morale comme une démarche de la conscience, à retrouver l’enracinement intérieur de la fidélité morale à la vérité, celui de la Loi naturelle *inscrite en nos cœurs* (Rm 2, 15). Jean-Paul II dit très clairement : « L’obéissance à Dieu n’est pas, comme le croient certains, une hétéronomie, comme si la vie morale était soumise à la volonté d’une toute-puissance absolue, extérieure à l’homme et contraire à l’affirmation de sa liberté. En réalité, si l’hétéronomie de la morale signifiait la négation de l’autodétermination de l’homme ou l’imposition de normes extérieures à son bien, elle serait en contradiction avec la révélation de l’Alliance et de l’Incarnation rédemptrice » (*Veritatis splendor*, n° 41).

3. L’époque actuelle, selon les papes, et maints sociologues d’ailleurs, est particulièrement conditionnée par une multiplicité d’informations, de valeurs et de croyances qui inclinent beaucoup de nos contemporains à vivre dans la consommation de l’instant et la fragilité de plans à court terme, sans avenir. Il s’ensuit un *relativisme* général : chacun, oubliant toute transcendance, construit son éthique au gré des désirs et des mœurs qui dominent dans les médias et l’opinion publique. Le vide des consciences, qu’il soit spirituel, métaphysique ou culturel, exclut l’*ailleurs* et le *sacré* de ses perspectives. Faute de rapport à Dieu ou à des valeurs érigées en quelque absolu, le débat moral s’enferme dans les rapports de concurrence, qu’ils soient économiques ou politiques. Les débats contemporains sur le prix de la vie, la course au « progrès » technique ou la sécurité des moyens de consommation réduisent les attentes de la conscience à des appétits à satisfaire ou à des dominations à conquérir. La vérité est ici utilitaire et asservie à des finalités qui n’ont de sens que dans un « autisme » général de la quête de confort matériel.

La vérité recherchée selon les affirmations de Jésus sur la liberté et la lumière ouvre des perspectives telles que l'Autre, l'Absolu, la Promesse et l'avenir eschatologique sauvent notre rapport à la vérité. La vérité tout entière vient de l'Esprit pour le chrétien. C'est en cela que le dialogue entre la conscience dans son désir, la société dans sa culture et la Parole de Dieu dans son altérité nous libère de l'emprise des tendances à la fermeture, au refus de l'autre, à la désespérance quant à l'avenir, celles que notre époque protège sous des parades de mensonge et d'aveuglement éthique.

Seule la quête de vérité, jamais achevée, nous ouvre des chemins de vie et de liberté morale en vérité.

GÉRARD DEFOIS.

→ Alliance. Conscience. Droits de l'homme. Évangile. Foi. Liberté. Loi naturelle. Mensonge. Responsabilité. Sciences.

Bibliographie.

H. ARENDT, La Nature du totalitarisme, trad. de M.-I. de Launay, Paris, Payot, 1990. – S. BRETON, « Le paradoxe du menteur et le problème de l'indicible dans les énoncés de foi », dans E. CASTELLI (dir.), Mythe et foi. Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome (6-12 janvier 1966), Paris, Aubier-Montaigne, 1966, p. 517-540. – H. G. GADAMER, Langage et vérité, Paris, Gallimard, 1995 ; Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique (1960), Paris, Éd. du Seuil, 1996. – J. HABERMAS, Profils philosophiques et politiques, Paris, Gallimard, 1974. – M. HENRY, C'est moi la vérité, Paris, Éd. du Seuil, 1996. – J. HONORÉ, La Pensée christologique de Newman, Paris, Desclée, 1996. – J. PATOCKA, Essais

hérétiques sur la philosophie de l'histoire, trad. de E. Abrams, Paris, Verdier, 1981. – P. RICŒUR, *Le Conflit des interprétations*, Paris, Éd. du Seuil, 1969 ; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éd. du Seuil, 1986. – Fr. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption* (1921), trad. de A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, Éd. du Seuil, 1982. – THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, Q. 16, Paris, Éd. du Cerf, 1984, p. 274 s.

VERTUS

Si nous comparons la nature humaine dans l'histoire à une toile de peintre, nous pouvons dire que ses couleurs sont les vertus. Les penseurs anciens et classiques affirment généralement que les vertus expriment l'excellence à travers 1) des capacités humaines de base au niveau intellectuel, moral et spirituel 2) qui sont orientées vers des finalités bonnes et 3) qui permettent à la personne humaine et à la communauté de s'épanouir. La théorie classique de la vertu est enracinée dans le caractère normatif de la nature humaine et orientée vers un épanouissement au niveau personnel, civique et spirituel. Bien que des schémas alternatifs aient été utilisés tout au long de l'histoire de la pensée morale et de l'éthique chrétienne, la tradition chrétienne a accordé une attention particulière à sept vertus principales : d'une part, une définition paulinienne des vertus, groupées (mais non de façon exclusive) autour de la foi, de l'espérance et de la charité (comprises de façon traditionnelle comme des vertus théologales qui sont mues par la grâce divine) et, de l'autre, la définition d'origine philosophique (mais nuancée davantage dans la tradition chrétienne) des quatre vertus cardinales, à savoir la sagesse pratique, la justice, la force et la tempérance.

L'éloignement de certains penseurs modernes et postmodernes d'une vision classique de la personne et de l'éthique a influencé leurs conceptions de la vertu qui a fini par prendre la forme de normes abstraites (utilitaires ou déontologiques), ainsi que de devoirs ou d'un résidu évolutif que l'on trouve en psychologie morale. Anscombe (1958) reconnaît que la philosophie morale moderne fait disparaître à la fois la théorie de la vertu et

la psychologie philosophique nécessaires à toute éthique cohérente. Alasdair MacIntyre (1981, 1990) démontre que les penseurs et les cultures modernes réduisent souvent la vertu à leur propre image selon des types différents de recherche morale. Dans une vision globale postcartésienne, il est possible de se réapproprier une notion plus riche de la théorie de la vertu, tout en comblant les lacunes que présentent des approches de l'agir moral strictement rationalistes (Descartes), déontologiques (Kant), sentimentalistes (Hume), utilitaristes (Mills, Bentham) et évolutionnistes (Darwin).

Le renouveau de l'éthique de la vertu se manifeste dans des œuvres philosophiques, théologiques et scientifiques. Premièrement, nous pouvons mentionner la pensée des philosophes chrétiens – Joseph Pieper (1939), Elizabeth Anscombe (1958), Vladimir Jankélévitch (1968-1972), Alasdair MacIntyre (1981, 1990) et Charles Taylor (1985, 1998) – et non chrétiens – Nicholas Dent[38], Martha Nussbaum (1986) et André Comte-Sponville[39]. Deuxièmement, nous indiquons les œuvres de théologiens catholiques – Servais Pinckaers (1978, 1985), Romanus Cessario[40], Livio Melina[41] –, protestants – Stanley Hauerwas (1981, 1983) et Paul Ricœur[42] – et orthodoxes – Joseph Woodill[43]. Enfin, du côté biopsychologique ou scientifique, on peut signaler Jean Piaget, Erik Erikson, Lawrence Kohlberg, André Guidon[44] et Martin Seligman (2004).

Le renouveau de la théorie spécifiquement chrétienne de la vertu allie des dimensions sapientielles (normatives), eudémoniques (téléologiques) et développementales (psychologiques) de l'Écriture, de la tradition théologique, de la philosophie et des sciences. En même temps, il cherche à éviter les écueils de présentations matérialistes, déterministes, relativistes et socioconstructivistes de la personne et de la société. Il cherche aussi à mettre au point une éthique religieuse moderne et à évaluer les bases rationnelles et religieuses de la théorie de la vertu.

Sources philosophiques classiques.

Dans l'éthique philosophique grecque et romaine, les penseurs spéculatifs comme Platon, Aristote, Sénèque, Cicéron, Macrobe et Philon reconnaissent la centralité de la vertu et du caractère. En posant la question de savoir ce qu'est la vie bonne et heureuse, ils en viennent à la conclusion que la meilleure vie humaine recherche l'épanouissement ou l'excellence au niveau personnel et social ainsi que les aides nécessaires à cette fin comprenant l'éducation, la vie sociale et l'amitié. Dans l'approche classique de la vertu, le sujet n'est pas centré sur lui-même de manière égoïste mais tourné plutôt vers l'autre d'une manière non instrumentale[45]. Les Anciens catégorisent les vertus de différentes manières, mais les regroupent le plus souvent autour des quatre vertus cardinales : la sagesse pratique ou prudence, la justice, la force et la tempérance ou maîtrise de soi. Ces vertus ont été appelées cardinales parce que chacune d'entre elles sert de charnière (*cardo*, en latin) pour mettre de l'ordre dans un ensemble d'autres capacités sur le plan biologique, cognitif, affectif et spirituel (Pieper, 1939).

Platon admet que la vie bonne et la bonne cité-État sont « sages, courageu[ses], sobres et justes » (*La République*, 427e ; voir aussi 428a-435e et le *Symposium*, 196b 5 - 197e 2). Ces quatre vertus sont la base des lois qui permettent d'éduquer toutes les classes. Elles forment le fondement du bonheur atteint par chaque personne et l'État dans son ensemble (*La République*, 420b). De plus, Platon conçoit les vertus véritables comme étant la connaissance du vrai bien[46] (*Ménon*, 81d). Elles sont obtenues par la pratique, la réflexion et la loi qui créent l'harmonie entre les différentes parties de l'âme de la personne (*Les Lois*, 643a-644d). D'après Platon (*Protagoras* et *Phédon*, 67c-70a), les vertus véritables sont unies entre elles dans l'action humaine, parce que les vertus représentent essentiellement la connaissance du bien[47]. Si une personne n'agit pas de façon éthique, cependant, ce n'est pas parce qu'elle le fait volontairement mais plutôt parce qu'elle ignore le véritable bien et somme toute la vertu. Néanmoins

dans ses œuvres plus tardives *(Phédon)*, Platon complète cette conception des vertus en expliquant la mauvaise action intentionnelle par le conflit corps-âme. Le corps éloigne l'âme du bien. Dans *La République* et le *Phèdre*, il introduit aussi la théorie des trois sortes d'âme ou parties internes. Ces trois sortes d'âme sont guidées par la raison, l'honneur ou l'instinct (sage raison, désir honorable ou plaisir et souffrance trompeurs). Les deux derniers sont décrits métaphoriquement comme des chevaux blancs et noirs que le cocher, c'est-à-dire la raison, essaye de contrôler. Dans *La République*, Platon est clairement optimiste lorsqu'il affirme que l'éducation philosophique à la vertu et une persuasion adaptée qui intègre la personnalité, la raison et le désir peuvent vaincre l'action mauvaise et l'influence du cheval noir. Dans le *Phèdre*, d'autre part, il montre que la force est nécessaire pour gouverner les pulsions perverses, pour résister aux rechutes et pour unifier l'âme. Le modèle platonicien d'une vie unifiée et d'une unité des vertus est atteint par la vie philosophique, centrée sur la vérité. Seul l'amour de la vérité construit une âme unifiée et capable d'ordonner le désir et la vertu.

La théorie de la vertu d'Aristote relie l'excellence humaine et l'épanouissement avec l'agent vertueux, l'action juste et la motivation adéquate. Dans l'*Éthique à Nicomaque (EN)* Aristote définit la vertu comme « une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent » (II, 6, 1106b 36 - 1107a 2, trad. de J. Tricot). La théorie de la vertu d'Aristote manifeste un double rapport au contexte. En premier lieu, la vertu est déterminée par la médiété liée à l'agent vertueux, comprenant sa mise en œuvre de la raison pratique et du choix. Bien que cette référence à l'agent (« relativement à nous ») ait été cooptée par différentes formes de relativisme (NUSSBAUM, 1986), elle se réfère de façon classique au caractère normatif de la nature humaine. En deuxième lieu, chaque vertu comporte une médiété rationnelle entre deux

vices opposés. Cette doctrine du juste milieu (la médiété) désigne à la fois une excellence (au niveau de la faculté et de l'acte) et les états vicieux contraires d'excès et de manque[48]. Aristote sépare les vertus en vertus morales et intellectuelles. D'une part, son analyse de la psychologie humaine et de l'action morale dans l'*Éthique à Nicomaque* fait état d'une liste de vertus qui n'est pas clairement organisée comme les quatre vertus cardinales, même si des commentateurs de l'*Éthique à Nicomaque* les ont interprétées de cette manière (BEJCZY [dir.], 2008). Il établit une liste plus vaste de vertus morales distinctes des vertus plus spécifiquement intellectuelles. Les onze vertus morales ou types de caractère sont : la force, la tempérance, les vertus qui concernent l'argent (la munificence et la libéralité), l'honneur (la magnanimité et la prise d'initiative), ainsi que la colère (tempérament bon), les relations sociales (amitié, sincérité et promptitude d'esprit) et, en dernier lieu, la justice (*EN*, livres III à V). Il définit cinq vertus intellectuelles qui conduisent l'intelligence à la réflexion et à la mise en pratique. Les vertus spéculatives gouvernent la sagesse *(sophia)* et la compréhension (l'intuition), ainsi que la connaissance (connaissance spéculative et empirique). De plus, la prudence *(phronèsis)* dirige à la fois le côté spéculatif de la sagesse pratique (en tant que vertu intellectuelle) et son application en assurant la mise en œuvre de l'acte (en tant que vertu morale). Enfin, la *technè* contient l'orientation et la connaissance utilisées dans des activités pratiques, l'artisanat et l'art[49]. La théorie de la vertu chez Aristote demeure une référence pour l'éthique philosophique et théologique, surtout à cause de son traitement de l'acquisition de la vertu, c'est-à-dire le fonctionnement par habitus des capacités humaines, qui forme le tempérament vertueux orienté vers les actes vertueux en accord avec la raison. Son analyse des émotions vertueuses et du plaisir distingue sa théorie de la vertu de certains enseignements des stoïciens. En dernier lieu, sa présentation de la vertu relie les dispositions justes et l'activité juste (dont la plus élevée est la

contemplation) avec les bonnes relations concernant plus particulièrement les nobles amitiés.

Les interprétations stoïciennes de la vertu concordent de manière significative avec celles de Platon et d'Aristote. Zénon, par exemple, affirme que le but de la vie bonne est le bonheur que l'on possède en vivant en harmonie avec la nature. Ce bonheur est atteint par une vie vertueuse[50]. Malgré cette similarité, les conceptions stoïciennes de la vertu revêtent une grande importance, car elles critiquent tout d'abord la conception péripatéticienne aristotélicienne selon laquelle la vertu peut modérer les passions et préparent ensuite les positions rationalistes ou cognitives qui donnent le même poids à la vertu et à la raison. En général, les stoïciens isolent la raison comme terrain exclusif de la vertu quand ils distinguent entre *pathè* (passions désordonnées) et *eupatheiai* (passions éclairées ou croyances) et qu'ils tendent vers *apatheia* (comportement non troublé par la passion). Ils n'assimilent pas la vertu à *pathè* qu'ils définissent généralement comme désordonnée en elle-même. La philosophie stoïcienne cherche à libérer complètement l'agent moral de l'emprise des émotions et de leur pouvoir destructeur, plutôt que de les modérer (ce qu'ils pensent impossible). Sénèque (*Lettres à Lucilius*, 116, 1) dit : « Qu'est-ce qui a le plus de valeur ? Avoir des passions modérées ou être sans passions ? La question est souvent débattue : les nôtres proscrivent, les aristotéliciens sont partisans de la modération. » En général, les stoïciens considèrent les vertus cardinales comme l'éventail à quatre volets de la rectitude humaine, séparée de l'émotion. Cependant il existe des différences notoires sur ce point, dans la première Stoa (Portique) elle-même et dans des expressions romaines plus tardives du stoïcisme et des conceptions pratiques qui transforment la recherche éthique et la vie vertueuse en projet de thérapie morale. De plus, les définitions de Cicéron (106-43 av. J. C.) des quatre vertus cardinales comme genres distincts de devoirs moraux (*De officiis*, I, V) sont utilisées

comme autorité pérenne pour la théorie de la vertu. En effet Cicéron tire son œuvre de l'écrit stoïcien *Peri Kathikonton* écrit par Panaetius de Rhodes.

Sources bibliques.

La Bible est la première source de l'éthique chrétienne de la vertu. Les fondements bibliques pour comprendre les vertus se trouvent dans la Loi ou Torah (particulièrement dans l'Exode et le Deutéronome), les livres de sagesse (tels que les Psaumes, les Proverbes et la Sagesse) et les exhortations morales (des évangiles et de la catéchèse apostolique). L'anthropologie biblique – fondée sur la représentation de l'humanité créée à l'image de Dieu ; déchue et sous l'influence du péché ; et rachetée par le Christ – présente la personne humaine comme foncièrement religieuse et ayant besoin de Dieu non seulement pour un épanouissement personnel et communautaire mais aussi pour donner une cohérence à l'action et à l'orientation vertueuse. La Bible cependant n'est pas un manuel qui fournirait des concepts tout faits et universels, des définitions et applications aux forces et faiblesses humaines potentielles. Elle est plus personnelle et s'inscrit dans le contexte de l'histoire du salut. Comme le dit Ceslas Spicq, la Bible « prescrit des devoirs, exhorte à la vertu et blâme les vices ; […] tous ces principes de vie constituent un tout homogène[51] » et transmettent la seule Parole de Dieu.

Le Décalogue (Ex 20, 2-17 et Dt 5, 6-21) est utilisé comme premier fondement chronologique et pédagogique de tout enseignement moral autant dans l'Ancienne que dans la Nouvelle Alliance. Cependant, le Décalogue, le reste de la Torah ainsi que d'autres préceptes et interdits bibliques ont été interprétés différemment soit comme la source unique de l'obligation morale et (presque) comme disant le dernier mot sur l'éthique et la théologie morale ; soit comme servant à la croissance des vertus, essentiellement les vertus théologales qui forment le cœur de la Loi

nouvelle selon la grâce. Dans cette dernière optique, les évangiles synoptiques peuvent affirmer que la double loi de l'amour *(agapè)* de Dieu et du prochain accomplit les commandements (Mt 22, 36-40 ; Mc 12, 28-34 ; Lc 10, 26-28) et saint Paul peut dire que *l'amour est l'accomplissement de la loi* (Rm 13, 10, voir aussi Ga 5, 14). Si, en théologie biblique, la loi tend à rendre vertueux, elle ne peut y parvenir complètement sans la grâce qui seule justifie et rend possible la vertu chrétienne, particulièrement la foi, l'espérance et la charité.

Deuxièmement, dans une vision morale qui tend principalement à la béatitude en Dieu au lieu de remplir simplement des obligations, la littérature biblique sapientielle et l'exhortation morale offrent d'autres sources pour les vertus et la vie morale dans le Christ. La littérature sapientielle de l'Ancien Testament utilise les vertus cardinales pour illustrer la rectitude et l'amour de la Loi de Dieu ou Torah. Le livre de la Sagesse dit : *Si notre intelligence est efficace, l'artisane des êtres ne l'est-elle pas davantage ? Aime-t-on la rectitude* (sedaqa) *? Les vertus sont le fruit de ces travaux, car elle enseigne modération et prudence, justice et force, et il n'est rien de plus utile aux hommes dans la vie* (Sg 8, 7 [TOB] ; voir aussi Sg 4, 1).

Bien qu'elle ne développe pas une théorie explicite ou un traitement systématique des vertus, l'Écriture exprime une conception profonde des vertus à travers différents termes et récits métaphoriques qui donnent l'exemple d'une vie droite au niveau personnel, familial, civique et religieux.

Le livre des Proverbes exhorte tous (naïfs, jeunes et sages ; hommes et femmes) à écouter la Sagesse et à éviter la Folie. Il s'ouvre avec un accent messianique : *Proverbes de Salomon, fils de David, roi d'Israël, destinés à faire connaître la sagesse, à donner l'éducation et l'intelligence des sentences pleines de sens, à faire acquérir une éducation éclairée : justice, équité, droiture* (Pr 1, 1-3). Les différents proverbes (réflexions) de ce livre

se situent dans cette tradition salvifique. En tant que l'Écriture, ils transmettent la Parole de Dieu qui sanctifie et justifie la sagesse humaine. Ce livre offre une série de contrastes : sagesse/folie ; vie/violence ; justice et générosité/méchanceté ; humilité/orgueil et mépris ; intégrité/ruse ; vérité/fausseté ; énergie/paresse… Il présente la voie de la fidélité, de la générosité, de la justice et de la vérité, qui sont autant de manières d'illustrer la vie vertueuse. Il est concret dans le soutien accordé aux relations droites entre époux, hommes et femmes, parents et enfants, amis et citoyens. Il met en lumière la folie de l'ivrognerie, de la jalousie, de la paresse, de l'infidélité (et d'autres péchés contre la Loi). Le livre des Proverbes valorise *l'homme avisé [qui] surveille ses pas* (Pr 14, 15) et se termine sur un long éloge de la *femme de valeur* (Pr 31, 10-31 ; voir aussi Pr 11, 16).

La sagesse morale du Nouveau Testament et l'exhortation à la vertu se trouvent dans les évangiles (particulièrement le Sermon sur la montagne) et la catéchèse apostolique. Le Sermon sur la montagne et ses Béatitudes (Mt 5 et Lc 6) forment un enseignement dynamique qui insiste sur le progrès dans l'amour, à l'imitation du Père céleste. Il va au-delà d'une notion statique des limites morales établies par un système d'obligations. Le Sermon sur la montagne rend plutôt intérieurs les actes du Décalogue par la foi au Christ et l'amour de Dieu et du prochain. De la sorte, le Sermon définit les forces générales de la vertu qui préparent la venue du Royaume et constituent une pierre angulaire de l'enseignement sapientiel biblique sous l'autorité du Christ.

La catéchèse apostolique du Nouveau Testament fournit en outre des exemples moraux du rôle que les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité jouent dans la vie chrétienne et de l'influence de la grâce dans chaque vertu authentique. D'après saint Paul, ces trois qualités et dons de Dieu, *demeurent, la foi, l'espérance et l'amour, mais l'amour est le plus grand* (1 Co 13, 13 ; voir aussi 1 Th 1, 3 ; Ga 5, 5-6 ; Col 1, 4-5). La

contribution de saint Paul à une éthique de la vertu comporte sa paraclèse morale, surtout Romains 12-15, 1 Corinthiens 12 et 13, Colossiens 3 et 4 et Éphésiens 4 et 5. Dans ces listes de vertus et de vices, saint Paul exhorte de façon urgente *(paracleo)* les communautés chrétiennes à vivre à l'image du Christ et à sa propre image. Il pousse les croyants à aimer (puisqu'ils ont reçu la grâce du Saint-Esprit), plutôt que de leur donner des ordres dans la crainte. Cette instruction morale est la base du culte spirituel (Rm 12, 1) enraciné dans la foi au Christ qui est le cœur de la nature chrétienne. Elle est centrée sur la charité dont la pénétration dans les autres vertus est si profonde qu'elles deviennent des formes d'*agapè* : *L'amour prend patience, l'amour rend service […] il excuse tout, il croit tout, il espère tout, il endure tout* (1 Co 13, 4.7).

La question a été posée de savoir si la philosophie classique (surtout la pensée stoïcienne) corrompt cette liste de vertus du Nouveau Testament et tout autre usage du concept de « vertu » lui-même (par exemple Ph 4, 8-2 ; P 1, 5). Les livres sapientiaux bibliques, y compris les œuvres de saint Paul, dépendent-ils de concepts gréco-romains tels que « vertu » qui sont fondamentalement ennemis de l'Évangile ? Rudolph Schnackenburg, par exemple, ne trouve pas que Paul ait dévié vers « un idéal de vertu bourgeoise » ou « un idéal humanitaire ». Bien plus, même des termes qui sont communs au Stoa (Portique) sont « chargés d'un contenu nouveau et de conceptions chrétiennes » dans l'usage de saint Paul[52].

Sources patristiques.

Selon la tradition patristique, la Bible a un sens moral que l'on découvre lorsqu'on l'applique aux actes et aux penchants humains (particulièrement l'enseignement sur la vie du Christ). Cependant, les auteurs patristiques divergent quant à la possibilité de tenir compte des sources classiques ou philosophiques de la vertu. Par exemple, certains penseurs des débuts du

christianisme, tels que Tertullien (c. 160-220) et Origène (c. 185-252), refusent le dialogue avec l'enseignement classique des vertus. D'autres, tels que Justin Martyr, Clément d'Alexandrie, Grégoire de Nysse, Ambroise de Milan, Augustin d'Hippone, Anselme de Cantorbéry ne rechignent pas au dialogue visant à intégrer la sagesse humaine contemporaine et la science.

Ainsi, les penseurs patristiques ne s'appuient pas seulement sur l'Écriture et la tradition spirituelle chrétienne pour définir les vertus, mais également sur la philosophie grecque et romaine qu'ils utilisent pour confirmer ou infirmer la position chrétienne. Justin Martyr (c. 103-165), par exemple, met l'accent dans son *Apologie* (1, 46 et 11, 10) sur la primauté absolue du Christ, auquel on peut rapporter toute vertu et vérité. Sous ce rapport Justin établissait une distinction, car il préférait la compréhension de Dieu selon Platon et l'éthique des stoïciens. Clément d'Alexandrie (c. 150 - c. 211), dans son ouvrage *Le Pédagogue*, rappelle que c'est le Christ qui enseigne les vertus.

Dans la pensée latine chrétienne du IV^e^ siècle, saint Ambroise (c. 337-397) utilise les narrations du livre des Maccabées et du patriarche Jacob, ainsi que les sources stoïciennes et néoplatoniciennes pour démontrer que le mouvement vers l'amitié éternelle avec Dieu progresse grâce aux vertus qui assurent le contrôle rationnel des passions, le détachement des biens extérieurs et la fermeté face à la mort (*De Jacob et vita beata* et *De officiis*). Dans son commentaire sur l'évangile de Luc (et la Béatitude des pauvres en esprit), il identifie les vertus cardinales comme la tempérance, la justice, la prudence, la force (*Super Lucam*, chap. 6, v. 20). Ambroise situe la version chrétienne des vertus platoniciennes au paradis en comparant les vertus cardinales aux quatre rivières de l'Éden (*De paradise*, chap. 3). Il prend le *De officiis (Sur le devoir)* de Cicéron comme modèle de son propre *De officiis ministrorum*. De la sorte, il s'approprie la sagesse (païenne) grecque et romaine. Tout en adoptant la structure quadripartite des vertus cardinales, Ambroise ajoute un complément chrétien à chacune : *verecundia* (la

modestie) à la prudence, *beneficentia* (la bienfaisance) à la justice, *liberalitas* (la générosité) à la force et *castimonia* (la chasteté) à la tempérance.

Dans la pensée grecque chrétienne du IV^e siècle, Grégoire de Nysse (c. 335-394) et les autres Pères cappadociens (son frère, Basile le Grand, et Grégoire de Naziance) s'efforcent de montrer la cohérence et même la supériorité de la pensée chrétienne sur la pensée païenne. Néanmoins, au lieu d'éviter le terme « vertu » en tant qu'invention païenne, ils l'utilisent librement. Grégoire de Nysse présente une approche de divinisation fondée sur les vertus : « Le but d'une vie vertueuse consiste à devenir semblable à Dieu » (*De beatitudinibus*, 1). Il rattache aussi les quatre vertus cardinales aux vertus « sapientielles » de foi, d'espérance et de charité (1 Co 13, 2.13).

L'histoire de la quête de la vérité et de la sagesse chez saint Augustin (354-430) suit la ligne des vertus, car il comprend que le but de la béatitude éternelle ne peut pas être atteint par la vertu humaine acquise sans l'aide divine *(Retractiones)*. À l'origine, Augustin attribue sa conversion à la soif de vertu introduite par la philosophie néoplatonicienne (et stoïcienne) et libérée des influences manichéennes. Dans sa recherche de la vérité, Augustin en vient cependant à lancer une vive critique contre la vertu païenne, qu'il met en rapport avec la foi chrétienne et l'Écriture et qu'il oppose à la « véritable vertu » incluant nécessairement une interconnexion de toutes les vertus (*De Trinitate*, VI, 4). Pour Augustin, l'Évangile constitue l'inspiration centrale qui a transformé l'influence néoplatonicienne sur sa pensée. Il en vient ainsi à observer que les vertus cardinales sont subordonnées aux vertus théologales. Puisque le rôle de la vertu est de corriger et d'ordonner la vie chrétienne, Augustin peut dire que « la meilleure et la plus courte définition de la vertu est celle-ci : l'ordre de l'amour » (*De civitate Dei*, 15, 22 ; voir aussi *De libero arbitrio*, 2.18-19). Dans son commentaire sur l'évangile de saint Matthieu *(De Sermone Domini in monte)*, Augustin fait une corrélation entre les Béatitudes, les

préceptes du *Pater Noster* et les dons (Is 11, 2-3). Il fait cette corrélation néanmoins en rapport avec la montée de l'âme vers Dieu plutôt qu'avec les vertus cardinales (comme saint Ambroise) ou les sept vertus théologales et cardinales (comme saint Thomas d'Aquin).

Saint Grégoire le Grand (540-604) soutient la prédominance des vertus cardinales sur les autres vertus morales, mais les inscrit dans le contexte plus vaste des trois vertus théologales qui sont censées guider les autres. Grégoire insiste sur l'interconnexion des vertus cardinales et théologales. Les vertus cardinales doivent être reliées entre elles : « une vertu ne peut pas être parfaite […] si elle est isolée des autres. Il ne peut y avoir de véritable prudence sans tempérance, justice et force » (*Moralia*, livre XXIII, chap. 1 ; voir aussi le livre XXXV). Qui plus est, les vertus théologales doivent guider toutes les autres. En même temps, Grégoire présente l'humilité comme une vertu essentielle (se distinguant du plus grand des sept péchés capitaux, à savoir l'orgueil). Au début du Moyen Âge, la théorie morale dans l'Occident latin est principalement dominée par l'influence de Grégoire le Grand, ainsi que par celle de Jean Cassien (c. 360-435) et la tradition monastique ; les deux Pères de l'Église placent le Christ au milieu des vertus.

Le Moyen Âge et la théorie de la vertu.

Des progrès notoires dans la théorie de la vertu se trouvent parmi les apports monastiques, scolastiques et victorins qui se caractérisent selon trois tendances (Bejczy, Newhauser [dir.], 2005). Tout d'abord, une systématisation croissante de la pensée éthique dépasse celle des débuts du Moyen Âge. On en trouve des exemples dans la classification des vertus et des vices d'Alain de Lille, *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus sancti* (1155), dans la réflexion éthique systématique de Pierre Abélard, *Ethica* (c. 1140) ainsi que dans les écrits spirituels sur le développement

personnel (de soi-même) par les Victorins et les Cisterciens (LOTTIN, 1942-1960). Deuxièmement, un intérêt croissant pour la psychologie morale met l'accent sur les intentions contenues dans l'action humaine et les motifs contenus dans les dispositions vertueuses. L'insistance sur l'intention et le motif tire sa vitalité d'un renouveau des conceptions augustiniennes de la volonté comme siège de la moralité et de la véritable charité (par une soumission de la volonté à Dieu) en tant que condition de la vertu véritable. Troisièmement, la philosophie morale classique est utilisée pour renforcer la théorie chrétienne de la vertu. La philosophie romaine – en particulier le *De inventione* de Cicéron (stoïcisme romain) et les *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobe (néoplatonisme) – devient la référence reconnue de la définition et de la classification des vertus cardinales, même quand ces vertus sont précisées de façon plus nette comme ayant des composantes acquises et infuses (ou reçues par grâce). Les auteurs du XII^e^ siècle, cependant, prennent de plus en plus conscience que les vertus cardinales ne sont pas une invention chrétienne. À leur tour soit ils rejettent ces sources classiques, soit ils essayent de les fixer comme un type de bonté naturelle en les distinguant d'une conception augustinienne de la vertu chrétienne.

Les principaux apports à la théorie de la vertu au XIII^e^ siècle découlent de la traduction latine (1246-1247) de l'*Éthique à Nicomaque* (BEJCZY [dir.], 2008) par Robert Grosseteste. L'intégration d'Aristote à la synthèse médiévale n'alla pas sans difficultés. Cependant, cette transition fut facilitée grâce à certaines affinités avec la pensée chrétienne et parce que l'intérêt pour la théorie de la vertu d'Aristote était antérieur à sa redécouverte par les Latins. En effet, il y eut une transmission indirecte permanente des idées d'Aristote à travers Cicéron, Boèce et Macrobe. Avec la traduction des œuvres d'Aristote cependant, on réalisa une nouvelle synthèse chrétienne avec la philosophie grecque. Son *Éthique à Nicomaque* devint le modèle vital de l'éthique philosophique (une éthique de la vertu) parmi les

intellectuels médiévaux, qui mirent le texte en parallèle non seulement avec les idées chrétiennes (telles que la grâce et la béatitude) mais aussi avec des idées platoniciennes et stoïciennes. Néanmoins, pour le théologien médiéval, les trois vertus théologales et les dons du Saint-Esprit étaient considérés comme les sources premières de l'éthique théologique.

Avant et après la redécouverte de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote les penseurs médiévaux débattirent sur la division et l'interrelation des vertus. Ils suivirent fréquemment deux lignes de pensée pour distinguer les vertus cardinales en les considérant soit comme les conditions générales pour toutes les vertus soit comme des vertus spécifiques selon les domaines d'application. D'un côté, les vertus cardinales représentent des conditions générales (dispositions) pour toutes les vertus. Elles représentent les tendances dans tout acte véritablement vertueux vers la plénitude de la vertu au niveau normatif. Ces conditions sont parfois appelées vertus générales (par opposition aux vertus spécifiques). Philippe le Chancelier, dans sa *Summa de bono* (1236), dit que les quatre vertus soutiennent chaque vertu (ou disposition vertueuse). Pour Thomas d'Aquin (*ST*, Ia-IIae, Q. 65, a. 1 ; Q. 61, a. 3 et 4), les vertus cardinales comprennent les quatre aspects les plus exigeants de la vie morale et des finalités de l'action : la discrétion (la prudence), une juste répartition des biens (la justice), la capacité d'endurer un danger mortel pour la justice et le droit (la force), une modération du toucher (la modération ou la tempérance). Lorsqu'elles se rapportent à la « vertu morale parfaite », elles sont reliées entre elles. Ainsi la vertu (en tant que disposition) ne s'identifie pas simplement aux facultés humaines en soi. Elle concerne également la finalité, les buts et les biens, les biens personnels et sociaux, naturels et divins permettant à la personne humaine de se réaliser de manière complète (*ST*, Ia-IIae Q. 1 à 5). Robert Kilwardby affirme que chaque vertu particulière est une combinaison des quatre vertus cardinales *(Sententiae)*. Il dit que toutes les vertus consistent en *recte discernere* (la prudence), *recte concupiscere* (la tempérance), *recte audere*

(la force) et *recte attribuere* (la justice). Pour Tytysale et Friemar (XIVe s.), ce sont là quatre aspects ou *modi (modi generales)* de toutes les vertus particulières (voir BEJCZY [dir.], 2008, p. 204-208).

De l'autre côté, les vertus se distinguent aussi d'après les domaines *secundum materias* qu'elles recouvrent. Elles représentent les expressions les plus visibles des perfections reliées aux principales capacités, dans lesquelles l'humanité peut former des vertus. Sous ce rapport on trouve une différence entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin. Bonaventure affirme que les vertus morales se trouvent principalement dans la volonté. L'Aquinate identifie trois domaines affectifs différents pour les trois vertus distinctes : la justice concerne principalement l'appétit intellectuel (ou *voluntas* dans les relations sociales) ; la force concerne principalement les appétits irascibles (les émotions rattachées à la peur et à l'audace, à l'espoir et au désespoir, ainsi qu'à la colère), tandis que la tempérance concerne principalement les appétits concupiscibles (les émotions d'attraction et de répulsion). Autour des vertus cardinales s'organisent les autres vertus, que l'on appelle « vertus associées » ou « vertus annexes » *(species)*, et qui se divisent selon les divers objets de l'acte vertueux.

Parmi ces différentes présentations chrétiennes des vertus, saint Thomas a connu une certaine notoriété. Il articule sa pensée morale autour des vertus comme perfectionnement de la personne humaine, dans une structure philosophique et théologique bâtie à partir des sources bibliques, patristiques et philosophiques. Il construit son anthropologie sur une base théologique (Dieu comme créateur et exemplaire, *ST*, Ia), « l'homme a été créé à l'image de Dieu, ce qui signifie qu'il est doué d'intelligence, de libre arbitre et d'un pouvoir autonome » (prologue de Ia-IIae)[53]. Thomas emploie les notions de bonheur et de finalité, une anthropologie de l'agir et de la vertu (volition, connaissance, affection, habitus, vertus, dons de l'Esprit-Saint), du péché, de la loi (surtout la Loi nouvelle) et de la grâce (Ia-IIae).

Il définit la vertu comme « la perfection d’une puissance » (*ST*, Ia-IIae, Q. 56, a. 1 ; voir *ST*, Ia-IIae, Q. 55, a. 4). Cette perfection ou habitus actif (disposition à l’action) a une orientation vers sa fin, qui est en accord avec la raison, humaine et divine[54]. Elle dégage la continuité et la créativité de l’agir moral. Au niveau théologique, Thomas emploie une définition traditionnelle (cette définition a été attribuée à Augustin) : « La vertu est une qualité bonne de l’esprit, qui assure une vie droite, dont nul ne fait mauvais usage, que Dieu opère en nous sans nous[55]. » La dernière proposition – « que Dieu opère en nous sans nous » – concerne strictement les vertus infuses. L’Aquinate n’oppose pas le Décalogue et d’autres préceptes aux vertus. Il affirme plutôt (selon la *Politique* d’Aristote) que « l’effet propre de la loi est de conduire ses sujets à leur vertu propre » (*ST*, Ia-IIae, Q. 92, a. 1). La loi peut conduire des personnes à devenir familières de l’action, soit en étant directement la cause de la vertu acquise, soit en disposant à recevoir la grâce des vertus infuses (*ST*, Ia-IIae, Q. 92, ad 1). Cela est progressivement possible dans la mesure où la vertu intériorise la loi, même au niveau théologique qui implique le déploiement de la Loi nouvelle de la grâce en rapport avec les dons du Saint-Esprit. L’Aquinate décrit l’intériorisation de la loi et le progrès dans la vertu dans son traitement du développement de la charité, qu’il définit en termes johanniques d’amitié. L’étude très approfondie de la vertu que propose saint Thomas se situe dans un cadre théologique et spécifiquement trinitaire. Le Christ possède toutes les vertus (*ST*, IIIa, Q. 8, a. 1) et il est le premier et principal docteur de la vertu (*ST*, IIIa, Q. 8, a. 7). La *Secunda Secundae* de Thomas traite des vertus chacune à son tour, les vertus principales avec les vertus et vices conjoints, en relation avec les dons appropriés du Saint-Esprit et les préceptes. Les vertus dans leur ensemble sont orientées vers Dieu le Père dans la foi, l’espérance et la charité. C’est avec les vertus théologales qu’il commence son exposé sur les vertus. Selon Odon Lottin, avant le XIII^e^ siècle, il n’existe pas de traité des vertus théologales, c’est-à-

dire avant que Thomas d'Aquin n'ait mis en forme les sources et les réflexions héritées de Simon de Tournai et de Guillaume d'Auxerre (LOTTIN, 1929, p. 369-407).

L'introduction d'une morale de l'obligation et du nominalisme, ce que l'on a appelé la *via moderna*, marque la fin du Moyen Âge et amène un changement dans la façon dont les vertus étaient appréhendées dans les traités de théologie morale. Pendant cette période, la théologie morale commence à se concentrer sur les rapports entre loi et liberté en se limitant à ces derniers. Pour les Pères de l'Église et saint Thomas, la vertu (mue par la foi, l'espérance et la charité qui sont les pivots de la vie chrétienne avec les dons du Saint-Esprit) est servie par l'obligation morale, qui développe la croissance vers cette vie morale plus profonde en Christ (et le Saint-Esprit). Sous l'influence du nominalisme – Guillaume d'Occam (c. 1295-1349) et la *via moderna* – cette relation est progressivement renversée. L'obligation morale est mise en avant, non seulement pour des raisons pédagogiques, mais également car elle est au cœur de la théorie morale. À cette époque se forme ce que l'on a appelé la « morale de l'obligation », dans laquelle la liberté est conçue par rapport à l'obligation. Une personne est soit obligée d'agir, soit est libre de déterminer sa propre action. La morale est centrée sur des discussions au sujet de ce qui est défendu et de ce qui est permis, surtout dans les manuels courants élaborés pour former les prêtres au sacrement de la confession (PINCKAERS, 1985 ; voir art. « Casuistique », p. 357-368).

Jean Gerson (1363-1429), chancelier de l'Université de Paris, est une figure importante de la théologie chrétienne pendant la période transitoire entre le Moyen Âge et la Renaissance. Un de ses premiers livres, intitulé *Théologie mystique*, a recours à la doctrine des vertus infuses, surtout les vertus théologales, afin de bâtir une théologie mystique. Gerson s'inspire de l'Écriture, des Pères et du Pseudo-Denys *(Les Noms divins)* pour traiter du lien entre l'infusion des vertus théologales et la grâce. Même s'il a suivi la

pensée bonaventurienne dans certains aspects, dans une lettre plus tardive (du 1er octobre 1425) adressée à son frère, Gerson réfute une attitude fréquente qui identifiait la grâce aux vertus théologales, attitude qu'il avait adoptée lui-même pendant une vingtaine d'années. Suivant un modèle thomasien (avec citation des traités de la grâce et des vertus), il explique : « La tradition théologique relative au sujet de la grâce sanctifiante est utile à la considération scolastique de ce mystère, dans la mesure où la grâce subsiste dans l'essence de l'âme, lui apportant un certain être vivifique, divin et unitif avec Dieu. Elle se diffuse en effet comme une racine dans les puissances singulières et celles ornées des vertus, les vertus étant autres [que la grâce], comme la foi, l'espérance, la charité, dont l'acte est immédiatement suscité par la grâce bien qu'elle lui commande néanmoins moyennant ses dispositions habituelles[56]. »

Avec cette réfutation, Gerson offre une clarification : Dieu donne la grâce à l'essence de l'âme tandis que la grâce est infusée progressivement comme les vertus (théologales et autres vertus infuses) dans les puissances de l'âme.

Réforme, Contre-Réforme et vertu moderne.

Des notions opposées comme la justification et la sanctification, la foi et les œuvres, la grâce et la nature, la foi et la raison ont profondément influencé les interprétations de la théorie de la vertu, particulièrement pendant la période de la Réforme et de la Contre-Réforme. Martin Luther (1483-1546) montra de la méfiance au sujet de la compatibilité de l'éthique de la vertu avec une interprétation de la foi et de la grâce. D'une part, il oppose l'Écriture et la grâce à la philosophie (en général et à l'éthique gréco-romaine de la vertu en particulier), comme étant une tentative rationaliste et arrogante de maîtriser la condition humaine. Par exemple, Luther proclame que « la quasi-totalité de l'*Éthique* d'Aristote est le pire

ennemi de la grâce[57] » (*Dispute contre la théologie scolastique* [1517], n. 41). D'autre part, Luther rejette ce qu'il considérait comme des interprétations pélagiennes du christianisme. L'homme ne peut pas se justifier lui-même par ses bonnes œuvres personnelles, ce qu'il identifiait à la vertu. Seule la foi est nécessaire pour la justification. Il donne ainsi de l'importance à ce que l'on appelle désormais les trois *sola* de la Réforme : *sola Scriptura, sola gratia et sola fide*. Selon François Dermange, dans les approches éthiques, une sensibilité protestante exprime souvent des soupçons envers les théories de la vertu et elle est souvent liée de façon plus proche à la tradition déontologique. Néanmoins, dans un autre registre, le langage des vertus se trouve dans les diverses traditions de la Réforme[58].

Pour Jean Calvin (1509-1564) et la tradition réformée, le vocabulaire des vertus a été considéré comme l'expression la plus biblique et la plus apte pour comprendre et pour motiver la vie chrétienne. Il examine les vertus dans un traité de son *Institution de la religion chrétienne*[59], où il tire ses réflexions des sources bibliques et patristiques. Dans son interprétation chrétienne des vertus, Calvin distingue les vertus naturelles et les « vertus infuses »[60]. Ces dernières sont produites par la grâce, même si nous « coopérons avec Dieu » comme il l'affirme (*Institution de la religion chrétienne*, II, 3, 11). C'est par Augustin que Calvin accède aux conceptions éthiques de l'Antiquité sur l'importance d'une vie heureuse pour la vie bonne et du *telos* (objectif) de la vie pour l'éthique chrétienne. Calvin met en évidence la liberté de l'homme qui, par l'obéissance, se met en accord avec la liberté de Dieu. La liberté humaine est nécessaire pour acquérir la vertu. Cependant, Calvin insiste sur le fait que la vertu n'est que secondaire, puisqu'elle doit ratifier le mouvement premier de Dieu. Ainsi, les vertus (même infuses) sont perçues comme secondaires, ou même comme des manières de laisser place à Dieu et à sa liberté. Car dans les vertus, il y a une substitution de l'action divine à la raison humaine (dans la prudence et la foi). Il y a aussi un exemple de la manière dont on trouve sa

volonté *(voluntas)* en la perdant. Pour François Dermange, Calvin et l'éthique réformée placent l'éthique des vertus, la sanctification et l'appartenance communautaire en seconde position par rapport à la liberté, la justification et la relation du croyant à son Dieu (DERMANGE, « Trouver son identité à travers la vertu : une voie protestante ? », p. 257).

Dans la tradition de Jean Calvin et de John Wesley (fondateur du méthodisme), Jonathan Edwards (1703-1758) analyse la vertu dans son traité éthique intitulé *The Nature of True Virtue* (1765, *La Nature de la vertu véritable*). Edwards propose un traité éthique qui cherche à fonder le calvinisme sur des bases empiriques et rationnelles, dans lequel il rappelle la loi d'amour du Nouveau Testament tout en utilisant la métaphysique platonicienne ainsi que l'esthétisme moral et le sentimentalisme anglo-américains (faisant appel à Shaftesbury et Hutchinson). Son œuvre comporte une sorte de pensée téléologique et utilitaire qui offre une résistance à un simple intuitionnisme déontologique. Pour Edwards, la vertu se trouve dans le jugement moral qui est fondé non sur la raison, mais sur le sentiment concernant la nature du bien. La vertu est un type de beauté d'habitus et d'action. Cependant, il existe deux sortes de cette beauté. Tout d'abord il y a la beauté plus haute faite de bienveillance et d'amour de l'Être en général. Cette beauté est spirituelle et divine. C'est la véritable vertu que seul le sens spirituel ou divin peut goûter. Deuxièmement, il y a la beauté moins élevée liée à l'harmonie et à la proportion dans la diversité. C'est une beauté inférieure et naturelle qui est perçue par le sens naturel. Ce deuxième type de beauté de cœur et d'action est une forme de vertu et d'excellence. Cependant, ce n'est pas la vertu véritable. Ces deux types de vertus viennent de la même source, c'est-à-dire de Dieu. Toutes les deux sont conséquentes quant à leur contenu, dans la mesure où la conscience naturelle s'accorde avec la loi de Dieu, lorsqu'elle est correctement éclairée. La vertu véritable est l'amour de l'Être en tant que tel et des êtres intelligents en rapport avec leur dignité. La vertu naturelle est l'amour de

l’homme naturel et s’exprime par la justice. À ce degré de beauté inférieure, il y a des impulsions altruistes non ordonnées et limitées qui manquent d’une complète bienveillance d’esprit. Edwards insiste sur le fait que l’humanité est naturellement incapable de vertu véritable, que ce soit par un effort personnel ou par l’éducation. Cela est rendu possible par Dieu seul. C’est la grâce du Saint-Esprit qui plante la semence de la véritable bienveillance et la régénère sous la forme de la vertu véritable.

La philosophie moderne a suscité des critiques singulières de la vertu et de l’épanouissement, sans nécessairement évacuer la vertu en elle-même. L’approche rationaliste d’Emmanuel Kant (1724-1804) déplace l’accent du bonheur, de la vie bonne et de la vertu à la notion d’impératif catégorique, à la bonne volonté (l’intention) et au devoir. Sa critique de l’eudémonisme vise l’égoïsme éthique des écoles utilitaristes anglo-saxonnes. Certains penseurs ont cru que la critique de Kant sape complètement la théorie de la vertu ; sa critique a été perçue comme nivelant non seulement l’eudémonisme utilitaire moderne, mais aussi l’éthique de la vertu ancienne et non moderne (particulièrement Aristote et même l’éthique religieuse de la vertu). Cependant, l’ouvrage plus tardif de Kant, *La Métaphysique des mœurs* (1797), consacre la partie conclusive (Deuxième partie) à « la doctrine de la vertu », dans laquelle il identifie la vertu avec la capacité volontaire de remplir son devoir : « La vertu est […] la force morale de la volonté d’un homme pour accomplir son devoir[61]. » La vertu ne s’acquiert pas tant dans la recherche de la compréhension de l’épanouissement humain, mais un agent humain parvient à la vertu dans la mesure où il cherche à acquérir une intention qui est cohérente avec le jugement moral justifié. Ainsi, pour Kant la vertu totale adhère à la raison législative et possède un caractère empirique, même au niveau des dispositions émotives par rapport à un juste engagement envers les autres. Sous cet angle, Nancy Sherman a démontré que la théorie éthique de Kant contient des traces à la fois de théories aristotéliciennes et stoïciennes de la vertu[62].

L’un des plus importants théologiens réformés allemands contemporains, Jürgen Moltmann (né en 1926), a longuement traité de la vertu de l’espérance dans sa *Théologie de l’espérance*[63]. Il fait entrer en dialogue la culture contemporaine avec la révélation biblique. Il met l’accent sur une théologie eschatologique de l’espérance qui s’adresse à la douleur humaine et à la souffrance, et encourage une théologie politique active en matière de justice sociale et d’efforts pour libérer les opprimés. Il associe sa théologie non point tellement à une théologie de l’espérance, mais plutôt à une théologie qui prend sa source dans l’espérance divine et dans la promesse de la venue de Dieu. Cette vision de la vertu d’espérance est centrée sur le Christ, qui a vaincu la souffrance humaine et la mort. En même temps, elle insiste sur l’appel à être des disciples du Christ en vue d’un engagement radical du monde pour vaincre les injustices.

Stanley Hauerwas (né en 1940), méthodiste, est probablement parmi les théologiens protestants contemporains l’apologue le plus important de l’éthique chrétienne des vertus. Son œuvre est volontairement non systématique et orientée vers le service de l’Église authentiquement chrétienne, comme communauté de foi et de pratique. Stanley Hauerwas a promu une éthique chrétienne qui vise à intégrer la vision chrétienne, la dimension du récit et les vertus. Essayant de reformuler l’insistance protestante sur le devoir et les cas moraux, il montre la corrélation fondée sur l’Écriture (1981, 1983) entre le caractère chrétien, la sanctification et la communauté dans la formation de personnes vertueuses. Dans son œuvre il cherche à intégrer la Bible, la pensée patristique, Thomas d’Aquin, Jean Calvin, John Wesley (1703-1791) et, à un degré moindre, Jonathan Edwards.

À la suite du concile de Trente (1545-1563), des manuels catholiques de théologie morale sont élaborés pour promouvoir la formation au sacrement de pénitence dans les séminaires. Tout en se réclamant généralement de l’esprit de saint Thomas, ces manuels tendent à ignorer les vertus, les dons

de l’Esprit-Saint et la grâce (qui sont relégués dans des traités de spiritualité et de théologie dogmatique), ainsi que la béatitude et le but ultime de la vie humaine. Ils sont divisés en deux parties. Tout d’abord, la théologie morale fondamentale se concentre sur quatre traités : les lois, les actes humains, la conscience et les péchés. La source de la morale, à savoir la loi, se trouve essentiellement dans le Décalogue et la Loi nouvelle, reconnus comme les édits du Législateur. La loi naturelle est conçue, selon l’enseignement de saint Paul (Rm 1, 20 et 2, 26-27), comme étant écrite dans la conscience de tous les êtres humains. Le Décalogue est une expression révélée de la loi naturelle et représente les critères premiers (en tant que code d’obligations) pour le jugement moral tout en offrant la division principale de la morale. La deuxième partie, consacrée à la théologie morale spéciale, se concentre sur la loi qui détermine ce qui est permis ou interdit et qui résout les cas de conscience. La conception casuiste des manuels constitua le contexte des débats qui opposèrent les positions probabilistes aux positions rigoristes et jansénistes, aboutissant à un type de résolution que l’on trouve dans l’équiprobabilisme de saint Alphonse de Liguori (1696-1787). À quelques exceptions près, cette conception est utilisée dans la formation des prêtres jusqu’au concile Vatican II (1962-1965). La faiblesse de ces manuels est due au fait qu’ils séparent la théologie morale de l’Écriture et d’une présentation dynamique des vertus animées par la grâce et manifestant la vie en Christ.

Un renouveau biblique, patristique et théologique dans la tradition catholique (depuis bien avant le concile Vatican II) a porté ses fruits dans le *Catéchisme de l’Église catholique* (1994 ; 2^e^ éd. 1997), qui fournit une base christologique, pneumatique et trinitaire en vue d’un traitement de la vertu. Cependant, la structure de la partie morale, « La vie en Christ », du *Catéchisme* suscite cette question : le *Catéchisme* est-il fondé sur les vertus ou sur les préceptes du Décalogue ? Il y a des raisons pour affirmer que soit les vertus soit les préceptes sont plus importants. La première section, « La

vocation de l'homme : la vie dans l'Esprit », suit de très près une conception de la vertu semblable à celle de l'Aquinate (dans *ST*, Ia-IIae). Elle situe les vertus dans le contexte suivant : 1) dignité créée et image de Dieu, vocation à la béatitude, liberté, actes, passions, conscience, vertus, péché ; 2) communauté humaine, personne et vie sociale, justice sociale ; 3) loi morale, grâce et justification, l'Église comme maîtresse de morale. Cependant, en suivant le schéma des dix commandements, la deuxième section du *Catéchisme* ne suit ni le schéma de sa première section ni celui de la *Secunda secundae* de saint Thomas. Le *Catéchisme* se contredit-il lui-même ? Comme cela apparaît clairement après un examen approfondi, toute la partie morale sur « La vie en Christ » n'est en aucune façon une question d'obligation, mais plutôt de vertu, de grâce, de béatitude et de vie éternelle[64]. Le *Catéchisme* suit le Décalogue comme expression permanente de la loi de Dieu, avec ses obligations et sa pédagogie. Néanmoins, il ne considère pas le Décalogue comme le dernier mot sur la morale ni sur son accomplissement. Sa présentation du premier commandement commence donc par une évocation des vertus de foi, d'espérance et de charité, tandis que celle du dixième commandement se termine par une discussion sur la grâce de Dieu et le désir du véritable bonheur, « Je veux voir Dieu ».

Les sciences biopsychosociales et la vertu.

Les sciences biologiques, psychologiques et sociologiques apportent leur contribution au renouveau de la théorie de la vertu et de l'éthique de la vertu. L'interaction entre ces approches est débattue par différents modèles (naturaliste, physicaliste, situationniste…) qui tentent d'exprimer de façon cohérente l'association entre l'esprit et la matière ou entre l'âme et le corps. La théorie de la vertu apporte sa contribution à ce débat dans la mesure où elle possède la capacité d'interpréter non seulement la constitution

biologique, psychologique et sociale, mais aussi spirituelle et théologique de la personne humaine et de la société.

Cependant les approches modernes qui comprennent l'éthique comme simple objet de clarification conceptuelle ou de définition isolent les sciences biopsychologiques à un niveau pratique (niveau quantitatif et descriptif). Elles excluent toute influence de ce qui « est » sur ce qui « devrait » être. Une telle résistance à accepter un quelconque apport des sciences biologiques et humaines à la philosophie et à la théologie résulte d'une influence encore présente des présupposés déterministes, matérialistes de David Hume (1711-1776) qui ont amoindri le rôle de la science et d'une philosophie de la nature dans la compréhension de l'agir humain et de la vertu. La science contemporaine a profondément renversé la conception qui limiterait les vertus à de simples concepts rattachés à des règles pratiques (TAYLOR, 1985).

Un mouvement plus holistique permet l'intégration des trois éléments qui composent la vertu, à savoir : la disposition bonne d'une capacité d'agir humaine ; l'action bonne ; et la loi ou la fin morale. Cependant, la théorie morale moderne (si fortement critiquée par ANSCOMBE, 1958 et PINCKAERS, 1985) est à la traîne de la science contemporaine sous ce rapport, dans la mesure où sa philosophie de la nature n'élabore pas une anthropologie philosophique et théologique qui comprenne les niveaux psychologiques, sociologiques, philosophiques et théologiques. Au cœur d'une certaine confusion se trouve un manque de clarté sur la façon d'ordonner les sciences les unes par rapport aux autres.

L'une des raisons du retour aux vertus, dans les sciences aussi réside dans le fait que la théorie de la vertu nous permet de mieux intégrer les données sur le développement moral au sein de l'éthique. Les discussions actuelles autour de la psychologie morale ont dépassé l'œuvre initiale révolutionnaire de Jean Piaget et de Lawrence Kohlberg au sujet du développement moral. Des études empiriques de psychologie morale ont été

particulièrement utiles pour mieux intégrer les riches apports du développement moral dans des théories éthiques plus vastes. Dans les années 1930, Jean Piaget a avancé une conception du développement moral fondée sur sa recherche empirique en appliquant sa méthode d'épistémologie et de psychologie générative au domaine moral (surtout en ce qui concerne le jugement moral des enfants)[65]. Dans les années 1970, Lawrence Kohlberg a avancé la théorie du développement moral. Il a utilisé une approche essentiellement cognitive ciblant les jugements concernant la justice. Depuis les critiques féministe (Carol Gilligan), psychologique (Owen Flanagan) et philosophique (Paul Philibert) des années 1980, de nouvelles recherches intègrent les aspects relationnels, émotionnels et volitifs, grâce aux études des sciences cognitives et neurologiques, ainsi que par la psychologie évolutionniste et la psychologie positive.

À l'époque actuelle, on constate des résultats prometteurs à partir de projets empiriques et pédagogiques qui dépassent la concentration étroite sur le jugement (Piaget) et, en particulier, le jugement nécessaire aux actes de justice (Kohlberg) ou bien sur le dualisme soit de la justice, soit de l'attention aux autres (Gilligan). En même temps, cette nouvelle recherche a provoqué d'autres questionnements. Par exemple, les sciences psychologiques et sociologiques ont remis en question la théorie de la vertu conçue comme disposition stable à l'action bonne. Les situationnistes extrêmes considèrent que certaines études empiriques mettent en question la stabilité des traits de la personnalité (dispositions vertueuses) et montrent que le pouvoir de la situation sape la prévisibilité de la conduite morale volontaire. Exprimant son scepticisme quant aux traits de caractère, Gilbert Harman (professeur à Princeton) va jusqu'à « conclure qu'en dépit des apparences, il n'existe pas de fondement empirique pour l'existence des traits de caractère[66] ». De plus Harman a recours à Sartre pour démontrer que les traits de caractère sont une chimère. Thomas Hurka contredit également la notion de vertu en tant que disposition stable, comme cela

apparaît chez Aristote. Au contraire, il définit la vertu morale comme orientée vers le bien intrinsèque et le vice comme attitude en accord avec le mal intrinsèque[67]. Des notions physicalistes de la personne humaine (en biologie et dans les neurosciences), quant à elles, réduisent la vertu à un phénomène matériel[68].

Il existe trois réponses aux situationnistes extrémistes, aux sceptiques par rapport au caractère et aux physicalistes. Tout d'abord, au sujet des études empiriques, ces critiques ont interprété les données de façon juste dans la mesure où une disposition dite stable ne l'est que plus ou moins. Cela apporte un correctif à l'idée selon laquelle les vertus sont simplement des normes et que soit l'on possède la vertu (en tant que disposition immuable et parfaitement alignée avec la norme), soit on n'a rien du tout. Les dispositions morales croissent ou diminuent dans la mesure où une personne les utilise pour de plus vastes projets cognitifs et intentionnels ayant des fins bonnes, apparemment bonnes ou mauvaises. La vertu contient non seulement une disposition à l'action, mais la réflexion éthique normative sur les moyens de parvenir à une fin bonne. De plus, les dispositions ne sont jamais soit statiques soit pleinement développées. En outre, le besoin de reconnaître l'influence des circonstances – particulièrement celles qui sont extrêmes – et des traits de la personnalité dans les actes moraux ne discrédite pas la théorie de la vertu. Il requiert plutôt une compréhension nuancée des dispositions vertueuses, comprenant des réflexions sur le développement de la vertu, la distinction des genres de vertus (parfaite et imparfaite, acquise et infuse, etc.) et sur la dynamique de leurs relations réciproques.

Deuxièmement, une vertu morale (en tant que disposition à agir) ne produit jamais un acte sans esprit critique. Sinon, le résultat serait une simple réaction plutôt qu'une action morale. Les dispositions à agir peuvent se révéler inefficaces à cause de l'influence d'une volonté faible, de la distraction, de la fatigue, de la peur, de la dépression, etc. En outre,

l'intervention de la raison discursive et de la volonté leur est nécessaire pour susciter un acte proprement humain. En effet un agent moral a besoin de discerner, de se décider et d'employer des moyens appropriés en vue d'une fin bonne. Qui plus est, ceux qui doutent de la stabilité des vertus n'ont pas pris en considération les études importantes et toujours plus nombreuses sur les forces du caractère et les vertus, comme celles qui sont associées au courant de la psychologie positive (PETERSON, SELIGMAN [dir.], 2004).

Troisièmement, il existe un grand nombre de types de dualisme qui cherchent à donner un traitement scientifique à chacun de ces deux aspects : le physique opposé au mental, le cerveau opposé à l'esprit, le corps opposé à l'âme, et ainsi de suite. Ces dualismes luttent souvent pour se dégager de leurs origines cartésiennes. Des conceptions physicalistes et naturalistes de la personne humaine, en rejetant le dualisme cartésien et en construisant sur des études cognitives, neuroscientifiques, en concluent que la personne humaine comporte une unité radicale. Patricia et Paul Churchland suggèrent que des événements cérébraux d'un ordre supérieur (comprenant des actes de croyance des vertus de science et de foi) obéissent à des lois causales que l'on peut déchiffrer comme une manifestation neurologique gouvernée par des lois neurophysiologiques[69]. La vertu comprendrait alors une unité morale et des actes, mais simplement matériels – puisque cette conception rejette le recours à l'influence de la pensée, de l'âme ou de l'esprit sur le cerveau humain et le corps. Au contraire, Donald Davidson suggère un physicalisme non réductif, un monisme anomal *(anomalous monism)* qui reconnaît que le cerveau est le siège des événements mentaux qui forment une identité symbolique *(token identity)* sans réduire le mental au physique. De semblables capacités mentales et actes descendants (*supervenient* ou *top-down*) dépendent des capacités du cerveau ascendantes (*subvenient* ou *bottom-up*) sans être strictement réduites à ces dernières. En plus de fournir une critique aux théories physicalistes, cette théorie non réductionniste

fournit une base d'articulation de la dépendance différenciée de la vertu humaine à la fois du corps et de l'âme (cerveau et esprit)[70].

Les théories de la personnalité, qui recherchent une vision psychologique globale de la personne humaine, ont en psychologie moderne le rôle que la théorie de la vertu joue dans les approches classiques philosophiques et théologiques. Bien qu'il y ait des éléments de développement dans les théories psychologiques de Sigmund Freud et Eric Erickson (pour n'en nommer que deux), nous mettrons en lumière la psychologie positive que nous considérons comme un interlocuteur contemporain prometteur pour la théorie classique de la vertu. Le mouvement de psychologie positive (PETERSON, SELIGMAN, [dir.] 2004) a entamé un effort de collaboration pour intégrer toutes les théories potentielles de la vertu dans un modèle psychologique contemporain. Cette approche a trois effets principaux. Tout d'abord, elle fait comparativement dériver les vertus principales et associées de différentes écoles de pensée. Deuxièmement, elle offre de nouvelles études empiriques sur la croissance des vertus et du caractère moral. Troisièmement, elle propose des applications thérapeutiques. Peterson et Seligman (2004) utilisent six vertus (avec les forces du caractère qui leur sont attachées) : la sagesse et la connaissance (la créativité, la curiosité, l'ouverture d'esprit, l'amour du savoir, les projets), la force (la bravoure, la persistance, l'intégrité et la vitalité), l'humanité (l'amour, la gentillesse et l'intelligence sociale), la justice (le sens civique, l'équité et la direction), la tempérance (le pardon, l'humilité, la prudence et l'autorégulation), la transcendance (la beauté, la gratitude, l'espoir, l'humour et la spiritualité). L'approche de la psychologie positive revêt un intérêt particulier pour l'éthique des vertus en raison de son effort pour inclure les dimensions du développement, les sources de la recherche psychosociale et un concept de vertu plus riche que celui de Platon et de Kohlberg (en considérant la croissance personnelle et la normativité).

En dépit d’une certaine continuité, les différences entre la psychologie positive et une approche classique chrétienne de la vertu se manifestent dans les points suivants : une habileté fonctionnelle et développementale par rapport à une compétence synthétique ; un cadre léger par rapport à un solide cadre normatif ; des sources séculières et réductionnistes par rapport à des sources métaphysiques et religieuses.

En rapport avec une approche chrétienne (comme celle de Thomas d’Aquin), on peut suggérer trois critiques et compléments à la psychologie positive, surtout en termes normatifs. Tout d’abord, la pertinence des données empiriques est limitée par la base des études, c’est-à-dire la conceptualisation du caractère moral et des vertus en question. Peterson et Seligman (2004) admettent que leurs définitions, qui portent sur l’aspect normatif des vertus, n’épuisent pas les critères des philosophes. Deuxièmement, la recherche empirique n’a pas la capacité d’observer qualitativement la diversité des types de développement dans les domaines de la connaissance, de la volition, de l’émotion et de la sociabilité. Elle ne perçoit pas non plus leur interdépendance (appelée connexion des vertus)[71]. Troisièmement, une tendance réductionniste fragilise la portée normative de telles approches empiriques. Le concept de « jugement » moral, en particulier, devient ouverture d’esprit, vidé au moins partiellement d’un contenu moral. De plus, la « transcendance » ne couvre ni la sagesse chrétienne ni les aspects théologaux des vertus infuses. Même si leurs études sur la transcendance (qui se manifeste dans les pratiques religieuses, communautaires et personnelles) expriment quelque chose de l’importance de la communauté, elles ne peuvent pas isoler l’action de la grâce divine. Néanmoins, un travail supplémentaire (philosophique et théologique) associe les approches génératives à une compréhension plus riche de la normativité. En somme, on attend de futures contributions pour surmonter certains des écueils et clichés associés aux approches aussi bien arétiques que déontologiques.

En définitive, l’apport des études de la psychologie morale en général et de la psychologie positive en particulier peut enrichir la réflexion de l’éthique chrétienne sur les vertus, à condition que 1) l’anthropologie philosophique des études soit en harmonie avec l’anthropologie chrétienne et 2) que ces études soient intégrées pour leurs apports fonctionnels sans pour autant défigurer le contenu normatif de l’Écriture et de la tradition[72].

DÉFIS POUR UNE ÉTHIQUE CHRÉTIENNE DES VERTUS.

L’histoire de l’éthique de la vertu implique les principales écoles de théorie morale qui ont toutes été influencées à des degrés divers par les Anciens, en particulier par Platon, Aristote et les stoïciens. Dans la tradition chrétienne, la Bible (particulièrement le Décalogue, la littérature sapientielle et la catéchèse morale apostolique), saint Augustin et saint Thomas d’Aquin ont apporté des contributions spécifiques qui font encore partie de l’éthique chrétienne contemporaine des vertus.

Cependant la renaissance des conceptions de la vertu a réveillé d’anciennes querelles entre des visions opposées du développement cognitif, volitif, émotionnel et social. Elle a aussi attiré de nouvelles attaques. Ce que l’on rejette souvent, c’est une notion inadéquate des vertus, qui considère la vertu comme un type d’action figée, comme un égoïsme sans repère social, une psychologie sans repère éthique ou une philosophie sans repère théologique. Surtout, la théorie de la vertu suscite plusieurs défis pour une éthique chrétienne au sens large du terme : 1) comment mettre en harmonie la vertu avec la loi, le devoir et la normativité ; 2) comment intégrer la béatitude à une approche de la vertu ; 3) comment situer les actes en relation avec les dispositions et les normes ; 4) comment intégrer les apports des sciences humaines dans une approche normative ; 5) comment intégrer la grâce divine, l’exemplarité du Christ et les inspirations du Saint-Esprit dans une théorie pleinement chrétienne.

La portée d’une théorie chrétienne est mal comprise quand on ne distingue pas les trois usages entrelacés du terme « vertu » : 1) une *disposition* bonne qui informe l’agir humain (aspect développemental) ; 2) une *action* bonne (aspect existentiel) ; et 3) une *loi* ou une *fin morale* (aspect normatif et téléologique). Le premier sens prend « vertu » comme une disposition stable (d’une capacité ou d’une puissance humaine) à bien agir, qu’on ne change qu’avec difficulté. Ces qualités en vue de l’agir deviennent *connaturalis* (une deuxième nature par grâce et par coopération humaine). Dans les deux autres sens, le mot « vertu » est employé pour indiquer des actions bonnes et des lois morales (fins, normes et règles) utilisées pour juger de la bonté des dispositions et des actes. Ces trois sens de « vertu » sont forcément reliés dans une théorie chrétienne. La vertu conçue comme disposition à bien agir est complétée par le critère de jugement rationnel et par l’action concrète. De plus, ce sont des développements personnels et communautaires et de l’assistance humaine et divine qui rendent possible l’action bonne et une vie heureuse dans toute son humilité chrétienne.

Des débats entre l’éthique de l’acte et l’éthique de l’agent peuvent se résoudre dans une éthique de la vertu où l’acte et la disposition, l’agent et la communauté, la raison pratique et la loi naturelle, la révélation et la grâce trouvent chacun une place appropriée. Une vision renouvelée de la théorie de la vertu en éthique chrétienne devrait rendre compte non seulement du désir d’épanouissement et de progrès, mais encore du devoir et des préceptes dans la trajectoire du développement humble du caractère et de la vertu. Elle devrait aussi rendre compte des faiblesses persistantes, des erreurs manifestes, incluant la possibilité du moi divisé et de communautés de foi brisées. Il sera nécessaire d’évaluer la viabilité de l’éthique chrétienne qui intègre les théories classiques et modernes de la vertu ainsi que l’apport des sciences humaines contemporaines, chacune selon son propre niveau de compétence et de normativité.

La force véritable d'une approche de la vertu en éthique chrétienne est la centralité du Christ. Dans les vertus chrétiennes de foi, d'espérance et de charité, le Christ représente la base motivante et normative, le chemin et le but qui conduit les agents humains jusqu'à Dieu le Père dans l'Esprit-Saint par une démarche ecclésiale (Royaume de Dieu et Église du Christ). Loin d'être une éthique formaliste, l'éthique chrétienne de la vertu trace ainsi le chemin vers l'épanouissement de la personne humaine et de ses capacités selon une loi biblique et naturelle, selon une trajectoire christologique, pneumatique et trinitaire. Une théorie chrétienne contemporaine de la vertu (d'un genre largement œcuménique, aristotélicien, augustinien et thomiste) offre une issue à l'impasse moderne, dans la mesure où elle emploie une anthropologie philosophique postmoderne (et pourtant classique) pour constituer à la fois une théorie de la vertu en général et les vertus particulières de la vie pleinement chrétienne.

CRAIG STEVEN TITUS.

→ Bien et mal. Conscience. Éthique. Eudémonisme. Habitus. Maîtrise. Sujet et personne. Systèmes et méthodes d'argumentation éthique. Thomisme. Valeurs.

Bibliographie.

G. E. M. ANSCOMBE, « Modern Moral Philosophy », Collected Philosophical Papers 3, Oxford, Oxford University Press, 1958, rééd. 1981, p. 26-41. – I. BEJCZY (dir.), Virtue Ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Nicomachen Ethics, 1200-1500, Leyde, Brill, 2008. – I. BEJCZY, R. NEWHAUSER (dir.), Virtue and Ethics in the Twelfth Century, Leyde, Brill, 2005. – S. HAUERWAS, Le Royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne (1983), trad. de P.-D. Nau, Paris, Bayard, 2006 ; Vision and

Virtue, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 1981. – Vl. JANKÉLÉVITCH, Traité des vertus, 3 vol., Paris - La Haye, Bordas - Mouton, 1968-1972. – O. LOTTIN, « Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen Âge », Revue des sciences philosophiques et théologiques 18, 1929, p. 369-407 ; Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles, Louvain, Abbaye du Mont-César, 1942-1960. – A. MACINTYRE, Après la vertu (1981), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1997, rééd. 2006 ; Three Rival Versions of Moral Enquiry : Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 1990 ; Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues, Chicago, Open Court, 1999. – M. NUSSBAUM, The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. – Chr. PETERSON, M. E. P. SELIGMAN (dir.), Character Strengths and Virtues : A Handbook and Classification, Oxford, Oxford University Press, 2004. – J. PIEPER, Zucht und Mass. Über die vierte Kardinaltugend, Leipzig, Hegner, 1939 ; De l’amour (1972), Genève, Ad Solem, 2010. – S.-Th. PINCKAERS, Le Renouveau de la morale, Paris, Téqui, 1978 ; Les Sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire, Fribourg (Suisse) - Paris, Academic Press - Éd. du Cerf, 1985, 2007[4] ; « L’usage de l’Écriture dans la théologie morale », Nova et Vetera 70/2, 1995, p. 23-36. – Ch. TAYLOR, Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1985 ; Les Sources du moi. La formation de l’identité moderne (1989), trad. de Ch. Mélançon, Paris, Éd. du Seuil, 1998.

VIE/MORT

INTRODUCTION. « L'ÉTONNEMENT D'EXISTER ».

L'éthique chrétienne, en se laissant convoquer par l'altérité et la transcendance, atteste la victoire de la vie sur la mort, sans rien occulter pour autant de l'inéluctabilité et de la dureté de la mort. Par-delà les débats techniques menés en bioéthique sur la définition de la vie et de la mort, et donc aussi par-delà la fascination même qu'exercent le commencement et la fin de la vie sur l'ensemble de la réflexion éthique contemporaine, il vaut la peine de s'interroger sur cette relation paradoxale entre la domination de la mort et la présence plus originaire de la Vie et finalement de Dieu lui-même. Honorer le mystère et la grâce de la vie donnée, en se confiant au pouvoir de la résurrection et du Royaume, devient en quelque sorte le gage d'une éthique de l'existence et de la résilience.

Qui sommes-nous pour que non seulement la question de la vie et de la mort se pose à nous, mais qu'à travers elle une autre question s'impose : pourquoi l'existence ? Déchirure de notre être avec pour conséquence la montée en nous des plus hautes interrogations. Nous dirons, après Heidegger, que nous sommes la « clairière » du monde, son « lieu d'ouverture » lui permettant de se manifester dans un halo de lumière et d'obscurité, lequel laisse soupçonner son inépuisable profondeur, jusqu'au mystère même de sa donation, qui fait que le monde est au lieu de n'être pas.

Mais comment sommes-nous ainsi ? C'est le « comment », dirait Kierkegaard, la manière concrète de vivre notre condition de vivants mortels qui est susceptible de nous faire entrer au cœur de ce problème. On se propose de répondre à cette question en montrant que nous sommes :

– des êtres que la conscience de la mort rend conscients de la vie ;

– des êtres que la conscience de la mort met à l'épreuve comme êtres de désir ;

– des êtres chez qui la conscience de la mort ouvre à l'étrangeté de la question des questions : « Pourquoi quelque chose ? »…

Des êtres que la conscience de la mort rend conscients de la vie.

Le croyant ne peut être insensible à la parole de Thérèse de Lisieux prononcée avant de mourir : « Je ne meurs pas, j'entre dans la Vie[73]. » Il est permis au philosophe, croyant ou non, de la modifier de telle façon que cette pionnière des nouvelles conditions de la foi n'aurait pas reniée, elle qui, dans les moments où elle se sentait assaillie par ses obsessions du Néant, se demandait si « elle saurait mourir ». Nous pourrions donc dire non pas : « Je ne meurs pas » mais plutôt : « Oui, je meurs, mais c'est pour cela que j'entre dans la vie. » Dans la vie, et, pour cette raison, dans la Vie.

Non aux « diabolisations » du phénomène de la mort.

Traditionnellement, mais sans doute bien à tort, en milieu chrétien, on a fait de la mort naturelle non pas une nécessité de la vie pour qu'elle soit la « vie », mais un accident qui n'aurait pas dû avoir lieu. N'est-il pas vrai que bien des discours théologiques ou catéchétiques l'ont souvent présentée très unilatéralement comme la pure conséquence de quelque faute originelle : un obscur châtiment, transmis de générations en générations et dont il faudrait s'acquitter pour une autre vie que cette vie de malheur ? Ici, nous semble-t-il, on a visiblement confondu la mort spirituelle, qui est le propos normal d'un récit de la Genèse[74], avec la mort naturelle[75].

Rendons d'abord justice à la part de vérité que recèle, malgré tout, ce que nous serions tenté d'appeler une interprétation fondamentaliste de la

chute originelle telle qu’elle est mise en scène dans la Genèse quant au rapport mort et vie. Les lâchetés et cruautés accumulées de notre humanité au cours de l’histoire ont certainement contribué pour une large part, malgré bien des exemples contraires, à rendre plus pénibles, parfois jusqu’au tragique, les conditions dans lesquelles les hommes meurent et donc vivent la mort, alors que tout devrait être fait pour les rendre plus supportables, moins insensées et donc moins perturbatrices de notre quête d’un sens dernier à la vie.

Cette réserve émise, diaboliser la mort, c’est diaboliser la vie, et rendre ainsi impossible l’accès au sens qu’elle peut avoir, car c’est faire unilatéralement de la vie une « vallée de larmes », une condamnation qui se termine par une exécution, et cela pour des raisons très mal élucidées. Le sens du rapport de la mort à la vie en est alors faussé d’avance. Même un génie comme Pascal, qui, sur ce point précis, fut contaminé par cette conception pessimiste de la vie parce que conception janséniste de la mort, s’est laissé aller à cette pensée dangereuse : « La maladie est l’état normal du chrétien. » On voit bien ce que Pascal veut rappeler à l’attention, mais l’expression en est pour le moins périlleuse.

Non aux « minimisations » du phénomène de la mort.

Inversement, on peut aussi tenter d’éviter l’épreuve de la mort – et donc émousser l’affrontement du réel de notre condition – en la noyant dans un fidéisme irresponsable. Citons ici le témoignage de cette rescapée tutsie qui ne comprend toujours pas comment « ni pourquoi, lors du génocide rwandais (1994), on a attendu Dieu, dit-elle, au lieu de fuir. Notre croyance absolue nous a livrés au tueur[76] ». Dans ce cas, la peur normale, saine et nécessaire de la mort, comme sauvegarde de la vie et de son sens, a été tout simplement anesthésiée par une croyance absolue qui n’était qu’un

dangereux fidéisme, nourri par une mauvaise théologie, piégée elle-même par une mauvaise philosophie.

Il est impératif de ne pas irrationnellement travestir la fonction anthropologique de la mort sous peine, soit d'assombrir le climat d'une vie qui n'est déjà pas si facile à vivre, soit de droguer les conduites de façon éventuellement périlleuse. Dans les deux cas, la quête métaphysique du sens se trouve menacée par des réactions excessives. On doit donc procéder à une revalorisation du rôle de la mort dans la vie à partir d'une anthropologie renouvelée du problème.

Réintégration de la mort comme composante de la vie.

Prenons appui sur une expérience simple et quotidienne, mais que nous faisons habituellement sans la perception explicite de son vrai sens : celle du jour dans son rapport à la nuit. La réelle conscience du jour ne nous est donnée que par la conscience de ce néant de jour qu'est la nuit. La conscience du jour en qualité de jour, c'est-à-dire le fait d'accorder au jour tout son prix comme urgence de le bien employer, ne nous est donnée que parce que nous faisons l'expérience quotidienne de sa disparition cyclique dans la nuit. Sans l'expérience d'un tel contraste, nous vivrions le jour comme quelque chose qui va tellement de soi qu'il n'y aurait pas lieu d'en parler, d'y penser, ni de mettre à profit la brièveté de son passage. La réalité du jour ne faisant alors aucun problème, le mot « jour » serait absent de notre langage. On pourrait en dire autant de la vie de veille, s'il n'y avait le sommeil… Mais, dans les conditions qui sont ici-bas les nôtres, ainsi en irait-il de la vie, s'il n'y avait la mort. Si, en effet, celle-ci n'était pas pour la vie ce que la nuit est pour le jour, nous vivrions la vie, mais sans nous rendre compte ni de ce qu'elle est ni de ce qu'elle vaut comme telle. C'est la conscience de la mort qui fait prendre conscience de la vie en qualité de vie ; c'est elle qui réveille en nous l'urgence, puisqu'elle n'est que d'un

temps, de la bien comprendre pour la bien remplir. S'il n'y avait la mort et la conscience du coup d'arrêt qu'elle est pour l'élan de notre vouloir-vivre, nous serions, sous cet aspect, comme des somnambules, et le mot « vie » serait absent de nos dictionnaires. Notre vie a besoin de ce butoir absolu – bien que nous en redoutions la rencontre – pour se réverbérer et ainsi pour se voir comme la vie qu'elle est : un temps où il y a urgence d'en faire quelque chose de sensé. En termes théologiques plus classiques, la réalité même de la Croix du Christ donne à la Résurrection son ancrage anthropologique et son sens existentiel.

Car nous ne sommes pas éphémères comme tout ce qui est vivant ; nous savons que nous le sommes, et ce savoir angoisse, mais d'une saine angoisse. Un tel savoir vécu est imparable ; nul ne saurait biaiser avec lui de bonne foi et sans conséquences négatives sur la qualité de son existence. Car ce savoir ne se réduit pas au fait de connaître de façon seulement intellectuelle que nous mourrons un jour, ni même que la mort peut survenir dans la minute qui suit ; il est un vécu existentiel de notre condition éphémère et mortelle. Dès avant même notre naissance, notre avancée vers la vie est simultanément une marche vers la mort. Nous le ressentons de façon irrépressible : témoin cette note fondamentale marquée d'un bémol au creux de nos bonheurs, mêmes les plus oublieux. Qui n'a jamais connu ce sentiment d'évidence physique, qui transit l'être sans le secours d'aucun mot, où le sentiment d'être mortel est comme plus réel que sa vie : « Je le sens, un jour la vie continuera sans moi, comme si je n'avais pas existé… Pendant que d'autres continueront à vaquer à leurs affaires, à leurs plaisirs, à leurs anxiétés… j'aurai quitté la scène pour toujours… » Court-circuit salutaire dans l'élan de vie, empêchant que l'on fasse la boule animale sur soi-même et rendant possible une pensée qui fasse plus que se projeter instinctivement sur sa proie mais se sente mise en demeure de faire retour sur elle-même, et ainsi de pouvoir réfléchir, choisir et se décider : épreuve et privilège qui distinguent l'être humain.

Ainsi est-ce une telle conscience sainement angoissée de ne faire que passer qui délivre, réveille et active la capacité dormante de l'être humain de se poser les grandes questions de l'existence : pourquoi, comment, à quelles fins ? Est-ce pour quelque chose ou serait-ce pour rien ? De là dépend aussi notre capacité de nous donner en vérité : notre vie, pouvoir consciemment la donner, vu son caractère passager, pour une cause qui honore l'humanité. Dans cet esprit, nous ne périssons pas, nous mourons, car nous savons la mort révélatrice de la vie en l'urgence où elle nous met de choisir de ne pas en faire n'importe quoi. Ici, ne pas choisir équivaut au choix d'éviter le plus noble de notre condition.

Toute la philosophie moderne, surtout depuis Hegel, est pratiquement unanime à affirmer ce privilège pour l'homme d'être plus qu'un simple vivant mais un vivant aiguillonné par la hantise de faire quelque chose des jours dont il sait qu'ils lui sont comptés. Rappelons que c'est dans la « dialectique du maître et de l'esclave » que l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* a montré, comme nul autre avant lui, à quel point l'attitude de chacun face à la mort décide de l'attitude qu'il sera porté à adopter dans la vie. Notre penseur imagine deux protagonistes à un moment mythique de leur lutte pour la reconnaissance. Pour l'un c'est : « Plutôt mourir que de me soumettre ! » ; pour l'autre au contraire : « Plutôt sauver ma vie quitte à me soumettre ! » Ainsi le premier devient-il le maître et le second son esclave. Ce n'est que par un juste retournement des situations que, le maître devenant à ce point dépendant de son esclave, l'esclave en deviendra maître de son maître, moment d'une dialectique qui prendra encore d'autres figures avant de déboucher sur du vraiment humain. La philosophie moderne restera marquée par cette célèbre illustration de l'impact instinctif de la mort sur notre sens de la vie.

Mais Hegel en reste à une lutte des consciences qui se maintient sur le seul plan ontique de leurs existences « étantes » comme « êtres de désir ». Rien ne s'y joue encore au niveau plus radical de « l'étonnement

d'exister », et donc au niveau ontologique de « l'acte d'être » lui-même (au lieu de « ne pas être »). Un tel franchissement sera le fait de Heidegger, rejoignant en cela – mais par une phénoménologie de l'affectivité profonde – les percées opérées quelques siècles plus tôt par Avicenne et Thomas d'Aquin. C'est alors que reviendra sur le devant de la scène le problème de notre face-à-face avec la mort comme ouverture privilégiée à l'étrangeté absolue qu'il y ait monde et nous en lui comme conscience de cette étrangeté sans fond. Mais il faut, avant d'aborder cette question, évacuer les faux problèmes liés à l'aspect seulement ontique de notre « être de désir » soumis à l'épreuve de notre condition mortelle.

DES ÊTRES QUE LA CONSCIENCE DE LA MORT MET À L'ÉPREUVE COMME « ÊTRES DE DÉSIR ».

On peut constater que notre activité la plus volontaire est toujours l'entérinement d'une impulsion de notre être désirant qui la porte et la nourrit : désir de savoir, d'imaginer, de vouloir, d'entreprendre ou refus plus ou moins décidé de tout cela. Désir de désirer, ou même de ne pas désirer : il y a toujours et partout, en amont de nos activités ou de nos passivités intentionnelles, cette dynamique de notre vie qu'est notre être comme « être de désir ».

Par-delà son statut hégélien de « lutte pour sa reconnaissance », ce désir que nous sommes se présente comme largement insatisfait de tout ce qu'il obtient. L'exprime remarquablement cette courte observation de fin psychologue que nous devons à Kierkegaard : « Aujourd'hui le petit Louis m'a vraiment amusé ; il était assis sur sa petite chaise ; il regardait autour de lui avec un visible bien-être, lorsque la bonne d'enfants, Marie, traversa la pièce. “Marie !” cria-t-il. “Oui, mon petit Louis”, répondit-elle avec sa douceur habituelle, et elle s'approcha de lui. Il inclina sa grande tête d'un côté, avec une certaine coquetterie fixa ses yeux immenses sur elle et dit,

tout flegmatique : “Ce n’est pas cette Marie-là, c’était une autre Marie.” Et nous autres plus vieux, que faisons-nous ? Nous appelons le monde entier, et lorsqu’il s’approche avec bienveillance, nous disons : non, ce n’était pas cette Marie-là[77]. »

Comment cette conscience d’incomplétude, s’ajoutant à celle de notre condition éphémère, n’aggraverait-elle pas la mise à l’épreuve de l’« être de désir » que nous sommes ? Elle achève d’en être le test qui le révèle, soit comme disponible à ce qui peut être espéré, soit comme s’abandonnant aux fantasmes les plus délirants (s’évader dans le pur imaginaire, se réfugier dans la dépression ou les addictions de toutes sortes : que ne tenterait parfois notre fragilité humaine pour échapper au robuste stimulant de sa condition de pèlerin de la nuit !).

C’est sur ce point névralgique que se sont acharnés aux XIX^e^ et XX^e^ siècles « les maîtres du soupçon », à savoir – après Feuerbach – Marx, Nietzsche et Freud. Notre « être de désir », selon eux, risque de s’inventer de toutes pièces un monde d’après la mort afin de se rendre plus supportable et moins engageant le monde d’avant la mort. Ce climat a été largement relayé par l’existentialisme athée (Camus, Sartre, Simone de Beauvoir et d’autres) au point qu’il n’est pas rare de trouver encore aujourd’hui, sous la plume d’écrivains de cette mouvance ou de son voisinage, la prétention qu’il existerait une sainteté athée plus pure que la sainteté croyante. Cet esprit du temps peut même prendre des allures de terrorisme intellectuel, comme on le voit dans tel pamphlet récent, passionnel, emporté – et donc fourmillant de déformations souvent trop grossières pour être réfutables.

Cette persistance ne prouve rien et il ne faut pas parcourir beaucoup de pages de ces manifestes d’un nouveau genre pour en percevoir les points aveugles, les montages et les contradictions ; mais ils nous ont rendus sensibles au fait qu’il y a une manière de croire et d’espérer qui, se heurtant

aux limites de notre condition mortelle, peut modifier ou infléchir le sérieux de notre adhésion à la vie présente.

L'offensive des maîtres du soupçon.

La chrétienté – hormis de remarquables exceptions – n'avait pas modifié sa façon de croire et d'espérer. Ces penseurs radicaux, par leurs critiques virulentes, ont d'abord été pour elle un certain « tremblement de terre », vécu parfois et d'abord comme « dévastateur » mais reconnu à terme comme « providentiel »[78]. Leur diagnostic porte précisément sur la manière chrétienne de vivre la mort dans son interférence sur notre manière de désirer. Là se cache l'épicentre du débat : la mort prise comme porte ouverte sur une vie meilleure qui nous « consolerait » des peines et injustices de l'ici-bas et nous aseptiserait vis-à-vis de ses joies et de ses victoires, voilà ce qu'ils redoutent comme échappatoire à la décision de s'engager pour ce monde. Il leur faut, croient-ils, une mort conçue comme mort totale et définitive, c'est-à-dire sans espérance, une mort qui coupe court à la tentation de faire de l'ici-bas, non un service absolu de l'humanité terrestre, mais un banc d'essai pour une autre vie. Dans ce contexte, tout croyant est perçu comme un faux frère, et le croyant le plus engagé pour la terre comme un « collabo », puisqu'en donnant le change il entretiendrait le mal mieux que personne.

On ne saurait nier que de subtils détournements de la liberté et de la créativité humaines peuvent être favorisés par la croyance religieuse, du moins quand celle-ci devient chez le croyant un souci trop narcissique et formaliste de son sort personnel. Suite aux critiques des maîtres du soupçon, l'*homo modernus* croyant reste marqué de la crainte que sa foi en une survie ne lui serve d'alibi quant à l'urgence permanente de rendre ce monde moins inégal dans les chances de chacun et moins inhumain dans les conditions de vie de tous.

Mais ce qui est excessif est insignifiant : la critique athée de toute transcendance, passant d'un extrême à l'autre, n'aboutit qu'à créer beaucoup plus de problèmes qu'elle ne prétend en résoudre !

Un excès ne doit pas faire tomber dans son contraire.

Si le croyant doit tirer profit de cette crise, il ne doit cependant pas céder à l'intimidation. Une telle attaque idéologique n'est au fond qu'un *psychologisme*, c'est-à-dire une manière de faire totalement dépendre la vérité de ce que nous croyons, des seules motivations qui nous la feraient souhaiter. Or, mis à part les illusions où tombent les cas pathologiques, motivation n'est pas raison. Le psychologisme est une arme qui d'elle-même ne prouve rien, ni pour ni contre ce qui est en question dans l'objet de la foi, et surtout ne peut que se retourner contre celui qui s'en sert, dans l'inconscience de son douteux stratagème et de ses effets de boomerang.

1. Les « maîtres du soupçon » se montrent étonnamment oublieux de se soupçonner eux-mêmes : leurs critiques des tricheries possibles du désir face à la mort feignent de ne pas savoir qu'elles procèdent encore d'un désir de mortel : le leur, qui n'est pas nécessairement innocent. Par exemple, l'idée que sur cette terre du relatif nous construisons du définitif ne rassure pas tout le monde et peut en amener plus d'un à préférer une descente tranquille, anesthésiante, dans le néant comme solution terminale plus paisible. D'autant qu'il y aurait en nous, selon Freud lui-même, une « pulsion de mort » qui, mal investie, peut nous faire tomber dans une véritable volupté de retour à l'informe, voire dans une complaisance morbide pour l'échec et l'autodestruction. Que penser de ces « maîtres » qui ne pratiquent pas sur eux-mêmes ce qu'ils ont l'impudence d'imposer unilatéralement aux autres, dans un splendide oubli de leur statut de désirants mortels ?

2. Nous pouvons aussi constater que ceux qui militent ainsi demeurent bien peu préoccupés des conséquences déprimantes de leur refus, pour la vie et pour l'action. Si les « heureux » et les « bien portants » peuvent à la rigueur s'en accommoder, quel message reste-t-il pour ces myriades de « damnés de la terre » qui sont morts ou mourront sans que rien n'ait pu ou ne puisse encore les arracher à leur damnation terrestre ? N'y aurait-il aucun espoir d'équité pour ces trop nombreux malchanceux ? Peut-on réussir à vivre résigné sans chercher sincèrement s'il n'y aurait pas une lecture plus tonique des destinées humaines ?

3. Il suffirait pourtant d'articuler passion de la terre et espérance d'un au-delà. Il y a sans nul doute une certaine paresse de l'esprit à ne pas même essayer d'en faire la tentative. À qui s'étonnait de ce qu'on le voyait s'engager à fond et « bien que croyant » pour une importante cause humaine de l'époque, François Mauriac répondait : « Je suis engagé dans les problèmes d'en bas pour des raisons d'En-haut. » On ne saurait dire en moins de mots que le remède aux parasitismes possibles de notre désir de survie ne réside pas dans la liquidation de l'espérance mais dans la qualité qui l'anime. Pascal nous en avait déjà instruits : « On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant aux deux à la fois, et en remplissant tout l'entre-deux. » Endurer une telle tension créatrice, ne serait-ce pas là le vrai courage ? Pascal encore : « Athéisme, signe de force d'esprit, mais jusqu'à un certain point seulement. »

4. En ce qui concerne la prétention à une sainteté plus pure lorsque le dévouement à la terre s'exerce sans espérance, il est à craindre que nous soyons ici en plein angélisme. Le XX^{e} siècle, avec le nazisme et le communisme soviétique – double tentative foncièrement opposée d'un même matérialisme foncièrement athée –, a fait la démonstration catastrophique de ce que l'on risque à ne plus espérer que pour ce monde-ci. Comment les militances matérialistes contemporaines ont-elles encore l'espoir de nous sauver, de nous désaliéner, en nous proposant rien de moins

que des analogues de ces messianismes athées ? Des analogues qui certes se veulent bien intentionnés, mais qui sont trahis d'avance par une imparable tare idéologique : l'évacuation de tout Absolu transcendant n'aboutit-elle pas, tôt ou tard, à l'hérésie humaine d'absolutiser le relatif ? Et cela avec toutes les conséquences prévisibles dont l'histoire humaine a déjà fait de trop nombreuses et trop dures expériences ? Cette autre pensée de Pascal s'impose : « L'homme n'est ni ange ni bête et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête. »

5. Notons pour conclure cette *atteinte inacceptable* à une authentique attitude phénoménologique : vouloir expliquer la foi contre l'expérience qu'en a le croyant au lieu de laisser que se dise le « monde vécu » *(Lebenswelt)* que cette foi ouvre à ce dernier. N'est-ce pas le lieu de rappeler ce que le pasteur Pfister objectait au Freud de *L'Avenir d'une illusion* en lui citant Gœthe : « Si vous ne le ressentez pas, vous ne pouvez l'atteindre » ? Quelle violence que de vouloir réduire, par exemple à de simples machineries de l'inconscient chez les autres, une foi et une espérance dont on n'a soi-même (ou ne veut avoir) aucune idée et ainsi de se donner la facilité et le ridicule de condamner d'avance ce que l'on ne connaît pas autrement qu'abstraitement, de façon projective et finalement caricaturale !

L'équilibre évangélique face à la question de notre « heure ».

Le christianisme a certes toujours mis l'accent sur la nécessité pour chacun de vivre face à son « heure » : se conduire en chaque instant de la façon dont on voudrait l'avoir fait le jour de notre mort. Vivre ce monde relatif en sachant que nous y faisons du définitif : conviction que s'y prépare un accomplissement. L'éthique, de ce point de vue, n'est pas d'abord éthique du *bios*, de la vie biologique, « bio-éthique » au sens étroit

du terme, mais éthique de la Vie, *zoè*, la vie spirituelle étant ici comprise comme accomplissement et donation de sens[79].

Si cette idée vraie a pu être si facilement attaquée par les « maîtres du soupçon » et leurs héritiers de la manière ci-dessus rappelée, c'est qu'elle a souvent été infléchie dans le sens d'un égocentrisme exacerbé.

Mais cette déviation n'a pu s'exercer sur les consciences que malgré bien des avertissements de l'Évangile lui-même. Par exemple la parabole de « l'ouvrier de la dernière heure » rémunéré comme ceux de « la première », ce qui incite à s'engager pour l'humanité sans fixation sur la part de paradis escomptée dans l'au-delà ; ou la sentence du « serviteur inutile » ; ou encore la maxime évangélique par excellence (mais à bien comprendre !) : *Qui perdra sa vie la trouvera* (Mt 16, 25). Ajoutons bien des audaces de l'apôtre Paul comme sa thèse de la « justification par la foi sans les œuvres », où n'est point faite l'apologie d'une foi non opérante, mais celle d'une foi libérée du souci trop envahissant de se faire une place dans l'au-delà, détachement qui délivre en nous le meilleur de ce que nous pouvons entreprendre pour l'ici-bas. Une telle foi met en demeure de concevoir notre accomplissement comme une manière de *chercher d'abord le royaume de Dieu et sa justice* sur la terre, le « reste » nous étant *donné par surcroît* (Mt 6, 33).

Mais en définitive ces « maîtres du soupçon » oublient la *dé-maîtrise* sans laquelle il ne saurait y avoir de vrai chemin de vérité pour notre être de désir à l'épreuve de sa mortalité : se laisser étonner d'exister. « *Sommes*-nous au point d'être *étonnés* d'être ? » (Heidegger).

DES ÊTRES QUE LA CONSCIENCE DE LA MORT OUVRE À L'ÉTRANGETÉ DE LA QUESTION : « POURQUOI QUELQUE CHOSE ? ».

Pour trouver la véritable issue au débat en question ici, il faut écouter en nous un niveau d'être plus profond que celui du juste positionnement de notre être de désir face à la mort. Ce « face à la mort » qui est justement la béance, la voie d'accès à un tel niveau de questionnement, lequel surprend notre vie et l'assaille en amont de son domaine de maîtrise, la dépossède de sa fausse royauté. Car le fait de se savoir mortel réveille et active en nous un sens dormant plus profond que celui que ces « maîtres du soupçon » ont été capables de soupçonner : rien de moins qu'un vent d'émerveillement et d'effroi qui fait surgir en nous le fameux : « Pourquoi quelque chose et non pas plutôt rien ? » Irruption imparable de l'étonnement d'être là, en toute étrangeté, dans un monde qui, en toute étrangeté, est là… D'un tel frisson, nous ne sommes justement pas les maîtres : cela nous rend visite sans nous demander notre avis, sans consulter le désir que nous en aurions ou pas. Vacillement que nous pouvons seulement ou bien reconnaître (ce qui veut dire lui laisser accomplir son travail de dépaysement généralisé) ou bien méconnaître (ce qui suppose avoir trouvé le bon moyen de s'en protéger). D'un point de vue strictement philosophique, ici est la profondeur où notre existence (qui est vie sur fond de mort et mort sur fond de vie) choisit d'entendre ou de fermer les oreilles à la donation qui la fonde.

Une telle question n'est pas d'abord intellectuelle et volontaire mais avant tout affectivo-intellective au sens de ressentie dans les assises de notre être charnel comme une sorte de petit tremblement de terre. Cela par une commotion située à la source de l'intelligence et de la volonté, les prenant à revers et les provoquant à prendre position : « ou bien… ou bien » ! Ou bien accepter d'être visité, ou bien se fermer à la visite : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » Rien ici d'une phrase mais un coup d'étonnement (comme on dit « un coup de cœur ») qui nous transit de son frisson et que nous ne savons mieux traduire qu'en disant : « Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas plutôt rien ? »

La « question » qui nous fait ressentir notre « être donné ».

La question de l'étonnement d'être n'est donc pas une question que l'on peut se poser ou non, mais une question que notre vie sur fond de mort ne peut pas ne pas se poser. Elle s'impose : nous sommes au milieu des choses, dont nous savons user ; mais ce n'est pas parce que cet usage occupe la quasi-totalité du champ de notre conscience que cesse de frapper à la porte de notre vécu la lourde réalité généralement non dite et non prise en compte de façon frontale : ces choses, étonnamment, *sont* !

Alors comment expliquer cette tendance lourde à éviter la moindre question sur ce *est*, comme si cela allait tout à fait de soi que cela *soit* ; comme si cela sans quoi il n'y aurait rien (et même pas le mot pour le dire !) n'était pas digne d'attention, n'était pas source d'une écoute plus finement attentive et plus largement disponible, et donc chance de liberté plus authentique : celle de ne pas nous laisser enfermer, incruster, enkyster de façon fétichiste ou idolâtre dans le déroulement des phénomènes de l'univers et les emportements sociologiques de mode.

Chacun de nous, une fois ou l'autre, de façon joyeuse et/ou douloureuse est exposé à éprouver de tels coups d'étonnement. Que tout le monde ne soit pas doué pour s'en faire une conscience explicite et trouver les mots justes pour se formuler un tel ressenti est un problème second sinon secondaire.

Plus décisif est le fait que nous ne sommes pas tous décidés à donner notre consentement à la remise en cause de notre être que provoque une telle expérience, et que, lorsqu'un tel consentement a lieu, il se trouve être plus ou moins entier ou plus ou moins superficiel. Il peut même être refoulant.

C'est le cas de Roquentin, héros du roman de Jean-Paul Sartre dans *La Nausée*. Scène censée se dérouler dans le parc de la ville de « Bouville » (ville de la « boue ? ») : Roquentin, qui depuis un certain temps se sentait comme pris en filature par ce qu'il appelait « la Chose », est soudain pris de

nausée à la vue de telle racine de marronnier. C'est que tout à coup cette racine cesse d'être pour lui de la catégorie « racine » appartenant à la classe « des marronniers », pour devenir, ici, en cet instant et pour la première fois – et en raison d'un saisissement affectivo-intellectif bouleversant – une racine de marronnier *existante*. Vrai déchirement de voile : cette racine, insolitement, insolemment, *est*. Et le choc que cette expérience d'*être* donne à Roquentin efface presque le fait que ce soit une racine, et de marronnier !

Mais le Roquentin de Sartre n'est pas Heidegger, encore moins Thomas d'Aquin ! Il lui « plaît » de vivre, ou ne peut faire autrement que vivre, le caractère inclassable de la « Chose » comme une nausée. Cela montre qu'il s'est déjà fermé, ou qu'il ne lui a pas été donné de pouvoir s'ouvrir à l'expérience d'abîme de l'exister et aux questions qu'elle lui pose. Il se trouve en quelque sorte choqué qu'il y ait là du conceptuellement inexplicable, quelque chose qui ose déborder ses pouvoirs de représentation imaginative ou intellectuelle. Alors d'emblée, écartant d'un revers de main l'hypothèse qu'il puisse y avoir ici une autre source d'éveil au sens, il ne veut ou ne peut y voir que du purement insensé : « l'absolu de l'absurde ».

Une autre libre possibilité est celle, pour qui en a reçu l'oreille et l'aurait un tant soit peu exercée, d'entendre un Donateur (avec un D majuscule) au fond de la donation. Ici, rappelons-nous ce que nous disions du jour : nous ne saurions le connaître et le vivre en qualité de jour sans l'expérience de son extinction dans la nuit. Transposons : si nous avons ce sentiment de contingence totale, de la non-nécessité *de droit* radicale de l'univers et de nous-mêmes – et cela au point d'être parfois tentés de ressentir cette dernière comme non-sens –, c'est, à n'en pas douter, que nous avons quelque expérience, présente-absente mais réelle, de l'Exister qui Existe par lui-même[80]. Sans ce toucher obscur, ce bruit de fond infime venant de l'Être nécessaire, comment notre contingence, notre non-nécessité se connaîtrait-elle comme telle ? Nous la vivrions naturellement sans en avoir la moindre conscience réflexe, et la question-Dieu ne nous

viendrait même pas à l'esprit. Un signe présumé de cette situation : l'athéisme est une dénégation ; la question-Dieu vient toujours la première, à quoi l'a-thée (a- privatif) oppose un « non ».

La question qui nous fait ressentir notre étrangeté d'être.

À travers les premières pages de son *Introduction à la métaphysique*, nous pouvons écouter un penseur contemporain, Martin Heidegger, nous dire combien la véritable entrée en métaphysique n'est pas isolément et sèchement intellectuelle mais existentiellement vécue, de façon affectivo-intellective, spirituelle-et-charnelle : vie expérimentée sur fond de mort qui l'ouvre à plus grand qu'elle. Rien de la simple citation ou récitation d'une belle phrase tirée des livres de philosophie, mais un choc qui nous réveille de toute torpeur essentialiste : « Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas plutôt rien ? »

Si cette question en coup de poing est considérée par Heidegger comme « la première » de toutes les questions, c'est qu'elle est à la fois, précise-t-il, « la plus vaste, la plus profonde et la plus originaire ».

1. La question « la plus vaste », car son effet est de nous mettre d'un seul coup et sans que rien n'y échappe devant la totalité de ce qui existe, cela non point par un impossible passage en revue de tous les « étants » de l'univers, mais par le fait d'un saisissement qui nous rend mystérieusement étrangers à tout ce qui existe. Y compris à nous-mêmes qui, au creux de cette brise ou de cet orage, en faisons l'expérience ! Qu'il y ait quelque chose – ce qui d'ordinaire paraît aller de soi – devient tout à coup étonnant, insolite, et même, quand de surcroît nous souffrons ou voyons souffrir, nous semble insolent, voire parfois révoltant.

Mais cette question est si vaste qu'elle inclut le questionneur dans son acte de questionner. D'un côté nous sommes des étants au milieu des autres étants, et donc la question nous touche et nous concerne au même titre que

tout le reste : pourquoi sommes-nous, nous qui disons : « Pourquoi quelque chose ? » Par un autre côté, notre place est on ne peut plus singulière, car c'est à travers nous que surgit cette question : nous sommes ce lieu où en quelque sorte l'univers s'étonne d'être là. Voilà pourquoi Heidegger juge nécessaire de rompre avec la tradition qui définit l'homme comme simple « animal raisonnable » : il en propose une notion qui fasse davantage droit à son exceptionnelle position parmi les étants : l'homme comme *Da-sein*, cet être d'ouverture d'où surgit l'étonnement d'exister ; non pas *Da-sein* comme être qui serait là au sens seulement local du terme, mais *Da-sein* au sens d'être l'ouvert où résonne le dire de l'être comme dire de l'exister. D'où cette définition récurrente dans *Être et temps* : le *Dasein* est « cet étant pour qui il y va de son être d'être l'ouverture à la compréhension de l'être ».

Plus tard Heidegger appellera parfois le *Dasein* « l'être-clairière » *(das Lichtung-sein)*, cette trouée dans la forêt du monde où la forêt cesse de cacher son mystère et permet à celui-ci d'apparaître dans ce qu'il laisse entrevoir de lui-même, bien que toujours sur fond de retenue, d'encore réservé quant à nos possibilités conceptuelles de pleine explicitation…

Cette question est donc la plus vaste puisqu'elle inclut toute chose, et au premier rang le questionneur d'où elle surgit avec une sorte de nécessité.

2. La question « la plus profonde », car cette question, en nous posant le pourquoi de la présence insolite de tout, nous interroge du côté d'une « donation originaire » présente à la source du fait qu'il y a effectivement quelque chose et non pas rien.

Mais cette question surgit dans le *Dasein* non comme se donnant immédiatement une réponse prête à porter parmi celles que le *Dasein* s'est déjà données ou parmi celles dont il a déjà hérité par tradition : c'est plutôt comme si chaque fois c'était la première fois et comme si la moindre réponse que nous lui donnons devait être chaque fois comme reconquise à frais nouveaux. Tout comme si cette donation était elle-même une puissance

de questionnement sans fond obligeant nos réponses à garder la fraîcheur et la jeunesse d'une toujours nouvelle découverte qui, sans faire table rase de ce qui a déjà été affirmé à son sujet, oblige à en ressaisir la teneur à l'intérieur d'une problématisation toujours plus affinée… Question nous imposant de nous « perdre » toujours un peu plus pour nous « trouver » toujours davantage.

Cette question est donc la plus profonde parce qu'elle est une puissance indéfinie d'approfondissement des légitimes réponses qu'elle provoque et que nous sommes amenés à nous donner grâce à son infatigable impulsion. Elle est encore « la plus originaire », car elle ne s'inscrit pas dans la série de celles que nous ne manquons pas de nous poser dans la vie pratique ou dans le domaine de la science : pourquoi mon train est-il arrivé en retard, pourquoi l'eau se met-elle à bouillir à partir de tant de degrés, pourquoi la fonction chlorophyllienne, la pesanteur, la fission nucléaire, l'effet de serre, et pourquoi le big-bang, etc. ? Par rapport à notre « pourquoi quelque chose » de tels « pourquoi » sont, pourrait-on dire, de faux « pourquoi » ; sous l'enveloppe usurpée du même signifiant, ils cachent en réalité le signifié « comment » : comment cela fonctionne-t-il, quelles sont les lois explicatives d'un tel fonctionnement permettant de prévoir, de prévenir, de reproduire, de réparer, d'améliorer, de transformer, etc. ?

C'est ici qu'avec Heidegger, nous devons remarquer l'importance décisive de l'ajout « et non pas plutôt rien ? ». Cet ajout n'a rien d'une redondance inutile. Il nous oblige à faire un saut hors du réseau intercausal des étants et cela dans un territoire qui n'est plus celui des étants. Nous « sautons » dans du « rien d'étant », mais qui n'est pourtant pas du rien tout court puisque c'est depuis son pouvoir que nous nous rendons présent, comme étranger mais existant, l'étant tout entier : l'ensemble de tout ce qui existe ! Ce saut, ce « pas en arrière » *(Schritt zurück)* où nous place la violence de la question : « Pourquoi quelque chose et non pas plutôt rien ? », Heidegger l'appelle la « transcendance » du *Dasein*, qu'il vaudrait

mieux appeler, comme y invite Emmanuel Levinas, sa rétro-scendance, c'est-à-dire sa capacité unique de pouvoir se mettre en quelque sorte sur le bord de la route pour être apte à bien voir passer le convoi, convoi dont par ailleurs il fait partie. Cette rétro-scendance constitue son pouvoir de mise hors jeu par rapport au réseau intercausal des étants, ce qui veut dire son pouvoir de faire attention à ce fait (un fait qu'un tel réseau est absolument incapable par lui-même de prendre en compte), à savoir que ce réseau *est*, *existe*. Événement inouï d'où émane la possibilité d'un regard plus distancé et plus panoramique, qui entre autres nous permet de ne pas nous laisser enfermer de façon animale ou idolâtre dans le n'importe quoi.

La question : « Pourquoi l'étant ? » est donc la plus originaire par ce qu'elle ne va pas sans l'ajout de cette vertigineuse précision : « et non pas plutôt rien ? ». Nous touchons ici à la possibilité (si le don des étants n'avait lieu – mais il a lieu !) qu'il n'y ait rien de ce monde, si le *« es gibt »*, le « cela donne » n'en accordait la donation originaire permanente.

3. Voilà pourquoi Heidegger fait rebondir ce « pourquoi ? » en un « pourquoi le pourquoi ? ». Autrement dit, en vertu de quel coup de force nous est-il donné de nous poser la question de ce « pourquoi » le plus vaste et le plus profond ?

La réponse réside dans le privilège déjà mentionné dont jouit cet étant singulier qu'est l'homme comme *Dasein* : privilège de pouvoir – parce que l'homme est vie sur fond de mort l'ouvrant à plus grand qu'elle – de se « rétro-scender » des étants (et donc aussi de lui-même comme de l'étant qu'il est aussi) ; privilège de pouvoir ainsi « sauter » dans ce « rien de ce qui est un étant », d'être en quelque sorte exposé aux coups de l'événement d'être et ainsi de naître à l'étonnement que nous avons dit. Ce qui veut dire enfin de garder une liberté d'interrogation et d'initiative au sein des choses telles qu'elles vont. Vrai changement de plan sous l'effet d'une disposition affectivo-intellective « d'émerveillement » *(Stimmung)* ou « d'effroi de l'abîme », ou encore de quelque mixte de ces deux états.

4. La question de l’être n’est donc pas une question que notre vie sur fond de mort peut se poser ou non, mais une question qu’elle ne peut pas ne pas se poser. Cela s’impose. Mais il est bien vrai que c’est parce que notre vivre est marqué par notre devoir mourir que nous avons chance d’échapper à tout sommeil essentialiste. Chance que n’a pas su ou pas pu accueillir Roquentin, héros anti-héros de *La Nausée* : sa rencontre avec le pur sentiment de l’*existence* comme telle aurait pu être assortie de quelque émerveillement ; sa disposition affective *(Befindlichkeit)* dépressive mais surtout son refus de (ou son impuissance à) s’ouvrir à cette expérience le plongent au contraire dans l’écœurement : l’obscénité qu’il y ait quelque chose et que cela s’impose !

On peut en effet remarquer que Roquentin, tout en faisant ressortir de façon très expressive l’expérience de notre contingence radicale, source possible de l’étonnement ontologique et poétique de l’existence, l’installe d’emblée dans une interprétation partisane et nihiliste. À partir du moment où le monde existe *en fait*, il ne peut pas ne pas exister *en fait* ! Mais, contrairement à la manière d’interpréter de notre homme, cela n’enlève pas au monde son essence d’être gratuité absolument étonnante : ce monde qui, de fait existe, reste, *de droit*, monde qui aurait pu ne pas exister, n’ayant pas de lui-même le pouvoir (si ce n’est par donation du *« es gibt »*) de ce fait d’exister. Roquentin refoule cette non-nécessité intrinsèque, c’est-à-dire ce caractère pour notre monde de n’être qu’un possible, qui certes a eu la chance d’être passé à l’existence effective (par la vertu, avons-nous dit, d’un *« es gibt »*, d’un « cela donne »), mais sans que le pouvoir d’un tel passage appartienne en propre à ce possible. Or ce caractère de n’être qu’un possible non nécessaire en soi est la vraie nature de notre contingence ontologique telle qu’en témoigne l’expérience : nous nous expérimentons comme donnés à nous-mêmes, comme victoires inespérées sur le pur néant. Roquentin se montre d’avance hostile à (voire « vacciné » contre) cette expérience du *« es gibt »*, que dégage Heidegger à partir de l’imparable

question ci-dessus commentée. Roquentin choisit la spirale de « l’absurde » où rien ne dit rien et ne renvoie à rien. On ne s’étonnera pas de sa conclusion hautement démoralisante : « Tout existant naît sans raison, se prolonge par faiblesse et meurt par rencontre. »

5. Encore faut-il souligner que cette expérience de la contingence radicale de notre existence n’a rien à voir avec une quelconque représentation intellectuelle. En commentant ci-dessus la manière dont Heidegger entend l’expression « et non pas plutôt rien ? », nous avons pu constater que le « rien » ici en question n’est pas le néant comme pur *nihil negativum*, mais « le rien de ce qui est un étant ». Or cet « autre de l’étant » ici appelé « rien » est la *puissance même d’être* par quoi l’étant a pouvoir d’exister et donc, précisément, d’échapper au pur *nihil negativum* ! Ainsi une telle approche échappe-t-elle complètement à la critique dont Bergson s’est rendu célèbre en avançant que l’idée de néant est un néant d’idée et sa représentation, une abolition d’elle-même, puisqu’il faut, dit-il, pour se faire une telle idée, d’abord se représenter l’ensemble de ce qui existe et y ajouter ensuite la représentation de sa négation, de son exclusion. Mais qui ne voit que Bergson, pourtant si riche d’avancées productives dans bien d’autres domaines, s’en tient ici au seul néant comme pur *nihil negativum*, dans la méconnaissance du néant comme l’« autre de l’étant », l’inouï de ce qui donne d’être ? Ce qui autorise deux prises de distance radicales par rapport à sa position.

D’une part, même entendu comme *nihil negativum*, on peut déjà objecter, avec Étienne Gilson, que « l’ordre de la connaissance est plus vaste que celui du concept ou, en d’autres termes, qu’il est possible de connaître ce qu’il n’est peut-être pas possible de concevoir » (2000, p. 252). Si donc on doit pouvoir concéder qu’une représentation conceptuelle du *nihil negativum* est impossible, on doit cependant pouvoir affirmer que l’on peut en faire, pour parler thomiste, l’objet d’un « jugement », acte susceptible d’une authentique connaissance, mais de ce qui est de l’ordre de

l'existence ou de l'inexistence, et non d'une essence conceptualisable. Ou l'objet d'un « affect existential », pour parler comme il est possible de le faire aujourd'hui.

D'autre part et surtout, cette réduction par Bergson du « rien » au pur *nihil negativum* tombe absolument à côté de ce qui est ici en question, à savoir un « coup d'être », ressenti comme « merveille et effroi de l'abîme », donc un « coup » de ce « rien d'étant »… par quoi l'étant *est* ! Ici, ignorance compréhensible mais fatale par Bergson du fait que, comme le rappelle Jean Wahl dans la foulée de Heidegger, « le tort de la philosophie classique – et de ce point de vue Bergson appartient à la philosophie classique – est d'avoir expliqué l'idée de néant par la négation. Or c'est le contraire qu'il faut faire. S'il n'y avait pas du néant en nous, et par conséquent dans l'univers, il n'y aurait pas de négation[81] ». Agir du « néant » en nous et dans l'univers au sens de ce qui, ressenti comme « rien de ce qui est un étant », nous fait expérimenter notre « être donné ». Originairement et gratuitement donné !

Rappelons-nous l'expérience de Roquentin secrètement harcelé par la « Chose » dès les débuts du roman. Quand celle-ci le rejoint comme malgré lui et le met aux abois, ce n'est pas sous la forme d'une représentation mentale, mais d'un jugement affolé, d'un ressenti nauséeux : sa racine d'arbre est racine « existante », c'est-à-dire réchappée inexplicablement du *nihil negativum* ! Ici encore, rien de la représentation ou du concept d'une essence mais le choc, judicatif et/ou affectif, d'une existence !

L'écoute jusqu'à l'Abyssal.

Par contraste avec l'expérience de la nausée du Roquentin de Sartre, comment ne pas citer cet hymne des *Confessions* de saint Augustin dans laquelle l'expérience de la Cause première vibre au creux de celle de la contingence radicale de toute chose ? Certes, aujourd'hui on eût aimé que

cet immense penseur se soit attardé un peu plus à ce stade expérimental de l'étonnement ontologique avant de laisser cette profondeur résonner d'une Profondeur bien autre encore. Mais nous avons bien là déjà le témoignage d'une expérience de la contingence réservant un autre possible (seulement affleuré dans cet article) que l'issue choisie ou subie par Sartre. Pour Augustin – pour son affect intellectif et pour sa liberté – ce sentiment que le monde qu'il interroge n'existe que sur fond de possibilité qu'il ne fût point, un tel ressenti de son être, loin d'être, comme pour le Roquentin de Sartre, « l'asphyxie » ou « l'absolu de l'absurde », est la présence en creux mais bien réelle de Celui dont Thomas d'Aquin dira plus tard que son essence est d'être l'Existence : l'*Ipsum Esse Subsistens* en personne : « J'ai interrogé la terre ; et elle m'a répondu : "Ton Dieu, ce n'est pas moi." Et tout ce qui est en elle m'a fait la même réponse.

J'ai interrogé la mer et ses abysses, et les formes rampantes de la vie ; et ils m'ont répondu : "Ton Dieu, ce n'est pas nous. Cherche au-dessus de nous !"

J'ai interrogé les souffles de la brise ; et l'espace de l'air avec ses habitants m'a dit : "Anaximène se trompe ; je ne suis pas Dieu."

J'ai interrogé le ciel, le soleil, la lune, les étoiles ; et ils m'ont dit : "Nous ne sommes pas non plus le Dieu que tu cherches."

Et j'ai dit à tous les êtres qui entourent les portes de ma chair : "Dites-moi de mon Dieu – puisque vous ne l'êtes pas – dites-moi quelque chose de lui." Et, d'une voix forte, ils me clamèrent : "C'est lui qui nous a faits." En fait, les interroger, c'était les regarder de tous mes yeux ; écouter leur réponse, c'était voir leur beauté » (*Confessions*, X, 6).

La stratégie du Tout-Autre : modestie de la raison métaphysique et réalisation éthique de la liberté.

« Écouter leur réponse c'était voir leur beauté »… Pourtant l'existence ne se présente-t-elle pas parfois comme morne, ennuyeuse, voire trop lourde, pénible à supporter ? Qu'on se souvienne de la plainte de Job, de l'agonie de Jésus et du calvaire de tous les « damnés de la terre » !

Ici, la raison métaphysique se fait plus modeste à livrer ce qu'elle peut en dire. Mais le peu qu'elle peut nous dire, nous avons besoin qu'elle nous le dise. On gagne à cet égard à se tourner vers un penseur comme Kierkegaard en ce qu'il est l'un de ceux qui ont le mieux perçu et exprimé ce que nous pourrions appeler la stratégie du Tout-Autre dans sa visée envers les humains, pour que ceux-ci soient autre chose que des objets ou des marionnettes entre ses mains, mais des libertés. Non certes des libertés toutes faites, ce qui est une absurdité dans les termes, mais des libertés *à devenir*, vraie *auto-co-création* humaine. Non point autocréation tout court comme pour un Sartre, mais auto-*co*-création depuis la pré-donation discrète mais permanente du Tout-Autre. À charge d'en rechercher toujours et encore les lignes de force, les horizons d'appel et leur juste interprétation au cours des maturations, des mutations et des fécondes imprévisibilités de l'histoire. En en payant le prix et en en connaissant les vertiges, vu l'obscure clarté où doivent s'élaborer, toujours au sein d'un dialogue multi-représentatif, nos discernements et nos choix, il nous faut conjoindre vie sur fond de mort et mort sur fond de vie. Par quoi nous devenons, plus que de simples sujets, *des existants*.

RAYMOND LAMBOLEY.

→ Amour. Création. Douleur/Souffrance. Éthique biomédicale. Éthique clinique. Liberté. Loi naturelle. Salut. Tragique. Euthanasie.

Bibliographie.

S.-M. BARBELLION, Les « Preuves » de l'existence de Dieu. Pour une relecture des cinq voies de Thomas d'Aquin, Paris,

Éd. du Cerf, 1999. – R. BRAGUE, Aristote et la question du monde, Paris, PUF, 1988. – Ph. CAPELLE, Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger, Paris, Éd. du Cerf, 1998. – R. DESCARTES, Méditations métaphysiques (1641), Paris, Nathan, 1983. – É. GILSON, Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin (1919), Paris, Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », 1965 ; L'Être et l'Essence (1948), Paris, Vrin, 2000. – J. GREISCH, L'Arbre de vie et l'arbre du savoir. Le chemin de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923), Paris, Éd. du Cerf, 2000. – M. HEIDEGGER, Qu'est-ce que la métaphysique ? (1929), dans Questions I, Paris, Gallimard, 1968 ; Introduction à la métaphysique (1935), Paris, Gallimard, 1952. – H. JONAS, « Fardeau et bénédiction de la mortalité », dans Évolution et liberté, trad. de S. Cornille et Ph. Ivernel, Paris, Rivages, 2000, p. 129-157. – E. JÜNGEL, Tod, Gütersloh, Gerd Mohn, 1985^{3}. – E. LEVINAS, De Dieu qui vient à l'idée, Paris, Vrin, 1982, rééd. 1992. – D. MARGUERAT, D. MÜLLER (dir.), Mourir… et après ? Questions de vie, Genève, Labor et Fides, 2004. – J. MARITAIN, Sept leçons sur l'être, Paris, L'Harmattan, 1934 ; Court traité de l'existence et de l'existant, Paris, L'Hartmann, 1947. – D. MÜLLER, « La fin de la vie et le sens de la vie », Le Courrier de l'éthique médicale VII/2, 2007, p. 11-13. – O. O'DONOVAN, Résurrection et expérience morale. Esquisse d'une éthique théologique (1986), Paris, PUF, 1992. – F. RAVAISSON, Essai sur la « Métaphysique » d'Aristote (1837 et 1845), Paris, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2007. – P. RICŒUR, Le Conflit des

interprétations. Essais d'herméneutique, Paris, Éd. du Seuil, 1969. – M.-J. THIEL (dir.), Entre malheur et espoir. Annoncer la maladie, le handicap, la mort, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2006. – M.-J. THIEL, « Le commencement et la fin de la vie », dans J.-D. CAUSSE et D. MÜLLER (dir.), Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique » 51, 2009, p. 451-479. – THOMAS D'AQUIN, De ente et essentia et Contra gentes, dans S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia, éd. P. Mandonnet, o.p, Paris, Lethielleux, 1927.

VIEILLESSE

Tout organisme vivant vieillit : il subit l’action du temps qui, peu à peu, le transforme depuis l’intérieur de lui-même. Pour l’être humain, la vieillesse désigne ainsi la période de vie qui succède à l’âge adulte.

Le seuil d’entrée dans la vieillesse connaît plusieurs définitions. Pour l’ONU et l’OMS, l’âge de 60 ans marque l’entrée dans le groupe des personnes âgées. Pour l’expérience commune, c’est souvent l’âge de la retraite qui signifie l’entrée dans cette nouvelle étape de la vie. Or, l’âge de la retraite varie selon les pays et selon les politiques, en fonction des époques. Enfin, lorsqu’il s’agit de calculer les taux d’équipement dans le domaine sanitaire pour personnes âgées, la majorité des pays européens prend en compte le nombre de personnes de plus de 75 ans.

VIEILLESSE D’HIER, VIEILLESSE D’AUJOURD’HUI.

Être vieux autrefois était plus précoce – on était vieux plus tôt – et plus rare. En cas de pathologies chroniques ou aiguës et en cas de dépendance, la vie s’achevait faute des moyens actuels d’hygiène, d’alimentation suffisante et de soins. Les malades hypertendus aboutissaient à une insuffisance cardiaque ou à une apoplexie selon la terminologie d’alors. Les diabétiques mouraient inexorablement. La syphilis, la tuberculose, les fractures du col du fémur étaient des condamnations à mort.

On ne se rend pas bien compte de nos jours combien l’allongement de l’espérance de vie est un succès récent, datant de moins d’un siècle, ce qui n’est rien à l’échelle de l’histoire de l’humanité.

Survivant rare et encore en assez bonne santé, le vieillard ancien fait l'objet de représentations parfois idéalisées, imprégnées des images de la mythologie grecque et de la Bible : sagesse, tempérance, pondération, élévation spirituelle… La longue vie paraît être un signe de la bienveillance divine.

La réalité était plus dure. Et la Bible s'en fait également l'écho. La vie devait se gagner jusqu'au dernier jour. Dans le monde rural, on trouve des restes de cette culture ancienne où, selon l'âge, les travaux de la ferme évoluent : au travail dans les champs succède l'entretien du jardin et de la basse-cour. Finalement, il n'y a pas de retraite mais un aménagement des tâches selon les forces de chacun.

Aujourd'hui la situation est radicalement différente.

L'espérance de vie augmente dans l'ensemble des pays développés. La baisse de la natalité concourt au vieillissement de la population. La transition démographique s'est accomplie sur un siècle en Europe. Elle est en train de se faire de façon rapide dans d'autres régions du monde : Chine, Inde, Amérique latine. L'Afrique n'est pas concernée par ce mouvement mais pour d'autres raisons.

Vers 60 ans, au moment de la retraite, l'espérance de vie est de l'ordre de vingt-cinq à trente années. Les familles à cinq générations ne sont plus exceptionnelles. Cela veut dire, concrètement, qu'on peut être grand-parent en ayant encore son grand-père ou plutôt sa grand-mère. On constate aujourd'hui au moins deux générations à la retraite : les jeunes retraités et certains de leurs parents. Les jeunes retraités continuent leur rôle de pivot de la famille dans l'aide, d'un côté à leurs enfants en cours d'installation dans la vie et eux-mêmes parents de jeunes enfants, et de l'autre à leurs propres parents survivants. Par ailleurs, l'évolution des familles, la dispersion géographique, les divorces et remariages font que la solidarité familiale s'exprime de façon tout à fait différente de ce qu'elle était par le passé.

Les dénominations concernant les personnes âgées sont nombreuses : troisième âge, quatrième âge, seniors, aînés, panthères grises… Y a-t-il un malaise à dire vieux et vieilles ? On a tendance à vouloir considérer les personnes âgées comme un groupe homogène : elles seraient toutes pareilles, présentant les mêmes caractéristiques, qualités et défauts. Or, c’est totalement faux. La vieillesse de chacun est unique, héritage d’un long parcours qui façonne chacun de nous. L’éducation, le travail, le milieu socioprofessionnel, les conditions de vie, les parcours familiaux, les habitudes alimentaires, les activités diverses, tout cela produit une variété de destinées, que l’on ne peut en aucun cas réduire en une catégorie uniforme, celle des personnes âgées.

Avec le grand âge, le risque des pathologies augmente et avec elles, leur conséquence : une situation de dépendance. Avoir besoin de l’aide d’autrui est une épreuve difficile à affronter. Au ressenti personnel s’ajoute le sentiment d’être inutile, de devenir une charge pour ses proches en termes de temps consacré et/ou de finances pour payer les interventions ou le placement en institution.

La maladie d’Alzheimer est, dans ce domaine, une épreuve tout à fait particulière. Elle transforme profondément celui qui en est atteint, plus que ne le font des atteintes physiques. La perte de l’esprit rend le malade doublement dépendant, et par là même doublement vulnérable : il faut l’aider à accomplir les actes de la vie (dépendance) et se substituer progressivement à lui dans les décisions de vie (perte de l’autonomie), jusqu’à la tutelle qui est la réponse légale à son incapacité.

Les profondes modifications démographiques et sanitaires, présentes et à venir, font apparaître des enjeux éthiques nouveaux. Elles se situent à plusieurs niveaux : nos sociétés et donc l’action politique, les familles, les professionnels de santé et de l’action sociale, les individus enfin.

Évidemment, ces enjeux éthiques ne manquent pas d’intéresser le christianisme si soucieux du respect de toute personne humaine. Comment

les chrétiens lisent-ils ces nouvelles questions ? Quel est le développement raisonné de leur foi ? Comment inscrivent-ils dans leur action les valeurs, la foi et la tradition ? À quel niveau le donné chrétien peut-il se révéler fécond pour la société ? Car si la Bible, en fonction de la conjoncture de l'époque, appelait surtout à prendre soin des personnes âgées parce qu'elles arrivaient en bout de course, à les honorer, à les garder à l'intérieur de la communauté (voir Siracide en particulier), aujourd'hui – et les responsables chrétiens y invitent régulièrement – « nombreuses sont les personnes âgées qui conservent une bonne santé, ou qui la recouvrent plus facilement que jadis. Elles peuvent donc rendre des services dans les activités paroissiales ou dans d'autres œuvres[82] ». Elles représentent d'authentiques « ressources » pour leur famille et la société, des situations, des rôles, des perspectives d'un nouvel ordre.

RESSOURCES FINANCIÈRES.

Des systèmes de retraite n'existent pas dans tous les pays, ni pour tous les citoyens. La situation des pays européens n'est pas celle de beaucoup d'autres régions du monde.

Les systèmes de retraite, que ce soit par répartition ou par capitalisation, sont de plus en plus en tension du fait de l'augmentation du nombre de personnes retraitées et de leur durée de vie à la retraite. Les deux mettent à l'épreuve la solidarité entre les générations. Dans les systèmes de retraite par répartition, les salariés financent par leur travail les pensions de retraite de leurs aînés. L'équilibre financier des régimes de retraite est plus difficile à trouver actuellement, d'une part du fait de l'augmentation de la proportion de retraités par rapport à l'ensemble de la population, et d'autre part de l'entrée dans la vie active plus tardive et plus précaire des jeunes. Dans les systèmes de retraite par capitalisation, on travaille et épargne chacun pour sa propre retraite. Dans certains pays (États-Unis et autres), les fonds de

pension issus de la capitalisation assurent les revenus des retraités en agissant sur l'économie mondiale et les phénomènes de délocalisation. Chômage et précarité peuvent alors apparaître comme la conséquence de la priorité donnée au bien-être des retraités de certains pays riches.

L'essentiel des revenus des retraités provient de leurs pensions de retraite. La détention du patrimoine est extrêmement dispersée au sein de la population : en France, une enquête menée en 2004 auprès des retraités montre que les 10 % de ménages les plus riches ont un patrimoine supérieur à 400 000 euros alors que les 10 % de ménages les plus pauvres ont un patrimoine inférieur à 820 euros (CONSEIL D'ORIENTATION DES RETRAITES, 2007) p. 54.

La pauvreté existe dans la vieillesse. La répartition des tâches entre hommes et femmes pendant la vie active a des répercussions sur les revenus des retraites : globalement, les femmes, qui ont, plus souvent que les hommes, interrompu leur carrière professionnelle pour élever leurs enfants, ont des pensions de retraite moindres. Le veuvage accentue la précarité financière. Les coûts des soins de santé excluent bon nombre de retraités de certains soins (lunettes, appareils auditifs, soins dentaires). Le placement en institution dépasse habituellement les ressources des personnes âgées. La famille est amenée à contribuer, ce qui n'est pas sans répercussions financières et/ou psychologiques, avec des risques de conflit entre les enfants.

Ainsi, les Églises chrétiennes cherchent-elles à discerner dans les modes de financement des retraites, comme dans les systèmes d'aide sociale, dans quelle mesure sont mis en œuvre des principes de justice[83] : non seulement une justice distributive, qui traite les personnes de façon égale dans des situations égales, mais, plus encore, une justice qui trouve son modèle dans la justice surabondante de Dieu, c'est-à-dire dans une justice qui dépasse les mérites ou les manquements de l'être humain pour l'ajuster à ce dont il a besoin comme fils/fille de Dieu. Sans doute aucun système de santé ne

pourra-t-il être aussi dispendieux que le semeur de l'Évangile qui répand le grain sans compter (Mt 13) ; il n'en reste pas moins que la figure de la justice de ce récit hyperbolique vise à déplacer l'accent d'une évaluation trop uniquement matérielle des besoins vers la prise en compte de l'ajustement à la personne : tous – pauvre, malade, vieux ou seul – doivent pouvoir vivre dans la dignité.

Les Églises chrétiennes appuient ainsi une démarche collective tout en invitant chacun à s'engager aussi individuellement. Dans la logique de l'Évangile, les chrétiens doivent, en effet, porter une attention privilégiée aux plus déshérités : Matthieu 25, 31-46 insiste sur la responsabilité personnelle, mais cela reste en vue du bien commun ; les chrétiens sont invités à s'engager chacun pour une répartition plus juste de l'effort contributif. Toute personne doit pouvoir vivre dans des conditions décentes : il y va de la dignité de l'être humain créé à l'image de Dieu (Gn 1, 26-27) et du double commandement de l'amour, central dans l'enseignement du Christ : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée […]. Tu aimeras ton prochain comme toi-même* (Mt 22, 37-39)[84].

Dépendance et autonomie.

Les deux termes ne sont pas l'inverse l'un de l'autre. La dépendance est la situation de besoin d'aide dans les actes de la vie courante : déplacement, hygiène, habillage, alimentation… L'autonomie est la capacité à décider de sa vie.

Même si, avec les progrès de la médecine, le temps à vivre dans la dépendance n'augmente pas malgré l'allongement du temps de vie, il y aura pour la plupart d'entre nous un temps où, du fait de maladies invalidantes, aiguës et surtout chroniques, nous ne pourrons faire par nous-mêmes, nous devrons nous en remettre à un autre pour accomplir des actes élémentaires

de la vie, y compris les plus intimes tels que boire, manger, se laver. Nous nous voyons là à nu, dans notre pauvreté anthropologique, notre fragilité, notre finitude. Le pape Jean-Paul II, âgé et malade, en était parfaitement conscient lorsqu'il a écrit respectivement en 1999 et 2002 sa *Lettre aux personnes âgées* et son message à la II[e] Assemblée mondiale sur le vieillissement réunie sous l'égide des Nations unies. Ses écrits, à portée universelle, sont empreints de sa difficile expérience : « Et pourtant, nous aussi, les personnes âgées, ce n'est pas sans peine que […]. » C'est dans le cœur de cette réalité que le pape exhorte toute la société, au nom, là encore, de la dignité de toute personne humaine, à porter attention à la situation de tous ceux qui « en raison du poids des ans, doivent souvent affronter de multiples et difficiles problèmes ».

La morale judéo-chrétienne ne cache nullement cette fragilité parfois décapante de l'âge (Thiel, 1998). Plus encore, à cause d'elle et parce qu'en même temps elle sait reconnaître la richesse et la sagesse de la vieillesse, elle appelle à la solidarité envers les aînés dont la force décline. Et cela vaut particulièrement pour les parents. Le Décalogue le signifie avec force en situant le commandement : *Tu honoreras ton père et ta mère* (Ex 20, 12 et Dt 5, 16) à la charnière entre la première et la seconde Table, c'est-à-dire comme procédant et de Dieu et du prochain. Son enjeu est alors la vie grâce au… Dieu de la Vie, comme y insiste la deuxième partie du verset biblique : *[…] afin que tes jours se prolongent sur la terre que te donne le Seigneur, ton Dieu.* Cette solidarité intergénérationnelle est un ciment d'humanité. Et en Marc 7, 9-13, Jésus attire l'attention sur ce précepte, tout en protestant contre les expédients visant à s'y soustraire.

Quand la vie d'un homme ou d'une femme dépend de celui qui lui porte assistance, nous entrons dans une relation très asymétrique, qui dépasse la simple norme de réciprocité ou les obligations attachées au statut. Dans la culture chrétienne, cela prend le nom de « charité », « compassion », « bienfaisance ». Le sociologue Alvin W. Gouldner explore bien ce vaste

champ du « donner quelque chose contre rien ». Pour lui, la réciprocité ne suffit pas à assurer le maintien du monde social du fait de la nature même du soi et de celle des mondes sociaux. En particulier, le soi qui se construit sur une norme de réciprocité est subjectivement contingent, au sens où son droit à l'existence repose sur son utilité avérée ; le soi qui désire recevoir quelque chose contre rien, s'il est en quête d'une existence dont la sécurité serait assurée sans condition, dépend lui aussi des réactions d'autrui, qui sont influencées non plus par son comportement mais sa propre condition. Il ne peut influer sur son environnement, il est à la merci d'autrui. L'auteur montre comment, dans la vie quotidienne, s'articulent les normes de réciprocité et de bienfaisance[85].

Le risque est que les personnes qui portent assistance prennent le pouvoir sur celui qu'elles aident : la tentation est grande de régenter la vie de ceux qui sont dépendants ; ou encore de réduire l'aide à un acte technique : dans ce rapport intime au corps se joue toujours une relation humaine, une interaction. Alors, entre « faire » et « aider à faire », dans une relation toujours singulière, l'aidant doit façonner son activité d'aide : cela exige des qualités de cœur, mais aussi une attention, une « intelligence de l'action », un savoir-faire particuliers. C'est un travail dans l'infiniment petit, voire dans un rapport difficile avec ce qui est classé comme impur (hygiène corporelle de personnes incontinentes, etc.), discret et même invisible par bien de ses aspects, mal reconnu socialement.

À son dernier repas, Jésus a lavé les pieds de ses disciples : *Si je ne te lave pas, tu ne peux avoir part avec moi*, dit-il à Simon-Pierre. *[…] Dès lors, si je vous ai lavé les pieds, moi, le Seigneur et le Maître, vous devez vous aussi vous laver les pieds, les uns aux autres* (Jn 13, 8.14). Avec le Christ, les chrétiens sont invités à se faire serviteurs à leur tour, à revêtir un diaconat d'humilité. L'être humain, en effet, a été créé en, par et pour le Fils *Premier-né de toute créature* (Col 1, 15), à l'image de celui qui *s'est dépouillé, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux*

hommes, et reconnu à son aspect comme un homme (Ph 2, 7). La fille fait la toilette de sa maman (ou l'aide à la faire), l'aide-soignant le fait pour sept ou huit personnes âgées : c'est la parole dite sur ce geste humble et quotidien qui lui donne ses titres de noblesse, qui permet tant au malade qu'à celui qui l'assiste de prendre la pleine mesure de sa dignité. Il y a quelque chose d'infiniment grand dans l'infiniment petit.

« Honorer les personnes âgées implique un triple devoir à leur égard, écrit Jean-Paul II : les accueillir, les assister et mettre en valeur leurs qualités » (« Lettre aux personnes âgées »). Alors, « honorer son père et sa mère » quand il ou elle est devenu(e) infiniment petit, ce n'est pas seulement lui porter assistance, c'est aussi reconnaître dans la réalité du temps présent l'épaisseur de son histoire, de sa vie, lui donner place dans ce qu'il est et a été, l'écouter.

La maladie d'Alzheimer.

La maladie d'Alzheimer et les pathologies assimilées font ouvrir des défis éthiques considérables[86]. Elle représente en quelque sorte la situation paradigmatique de la personne âgée dépendante (quand bien même toute dépendance n'est pas nécessairement mentale), celle que l'on veut éviter à tout prix, celle que l'on craint radicalement.

Le premier défi est celui du nombre : 800 000 cas en France en 2009, un million et plus demain, génèrent une énorme demande de soins et d'aide. C'est le premier motif d'entrée en institution. Mais dans la pratique, avant leur admission en institution, ce sont les proches qui sont « en première ligne » : le ou la conjoint(e), un enfant[87]. Dans trois quarts des cas, les aidants sont des femmes. Cela peut être exténuant, d'autant plus que le conjoint est âgé, ou que l'enfant est lui-même tiraillé entre l'attention qu'il doit porter à son parent malade et celle qu'il doit donner à ses propres enfants encore jeunes : la maladie touche aussi l'entourage du malade.

Le second défi est celui de l'identité : l'avancée en âge, avec ses pertes et ses deuils, met à mal l'identité du sujet : « La mort annoncée le confronte à sa limite ontologique », nous dit la psychanalyste Charlotte Herfray (2001[2], p. 180). Dans le cas de la maladie d'Alzheimer, c'est encore plus radical. Parce qu'ils altèrent la conscience de soi et le rapport au monde, les troubles de la mémoire, de la reconnaissance, du langage, de la motricité, du comportement et de l'humeur constituent une profonde transformation du malade et la disparition de ce qu'il était fondamentalement. Cela pose des questions philosophiques : qu'est-ce qu'une personne ? Reste-t-elle la même ? Devient-elle autre ? Que ressent-elle dans cette maladie ?

L'une des autres menaces pour l'identité du sujet vient de la représentation sociale que l'on s'en fait. Auparavant, les troubles de la mémoire, de l'orientation temporo-spatiale et du comportement étaient tolérés en étant simplement mis sur le compte de l'âge, ou cachés et niés par honte devant la déchéance. Les travaux scientifiques et l'amélioration du diagnostic confèrent dorénavant à celui qui présente ces « désordres » un statut de malade. Mais dans un raccourci de langage très usuel, le malade devient « un(e) Alzheimer » et est alors souvent et d'emblée discrédité, porteur d'un stigmate au sens qu'Erving Goffman confère à ce concept : « Est discréditée toute personne qui possède un attribut qui le rend différent des autres membres de la catégorie de personnes qui lui est ouverte, et aussi moins attrayant et qui, à l'extrême, fait de lui quelqu'un d'intégralement mauvais, ou dangereux, ou sans caractère. Ainsi diminué à nos yeux, il cesse d'être une personne accomplie et ordinaire et tombe au rang d'individu vicié, amputé. Un tel attribut constitue un stigmate. Il représente un désaccord spécifique entre les identités sociales virtuelles et réelles[88]. »

Le discrédit risque de se généraliser : le malade alors se voit globalement disqualifié dans sa parole et son action, il a perdu toute autonomie morale. Il « n'est plus rien », sa mort est d'abord une mort sociale.

S’il invite à reconnaître l’égale dignité de tout être humain, le judéo-christianisme incite aussi à ne pas se fier aux apparences, à ce sentiment étrange qu’inspire souvent (au moins dans un premier temps) le visage de la personne démente, comme si l’esprit le désertait. Dans le livre d’Isaïe, n’est-ce pas le Serviteur dont l’apparence n’est plus celle d’un homme, dont l’aspect n’est plus celui des fils d’Adam (52, 14) qui est finalement exalté par Dieu, source de paix pour les rebelles ? Dans l’évangile de Jean, n’est-ce pas celui dont on veut se moquer en lui attribuant tous les insignes de la royauté (la couronne, le trône, le manteau de pourpre), celui dont Pilate affirme finalement *Voici l’homme* (Jn 19, 5) qui se révèle le vrai Roi de l’univers ? En ce Christ, homme et Dieu, se donne donc à reconnaître « l’Homme ». En l’Oint de Dieu, voici dès lors l’être humain en vérité. Derrière les apparences, même les plus défigurantes, demeure l’être profond vivant de la Vie de Dieu. Les écrits du pape Jean-Paul II et de la CEC insistent sur le fait que la personne âgée est porteuse d’une histoire, à la fois individuelle et collective[89]. À la lecture littérale, il s’agit de redonner place à l’expérience, à la mémoire, à la sagesse de la vieillesse dans la quête de sens de l’histoire présente : nous pouvons l’entendre comme une recherche de l’utilité sociale des personnes âgées dans le monde d’aujourd’hui.

Mais « tout cela n’a plus de sens », dit-on souvent devant la *dé-raison* manifestée par la personne atteinte d’une maladie d’Alzheimer. Il est vrai que cette maladie désorganise profondément la communication. Les malades vivent l’instant présent avec un langage appauvri, des souvenirs anciens qui font irruption sans régulation ou au contraire dans l’oubli. Pourtant, ils ressentent des émotions : joie, plaisir, colère, tristesse, inquiétude, peur… Devons-nous renoncer à donner valeur à ces expressions, à cette parole ? Et si, en négatif, cette maladie nous donnait à voir des dimensions de l’homme masquées par la raison ?

La maladie d’Alzheimer est une épreuve mystérieuse, pour les scientifiques (mécanismes de ces maladies neurodégénératives), les proches

(ambiguïté des sentiments devant cet autre), le malade (dont le rapport au monde est si perturbé). La perte de sens pose question : nous rejoignons là les interrogations philosophiques et théologiques sur la souffrance de l'homme[90]. Et si, enfin, cette maladie nous donnait à voir quelque chose de la vanité humaine dont nous parle le livre de Qohéleth ?

Le troisième défi tient à l'organisation de vie : en effet, de nombreuses personnes âgées souhaitent vivre le plus longtemps possible « chez elles », parmi les leurs. Mais jusqu'où est-ce possible, et à quelles conditions ? Explosion de gaz, incendie, accumulation d'ordures ménagères : comment concilier sécurité et liberté ? Pour le bien du malade, on le limite dans ses choix ou dans la prise de risque : comment s'articulent alors, de façon responsable, les principes de bienveillance et d'autonomie ? Les familles sont le pivot du réseau de soutien, informel (les proches) et formel (les professionnels) : sont-elles pour autant des soignants ? Le rôle des aidants familiaux est celui qu'ils veulent ou peuvent se donner : jusqu'où aller dans l'effort et comment ne pas s'épuiser ? Jusqu'où les aidants professionnels peuvent-ils se substituer au malade et à sa famille ? Quand et comment entrer en institution ? Cela est-il un choix ? Qu'est-ce qu'un projet de vie en institution ? De plus, toutes ces aides ont un coût financier. Qu'est-ce qui relève du malade ou de sa famille, qu'est-ce que la société doit prendre en charge et au nom de quoi ? Justice, solidarité, responsabilité, respect de la dignité de chacun : nous retrouvons les mêmes enjeux que dans les débats sur les retraites.

Enfin, le dernier défi concerne les décisions de santé : en effet, dans la pratique quotidienne des soignants, les questions éthiques sont multiples. Cette maladie fait encore peur, elle est éprouvante et on n'en guérit pas. Bien des questions se posent autour de l'annonce du diagnostic au malade : pourquoi et comment le faire ? Peu à peu, les médecins conviennent des règles de métier ; en France, ces guides de bonne pratique s'élaborent à partir de la loi du 4 mars 2002 et du Code de déontologie médicale[91]. Les

affections intercurrentes sont plus difficiles à diagnostiquer et à traiter. Il peut être difficile pour un service hospitalier de prendre en charge un malade qu'il ne connaît pas, ne comprend pas et/ou qui manifeste des troubles du comportement. Pourtant, du fait du nombre, tous les services hospitaliers sont appelés à recevoir des personnes atteintes de la maladie d'Alzheimer et il faut lutter contre leur discrimination.

Si la recherche doit continuer pour trouver des traitements efficaces, sa mise en œuvre aussi pose question. Conformément à la loi, tous les nouveaux médicaments passent par une phase d'essai clinique auprès de malades. À un stade sévère de la maladie, quand les capacités de compréhension, de décision et de communication sont très altérées, comment ces malades peuvent-ils exprimer un consentement ou un refus éclairé, libre et exprès, tel qu'il est demandé par la loi ? Comment évaluer la tolérance au traitement ? Cela pose la question du statut de l'accompagnant du point de vue du droit et de sa place dans le protocole de recherche.

De la vie à la mort.

« Au fil des années, il est naturel de se familiariser avec la pensée du déclin […]. La frontière entre la vie et la mort […] s'approche inexorablement de nous. Si la vie est un pèlerinage vers la patrie céleste, la vieillesse est la période où il est le plus naturel de regarder le seuil de l'éternité » (« Lettre aux personnes âgées », § 14). Porté par sa foi en la vie éternelle, le pape Jean-Paul II n'idéalisait pourtant pas ce passage : « Quoique d'un point de vue biologique la mort soit compréhensible par la raison, il n'est pas possible de la vivre de manière naturelle », poursuit-il.

Les outrages des maladies et de la dépendance existent bel et bien. Être alité, être incontinent, devoir être nourri, gémir : quelle est cette vie ? Est-elle encore digne ? Les images sont dures et éprouvantes. Elles font peur et

elles font horreur. Est-ce plus acceptable quand on est vieux ? La dignité de l'homme est mise à l'épreuve. Mais la perte de dignité réside-t-elle dans les atteintes qui altèrent le malade ? N'est-elle pas plutôt dans le regard méprisant ou évité de ceux qui s'en détournent ? De ceux qui préconisent, pour des arguments éthiques et économiques, d'« arrêter les frais » et de provoquer la mort ? Le mauvais usage des termes « euthanasie » et « dignité » entretient une confusion malsaine.

Il n'y a pas de « début » de fin de vie. Et la fin de vie peut être à l'âge de 20 ans comme à celui de 90 ans. Mais de fait, d'une part on meurt souvent très âgé, et d'autre part les services de gériatrie ont souvent à accompagner jusqu'à la mort. Il y a des savoirs acquis dans les unités de soins palliatifs, initialement destinées surtout à des malades atteints du cancer ou du sida : l'enjeu est de les transposer et de les adapter aux personnes âgées, par exemple en ce qui concerne l'identification et l'évaluation de la douleur, les problèmes de communication, les modifications de la pharmacocinétique. Mais plus largement, du fait du grand nombre, il y a des enjeux éthiques (entre acharnement thérapeutique et « abandonnisme »), organisationnels (tant à l'hôpital, en institution qu'à domicile) et économiques (abréger les fins de vie permettrait de faire des économies) : les principes de dignité de la personne, de justice et de solidarité ne prennent sens que dans le décryptage de cette réalité médicale, psychologique, sociale et économique.

Le cas particulier du refus de soins.

L'homme ou la femme âgé(e) qui refuse des soins, décline des aides vitales comme se nourrir, les services de gériatrie le rencontrent quotidiennement. C'est une épreuve et un combat pour les soignants qui ressentent l'obligation de porter assistance au malade.

S'il refuse, faut-il respecter sa volonté ? Si le refus correspond à une dépression, à un constat d'abandon par la famille, à une démence, que faire ? Médecins, psychologues, soignants, agents de service sont, de façons différentes, placés devant ces défis insidieux et si fréquents où le malade exerce une ultime et pauvre liberté : refuser la bienveillance d'autrui. Derrière ce refus, la menace de la mort met les intervenants dans une réelle souffrance : ne pas donner à boire, à manger peut être très culpabilisant.

Alors, parfois, les soignants se mettent eux-mêmes dans une posture d'acharnement. L'acceptation de la finitude humaine, même au seuil de la mort, est loin d'aller de soi. Cela pose beaucoup de questions sur le droit à la maîtrise de sa propre vie ; des questions tant médicales (le processus physiologique de fin de vie) que morales (Est-ce la vie ou la personne humaine qui est sacrée ? Avons-nous le droit à la maîtrise de notre vie ? En quoi consiste le devoir d'assistance et d'accompagnement ?).

CITOYENNETÉ ET DISCRIMINATIONS.

« Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit », peut-on lire dans la Déclaration des droits de l'homme de 1789. Le demeurent-ils dans l'avancée en âge ?

En cas de perte d'emploi, en France, plus on est âgé, plus on a du mal à retrouver un travail[92]. Et l'on ne peut que constater, lors d'une restructuration d'entreprise, que les personnes les plus proches de l'âge de la retraite sont assez systématiquement incluses dans les plans de licenciement. L'âge apparaît comme un facteur de régulation du marché de l'emploi.

Le droit français assure une protection juridique aux personnes âgées les plus vulnérables. En cas d'atteinte significative des fonctions psychiques et/ou physiques, il existe la possibilité juridique de mise sous tutelle : il s'agit d'une procédure très réglementée destinée à protéger la personne et

ses biens. D'autre part, il y a majoration des peines de ceux qui attentent à des personnes et à leurs biens en profitant de leur faiblesse.

Les personnes âgées vivant dans un établissement d'hébergement – elles sont 700 000 en France – méritent une attention toute particulière. Elles paient d'importants frais d'hébergement mais ont bien peu leur mot à dire dans la vie de l'établissement, dans l'organisation de leur quotidien. Particulièrement dans le monde du soin, les attitudes envers les hommes et les femmes âgés et la façon de les nommer sont souvent infantilisantes : Mme A. devient « la petite grand-mère » à qui « on fait la toilette » ou pire encore que « l'on fait ». Étymologiquement, l'*infans* est celui qui n'a pas la parole… On retrouve la tension dépendance/autonomie !

L'âge, facteur de discrimination dans l'accès aux soins ?

On entend souvent dénoncer l'acharnement thérapeutique : les situations où aucun diagnostic n'est porté, où des thérapeutiques ne sont pas entreprises du seul fait de l'âge, augmentent avec le nombre d'ans mais font l'objet de moins de plaintes et de moins de médiatisation… Par exemple, dans certains pays, les malades âgés ne peuvent bénéficier d'une dialyse rénale. Les services d'urgence connaissent bien des difficultés à faire entrer des malades âgés dans certains services : cela tient sans doute à la complexité de la prise en charge gériatrique, à un moindre prestige de certaines prises en charge, à la difficulté d'organiser la sortie de patients âgés fragiles et/ou dépendants, et se pose donc en termes d'efficience économique… Que ce soit du fait d'une réglementation (il nous faut interroger la signification politique de la loi) ou de simples préjugés, il y a bien alors discrimination. Ce n'est pas l'expertise médicale qui prévaut mais le simple critère d'âge, et ce par le règlement ou par préjugé.

En avançant dans la vieillesse, l’être humain fait de plus en plus l’expérience de deuils, pertes, transformations et changements. Il prend la mesure de sa finitude et s’approche de l’éternité. À contre-courant de clichés sur la vieillesse, les Églises chrétiennes nous invitent à ne pas avoir seulement une vision déficitaire de cet âge de la vie, mais à chercher aussi ce qu’il apporte de spécifique et nécessaire aux autres âges. Vieillir, c’est continuer à grandir, en sagesse et en grâce, si possible, mais aussi contribuer à ce que d’autres puissent advenir à eux-mêmes.

J’ai part aux prouesses du Seigneur Dieu ; de toi seul j’évoque la justice. Dieu, tu m’as instruit dès la jeunesse et jusqu’ici, de bout en bout, j’ai proclamé tes merveilles. Malgré ma vieillesse et mes cheveux blancs, ne m’abandonne pas, Dieu : que je puisse proclamer les œuvres de ton bras à cette génération, ta vaillance à tous ceux qui viendront, s’écrie le psalmiste (Ps 71 [70], 16-18). Ainsi, l’homme dans son grand âge n’en appelle pas simplement à la pitié : de sa naissance à sa mort, il cherche à participer à l’œuvre de Dieu. Pour autant, tout ne s’évalue pas en termes d’utilité sociale : *Tu rehausseras ma dignité, et à nouveau tu me réconforteras*, poursuit-il au verset 21… Dépassant alors toute querelle sur l’utilité, le principe de la dignité intrinsèque de l’homme se voit puissamment convoqué : les hommes naissent et demeurent fils de Dieu, quelle que soit leur condition.

Un homme ou une femme âgé(e) ne commence pas à exister à 80 ans.

Les traits de son visage, tout fripés et marqués par le temps, portent en eux tous les âges de sa vie à la fois. La personne âgée est avant tout une personne, une personne dotée d’un âge avancé, nous dit le pape Jean-Paul II (« Lettre aux personnes âgées »). Dans sa vieillesse, l’homme ou la femme vit toujours une histoire singulière. Entre état et processus, il n’y a pas une vieillesse mais mille façons de vieillir.

Tout au long de ce développement, on a retrouvé les grands principes de la bioéthique contemporaine anglo-saxonne et européenne : autonomie,

justice, bienfaisance, non-malfaisance, dignité, intégrité, vulnérabilité. Ce qui apparaît propre aux chrétiens, ce n’est pas tant leur nature que ce qui les instaure. Portés par la foi en Dieu créateur, en Jésus son Fils unique et au Saint-Esprit, ils cherchent à mettre en œuvre l’amour de Dieu et du prochain dans la réalité de la condition humaine, à tous les âges de la vie. Pour ce qui est de la vieillesse, on a vu combien nous vivons une situation nouvelle : ce qui se passe est à décrypter, et les actions dans le monde d’aujourd’hui sont à repenser. Cela se joue dans les grandes décisions politiques et les petits actes du quotidien.

MARC BERTHEL,
Marie-Christine Peter,
Marie-Jo Thiel.

→ Acharnement thérapeutique. Dignité. Discrimination. Douleur/Souffrance. Euthanasie. Pudeur. Solidarité. Suicide. Vie/Mort. Vulnérabilité.

Bibliographie.

L’Amour des autres. Care, compassion et humanitarisme, Revue du MAUSS 32, 2008/2. – Pr. Fr. BLANCHARD, Document « Alzheimer, l’éthique en questions », Ministère de la Santé et des Solidarités, Ministère délégué à la Sécurité sociale, aux Personnes âgées, aux Personnes handicapées et à la Famille, 2007. – Th. COLLAUD, Le Statut de la personne démente. Éléments d’une anthropologie théologique de l’homme malade à partir de la maladie d’Alzheimer, Fribourg (Suisse), Academic Press, 2003. – COMITÉ CONSULTATIF NATIONAL D’ÉTHIQUE, Rapport sur le vieillissement, 1998. – CONFÉRENCE DES ÉGLISES EUROPÉENNES, Ageing and Care for the Elderly, juin 2007. –

CONSEIL D'ORIENTATION DES RETRAITES, Retraites : questions et orientations pour 2008, La Documentation française, 2007. – CONSEIL PONTIFICAL DES LAÏCS, Dignité et mission des personnes âgées dans l'Église et dans le monde, Paris, Éd. du Centurion - Éd. du Cerf - Fleurus-Mame, 1999, n° 5. – J.-F. GIRARD, Rapport « La maladie d'Alzheimer », janvier 2000. – Ch. HERFRAY, La Vieillesse en analyse, Paris, DDB, 2001. – E. HIRSCH et C. OLLIVET, Repenser ensemble la maladie d'Alzheimer. Éthique, soin et société, Paris, Vuibert, 2007. – JEAN-PAUL II, « L'espérance de l'éternité éclaire la maturité de la vieillesse. Lettre aux personnes âgées », La Documentation catholique 2214, 1999, p. 967 s. ; Vivre en harmonie avec les personnes âgées, Message à la IIe Assemblée mondiale sur le vieillissement, 2002. – M.-J. THIEL, Avancer en vie. Le troisième âge, Paris, DDB, 1998. – J. TRITSCHLER, Tu honoreras la personne du vieillard, Genève, Labor et Fides, 1987.

VIOL

La notion de viol est utilisée dans de nombreux contextes. Ainsi, on peut dire de quelqu'un qu'il a violé une loi ou un serment ou encore qu'il a violé un domicile en y pénétrant par effraction ou enfin l'intimité d'une personne s'il s'est procuré accès à des documents confidentiels touchant la vie privée de cette personne. Dans ce qui suit, il sera exclusivement question du viol en tant qu'agression ou atteinte de nature sexuelle.

CONCEPT.

L’article 222-23 du Code pénal français définit le viol comme « tout acte de pénétration sexuelle, de quelque nature qu’il soit, commis sur la personne d’autrui par violence, contrainte, menace ou surprise ». L’élément matériel essentiel qui distingue le viol d’autres types d’agression sexuelle, comme le harcèlement sexuel ou ce que le langage courant appelle « attentat à la pudeur » – attouchements sexuels, exhibitionnisme… – est la pénétration. Les parties du corps susceptibles d’une telle pénétration sont le vagin, l’anus et la bouche pour la femme, et les deux derniers orifices mentionnés pour l’homme. Si, par le passé, on restreignait souvent au seul pénis l’objet pouvant pénétrer ainsi le corps par l’un des orifices nommés, le droit pénal actuel adopte une vue plus large, et la pénétration par un objet quelconque peut en principe constituer un viol. Encore faut-il, comme la définition donnée par le Code pénal l’indique, que l’acte soit un acte de pénétration *sexuelle*. D’après ce qui vient d’être dit, cela ne doit ni seulement se lire dans le sens de « pénétration d’un orifice sexuel », en l’occurrence le vagin, ni seulement dans celui de « pénétration par un organe sexuel », en l’occurrence le pénis. L’introduction d’un manche de pioche dans l’anus peut constituer un viol, à condition qu’une connotation sexuelle soit donnée à l’acte. Ainsi, la Cour de cassation française a-t-elle jugé qu’un tel acte de pénétration ne devait pas être considéré comme viol s’il se faisait dans l’intention d’extorquer de l’argent à la personne pénétrée, mais qu’il tombait sous la catégorie légale du viol si le manche de pioche était recouvert d’un préservatif. Ce dernier est en effet un objet habituellement utilisé pour accomplir des actes sexuels, de sorte que le fait de mettre un préservatif sur le manche de pioche pouvait être interprété comme préliminaire à un acte de nature sexuelle. Les éléments contextuel et intentionnel sont donc déterminants pour définir la nature sexuelle de l’acte et par là également la qualification juridique.

Mais tout acte de pénétration sexuelle au sens où nous venons de l’entendre ne constitue pas un viol. Il faut, en effet, que cette pénétration

s’effectue sur la personne d’autrui – on ne peut donc pas se violer soi-même et le fait de contraindre une femme à s’enfoncer un objet dans le vagin ou l’anus ne constitue pas non plus un viol – et qu’elle se fasse par violence, contrainte, menace ou surprise. Il y a violence lorsque A utilise sa force physique pour contrecarrer tous les efforts que B fait dans le but d’empêcher A de le pénétrer. Il y a contrainte lorsque A profite de la situation de B afin de lui extorquer une promesse de non-opposition s’il accomplit une pénétration sexuelle sur lui : ainsi, si B meurt de soif et que A peut lui sauver la vie en lui donnant une bouteille d’eau, et qu’il ne la lui donnera que si B accepte de se laisser pénétrer sexuellement. On considère toutefois que pour qu’il y ait effectivement contrainte, il faut que B se trouve dans une situation telle que le rejet de l’offre remette en question un bien fondamental. Si dans le cas de la contrainte B peut espérer une amélioration de sa situation s’il cède aux avances de A, dans le cas de la menace, il se voit exposé à une détérioration de sa situation s’il ne cède pas à ces avances. La catégorie de la surprise recouvre un grand nombre de situations disparates, pouvant aller du cas de la jeune personne très naïve qui accepte une pénétration par son médecin parce que celui-ci a réussi à lui faire croire qu’il s’agissait d’un acte médical, au cas d’une personne que le violeur a droguée – un phénomène en vogue depuis quelques années.

On remarquera que dans la définition donnée par le Code pénal français, il manque toute référence explicite à ce que d’aucuns pourraient considérer comme étant le critère ultime pour départager, du moins sur le terrain juridique, les actes sexuels qu’il faut sinon permettre, du moins tolérer, des actes sexuels qu’il faut interdire en les criminalisant. Ce critère, c’est le consentement. On pourrait en effet être tenté, comme cela a été fait pendant des siècles, de qualifier de viol toute pénétration sexuelle à laquelle la personne pénétrée n’a pas consenti. Ce sont surtout certains milieux féministes radicaux américains qui se sont opposés à ce que le viol soit défini par référence à une absence de consentement de la part de la victime.

La raison majeure pour cette opposition était que le comportement observable d'une femme qui se faisait violer n'était pas un indicateur fiable. Le fait qu'une femme ne se débatte pas face à un homme de 2 mètres de haut et pesant 120 kilos qui la pénètre sexuellement peut-il être interprété comme un consentement ? Jusqu'au xx^e siècle, certains systèmes juridiques n'acceptaient de condamner quelqu'un pour viol que si sa victime s'était suffisamment débattue et avait appelé suffisamment fort à l'aide. Pour les milieux féministes radicaux, la charge de la preuve devait être renversée, et il fallait que l'accusé prouve qu'il n'avait pas utilisé la force, la menace, la contrainte ou la surprise, et non pas que l'accusatrice prouve qu'elle avait manifesté de manière suffisamment claire son opposition à l'acte de pénétration.

L'usage du masculin et du féminin dans les lignes qui précèdent ne doit pas laisser croire que tous les violeurs sont des hommes et toutes les victimes de viol, des femmes. De même que le droit pénal contemporain fait abstraction de la nature de l'objet utilisé pour effectuer la pénétration, il fait aussi abstraction du sexe du coupable et de la victime. Ainsi, une femme peut être accusée de viol si elle a ligoté un homme qui se débattait et si elle utilise un manche de pioche recouvert d'un préservatif pour le pénétrer analement. Il n'y aurait toutefois pas viol si une personne use de la force, de la menace, de la contrainte ou de la surprise pour pratiquer une fellation sur un homme, car pour le Code pénal, il faut qu'« autrui » soit victime de pénétration.

Si des systèmes juridiques plus anciens ne considéraient que les femmes comme victimes possibles d'un viol – mais notons qu'Accurse pensait que la loi ne limitait pas le viol à celui d'une femme par un homme –, nombre de ces systèmes excluaient aussi certaines catégories de femmes du cercle des victimes possibles. Ainsi était-il communément admis qu'une prostituée ne pouvait pas être violée. Du fait qu'elle acceptait d'avoir des rapports sexuels avec plusieurs hommes, on concluait qu'elle avait tacitement

accepté d’avoir des rapports avec tous les hommes, qu’elle était donc devenue une femme publique, c’est-à-dire appartenant à tous les hommes. À l’autre extrême, il y avait l’épouse, la femme qui appartenait à un seul homme. Si l’épouse pouvait légalement être violée par des tiers, elle ne pouvait pas l’être par son époux – du moins pas tant que celui-ci se limitait à des actes de pénétration vaginale et n’exigeait pas des pratiques jugées contre nature. Nous retrouvons là l’idée du devoir conjugal, un devoir dont l’époux peut exiger l’accomplissement par la force, la contrainte ou la menace, si nécessaire, le recours à la surprise étant également permis.

HISTOIRE.

C’est dans le Code de Hammourabi, un texte babylonien rédigé vers 1750 av. J. C., que l’on retrouve la première loi criminalisant le viol et prévoyant la mort pour le violeur d’une vierge fiancée. En ce qui concerne la femme mariée, tout acte de pénétration effectué sur elle par un tiers tombait sous la catégorie de l’adultère, de sorte que la femme, même si elle n’était pas consentante, était considérée comme adultère et encourait la même sanction que l’homme, à savoir la mort par noyade.

Dans le Deutéronome (22, 23 s.), nous trouvons évoqués trois cas. D’abord celui d’une jeune fille fiancée habitant en ville et qui subit une pénétration de la part d’un homme autre que le futur époux. Si cette jeune fille ne crie pas pour appeler au secours, alors elle devra subir le même sort que l’homme, à savoir la lapidation. Le deuxième cas est celui d’une jeune fille fiancée qui se trouve loin de toute habitation et qui subit une pénétration de la part d’un homme autre que le futur époux. Celle-ci ne doit pas subir le sort de l’homme, car elle doit être supposée avoir appelé à l’aide ou au moins avoir voulu appeler à l’aide. Mais vu le lieu où l’acte a été accompli, personne ne pouvait ou n’aurait pu entendre ses cris. Le troisième cas est celui d’une vierge non fiancée qui se fait pénétrer par un

homme. La loi prévoit que ce dernier verse cinquante pièces d'argent au père, qu'il épouse sa victime et qu'il lui soit interdit de la répudier.

On notera que la loi mosaïque veut en premier lieu protéger les femmes d'Israël contre toute forme d'agression sexuelle. Pour s'en convaincre, il suffit de lire certains passages du livre des Juges (notamment Juges 21) qui accordent aux hommes de la tribu de Benjamin le droit de s'emparer de jeunes femmes non mariées appartenant à d'autres peuples de la région pour en faire leurs épouses. Pour beaucoup de peuples, le viol était permis dès lors qu'il servait à des fins que nous pourrions qualifier de démographiques – voir dans ce contexte aussi le rapt des Sabines par les premiers Romains.

Par ailleurs, on notera qu'il ne s'agit pas en premier lieu de protéger la femme en tant qu'individu porteur d'un droit à l'intégrité physique ou à l'autonomie sexuelle, mais de la protéger en tant que propriété du père, du futur époux ou de l'époux. La femme est en ce sens l'objet sur lequel le crime du viol s'accomplit, mais elle n'en est pas la victime au sens de personne dont les droits sont violés. Cette victime, c'est l'homme auquel la femme appartient. Le viol est avant tout considéré comme un crime contre la propriété d'autrui ainsi que, le cas échéant, comme la violation d'un ordre cosmique qui limite les actes sexuels légitimes aux seuls actes accomplis dans le cadre du mariage.

La loi athénienne faisait une distinction entre la séduction et le viol et punissait plus sévèrement la première que le second. Le viol était en effet conçu comme un acte non prémédité ayant pour cause une pulsion souvent irrésistible. Par ailleurs, le viol ne portait atteinte qu'au corps de la femme, alors que la séduction s'insinuait aussi dans son âme et détournait celle-ci des hommes vers lesquels elle était censée devoir être tournée – père, mari ou gardien légal. Chez les Grecs également, il s'agissait en premier lieu de protéger certains hommes contre d'éventuels prédateurs, la femme n'étant à nouveau que l'objet du crime.

Dans les premiers temps de la république romaine, le *raptus* – qui a donné *rape*, terme par lequel le droit anglais désigne le viol – désignait d'une manière générale le fait d'enlever une femme à l'homme à qui elle appartenait et n'a pas semblé constituer un crime capital. Il ne le devient qu'avec la transition vers l'époque impériale. Du temps d'Auguste, la *lex Iulia de vi publica* prévoyait la mort pour le *raptor*. Pour les grands juristes romains, il y avait *raptus* si la force utilisée était telle que la victime était dans l'incapacité de résister (Paul) ou si la peur éprouvée par la victime était insurmontable (Ulpien).

Ce n'est qu'à partir du IVe siècle que les auteurs chrétiens accordent de l'importance à la question du viol. Après le concile d'Ancyre (314) qui obligeait le ravisseur à rendre la fiancée à l'homme à qui elle était destinée, le concile de Chalcédoine (451) a pris la question du viol à bras-le-corps, estimant d'une part qu'une personne qui occupait des fonctions religieuses devait être démise de ses fonctions si elle était convaincue de viol, et de l'autre qu'un laïc devait encourir les sanctions de l'anathème ou de l'excommunication s'il se rendait coupable de ce crime. Ces sanctions s'inscrivaient dans un effort d'affirmer la pureté de la nouvelle foi face aux débauches autorisées par les religions païennes.

Les premiers empereurs chrétiens adoptèrent une attitude assez intransigeante en matière de viol, punissant à la fois le violeur et sa victime – mais d'une peine moins sévère –, cette dernière se voyant dire qu'elle aurait dû déployer une plus grande résistance. Notons qu'au XIXe siècle, nous trouvons encore des voix pour affirmer que si la femme ne veut vraiment pas que le pénis entre dans le vagin, il ne pourra pas entrer. Dès lors, s'il entre, c'est que la femme a quand même au moins consenti un peu à l'acte, mais pas suffisamment pour que le viol se transforme en acte de débauche ou d'adultère – si elle était mariée. Dans les premiers siècles chrétiens, les violeurs, de même que les simples ravisseurs, perdirent aussi

la possibilité légale d'épouser leur victime pour échapper à la peine de mort.

Ce dernier point allait faire l'objet de nombreux débats au cours du Moyen Âge, et ce parce qu'à certaines époques, le rapt de femmes nubiles – rapt qui se faisait souvent avec le consentement de la femme – était monnaie courante. Fallait-il alors sanctionner tous les coupables ou s'accommoder du fait qu'en pouvant épouser la femme qu'ils avaient ravie, ils profitaient en quelque sorte de leur crime ?

Au XI^e^ siècle, les autorités ecclésiastiques tendirent à construire le rapt comme incluant une dimension sexuelle, le cas échéant un viol au sens où nous entendons ce terme aujourd'hui, si la femme ne consentait pas. Même si l'idée de consentement de la femme n'était jamais entièrement absente au cours des siècles précédents, on notera qu'à partir du XII^e^ siècle, elle va gagner en importance, et avec elle aussi la réflexion sur les conditions d'un consentement valide, notamment en ce qui concerne le mariage. Ainsi le pape Honorius III estimera-t-il dans sa décrétale *Consultationi* que si la femme qui avait consenti à un mariage l'avait fait sous l'emprise de la peur de menaces, ce consentement n'était pas valide et le mariage non plus.

Chez Gratien, nous trouvons la distinction entre le viol et la séduction, le premier se caractérisant par le recours à la force, la seconde par l'utilisation de la ruse ou par des promesses. Si le violeur s'empare donc uniquement du corps de sa victime, le séducteur s'empare de sa volonté et l'amène ainsi à consentir à des actes auxquels elle n'a pas le droit de consentir. S'il est prêt à disculper la victime d'un viol, Gratien estime toutefois qu'elle ne pourra pas entrer dans un ordre religieux, car par le viol, elle a perdu sa virginité.

Chez les décrétistes, nous trouvons une distinction qui s'apparente à celle faite par le Code pénal français entre la force et la contrainte. De même, nous trouvons chez eux l'idée qu'il ne peut y avoir consentement valide qu'à partir d'un certain âge, de sorte que toute pénétration sexuelle

d’une fille n’ayant pas encore atteint cet âge est à considérer comme viol – c’est le *statutory rape* des législations pénales anglo-saxonnes. Alors que selon le droit de l’État le violeur était punissable de mort, le droit canon prévoyait au pire que le violeur soit réduit au statut d’esclave et qu’il travaille pour la famille de la fille qu’il a violée.

On remarquera qu’au Moyen Âge, le droit civil reconnaît souvent la possibilité légale d’un viol de l’épouse par l’époux, alors qu’une telle reconnaissance est le plus souvent absente du droit canon. On remarquera aussi que les canonistes sont prêts à laisser tomber la qualification de viol dès lors que l’acte sexuel non voulu par la femme est suivi d’une promesse de mariage. Cela s’explique en partie par le fait que le viol était en premier lieu interprété comme une atteinte aux droits des parents de la jeune fille violée.

Dans les siècles qui suivent, les législations des différents pays continueront à criminaliser le viol, en prévoyant généralement des peines assez lourdes, bien que celles-ci soient appliquées de manière très discriminatoire. Les peines sont souvent plus lourdes si la victime appartient à une classe sociale élevée et/ou si le coupable appartient à une classe sociale plus basse. Aux États-Unis, les différences raciales viendront s’ajouter aux différences sociales.

Parmi les questions soulevées au cours des siècles et qui ont fait la délectation des théologiens moraux et des philosophes, nous trouvons par exemple les suivantes : une femme a-t-elle le droit d’utiliser le mensonge pour échapper au viol ? Si elle est placée devant l’alternative « subir un acte sexuel ou mourir », une femme doit-elle préférer son honneur à sa vie, et donc à la limite opter pour le suicide plutôt que d’être violée ?

Alors que théologiens, philosophes et juristes débattaient sur des questions de ce genre, des milliers de femmes se faisaient violer, notamment lors des multiples guerres qui ont jalonné l’histoire du monde, et ce malgré le fait que les théoriciens de la guerre juste affirmaient que de

tels actes n’étaient pas permis par les lois de la guerre. Très souvent, les troupes se voyaient promettre par leurs commandants qu’elles pouvaient mettre à feu et à sang telle ou telle ville, ce qui impliquait qu’elles pouvaient aussi violer toutes les femmes qui leur tombaient sous les mains. Ce n’est qu’après la Seconde Guerre mondiale que le viol a été reconnu comme un crime de guerre. La quatrième Convention de Genève, signée en 1949 et ayant pour but la protection des civils, stipule dans son article 27 que « les femmes seront particulièrement protégées contre toute attaque contre leur honneur, en particulier contre le viol, la prostitution forcée ou toute forme d’agression indécente ». Et l’article 8 du Statut de Rome portant institution d’une Cour pénale internationale stipule que sont à considérer comme des crimes de guerre le viol, l’esclavage sexuel, la prostitution forcée, le fait de rendre enceinte une personne contre son gré, la stérilisation forcée ainsi que toute autre forme d’agression sexuelle, si ces actes sont commis dans le cadre d’un conflit armé.

Dans le cadre d’une guerre, le viol n’est pas simplement un moyen pour les soldats de satisfaire une pulsion purement sexuelle, mais il exprime aussi souvent la volonté d’humilier l’adversaire, l’atteinte à l’honneur des femmes étant encore souvent perçue comme une forme efficace d’humiliation. Le viol est donc ici bien plus qu’un simple acte d’agression sexuelle. Dans un livre qui a fait grand bruit, la féministe américaine Susan Brownmiller a défendu la thèse que le viol était un instrument de domination dans la guerre des sexes qui opposait les hommes aux femmes. Les viols cessent donc d’être perçus comme des actes isolés commis par des individus incapables de maîtriser leurs pulsions, mais ils deviennent des actes politiques.

ÉTHIQUE ET DROIT.

Avant de passer en revue les différents types d'argument moraux permettant de condamner le viol en tant que tel, il conviendrait d'abord de présenter deux arguments qui pourraient justifier moralement au moins certains viols.

Le premier de ces deux arguments est de nature utilitariste. Dans sa version la moins sophistiquée, telle que nous la trouvons par exemple chez Jeremy Bentham, l'utilitarisme affirme qu'un acte est non seulement moralement légitime, mais aussi moralement obligatoire, s'il produit plus de plaisir que tous les autres actes qui se présentent comme options possibles à l'acteur. Dès lors, si nous supposons que le plaisir que dix hommes tirent d'un viol collectif est plus grand que le déplaisir souffert par la victime, les dix hommes auraient non seulement le droit, mais même l'obligation de violer la victime. La faute morale n'est pas du côté des dix violeurs, mais du côté de la personne qui les oblige à la violer plutôt que de se mettre volontairement à leur disposition sexuelle.

Des versions plus sophistiquées de l'utilitarisme, qui ne tiennent pas seulement compte des actes singuliers mais des types d'actes et qui procèdent également à une hiérarchisation des plaisirs permettent d'éviter ce genre de justification morale du viol.

Le second argument pourrait aussi se prévaloir de la doctrine utilitariste, mais il peut aussi se référer à d'autres théories morales. Admettons qu'une gigantesque catastrophe planétaire ait conduit à la disparition de l'espèce humaine, hormis un homme et une femme en âge de procréer et qui savent qu'ils sont les derniers humains survivants. La femme, qui a étudié certains auteurs millénaristes des premiers siècles et qui s'est convertie à leur doctrine, refuse absolument tout rapport sexuel, estimant que l'humanité mérite de disparaître de la terre. L'homme, pour sa part, a lu Hans Jonas et a fait sien l'impératif que l'humanité est non seulement un bien en soi, mais le plus haut bien. Dès lors, il estimera qu'il a non seulement le droit, mais également le devoir de violer la femme, les droits éventuels que celle-ci

pourrait faire valoir contre le viol ne pesant pas lourd dans la balance. Cela signifie non pas que l'homme approuve le viol en tant que tel ou qu'il y voie un bien, mais seulement qu'il estime que dans certaines circonstances, le viol peut être un devoir. De même que l'inceste entre les enfants d'Adam et d'Ève a été nécessaire pour mettre en route le premier peuplement de la terre – si nous prenons à la lettre le récit de la Genèse –, le viol de la dernière femme rescapée par le dernier homme rescapé devrait permettre le troisième repeuplement de la terre.

Deux types de réaction sont possibles face à ce second type d'argument. Tout d'abord, on peut récuser l'hypothèse sur laquelle l'argument se fonde : une situation telle que celle qui a été décrite ne se produira jamais, de sorte qu'il ne sert à rien de se demander si le viol ne serait pas éventuellement permis dans ce genre de situation. L'éthicien a certes le droit de tester ses intuitions morales en imaginant des scénarios fictifs – et l'on peut supposer que nos intuitions morales nous font apparaître le viol comme un crime que rien ne peut excuser ou légitimer –, mais les scénarios qu'il utilise ne doivent pas trop s'éloigner de ce qui pourrait éventuellement un jour être le cas.

Une deuxième réaction remet en question la hiérarchisation axiologique. Certes, la survie de l'humanité est un bien, mais elle n'est pas le plus haut bien. C'est le sens du célèbre adage juridique : *Fiat iustitia, pereat mundus*. Dans notre cas, la survie de l'espèce humaine serait subordonnée au respect de la valeur qui serait remise en question par le viol. Quelle pourrait être cette valeur ?

Dans la partie historique de cet article, nous avons vu que pendant des millénaires, le viol des femmes était considéré comme une atteinte à la propriété des hommes dont elles dépendaient. Étant donné que dans notre hypothèse fictive la femme ne dépend plus de personne, ce genre d'argument ne saurait être opposé à son viol. On pourrait même argumenter que s'il n'y a plus qu'un homme et une femme, ils doivent être considérés

comme tacitement mariés – en supposant que le mariage constitue le cadre légitime pour la procréation. Si nous ajoutons à cela l'idée que le viol n'existe pas au sein du couple, le problème de la légitimation du viol disparaît en même temps que disparaît le viol.

Dans un cadre de pensée moderne, le viol n'est plus considéré comme une atteinte à la propriété d'un tiers. Si tant est qu'on veuille le considérer dans le cadre du droit de propriété, on affirmera qu'il constitue une atteinte à la propriété de la femme violée, cette dernière étant alors pensée comme propriétaire de son corps. De même que la personne qui s'introduit sans autorisation dans ma maison viole ma propriété, la personne qui s'introduit sans autorisation dans le corps d'une autre personne viole sa propriété.

Le viol peut toutefois aussi être construit comme une atteinte à la dignité de la personne. Si nous construisons la notion de dignité en nous inspirant de Kant, nous pouvons dire qu'il y a atteinte à la dignité dès lors qu'un individu traite l'autre uniquement comme un moyen et non pas également comme une fin en soi. Or que fait le violeur, si ce n'est traiter la personne qu'il viole comme un pur moyen pour assouvir son appétit sexuel ? Il ne se soucie pas le moins du monde du bien-être de la personne qu'il viole, mais ne pense qu'à son propre plaisir. Or de nombreuses études médicales ont mis en évidence les conséquences souvent graves du viol pour les personnes violées. Si les blessures physiques sont assez anodines – sauf si certains instruments blessants sont utilisés pour la pénétration –, il n'en va pas de même pour les souffrances psychiques. De nombreuses victimes de viol souffrent de ce que les spécialistes appellent des « états de stress post-traumatiques », qui conduisent parfois à un changement radical de caractère.

Inclus dans le non-respect de la dignité, mais sans nécessairement se confondre avec lui, se trouve également un non-respect de l'autonomie de la personne violée, et plus particulièrement de son autonomie sexuelle. Kant serait probablement très étonné s'il entendait parler d'autonomie sexuelle –

l’autonomie appartient à la sphère de la raison, la sexualité à celle des passions. Mais en ignorant ce problème conceptuel, constatons qu’il existe aujourd’hui un courant de pensée assez important, en particulier chez certaines féministes radicales, qui estime qu’une sexualité autonome est une sexualité fondée sur le désir, de sorte que chaque rapport sexuel pénétratif où il n’y a pas désir libre et réciproque – désir non seulement pour le rapport en tant que tel, mais pour la personne avec laquelle on a ce rapport – peut être considéré comme un viol. Et étant donné que certaines de ces féministes estiment que dans une société patriarcale le désir des femmes n’est jamais libre, tout rapport sexuel pénétratif apparaît comme un viol. La conséquence extrême sera alors l’option pour une sorte de lesbianisme politique, en refusant le cas échéant toute forme pénétrative de sexualité, celle-ci étant perçue comme constitutive du règne du patriarcat et donc comme violant l’autonomie sexuelle de la femme en lui imposant un modèle de sexualité qui ne correspond pas à ses désirs naturels.

Une discussion contemporaine du viol doit aussi inclure une référence au sida et à l’avortement. S’il y a certes toujours eu des maladies sexuellement transmissibles, celles-ci sont aujourd’hui guérissables. Il en va autrement du sida. D’où la question : un violeur porteur du virus du sida se rend-il moralement plus condamnable qu’un violeur qui ne serait atteint que de la syphilis ? Et indépendamment de la question morale, comment le droit doit-il se positionner par rapport à la question ? Devra-t-il distinguer entre un viol simple et un viol avec mise en danger de la vie d’autrui ?

En ce qui concerne l’avortement, il est permis de se demander si une femme violée qui tombe enceinte après un viol ne devrait pas avoir la possibilité légale de se faire avorter ou devrait se voir proposer la pilule abortive dès qu’elle a porté plainte. Pour l’Église catholique, l’avortement ne saurait être toléré dans ce genre de cas. Mais une telle prise de position est-elle vraiment tenable ? Certes, la vie est une valeur à protéger, mais est-ce nécessairement exprimer du mépris pour la vie si on accepte qu’une

femme violée empêche la nidation de l'ovule fécondée lors du viol ou se fasse avorter ?

Une réflexion éthique sur le viol ne saurait faire l'impasse sur la question du sort à réserver au coupable. Si le violeur est conçu comme une personne n'ayant pas pu résister à des pulsions qui étaient plus fortes que lui, sa responsabilité pénale sera amoindrie, voire inexistante, alors que si on estime que tout violeur a la possibilité de résister à ses pulsions sexuelles, sa responsabilité pénale sera pleinement engagée.

Mais au-delà de la question purement pénale, une autre question se profile à l'horizon, à savoir celle des mesures que l'on doit et peut prendre à son encontre. Si on se place dans une logique de la pure efficacité, on préconisera une mesure comme la castration chimique, non pas nécessairement comme sanction, mais comme mesure de sécurité ou de précaution. Il s'agirait donc d'empêcher toute récidive de la part du violeur. Une telle mesure est parfois évoquée de nos jours, mais elle se heurte rapidement à des considérations de nature morale. La castration chimique constitue en effet une atteinte à l'intégrité corporelle de la personne – non pas tant une atteinte à une *partie* du corps qu'à une *fonction* –, et le fait de castrer, et ne serait-ce que chimiquement, un violeur, évoque pour certains les mesures-sanctions appliquées par d'autres cultures pour réduire, voire éliminer le risque d'une récidive, comme par exemple le fait de trancher une main au voleur. Si tant est que le violeur demande par lui-même la castration chimique, on pourrait admettre sa légitimité – après tout, la stérilisation volontaire est permise –, mais les choses ne sont pas si simples lorsque l'État veut lui imposer la castration chimique ou lui propose de choisir entre une réclusion criminelle et la castration. Si le souci de protéger d'éventuelles victimes est tout à fait légitime, il convient toutefois de ne pas le faire en violant trop rapidement certains principes moraux qui se trouvent au fondement de notre conception de l'homme et du respect de sa dignité.

NORBERT CAMPAGNA.

→ Altérité. Corps. Hommes/Femmes. Maltraitance. Pédophilie. Pudeur. Respect. Sexualité. Torture. Violence.

Bibliographie.

D. Archard, Sexual Consent, Boulder (Co), Westview Press, 1998. – S. Brownmiller, Against Our Will. Men, Women and Rape, Harmondsworth, Penguin, 1976. – J. A. Brundage, Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe, Londres - Chicago, The University of Chicago Press, 1987. – K. Burgess-Jackson, Rape : A Philosophical Investigation, Dartmouth, Aldershot, 1996. – K. Burgess-Jackson (dir.), A Most Detestable Crime. New Philosophical Essays on Rape, New York - Oxford, Oxford University Press, 1999. – S. Estrich, Real Rape, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1987. – M. Iacub, Le crime était presque sexuel et autres essais de casuistique juridique, Paris, Flammarion, 2002. – G. Lopez, G. Filizolla, Le Viol, Paris, PUF, 1993. – J. McGregor, Is It Rape ? On Acquaintance Rape and Taking Women's Consent Seriously, Aldershot, Ashgate Publishing, 2005. – S. Tomaselli, R. Porter (dir.), Rape : An Historical and Cultural Enquiry, Oxford, Basil Blackwell, 1986. – G. Vigarello, Histoire du viol. xvi^{e}-xx^{e} siècle, Paris, Éd. du Seuil, 1998. – A. Wertheimer, Consent to Sexual Relations, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

VIOLENCE

DÉFINITION.

Le terme « violence » est un mot-valise qui qualifie des faits innombrables mais bien différents : guerre, crime, émeute, délinquance, révolution, génocide, terrorisme, torture, agression sexuelle, etc. Son univers marque l'usage d'une contrainte physique ou symbolique à l'encontre d'autrui pour imposer une volonté ; il introduit à l'arbitraire et à l'imprévisible. Mais la violence est d'abord un fait de signification. Elle traduit la tonalité d'une relation et non une nature. Bousculer l'autre pour le mettre à terre est une forme de violence si l'acte s'exerce contre son gré sur une victime, mais si l'acte a lieu sur un stade de rugby ou sur un tatami, il relève d'un jeu consenti par les partenaires. De même, une incision peut être une agression venue de l'extérieur, une attaque délibérée contre soi ou une forme de gratification dans le cadre d'un contrat sadomasochiste. La violence est donc une question de sens et de contexte. Étymologiquement, « violence » vient du latin *vis* qui renvoie à la vigueur, à la force, à la puissance, mais aussi au débordement, à l'abondance. Outre la violence contre les autres qui prend une dimension physique et/ou symbolique, il faut rappeler les formes de violence contre soi qui traduisent une souffrance intérieure et une volonté de s'en défaire (scarifications par exemple). Dans ce contexte de détresse personnelle, les attaques contre le corps propre consistent à se faire mal pour avoir moins mal, à matérialiser une souffrance autrement intolérable en reprenant le contrôle. Elles opposent la douleur (contrôlable) à la souffrance (incontrôlable) dans une sorte d'homéopathie symbolique. Elles procurent une technique de survie en attendant que la personne trouve un moyen plus propice de combattre son mal de vivre (LE BRETON, 2003).

La Bible soulève d'autres questions relatives à la violence. André Wénin (1998) rappelle à travers une lecture méticuleuse que Caïn, le fils d'Ève, est considéré comme une possession de sa mère : *J'ai acquis un homme avec Adonaï*, dit-elle (Gn 4, 1). Il n'est pas nommé enfant ou fils,

mais homme. Le père est absent. Caïn est dans une relation fusionnelle avec sa mère. Quant à Abel, le second fils, il est « le frère de l'autre ». Abel signifie d'ailleurs « fumée, buée ». Il n'est pas davantage que le père un tiers venant rompre la relation incestueuse entre la mère et le fils. Pour André Wénin, le lien est étroit entre l'inceste et le crime. Dans la pure fusion, Caïn ne tolère pas la moindre frustration de grandir sans limite. Au moment où les deux frères apportent des offrandes à Dieu, ce dernier regarde seulement Abel, négligeant son frère. Caïn ne supporte pas la frustration créée par le dédain de Dieu à son égard. Voyant son trouble, Dieu s'adresse à lui en lui posant l'alternative : il peut « rendre bien » ou « ne pas rendre bien ». Caïn est libre d'agir et de juguler l'animal qu'il sent en lui : *Toi, tu peux le dominer,* lui dit Dieu (Gn 4, 7). Caïn ne recourt pas à la parole comme modalité de résolution du conflit et surtout comme humanisation de la tension qui règne en lui ; son ressentiment l'amène à laisser parler en lui une violence pure que traduit l'ellipse du texte biblique : *Et Caïn dit vers Abel son frère […] et Caïn se dressa vers Abel, son frère, et il le tua* (Gn 4, 8). La violence éclate là où la parole est en échec. Caïn élimine la différence, il entend rester seul pour sa mère, pour Dieu. La Genèse pose l'interdit de l'inceste et montre comment sa transgression rompt toute limite et ouvre un gouffre pouvant aboutir au meurtre. L'impossibilité d'accès au symbolique est une source de violence. La relation fusionnelle à sa mère a ouvert le chemin d'une toute-puissance. La Bible, résume André Wénin, prend acte de la violence ; elle pose comme mode de régulation la parole, c'est-à-dire l'échange de sens pour éviter le passage à l'acte, et des lieux de sublimation comme la chasse, par exemple, qui détourne vers l'animal une agressivité susceptible de se décharger sur un autre humain (WÉNIN, 1998).

« Le conflit est père de toute chose », posait Héraclite (fragment 53). Pour Hobbes la violence est inhérente à la condition humaine. *« Homo homini lupus »*, « l'homme est un loup pour l'homme ». Livré à lui-même,

il cède à ses passions et fait peu de cas de ses semblables. Rivalité, méfiance, fierté sont pour Hobbes les raisons majeures des tensions. Cette lutte permanente dissout tout principe de justice et de droit et alimente une guerre sans fin au profit de la ruse et de la force. Hobbes voit dans la république un moindre mal susceptible d'arbitrer les tensions : « Aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun. » Clausewitz peut définir la guerre comme « la continuation de la politique par d'autres moyens ». Engels considérait la violence comme une « accoucheuse de l'histoire », un accélérateur des transformations sociales. De même pour Georges Sorel elle est « une chose très belle et très héroïque, […] au service des intérêts primordiaux de la civilisation […] elle peut sauver le monde de la barbarie » (SOREL, 1981, p. 110). Pour Sorel, le mythe possède une efficacité pratique sur le monde : ainsi le mythe de la grève générale, associée à la violence, devait aboutir à la prise de pouvoir du prolétariat. Plus récemment, un auteur comme Franz Fanon reprend le thème de la violence comme « accoucheuse de l'histoire », il confère aux opprimés la légitimité d'une violence pour se défaire de leurs chaînes, et la pose même en « praxis absolue » (FANON, 1961, p. 63). Sartre, dans la préface qu'il écrit pour cet ouvrage, en relaie la virulence : « Il faut tuer et abattre un Européen, c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé : reste un homme mort et un homme libre » (*ibid.*, p. 20). Et, paradoxalement, il envisage la violence « comme la lance d'Achille, elle peut cicatriser les blessures qu'elle a faites » (*ibid.*, p. 26). Témoignage d'un temps où la violence possédait encore une légitimité politique si la cause défendue était perçue comme « juste ».

Pour Georg Simmel tout processus social conjugue des éléments mêlés de tensions et d'accords. Le conflit est inhérent à toute relation dans la mesure où ne règne jamais une pure transparence des acteurs entre eux ;

même une relation amoureuse est aussi faite d'antagonismes. Pour Simmel, le conflit est une forme de socialisation qui contribue à la clarification des tensions sociales et à leur dépassement. À travers lui s'opère une régulation sociale, une quête de reconnaissance, la constitution de règles et de normes entre les parties en présence, une alliance entre les membres d'un même groupe qui prennent davantage conscience de ce qui les réunit. Sympathie et hostilité sont inéluctables tant entre les groupes qu'entre les individus mais elles aboutissent en principe à des compromis qui conjuguent les contraires, sauf, précise Simmel, quand « le combat n'a d'autre but que la pure et simple destruction », s'il confine au meurtre. « En revanche, dès que d'une manière ou d'une autre il est question d'épargner la victime, d'imposer une limite à la violence, il y a déjà un moment de socialisation, même si celui-ci n'a qu'un effet de frein » (SIMMEL, 1992, p. 35). On peut, en ce sens, distinguer la violence comme affrontement physique et symbolique dans l'intention de nuire à l'autre, du conflit comme tension entre les individus ou les groupes, mais qui n'inclut pas nécessairement la violence. Le passage de la violence au conflit est un premier moment de résolution de l'opposition. La recherche d'un dialogue ou d'un compromis est une limite posée au déferlement de la violence ; parfois même l'amorce de l'échange, l'argumentation en viennent à bout (BRETON, 2008).

Pour Max Weber, l'État possède le « monopole de la violence physique légitime » ; il instaure « un rapport de domination de l'homme sur l'homme fondé sur le moyen de la violence légitime, c'est-à-dire sur la violence qui est considérée comme légitime » (WEBER, 1959, p. 113). En ce sens, dans les sociétés démocratiques, la politique exerce en principe une activité d'arbitrage et de protection de la population tout en disposant par ses appareils comme l'armée, la justice ou la police, d'outils susceptibles de contrôler la violence. L'État, avec ses institutions, s'efforce de garantir la paix civile ; il concentre les possibilités de violence entre ses mains, de prévention ou de contrôle quand elle émerge au seuil du lien social.

Freud introduit la notion de pulsion de mort (thanatos) opposée à une pulsion de vie (éros). La pulsion de mort tend à désintégrer le vivant, elle alimente les comportements de violence, de masochisme, de sadisme… Le « narcissisme des petites différences » alimente une rivalité parfois meurtrière. Mais Freud laisse intacte la question de savoir pourquoi dans une même situation l'un recourt à la violence et l'autre non. Entre la violence et une autre forme de relation à l'autre s'exercent une réflexivité et une liberté, non un automatisme biologique. De même, les violences exercées par un psychopathe ne sont nullement une émanation purement instinctuelle, elles découlent d'une logique propre à son histoire ; elles finissent souvent par devenir prévisibles et permettent son arrestation.

Même si la violence à l'encontre d'autrui relève d'une conscience de ce qui est fait, la réflexivité est plus ou moins prononcée. Elle jaillit dans une situation où l'agresseur se sent, à tort ou à raison, humilié, dépossédé, déconsidéré. Une violence physique réplique alors à ce qui est ressenti comme une violence symbolique. Toute violence traduit la volonté de soumettre l'autre ou de le corriger, de le punir, parfois du seul fait de son sexe (violence conjugale ou envers les femmes), de son orientation sexuelle (violence homophobe), de sa « race » ou de son « ethnie » (racisme, antisémitisme, violence ethnique…), voire de sa catégorie sociale (haine de classe). La violence est un instrument dont l'usage est déployé avec l'intention de nuire, de détruire, d'éliminer, de conquérir, de punir, etc. mais elle s'exerce souvent contre celui qui ne demandait rien et passait seulement par là.

La violence oscille toujours entre expressivité et instrumentalité ; il y a toujours une dimension de sens dans son usage comme outil et toujours une dimension instrumentale. « La violence émotive, dit Wolfgang Sofsky, est communément lacunaire, souvent dispendieuse, grossière dans ses moyens et limitée dans sa portée ; la violence rationnelle, au contraire, est constante, intensive, dosée. Ce qu'il manque d'énergie à la raison, elle le récupère par

l'émotion, et ce qu'il manque de précision à l'émotion, le calcul le lui fournira. Ces deux capacités réunies accroissent les forces destructives dans des proportions immenses » (SOFSKY, 1998, p. 23). Si la violence n'est jamais purement instrumentale, elle porte des significations pour les acteurs ou les victimes ; elle est de l'ordre de la transgression des formes élémentaires du lien social, elle tranche avec les autres usages du politique. D'emblée dans l'illégitimité, elle finit toujours par échapper pour une part à l'acteur qui la provoque à cause de son aura de sens et du fait qu'elle n'est un éventuel outil que dans un premier temps. Toute violence déborde sa visée et englobe des dimensions de sens multiples aboutissant parfois à l'extrême cruauté mise en œuvre dans les massacres de masse : viols, tortures, mutilations, raffinement des mises à mort (WIEVORKA, 2005, p. 209 s.). La volonté d'anéantissement de l'autre, si elle est recherchée par calcul ou idéologie, n'exclut pas la jouissance du meurtre. Un acte de violence a des conséquences symboliques qui transforment le statut des acteurs car il n'y a pas de neutralité, il n'y a que des agresseurs et des victimes ; celui qui reste en retrait participe à l'événement par son laisser-faire. Avoir subi la violence, sous une forme ou sous une autre, relève souvent du traumatisme, et l'individu peine alors à s'en remettre. Au fil du temps certains se reconstruisent, retrouvent leur enracinement dans le monde, d'autres demeurent meurtris et continuent à souffrir de l'événement pendant de longues années parfois (LE BRETON, 2010).

MULTIPLICITÉ DES FAITS DE VIOLENCE.

Au sein d'une même société, l'écoulement du temps induit des modalités différentes de violence propres à l'évolution des mentalités. À partir de la fin du Moyen Âge, les individus intègrent, pour une part d'entre eux, une autre forme de ritualisation de la violence, différente de celle des siècles précédents : elle se fait plus retenue, elle commence à entrer dans le

processus de « civilisation des mœurs » (ELIAS, 1973). Au sein du lien social, elle devient, au fil du temps, surtout monopole de l'État, sauf exceptions individuelles : « Dans un certain sens, le champ de bataille a été transposé dans le for intérieur de l'homme. C'est là qu'il doit se colleter avec une partie des tensions et passions qui s'extériorisaient naguère dans les corps à corps où les hommes s'affrontaient directement. Les contraintes pacifiques que ses rapports avec les autres exercent sur lui […] s'accompagnent de troubles plus ou moins importants, de révoltes d'une partie de l'homme contre une autre » (ELIAS, 1975, p. 197). Le statut de la violence a connu des déclinaisons variées au fil de l'histoire. Elle est aujourd'hui réprouvée comme un acte antisocial : « De nos jours, la cruauté et le plaisir que procurent l'anéantissement et la souffrance d'autrui, le sentiment de satisfaction que procure notre supériorité physique, sont soumis à un contrôle social sévère et ancré dans l'organisation étatique […]. Du point de vue des démocraties modernes, la cruauté est une double transgression : par rapport à la loi et à l'État d'un côté, puisqu'elle bafoue le droit, et par rapport à une valeur morale fixée depuis longtemps par le sixième commandement » (WIEVORKA, 2005, p. 198 et 272). Certes, il est aujourd'hui difficile d'exercer une violence sur autrui sans avoir à répondre de ses actes. Pourtant, si dans la vie quotidienne de maints pays la violence a reculé, il est difficile de généraliser le propos au regard des conflits qui ne cessent d'ébranler le monde. En la matière, le XXe siècle porte un terrible poids de guerres et de génocides, et parfois même au cœur de l'Europe comme en ex-Yougoslavie. La guerre de 1914-1918 (8,5 millions de soldats tués et près de 10 millions de civils) ou le nazisme sont des objections aux thèses d'Elias : l'un des pays les plus « civilisés » a mis en œuvre une politique de guerre et d'extermination aboutissant à la déportation et à la mort de 6 millions de personnes.

La mondialisation économique et la transformation du monde en un immense marché « mondialisent » la violence. Celle-ci se fragmente en une

poussière d'oppositions, de luttes pour la reconnaissance menées par des minorités sociales, religieuses, par l'irruption de violences sporadiques au cœur du lien social (émeutes urbaines, délinquance, incivilités, hooliganisme…), souvent hantées par des enjeux identitaires, alimentant parfois une haine de l'autre pouvant aller jusqu'à sa destruction (« nettoyage ethnique », génocide…), comme l'ex-Yougoslavie en a été récemment le théâtre au cœur de l'Europe. Des identités religieuses, ethniques, régionales… sont affirmées dans un contexte de violence en vue d'obtenir une reconnaissance ou des avantages sociaux, politiques ou économiques. Mais elles alimentent parfois « une barbarie illimitée prenant l'allure de la purification ethnique ou de massacres de masse, lourds d'une haine et d'une cruauté allant bien au-delà d'enjeux classiquement politiques ou économiques » (WIEWORKA, 2005, p. 56). Les guerres civiles, les expéditions punitives masquant les conflits ethniques ou religieux, les coups d'État multiplient à l'infini les victimes. Les conflits de minorités ou de nationalités sont les plus redoutables. Hannah Arendt dit des « personnes déplacées » qu'elles sont la catégorie sociale la plus représentative du siècle, et innombrables en effet sont les réfugiés, les déplacés, les populations contraintes à prendre les routes et à trouver refuge dans des camps pour fuir les persécutions ou les lieux de conflits. Le plus souvent il s'agit moins de l'agression d'un État contre un autre que de massacres ou de guerres civiles perpétrés par des gouvernements ou des oppositions contre leur propre population. Le terrorisme contemporain traduit bien la mondialisation de l'économie et des échanges commerciaux et financiers, et la volonté de frapper au cœur même des grandes cités américaines ou européennes à travers notamment l'émergence d'un islam radical tout en se diffusant dans d'autres pays musulmans. La guerre prend désormais aussi la forme du spectacle, elle joue de l'information et des médias pour peser sur les opinions et les politiques. La conviction religieuse au service d'une action politique lui confère une puissance redoutable ; elle dissipe toutes les

hésitations et toutes les peurs par la conviction d'avoir Dieu à ses côtés et d'atteindre une mort grandiose, et un au-delà merveilleux… Ne craignant plus de mourir, acceptant même ce sacrifice comme promesse d'une entrée prochaine au paradis, les représentations occidentales sont mises en échec, au moins dans un premier temps. À l'extrême flottement des identités, dans l'impossibilité de savoir qui l'on est, répondent l'extrême violence des attentats, la surenchère des cruautés, leur mise en spectacle (décapitation…), le recours au viol systématique, aux mutilations, aux « violences ethniques » qui ont pu même frapper le cœur de l'Europe ou d'autres continents, particulièrement l'Afrique.

LES ACTEURS DE LA VIOLENCE.

La mise en œuvre de la violence est favorisée par l'intériorisation de leur rôle par des acteurs, sorte d'identification qui les détache de leur responsabilité et du sentiment éventuel de culpabilité. Les expériences de Zimbardo sont significatives à ce sujet. Pour une étude supposée sur la vie pénitentiaire, il attribue arbitrairement à un ensemble de volontaires les rôles de gardiens et de détenus. Les uns et les autres s'identifient tellement à leur rôle que les gardiens finissent par se comporter en « gardiens », et les « détenus », soumis à une série de vexations, connaissent une phase dépressive. Certes, l'imposition de statut n'est pas constante et l'expérience montre qu'un comédien est capable de distance face à son rôle comme en principe tout acteur social. Les expériences de Stanley Milgram (1979) prolongent la réflexion. Sous prétexte d'une expérimentation sur la mémoire, il demande à des sujets sous la responsabilité d'un présumé savant d'infliger des chocs électriques à des cobayes s'ils ne répondent pas correctement à des questions. Ces derniers sont en fait des comédiens chargés de mimer la souffrance par leurs contorsions et leurs cris. Les expérimentateurs ne voient pas les cobayes mais entendent leurs

supplications. Même quand le dosage des chocs électriques est présumé devenir dangereux, ils continuent pour 60 % d'entre eux à aller au terme de l'expérience. Non pour assouvir une tendance à la cruauté, mais sous l'effet d'une contrainte morale dans un contexte particulier. Ils ne sont d'ailleurs pas exempts d'une série de troubles psychosomatiques, comme des rires nerveux auxquels ils ne sont pas accoutumés.

Soumission à l'autorité, dit Milgram. Banalité du mal, dit Arendt (1991). Certaines formes de violence sont exécutées à froid, dans la pesanteur des ordres à exécuter, sans autre état d'âme, comme en témoigne Eichmann pour qui la culpabilité tenait plutôt au fait de ne pouvoir exécuter efficacement un ordre reçu. Le seul autrui pensable est celui qui exerce l'autorité, non la victime à laquelle il est incapable de s'identifier. Eichmann affirmait même que si on lui avait demandé d'envoyer son père à la mort, il l'aurait fait. L'idée de la banalité du mal n'exclut nullement la conscience de ce qui est exécuté, mais celle-ci est étouffée par la conviction d'une nécessité de la tâche et la dissolution en soi de toute barrière morale du fait de l'identification à l'autorité. S'adressant à des dirigeants de la police et de la SS, Himmler déclare : « Il vous faudra être surhumainement inhumains. » Les assassins, commente Arendt, n'étaient pas nécessairement des sadiques : « Au lieu de dire : "Que de choses horribles j'ai faites !", les assassins devaient pouvoir dire : "Que de choses horribles j'ai dû faire dans l'accomplissement de mon devoir, combien cette tâche m'a pesé" » (ARENDT, 1991, p. 122).

L'ouvrage de Christopher Browning sur les violences et les massacres commis à l'encontre des populations juives par un bataillon de réservistes, « hommes ordinaires », sur le front de l'Est lors de la Seconde Guerre mondiale, alimente le débat. Ces hommes ne sont pas des idéologues nazis et avant qu'ils ne s'engagent davantage, on les prévient de la nature de leur tâche et on leur laisse la possibilité de se retirer. Certains quittent les rangs. D'autres sont peu à peu saisis par le dégoût et la culpabilité et ils se

réfugient dans l'alcool et le cynisme. D'autres, en revanche, éprouvent une fascination sadique à tuer et à torturer sans avoir de comptes à rendre. L'exercice de la violence est aussi nourri par le sentiment d'appartenir à un groupe et de ne pouvoir y perdre la face en laissant le « sale boulot » aux autres (BROWNING, 1994, p. 241). Une même volonté antisémite poussée jusqu'au meurtre conjugue des logiques sociales bien différentes : soumission à l'autorité, dissolution de soi dans le groupe, conscience morale mais insuffisante à arrêter le geste meurtrier, exercice d'une cruauté passionnée… Aucune formule ne résume l'exercice de la violence : les modalités de la conscience sont multiples. Les assassins diffèrent les uns des autres dans ce qu'ils éprouvent, et le même homme peut évoluer de la culpabilité à la cruauté ou de la cruauté à la culpabilité selon les circonstances.

L'impact de la foule ou du groupe sur les comportements individuels a souvent été étudié, notamment par Freud ou Elias Canetti (1966). L'immersion dans un groupe dissout les préventions, rend possibles des actes qui soulèveraient la honte dans des conditions de solitude, ou plus tard, une fois l'effervescence retombée. Dans les *Confessions*, saint Augustin raconte à ce propos la fascination exercée par les jeux du cirque sur son ami et disciple Alypius : « Aussitôt qu'il eut aperçu le sang, il s'abreuva de cruauté. Il ne se détourna pas du spectacle, au contraire il y fixa ses regards. Il en savourait à son insu la fureur, ravi par ces luttes criminelles, ivre de sanglante volupté. » Dans *Fury* (1936) Fritz Lang montre la métamorphose de bons pères et mères de familles en criminels prenant d'assaut une prison pour y mettre à mort un suspect, en fait innocent du crime dont on l'accuse. L'incendie ravage l'établissement et l'homme est considéré comme mort. Par le biais d'images d'actualités filmées au même moment sur les lieux du crime par une équipe de télévision, Fritz Lang montre, quelques mois plus tard, l'innocence de l'homme ayant par ailleurs été attestée, chez ces hommes et ces femmes, le

contraste saisissant entre leurs visages bouleversés dans l'enceinte du tribunal, horrifiés de ce qu'ils ont commis, et leurs traits crispés par la haine et la détermination dans leur volonté de tuer lors de l'attaque de la prison : « La masse qui met le feu se croit invincible. Tout le monde se joindra à elle pendant que le feu gagne », dit Canetti (1966, p. 17). Elle est toujours une incitation à passer à l'acte, même si tous ne cèdent pas à la tentation et réussissent parfois à briser l'effervescence vindicative par leur calme ou une argumentation appropriée. Le risque de la foule est d'élaguer les différences individuelles et d'abolir toute morale.

VIOLENCES URBAINES.

Dans nos sociétés, on évoque souvent les faits de violence urbaines ou celles qui frappent certains quartiers populaires. Ils sont souvent surévalués pour nourrir des passions politiques et ils alimentent une peur qui n'est pas toujours fondée (Mucchielli). Bien des faits de violence dans les cités populaires sont imprégnés du sentiment, pour les jeunes, d'être des citoyens de seconde zone dans une société dont ils partagent la plupart des valeurs, notamment celles de la consommation. Ils mettent en œuvre leur ressentiment face à ce qu'ils vivent comme un mépris à leur égard. Certains quartiers populaires, surtout ceux composés de grands ensembles, concentrent l'exclusion, le chômage, la délinquance, et connaissent en ce sens un effet de grossissement et de radicalité des problèmes et notamment de la violence et des incivilités. Les familles migrantes y côtoient les laissés-pour-compte, les chômeurs, les RMistes… Les autres, plus chanceux et engagés dans un travail, s'empressent de quitter des lieux peu hospitaliers. Insensiblement, ces quartiers sont devenus des espaces de relégation rassemblant les exclus. Autrefois lieux de transition, répondant à l'aspiration populaire d'une vie meilleure, construits à la hâte sans politique d'intégration ou d'animation de leur tissu culturel, ces quartiers attisent

aujourd'hui le ressentiment de leurs habitants, et, chez les jeunes, des positionnements individuels en termes « raciaux » ou « communautaires », sexués (l'espace public est fondamentalement masculin et exerce en retour une violence symbolique sur les filles), même si une majorité aime son quartier, réussit à y vivre et parfois s'y épanouit.

Le recul du mouvement ouvrier laisse derrière lui un sentiment de déréliction qui provoque la radicalité des comportements de certains jeunes, l'indifférence à une loi perçue comme arbitraire, laquelle leur semble uniquement vouée à la protection des nantis. Les anciennes valeurs de la culture ouvrière ont déserté ces quartiers ; il reste la misère nue des conditions d'existence avec un horizon barré à la fois dans le temps et dans l'espace par l'architecture. Ce qui ne signifie nullement qu'ils sont sans solidarité, sans vitalité, sans ressources malgré leur pauvreté. Cependant, l'individualisme démocratique échoue à concilier l'affirmation abstraite des droits et les individus concrets. La revendication de principe de l'égalité et de la dignité se heurte en permanence aux différences sociales et individuelles sans pouvoir les éliminer. Elle suscite le sentiment de « se faire avoir », qui transforme certains jeunes des grands ensembles en écorchés vifs.

L'école n'est plus le lieu premier de l'intégration et de la promotion sociale ; elle est souvent discréditée aux yeux des jeunes, sachant qu'ils risquent fort d'être chômeurs lorsqu'ils en sortiront. Pourtant, ceux qui trouvent un chemin propice, malgré les handicaps initiaux, ont témoigné d'un intérêt sans faille pour l'école et ont toujours été soutenus par leurs parents qui l'investissent avec force comme le seul lieu possible d'émancipation de leurs enfants (BEGAG, 2002). Ces jeunes se construisent dans la mise à distance de la culture de rue, et en s'appuyant sur leur famille et l'institution scolaire, pariant sur une vision ouverte de leur avenir et la conviction de posséder les moyens de s'en sortir. Mais ils fonctionnent rarement comme modèles car ils quittent presque toujours leur quartier

d’origine où, de toute façon, la réussite scolaire paraît une « traîtrise ». Les adolescents qui ne sentent pas l’investissement de leurs parents pour l’école tendent à s’en distancier, voire à présenter des signes d’incivilité, de violence, de conduites d’échec dans leur scolarité. Les connaissances scolaires leur paraissent superflues, sans lien avec leur existence concrète, et ils n’imaginent pas comment elles pourraient être rattachées à un avenir propice. L’école leur paraît privée de signification dans le contexte où ils vivent, manifestant une culture et des codes d’interaction éloignés des leurs : ils ne s’y sentent pas reconnus. Les enseignants sont désarmés devant le fait de devoir composer avec des codes de comportements relevant de la culture de rue et face à la nécessité d’enseigner à certains l’élémentaire de la civilité. Cet apprentissage traditionnellement dévolu à la famille est désormais souvent pris en charge par des enseignants qui s’y épuisent. Pourtant, dans les quartiers d’exil, outre les associations ou les initiatives individuelles de soutien scolaire, l’école est le dernier lieu susceptible de donner aux enfants et aux adolescents des repères de sens pour vivre ensemble de manière heureuse. Mais la pression du groupe amène parfois des élèves à désinvestir la réussite scolaire pour ne pas perdre l’estime des pairs. Le risque pour l’identité serait de poursuivre une scolarité normale dans le mépris des pairs, et de se faire alors traiter de « bouffon ». Mieux vaut dénigrer l’école et sauver ainsi la face.

La question de l’intégration et de l’exclusion est au cœur de toutes les préoccupations de ces jeunes. Les structures économiques et sociales fonctionnent aujourd’hui comme une machine à produire du mal de vivre et de la violence. Pascal Duret analyse bien le basculement des codes virils de l’honneur dans ces grands ensembles au regard de ceux encore en vigueur dans les années 1970. La ruse était alors condamnée au nom de la duplicité et de l’hypocrisie qu’elle supposait. La virilité impliquait de savoir perdre avec élégance plutôt que d’employer des procédés déloyaux. Aujourd’hui l’art de l’embrouille est une composante majeure de la réputation. Le lien

social est décrit comme une « jungle » où il ne faut pas craindre de se comporter comme un « loup » pour ne pas donner l'avantage aux autres.

Différentes formes de délinquance ou de violence masculines, plus rarement féminines (Rubi, 2005), sont aussi paradoxalement une tentative de provoquer une réaction des adultes pour obtenir une réponse, une orientation. De même que, dans la souffrance ou le vide, certains usent de la douleur physique pour reprendre corps dans leur existence, les formes de violence ou de provocation ont parfois la signification d'une recherche de butée symbolique (Le Breton, 2007). La violence est pour certains jeunes le seul moyen de reconnaissance qui demeure à leur disposition, le seul statut accessible pour échapper à l'indifférencié. Le jeune est alors prisonnier d'un agir, à défaut de résoudre autrement ses difficultés. Le manquement des limites de sens signe alors la fuite en avant. Ce sont des comportements qui appellent la nécessité d'avoir un autre devant soi, c'est-à-dire de retrouver le lien, et donc une reconnaissance, une inscription dans le symbolique. Sinon le risque est celui de l'insignifiance, de la négation de soi. La violence est un vertige qui cherche une butée pour l'interrompre. Dans la violence, l'individu se dépossède de lui-même, il cède à ce qu'il perçoit comme une force puissante qui s'impose à lui. Une surcharge affective lui fait « péter les plombs ». Mais lui-même se fait violence dans l'impossibilité de s'arrêter. Les violences juvéniles sont surtout tournées contre l'entre soi : incendies d'écoles, de bibliothèques, de centres culturels, de gymnases, de voitures garées sur le parking de la cité, etc. ; elles nourrissent souvent le ressentiment des habitants des lieux et provoquent un malaise diffus.

Les aspects autodestructeurs en évidence dans ces conduites en appellent à une recherche d'identité sollicitant à la fois l'ultime limite, c'est-à-dire la mort, et les limites sociales, c'est-à-dire l'affrontement aux autres et à la loi, afin de prendre ses marques. Parfois le passage à l'acte violent correspond à une période de crise dans l'histoire d'un jeune. En

s’exposant à une situation dangereuse, il essaie de reprendre le contrôle de la situation, tout en s’abandonnant paradoxalement à elle, au risque d’être arrêté par la police ou de mettre son existence en danger. Certains types de délinquance ou de violence adolescentes sont surtout une ordalie où se mesure la possibilité de vivre quand tout le reste se dérobe (LE BRETON, 2007). La délinquance est une manière de savoir jusqu’où on peut aller trop loin. Et souvent, après un premier contact avec la police ou le juge, un jeune n’a plus jamais affaire à la justice.

Dans ces quartiers, une sorte d’identité par défaut se construit par opposition à l’autre, aux jeunes des autres quartiers, aux « étrangers » à la cité, à la police, voire aux enseignants. L’adversité rencontrée restaure provisoirement une solidarité et un sentiment d’appartenance. Elle alimente la saga locale et promeut les héros du jour. Le jeune devient « quelqu’un ». Il dépasse son individualité pour s’intégrer enfin dans un « nous » provisoire que les circonstances rendent grandiose. Le cri de haine devient un cri de rassemblement ; il constitue enfin une unité de ce qui est vécu habituellement dans le morcellement et l’affrontement interindividuel. Même si elles n’y épuisent pas leurs significations, les émeutes urbaines sont parfois associées à une protestation contre le sort fait à un habitant des lieux : arrestation, condamnation, mort accidentelle, bavure policière, etc. Ces solidarités s’expriment par le saccage des magasins, les voitures brûlées, parfois les écoles ou les gymnases, les maisons de quartier, les bibliothèques, etc. Paradoxalement, les émeutiers détruisent les biens collectifs et contribuent à rendre les lieux où ils vivent plus inhospitaliers encore. Ils traduisent par ces comportements le fait qu’il ne s’agit pas là d’un lieu où vivre. La consumation l’emporte, sous une forme festive et autodestructrice. Des compétitions se nouent entre villes ou quartiers autour de voitures brûlées ou de l’écho des médias. Mais au-delà des affrontements se poursuit une douloureuse quête de reconnaissance. Cependant, il ne faut pas méconnaître la part de jouissance qui entre dans ces actes. Bill Bufford,

par exemple, décrivant les agissements de hooligans, les montre moins concernés par le résultat d'un match que par le fait d'en découdre et d'entrer dans la jouissance de la transgression et de la violence. « La danse de la violence, dit Sofsky, procure à l'homme une rare expérience d'unité intérieure » (SOFSKY, 2002, p. 37).

La nécessité de comprendre la turbulence et la souffrance des banlieues est corollaire de celle d'agir dans le sens de l'intégration, du désenclavement, de la vitalisation des lieux, d'une inventivité dans le domaine de la scolarisation et du travail social afin de se battre avec acharnement contre un échec scolaire qui est aujourd'hui le seuil du pire (Victor Hugo disait en substance : « Ouvrez une école et vous fermez une prison »). La lutte contre l'exclusion est un impératif catégorique. Elle ne signifie d'ailleurs pas la démission ou la complaisance face à des agressions individuelles (dont les conséquences physiques ou morales sont parfois tragiques) ou face à l'antisémitisme ou l'homophobie ou à une violence symbolique dont souffrent terriblement les filles. Le rétablissement de l'égale dignité des hommes implique la même exigence morale à l'encontre de chaque membre de la relation. Plus le désespoir s'accroît et moins il y a à perdre dans la radicalité de la révolte (LE BRETON, 2007).

DAVID LE BRETON.

→ Discrimination. Droit. Droits de l'homme. État. Guerre/Paix. Justice. Non-violence. Politique. Terrorisme. Torture.

Bibliographie.

H. ARENDT, Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal (1963), Paris, Gallimard, 1991 ; Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine, Paris, Presses-Pocket, coll. « Agora », 1972. – A. BEGAG, Les Dérouilleurs : ces Français de banlieue qui ont réussi,

Paris, Mille et une nuits, 2002. – P. BRETON, Convaincre sans manipuler, Paris, La Découverte, 2008. – Chr. BROWNING, Des hommes ordinaires, Paris, Les Belles Lettres, 1994. – E. CANETTI, Masse et puissance, Paris, Gallimard, 1966. – N. ELIAS, La Civilisation des mœurs, Paris, Calmann-Lévy, 1973 ; La Dynamique de l'Occident, Paris, Calmann-Lévy, 1975. – Fr. FANON, Les Damnés de la terre, préface de J.-P. Sartre, Paris, Maspero, 1961. – P. HASSNER, La Violence et la Paix. De la bombe atomique au nettoyage ethnique, Paris, Éd. du Seuil, 2000. – D. LE BRETON, La Peau et la Trace. Sur les blessures de soi, Paris, Métailié, 2003 ; En souffrance. Adolescence et entrée dans la vie, Paris, Métailié, 2007 ; Expériences de la douleur. Entre destruction et renaissance, Paris, Métailié, 2010. – Y. MICHAUD, La Violence, Paris, PUF, 2007. – S. MILGRAM, Soumission à l'autorité (1974), Paris, Calmann-Lévy, 1979. – S. RUBI, Les « Crapuleuses », ces adolescentes déviantes, Paris, PUF, 2005. – G. SIMMEL, Le Conflit, Strasbourg, Circé, 1992. – W. SOFSKY, L'Organisation de la terreur, Paris, Gallimard, 1995 ; Traité de la violence, Paris, Gallimard, 1998 ; L'Ère de l'épouvante. Folie meurtrière, terreur, guerre, Paris, Gallimard, 2002. – G. SOREL, Réflexions sur la violence, Genève, Slatkine, 1981. – M. WEBER, Le Métier et la vocation d'homme politique (1919), Paris, Plon, 1959. – A. WÉNIN, Pas seulement de pain… Violence et alliance dans la Bible, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina » 171, 1998. – M. WIEWORKA, La Violence, Paris, Pluriel, 2005.

VOL

La mémoire collective classe habituellement le vol parmi les interdits du Décalogue. Pour exacte que soit cette mémoire, ce n’est pas aussi simple. En effet, au chapitre 20 du livre de l’Exode (v. 15), comme au chapitre 5 du Deutéronome (v. 19) et au chapitre 19 du Lévitique (v. 11) il est écrit : *Tu ne commettras pas de rapt* (trad. TOB). Le livre de l’Exode précise plus loin : *Et qui commet un rapt – qu’il ait vendu l’homme ou qu’on le trouve entre ses mains – sera mis à mort* (Ex 21, 16). L’interprétation midrashique et l’exégèse moderne comprennent ce commandement comme l’interdit de la réduction à l’esclavage (le peuple hébreu à qui est donnée cette loi vient d’être libéré de l’esclavage en Égypte). Mais il en serait ainsi pour toute aliénation de la liberté d’une personne. Cette liberté lui appartenant en propre, c’est une atteinte à la propriété dont il s’agit. C’est par extension que le commandement est élargi à toute mainmise illégale sur le bien d’autrui, c’est-à-dire à son insu et contre son gré.

Le mot hébreu *ganab* utilisé dans le Premier Testament est polysémique : il recouvre en effet à la fois les significations des mots « rapt », « spoliation », « vol » et « tromperie ».

On voit déjà par là que la « propriété » concerne aussi bien ce qui est le « propre » de l’homme que ce qu’il « détient ». Ainsi, le vol n’est pas uniquement la privation d’un bien, fût-il moral, c’est en même temps la jouissance indue d’un bien par une autre personne. Il y a en cela un double préjudice. C’est ce qui est indiqué au premier livre des Rois où le roi Achab se trouve condamné pour s’être emparé par la force de la vigne que Nabot

tenait de son père : *La parole du* SEIGNEUR *fut adressée à Élie, le Tishbite : « Lève-toi, descends à la rencontre d'Akhab, roi d'Israël à Samarie. Il est dans la vigne de Naboth où il est descendu pour en prendre possession. Tu lui parleras en ces termes : "Ainsi parle le* SEIGNEUR *: Après avoir commis un meurtre, prétends-tu aussi devenir propriétaire ?" Tu lui diras : "Ainsi parle le* SEIGNEUR *: À l'endroit où les chiens ont léché le sang de Naboth, les chiens lécheront aussi ton propre sang" »* (1 R 21, 17-19). Il en va différemment dans le cadre du retrait légal de propriété par l'expropriation en droit positif, un bien privé étant soustrait au bénéfice d'une collectivité.

Du point de vue juridique, pour les Israélites le vol relève du droit privé, mais possède un caractère pénal dans la mesure où le bien dérobé devait être restitué, majoré d'une compensation pour le préjudice et le dommage moral subis. Ainsi pour le vol d'argent ou d'objets précieux ou d'animaux rendus indemnes, il était exigé le double de la valeur. Pour des animaux morts, il était exigé quatre fois la valeur pour le petit bétail, cinq fois pour le gros. Pour autant cette loi était relativement indulgente en comparaison des codes en vigueur dans l'Orient ancien. Les dédommagements chez les Assyriens, les Babyloniens ou les Hittites étaient bien plus importants et prévoyaient des châtiments corporels (y compris des mutilations), voire la peine de mort pour le voleur. Cette dernière, en Israël, était limitée au rapt d'hommes (Ex 21, 16), voire au rapt d'Israélites seulement (Dt 24, 7).

La loi en Israël concernait essentiellement l'argent, les objets précieux et les bêtes. Ce n'est qu'avec le passage du peuple de l'exode, de la condition nomade à celle de sédentaire, que la terre possédée par les familles et les clans devient propriété et donc susceptible d'être volée. Tous les biens possédés étaient considérés comme des dons de Dieu. C'est lui qui a fait le ciel et la terre. Cette destination universelle des biens empêchait pour une large part d'envisager des biens propres sans tenir compte des besoins et de la situation d'autrui. Ce n'est que peu à peu que l'on passe des fruits de la terre au travail des hommes, puis à la conjonction des deux. Un

des trente-neuf interdits liés au shabbat délimite l'espace public (extérieur) – représenté par la figure du pauvre – et l'espace privé (intérieur) – représenté par la figure du riche. Aucune marchandise (le commerce) ne peut passer de l'extérieur vers l'intérieur et réciproquement, ne serait-ce qu'un verre d'eau pour désaltérer le pauvre qui a soif. Mais rien n'interdit au riche de laisser entrer le pauvre chez lui pour qu'il partage les biens disponibles pour tous à l'intérieur de la maison.

Le vol est paradoxalement à la croisée entre la destination universelle et la propriété privée des biens. C'est pour cette raison que sont introduites en Israël tous les sept ans l'année sabbatique et tous les cinquante ans (sept fois sept révolus) l'année jubilaire, pour rappeler que la propriété des biens est concédée par Dieu. De leur côté, les prophètes s'en prennent à la formation des grandes propriétés *(latifundia)*, Ézéchiel appelant même de ses vœux la restitution des terres à part égale entre les tribus, l'empêchement de nouvelles expropriations et la formation de nouveaux grands domaines. Le prophète Jérémie reproche au Temple de Jérusalem d'être un *repaire de brigands* (7, 11) et emploie le terme « voler » pour dénoncer les faux prophètes qui se volent mutuellement la parole de Dieu (23, 30). Déjà une forme de plagiat.

Les biens étant considérés comme fruits de la terre et du travail des hommes, Jésus rappelle en termes sévères la tentation d'accumulation des richesses au détriment des pauvres. Son attitude est la même contre le Temple (Mt 21, 13) et face aux dangers du voyage (par exemple Lc 10, 30-36). Comme le souligne André Lemaire, « Jésus lui-même est arrêté comme un brigand (Mt 27, 38.44 par.)[93] ». L'apôtre Paul sera tout aussi sévère vis-à-vis du vol, le comptant parmi les manquements graves (1 Co 6, 10). Il dénonce comme vol, dans ses lettres aux chrétiens de Thessalonique, la tromperie, le désordre et l'oisiveté (1 Th 4, 6 ; 2 Th 3, 6-12). Dans le Nouveau Testament le plus surprenant est que la figure du voleur est employée pour désigner « Dieu (Mt 24, 43), le Fils de l'homme (1 Th 5, 2-

4), le Jour du Seigneur (2 P 3, 10) ou le Seigneur lui-même (Ap 3, 3 ; 16, 15)[94] ».

L'Église primitive ne dévie pas de ces considérations, ni de l'ordre social qu'elles établissent. Comme le rappellent les évêques allemands, le sens originel du commandement demeure même si les conditions socioéconomiques contemporaines sont différentes : « Le commandement attire aujourd'hui l'attention sur la nécessité d'une organisation du travail et d'un ordre économique justes, et sur les responsabilités d'un usage juste de la propriété sous toutes ses formes (CONFÉRENCE ÉPISCOPALE ALLEMANDE, 1997, p. 367). »

La question s'élargit de fait au cours de l'histoire par une réflexion autour de l'impôt dû à l'État et de la légitimité du prêt à intérêt.

LA QUESTION DE L'IMPÔT.

Dans le Premier Testament, les impôts d'État, comme la dîme pour le Temple – annuelle pour l'entretien des bâtiments et les ministres du culte (Dt 14, 22-27) et triennale donnée aux pauvres (Dt 14, 28-29) –, sont un dû. « Si le trésor du Temple paraît avoir été important, les prêtres et les lévites étaient généralement peu aisés et beaucoup exerçaient un métier[95]. »

Jésus confirme ce principe par la célèbre formule : *Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu* (Mt 22, 21). À une époque où étaient levés au nom de l'empereur romain l'impôt personnel *(tribut)* et l'impôt foncier *(vectigal)* – sans compter les nombreux impôts indirects – l'apôtre Paul exhorte les membres de la communauté chrétienne de Rome à payer leurs impôts (Rm 13, 6). Cela continue d'être le cas de l'Église primitive durant la période de persécutions (voir les nombreux textes à ce propos de Justin, Irénée, Tertullien, Chrysostome, etc.). Cela servira d'ailleurs d'argument envers l'empereur face aux accusations de subversion des chrétiens. L'avènement de la chrétienté posera trois critères

d’appréciation de la justesse et de la justice de l’impôt : une provenance d’une autorité légitime, une cause raisonnable et une proportion convenable. Le respect de ces trois critères empêche de qualifier l’impôt de vol.

Ce n’est qu’après la Révolution française de 1789 que l’Église catholique considère les lois fiscales comme « purement pénales », n’obligeant pas en conscience. Seul est obligé le contrevenant qui s’est fait prendre et qui doit justement réparer. Comme le note le théologien moraliste Olivier de Dinechin dans un article « Théologiens face à l’impôt[96] », cette casuistique mène au « pas vu – pas pris ». C’est le pape Léon XIII qui ramène à plus de cohérence en rétablissant l’obligation de conscience envers la loi fiscale. Mais des théologiens s’interrogent pourtant au cours du XX^e^ siècle sur le point de savoir dans quelle mesure la fraude fiscale est permise. Le concile Vatican II y répond très clairement : « Que tous prennent très à cœur de compter les solidarités sociales parmi les principaux devoirs de l’homme d’aujourd’hui, et de les respecter » (*Gaudium et spes*, 30). Il n’y a donc pas de « bonnes » raisons pour frauder le fisc.

Face aux situations de sous-développement dans le monde, certains y voient cependant la conséquence d’une politique injuste des pays développés, spoliant leurs populations. En vertu d’une résistance morale, ils décident d’affecter directement aux pays en développement le montant de leur impôt. De ces objecteurs, dom Helder Camara comme d’ailleurs le Conseil national de l’Église réformée de France approuvaient le geste prophétique, mais leur rappelaient leurs responsabilités civiles et pénales. Que penser aujourd’hui des dispositifs pour éviter le fisc – par la scission d’actifs et leur délocalisation ou les changements de domiciliation fiscale ou encore « l’optimisation » fiscale proposés par tant de conseillers et d’officines fiscaux ?

La question du prêt à intérêt.

Le prêt à intérêt est classiquement condamné par la doctrine chrétienne, l'intérêt étant assimilé à un vol. Si les motifs de cette condamnation ont été nuancés avec le temps, certains réapparaissent dans le contexte économique d'aujourd'hui.

La condamnation classique s'appuie sur un corpus important de références bibliques, notamment tirées du Premier Testament qui interdit toute forme d'usure (Ex 22, 24 ; Dt 23, 20-22 ; Lv 25, 25-37 ; Né 5, 7-12 ; Ps 15 [14], 5 ; Pv 28, 8 ; Jr 15, 10 ; Ez 18, 7.8.17 ; etc.). Thomas d'Aquin, s'appuyant sur le Père grec du IVe siècle Grégoire de Nysse – « Si quelqu'un qualifie de vol ou d'homicide l'invention pernicieuse de prêter de l'argent à intérêt, il ne commettra pas de faute : car quelle différence y a-t-il entre posséder des biens dérobés après avoir percé un mur, et posséder des biens étrangers acquis sous la contrainte de l'usure ? » – conclut que « l'homicide et le vol sont des péchés mortels. Donc prêter de l'argent à intérêt est également un péché mortel » (*De malo*, art. 4). Thomas d'Aquin affirme par ailleurs : « Le bienfait du prêt n'est pas plus grand que l'argent du prêt. Si on exige davantage, on exige plus qu'il n'est dû. C'est donc une exaction injuste. Bien que l'homme ne soit pas toujours obligé de prêter, il est cependant tenu à ce que, lorsqu'il consent un prêt, il n'exige pas plus qu'il n'avait donné » (*Sentences*, III, d. 37, a. 7). C'est encore la doctrine d'Aristote qui prédomine quant à la chrématistique ou l'art d'acquisition par le commerce par opposition à l'économie domestique : l'argent ne peut pas faire de petits.

L'historien Jacques Le Goff, dans ses travaux sur le Moyen Âge, a bien montré que dans un système binaire enfer/paradis, le péché mortel par excellence était le prêt à intérêt. L'idée que l'argent puisse travailler dans le temps était blasphématoire. Comme le rappelle le théologien dominicain Jean-Claude Lavigne, face au développement économique des villes d'Italie et du commerce au début du deuxième millénaire, et par conséquent des

demandes de crédit, l’Église durcit ses positions. « Les décrétales de Grégoire IX (1227-1241) condamnent la pratique de l’intérêt. Les conciles de Lyon (1274) et de Vienne (1311) augmentent la sévérité des condamnations pour tous les chrétiens pratiquant le prêt à intérêt : déclaration d’hérésie, excommunication, interdiction de funérailles chrétiennes, etc.[97]. »

Thomas d’Aquin distingue à partir du droit romain, dans la *Somme théologique*, les biens « fongibles » et « consomptibles ». Les seconds sont détruits dans le processus de consommation, alors que les premiers sont utilisés sans disparaître, comme une maison ou un champ, et peuvent par conséquent ouvrir à en faire payer l’usage (loyer ou fermage). Par ailleurs, toujours pour Thomas d’Aquin, le travail (*Sentences*, III, d. 29, a. 4) comme la propriété (*ibid.*, d. 37, a. 6) peuvent fonder le droit à revenu. Si la proscription du prêt à intérêt semble nette, les théologiens scolastiques, à la suite de Thomas d’Aquin, introduisent des concessions à l’exigence de l’époque. L’économiste dominicain Hugues Puel dénombre « cinq arguments capables de libérer le commerce de l’argent. Le *damnum emergens* : l’apparition inattendue d’un dommage dû au retard dans le remboursement justifie la perception d’un intérêt qui n’est plus alors une usure. Le *lucrum cessans* : l’empêchement d’un profit supérieur légitime que le prêteur aurait pu gagner en consacrant l’argent à un investissement plus avantageux. Le *stipendium laboris* : se rendre aux foires, tenir comptabilité, changer des monnaies sont des labeurs qui, comme tout travail, méritent salaire. Le *periculum sortis* : le risque de ne pas être remboursé, soit à cause de l’insolvabilité du débiteur, soit à cause de sa mauvaise foi. La *ratio incertitudinis* : il y a du risque dans la prévision de l’évolution future des affaires[98] ». On lit ainsi chez Thomas d’Aquin : « Dans son contrat avec l’emprunteur, le prêteur peut, sans aucun péché, stipuler une indemnité à verser pour le préjudice qu’il subit en se privant de ce qui était en sa possession ; ce n’est pas là vendre l’usage de l’argent,

mais obtenir un dédommagement. […] Celui qui prête de l’argent en transfère la possession à l’emprunteur. Celui-ci conserve donc cet argent à ses risques et périls, et il est tenu de le restituer intégralement. Le prêteur n’a donc pas le droit d’exiger plus qu’il n’a donné. Mais celui qui confie une somme d’argent à un marchand ou à un artisan par mode d’association ne leur cède pas la propriété de son argent qui demeure bien à lui, de sorte qu’il participe à ses risques et périls au commerce du marchand et au travail de l’artisan ; voilà pourquoi il sera en droit de réclamer, comme une chose lui appartenant, une part du bénéfice » (*ST*, IIa-IIae, Q. 78, a. 2).

La fin du Moyen Âge est marquée par la discussion entre le dominicain Antonin des Conseils (1389-1459) et le franciscain Bernardin de Sienne (1380-1444). Si Bernardin condamne avec véhémence dans ses prédications les usuriers comme voleurs en raison de leur pratique habituelle de taux élevés, il soutient l’œuvre des Franciscains qui mettent en place en Italie les monts-de-piété pour permettre aux pauvres d’accéder au crédit avec des taux d’intérêt modestes. De son côté, Antonin condamne le prêt à intérêt, à partir d’une réflexion sur l’argent comme facilitateur d’échanges, notamment sous sa forme d’émission de « bons du trésor municipaux » qui permettent de faire porter la dette sur ceux qui les achètent plutôt que sur la taxation, c’est-à-dire l’imposition des citoyens riches. Mais il admet des pénalités pour retard sur les remboursements – ce qui s’apparente in fine à un intérêt – et le dédommagement du créancier dans la communauté de risque qu’il forme avec son débiteur.

On le constate, si les scolastiques condamnent par principe le prêt à intérêt, car assimilé au vol, celui-ci subit de nombreuses adaptations et exceptions dues aux conditions économiques nouvelles. Les réflexions des premiers théologiens de la Réforme, Martin Luther, Philipp Melanchthon et Ulrich Zwingli, ne diffèrent pas de celles des auteurs scolastiques. C’est Jean Calvin qui va innover en la matière, dans un échange de lettres de 1545 (publiées en 1575) avec le banquier Claude de Sachin, légitimant le

prêt à intérêt mais l'assortissant d'un certain nombre de limites : préférer l'aumône au prêt pour les pauvres ; ne pas fixer de taux inconsidérés qui mettent en péril celui qui emprunte ; la fixation du taux d'intérêt doit répondre à l'équité ; la conscience est plus exigeante que la loi ; tenir compte de l'intérêt de ceux qui ne sont pas directement impliqués dans l'opération mais qui subissent les conséquences de la communauté de risque entre le prêteur et l'emprunteur ; dans le cadre de la loi, il faut obéir à la conscience (BIÉLER, 2008).

Du côté catholique paraît le 1er novembre 1745 la lettre encyclique *Vix pervenit* du pape Benoît XIV, adressée aux évêques d'Italie. Elle est préparée par une commission de théologiens convoquée le 4 juillet 1745 et qui a rendu ses résultats lors de la session du 18 juillet et du 1er août, à propos d'un emprunt obligataire à 4 % contracté par la cité de Vérone au début des années 1730, non sans avoir été contestée par certains théologiens. Le problème est complexe puisqu'il s'agit d'une collectivité locale (territoriale) qui contracte l'emprunt auprès de particuliers pour assurer son propre développement et celui de ses administrés. On sort du contrat de prêt classique entre une personne et son banquier. La réponse est à la fois rigoriste – la condamnation traditionnelle du prêt à intérêt est affirmée avec la plus grande solennité – et ouverte : « Nous ne statuons rien à présent sur le contrat qui a fait naître ces nouvelles disputes. Nous n'arrêtons rien non plus à cette heure sur les autres contrats dont la légitimité partage les théologiens et les canonistes » (§ 6).

Mais comment dès lors traiter les fidèles coupables de prêt à intérêt ? Une réponse est donnée le 18 août 1830 par le pape Pie VIII à l'évêque de Rennes à l'occasion d'une audience et par un décret conjoint de la Sacrée Pénitencerie et du Saint-Office précisant l'interprétation de l'encyclique *Vix pervenit* : « Il ne faut inquiéter ceux qui prêtent aux taux légaux, ni les obliger à restituer les intérêts perçus ; il suffit de leur demander de s'engager à accepter de suivre les instructions qui pourraient être

ultérieurement données par le Saint-Siège sur cette matière[99]. » Si le Saint-Office étend cette interprétation à l'Église catholique sur le plan universel par de nouveaux décrets des 11 février 1832 et 29 juillet 1836, il n'y a pas eu jusqu'à présent d'instructions ultérieures.

Mais la question rebondit en catholicisme à la fin du XX^{e} siècle à propos de l'activité financière qui ignore les frontières géographiques et se déploie dans des structures largement déréglementées, conduisant à la recherche de gains de plus en plus importants par le jeu de la spéculation. Le découplage de la sphère financière d'avec l'économie réelle renforce dans l'Église catholique le sentiment que le profit ne sert qu'à certains au détriment de la destination universelle des biens. La question soulevée jadis par l'encyclique *Vix pervenit* à propos d'une collectivité territoriale s'étend désormais aux conditions techniques de la finance moderne. Célébrant le vingtième anniversaire de l'encyclique du pape Paul VI sur le développement des peuples (*Populorum progressio*, 1967), le pape Jean-Paul II affirme dans son encyclique *Sollicitudo rei socialis* (1987) qu'il « est nécessaire de dénoncer l'existence de *mécanismes* économiques, financiers et sociaux qui, bien que menés par la volonté des hommes, fonctionnent souvent d'une manière quasi automatique, rendant plus rigides les situations de richesse des uns et de pauvreté des autres. Ces mécanismes, manœuvrés – d'une façon directe ou indirecte – par des pays plus développés, favorisent par leur fonctionnement même les intérêts de ceux qui les manœuvrent, mais ils finissent par étouffer ou conditionner les économies des pays moins développés. Il nous faudra, plus loin, soumettre ces mécanismes à une analyse attentive sous l'aspect éthique et moral » (n° 16). C'est ainsi que le pape introduit dans ses propos la notion de « structures de péchés » : « Si la situation actuelle relève de difficultés de nature diverse, il n'est pas hors de propos de parler de “structures de péché”, lesquelles, comme je l'ai montré dans l'exhortation apostolique *Reconciliatio et paenitentia*, ont pour origine le péché personnel et, par

conséquent, sont toujours reliées à des *actes concrets* des personnes, qui les font naître, les consolident et les rendent difficiles à abolir » (n° 36). Il est rappelé en note le passage concerné de l'exhortation apostolique du 2 décembre 1984 où le concept est défini sans être employé : « Or, quand elle parle de situations de péché ou quand elle dénonce comme péchés sociaux certaines situations ou certains comportements collectifs de groupes sociaux plus ou moins étendus, ou même l'attitude de nations entières et de blocs de nations, l'Église sait et proclame que ces cas de péché social sont le fruit, l'accumulation et la concentration de nombreux péchés personnels. Il s'agit de péchés tout à fait personnels de la part de ceux qui suscitent ou favorisent l'iniquité, voire l'exploitent ; de la part de ceux qui, bien que disposant du pouvoir de faire quelque chose pour éviter, éliminer ou au moins limiter certains maux sociaux, omettent de le faire par incurie, par peur et complaisance devant la loi du silence, par complicité masquée ou par indifférence ; de la part de ceux qui cherchent refuge dans la prétendue impossibilité de changer le monde ; et aussi de la part de ceux qui veulent s'épargner l'effort ou le sacrifice en prenant prétexte de motifs d'ordre supérieur. Les vraies responsabilités sont donc celles des personnes. Une situation – et de même une institution, une structure, une société – n'est pas, par elle-même, sujet d'actes moraux ; c'est pourquoi elle ne peut être, par elle-même, bonne ou mauvaise » (n° 16).

L'économie réelle est viciée par la sphère financière. Le pape Jean-Paul II, s'appuyant sur une analyse générale d'ordre religieux sur le péché, explicite sa pensée pour dissiper tout malentendu : « on peut ajouter *certaines considérations particulières* pour observer que parmi les actes ou les attitudes contraires à la volonté de Dieu et au bien du prochain et les “structures” qu'ils induisent, deux éléments paraissent aujourd'hui les plus caractéristiques : d'une part *le désir exclusif du profit* et, d'autre part, *la soif du pouvoir* dans le but d'imposer aux autres sa volonté. Pour mieux définir chacune des attitudes on peut leur accoler l'expression “à tout prix”. En

d’autres termes, nous nous trouvons face à *l’absolutisation* des attitudes humaines avec toutes les conséquences qui en découlent. Même si en soi les deux attitudes sont séparables, l’une pouvant exister sans l’autre, dans le panorama qui se présente à nos yeux, toutes deux se retrouvent *indissolublement liées*, que ce soit l’une ou l’autre qui prédomine. […] J’ai voulu introduire ici ce type d’analyse surtout pour montrer quelle est la véritable *nature du mal* auquel on a à faire face dans le problème du développement des peuples : il s’agit d’un mal *moral*, résultant de *nombreux péchés* qui produisent des “structures de péché”. Diagnostiquer ainsi le mal amène à définir avec exactitude, sur le plan de la conduite humaine, *le chemin à suivre* pour le surmonter » (*Sollicitudo rei socialis*, n° 37).

Si le *Catéchisme de l’Église catholique* ne mentionne plus qu’une seule fois (n° 2449) la question du prêt à intérêt à propos de mesures juridiques introduites en application du commandement : *Tu ne voleras pas*, le *Compendium de la doctrine sociale de l’Église catholique* publié en 2005 n’en parle plus du tout, se contentant d’affirmer, concernant l’internationalisation de l’économie : « L’expansion de la richesse, visible à travers la disponibilité de biens et de services, et l’exigence morale d’une diffusion équitable de ces derniers doivent stimuler l’homme et la société dans son ensemble à pratiquer la vertu essentielle de la solidarité pour combattre, dans l’esprit de la justice et de la charité, où qu’elles se présentent, les “structures de péché” qui engendrent et maintiennent la pauvreté, le sous-développement et la dégradation. Ces structures sont édifiées et consolidées par de nombreux actes concrets d’égoïsme humain » (n° 332). Les « structures de péché » doivent être dépassées et transformées en « structures de solidarité » (n° 193). On le voit, l’extension aux structures mêmes fonctionne comme un syllogisme : l’intérêt comme gain injustifié est un vol, or les structures modernes de la finance génèrent des gains injustifiés, donc ces structures caractérisent un vol.

Le pape Benoît XVI infléchit cette réflexion sur la personne humaine et sa responsabilité dans son encyclique *Caritas in veritate* (2009). On y lit en effet que « l'économie et la finance, en tant qu'instruments, peuvent être mal utilisées quand celui qui les gère n'a comme point de référence que des intérêts égoïstes. Ainsi peut-on arriver à transformer des instruments bons en eux-mêmes en instruments nuisibles. Mais c'est la raison obscurcie de l'homme qui produit ces conséquences, non l'instrument lui-même. C'est pourquoi ce n'est pas l'instrument qui doit être mis en cause mais l'homme, sa conscience morale et sa responsabilité personnelle et sociale » (n° 36). La conséquence est un impératif catégorique développé plus loin : « Il faut enfin que la *finance* en tant que telle, avec ses structures et ses modalités de fonctionnement nécessairement renouvelées après le mauvais usage qui en a été fait et qui a eu des conséquences néfastes sur l'économie réelle, redevienne un *instrument visant à une meilleure production de richesses et au développement*. Toute l'économie et toute la finance, et pas seulement quelques-uns de leurs secteurs, doivent, en tant qu'instruments, être utilisées de manière éthique afin de créer les conditions favorables pour le développement de l'homme et des peuples » (n° 65). Le pape insiste alors sur la protection des sujets les plus faibles face aux spéculations financières. Il soutient le modèle de la microfinance – forme moderne des monts-de-piété – qui « doit être renforcée et actualisée, surtout en ces temps où les problèmes financiers peuvent devenir dramatiques pour les couches les plus vulnérables de la population qu'il faut protéger contre les risques du prêt usuraire ou du désespoir. Il faut que les sujets les plus faibles apprennent à se défendre des pratiques usuraires, tout comme il faut que les peuples pauvres apprennent à tirer profit du microcrédit, décourageant de cette manière les formes d'exploitation possibles en ces deux domaines. Puisqu'il existe également de nouvelles formes de pauvreté dans les pays riches, la microfinance peut apporter des aides concrètes pour la création d'initiatives et de secteurs nouveaux en faveur des franges les plus fragiles de la société,

même en une période d’appauvrissement possible de l’ensemble de la société » (n° 65).

Le discours de l’Église catholique depuis les scolastiques et les développements de l’encyclique *Vix pervenit* oscille entre l’ancienne condamnation du prêt à intérêt et les adaptations nécessaires. La réponse n’est sûrement pas à la hauteur des exigences d’une régulation de la sphère financière actuelle. Cette activité, ignorant les frontières géographiques et étatiques, doit nécessairement trouver des réponses au niveau d’une gouvernance mondiale. De plus, la finance d’aujourd’hui est davantage liée à des systèmes informatiques qui cherchent à optimiser les gains, mais qui peuvent en même temps, par l’automaticité des procédures, générer des pertes tout aussi considérables et donc des crises économiques et sociales. Ces moyens électroniques devraient eux-mêmes être mis au service de cette régulation recherchée au niveau mondial. Sans compter qu’une taxation des revenus financiers et des transactions financières pourrait contribuer pour une part au rééquilibrage de l’ensemble du système.

Propriété et destination universelle des biens.

Ces débats magistériels concernant la question de l’impôt ou du prêt à intérêt marquent des changements. Traiter la question du vol revient à traiter de la question de la propriété et de la destination des biens. L’Église orthodoxe russe rappelle que toute propriété est un don de Dieu, pour son usage personnel et pour celui d’autrui. Le rapport moderne à l’argent et au développement économique bouleverse la casuistique classique et le contenu des manuels des confesseurs, comme le montrent les décisions des années 1830 décrites plus haut. Il s’agit dès lors de faire fonctionner ensemble la propriété et la destination universelle des biens. La propriété comporte une fonction *individuelle* et une fonction *sociale*. C’est par le travail que l’homme acquiert la capacité de s’approprier en propre les biens

de la terre dont il avait initialement la jouissance commune. L'appropriation serait-elle du vol ? La réponse est classiquement négative, cette appropriation concernant des objets qui n'appartenaient à personne en propre, le vol ne concernant que l'appropriation de quelque chose qui appartenait à quelqu'un d'autre. Si le vol perturbe l'ordre établi entre les personnes, la propriété empêche la perturbation en se discriminant du vol. Les différentes formes de propriété (privée, publique, collective ou mixte) ne sont pas considérées comme un droit *de* propriété, mais comme un droit de l'homme *à* la propriété. La nuance est ténue, certes, mais elle permet de ramener la question vers sa finalité : la condition de l'homme comme *sujet*. La propriété exprime ainsi la stabilité et la perpétuité de la possession, mais en même temps caractérise le rapport que l'homme entretient comme sujet aux choses (voir *Rerum novarum*, 5, 2). Mais ce n'est pas le seul rapport à la chose qui est concerné, mais aussi l'usage, y compris dans la durée. Le présent de la consommation comme son avenir sont concernés.

Au-delà de cette approche magistérielle, il serait sans doute opportun de s'interroger sur des nouvelles formes de « vol ». Tout ce qui prive l'homme de ses moyens de subsistance, par la captation des ressources par quelques-uns ou leur confiscation par l'appareil étatique, n'est-il pas du vol ? Dans ce sens, l'endettement extérieur d'un pays, l'emballement de la consommation, l'inflation, la hausse des taux d'intérêt, l'enrichissement des riches sont autant d'éléments qui favorisent les inégalités et l'iniquité. Les déséquilibres engendrés reportent leurs effets négatifs surtout sur les plus fragiles. Beaucoup appellent de leurs vœux une intervention des acteurs publics tant sur le plan international, national que local. Mais est-ce la bonne solution de demander à ceux qui sont précisément considérés comme des voleurs de garantir une plus juste répartition des richesses ? C'est ce qu'affirmaient déjà les théologies de la libération, s'appuyant sur le Cantique de Marie où les puissants sont renversés et les humbles élevés (Lc 1, 52), en invitant à un renversement des rôles : les besoins des pauvres

sont plus importants que les désirs des riches – la liberté des dominés est plus importante que celle des puissants –, faire participer les groupes marginalisés est plus important que soutenir un système qui les exclut.

MARC FEIX.

→ Acte/Action. Bien et mal. Conscience. Corruption. Double effet. Justice. Liberté. Péché structurel. Responsabilité. Solidarité. Travail.

Bibliographie.

A. BIÉLER, La Pensée économique et sociale de Calvin, Genève, Georg, 1961, rééd. 2008. – CENTRE INFORMATIQUE ET BIBLE - ABBAYE DE MAREDSOUS (dir.), Dictionnaire encyclopédique de la Bible, Maredsous, Brepols, 1987. – J.-Y. CALVEZ, L'Économie, l'homme et la société. L'enseignement social de l'Église, Paris, DDB, 1989 ; L'Église et l'économie. La doctrine sociale de l'Église, Paris, L'Harmattan, 1999. – COLLECTIF, Entre la réalité et les valeurs : l'éthique économique, (Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale 176), mars 1994. – CONFÉRENCE ÉPISCOPALE ALLEMANDE, Catéchisme pour adultes, t. II : Vivre de la foi, trad. de J. Hoffmann avec la collaboration de H. Wattiaux, Paris, Éd. du Cerf - Éd. du Centurion, 1997. – P. H. DEMBINSKI (dir.), Pratiques financières, regards chrétiens, Paris, DDB, 2009. – P. DE LAUZUN, L'Évangile, le Chrétien et l'Argent, Paris, Éd. du Cerf, 2003. – H. PUEL, L'Économie au défi de l'éthique. Essai d'éthique économique, Paris, Éd. du Cerf - Cujas, 1989 ; Une éthique pour l'économie. Éthos, crises, choix, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Recherches morales », 2010.

VOLONTÉ

VOLONTÉ ET LIBERTÉ.

Le nécessaire appétit du bonheur.

Pour comprendre le rôle de la volonté en morale, il faut la situer sur le fond du *désir* qui habite notre agir. Toutes les actions humaines, depuis les plus décisives jusqu'aux plus anodines, sont, en effet, entreprises en vue d'être heureux. Comme le disait Pascal, tous les hommes cherchent à être heureux, jusqu'à ceux qui vont se pendre. Cette quête du bonheur est nécessaire et, en ce sens, ne dépend pas de notre liberté. Comme tous les vivants, l'être humain est habité par un dynamisme qui est en nous sans que nous l'ayons choisi. Les arbres et les plantes « cherchent » en quelque sorte la lumière et l'humidité. Les animaux sont en quête de ce qui peut combler leurs besoins vitaux. À la suite d'Aristote, les philosophes appellent « appétit » (*appetitus*, en latin), en un sens très large, cet élan qui se porte « vers » *(ad)* ce qui est bon et le « réclame » *(petere)*. L'« ap-pétit » désigne, à l'origine, cette quête universelle et nécessaire des biens qui peuvent combler les besoins de tous les vivants.

L'appétit universel de la volonté.

À tout instant, nous sommes donc en appétit de bonheur. Et cet appétit ne dépend pas de notre *libre arbitre*, c'est-à-dire de notre capacité de choix. C'est un appétit nécessaire, constitutif de notre nature. Sur ce point, l'homme ne diffère pas des animaux. Par contre, l'extension de cet appétit varie selon qu'il s'agit des animaux ou de l'être humain.

Les animaux peuvent avoir des appétits voraces, mais ils ne portent que sur un petit nombre d'objets particuliers, jamais sur l'universel comme tel. Quelques réalités singulières leur suffisent. Aucun rêve illimité ne semble les habiter.

L'homme, lui, est un animal *métaphysique*, c'est-à-dire branché sur l'être comme tel, sur la plénitude de l'être. C'est pourquoi son appétit est aussi universel que sa *raison*. Les animaux connaissent, eux aussi, bon nombre de réalités, mais leur curiosité est limitée et gouvernée uniquement par des intérêts pratiques immédiats. La raison humaine, elle, peut s'intéresser à tout. Rien de ce qui est ne lui est étranger. Elle est même capable de s'intéresser à ce qui n'est pas, mais devrait être. D'où l'invention de techniques élaborées et, surtout, la production de valeurs idéales, voire utopiques.

Si la *raison* humaine est universellement orientée vers la vérité de l'être comme tel, semblablement la *volonté* humaine s'élance, avec un appétit universel, vers l'être lui-même en tant qu'il est bon, c'est-à-dire capable de nous faire du bien et de combler ainsi notre désir. De même que la curiosité intellectuelle est, par principe, illimitée, de même l'appétit humain est *insatiable*. Rien de limité ne peut vraiment nous rassasier. Même la somme de tous les biens finis ne saurait nous combler.

La volonté comme appétit rationnel et racine de la liberté.

Telle est la définition philosophique de la *volonté* : la volonté est l'appétit, proprement humain, qui, comme la raison, est coextensif à l'être et que rien de limité ne peut combler. C'est *l'appétit de la raison*, c'est-à-dire de l'universel. Seule pourrait le rassasier la plénitude de l'être, absolument parlant, et, en fin de compte, la plénitude de Celui-qui-est, sans restriction aucune, la plénitude de Dieu.

Mais, en même temps qu'il nous ajuste à l'universalité de l'être, l'appétit rationnel de la volonté est la *racine de notre liberté,* entendue comme libre arbitre, c'est-à-dire comme liberté de choix. C'est parce que nous sommes branchés sur la plénitude de l'être que nous pouvons prendre du recul par rapport à tout bien limité. L'animal a des appétits limités. C'est pourquoi, ne jouissant pas du recul procuré par le rapport universel à l'être, il se précipite, sans aucun recul, sur ce qui peut combler son désir. L'homme, par contre, est capable de prendre ses distances par rapport à tout bien limité (et même par rapport au Bien infini, aussi longtemps que celui-ci n'est pas évident et se laisse concurrencer par des biens limités, mais immédiatement disponibles). Cet infini qui nous habite, et qui nous mobilise nécessairement, est donc le ressort secret de notre liberté à l'égard de toutes les choses de ce monde. C'est parce que notre appétit invincible de bonheur est infini que nous sommes capables de jeûner même quand nous avons faim et que la nourriture est disponible, et aptes à vivre dans la chasteté même quand l'assouvissement de notre passion est possible. En tant qu'il est rationnel ou universel, l'élan nécessaire de notre volonté vers le bonheur est en même temps la source de notre liberté.

LES DEUX PÔLES DE LA VOLONTÉ : LA VOLONTÉ DE NATURE ET LA VOLONTÉ ÉLICITE.

Volonté voulante et volonté voulue.

De même que l'œil ne peut voir s'il ne baigne dans la lumière, de même qu'un homme ne peut connaître sans déjà se mouvoir dans la vérité de l'être, ainsi aucun homme ne peut vouloir sans que sa volonté soit déjà habitée et mobilisée par l'actualité de l'être. Nous pouvons transposer ici le mot de Pascal : « Tu ne me voudrais pas si tu n'étais déjà comblé par moi. »

À la racine et au terme de toute volonté déterminée, de toute volonté « élicite » (en langage thomiste) ou de toute volonté « voulue » (en termes blondéliens), il y a donc la volonté « voulante » (Blondel) ou la volonté « de nature » (Thomas d'Aquin) qui nous porte vers l'être comme bonté absolue. Cette dualité entre les deux dimensions de la volonté humaine est l'expression de notre finitude. À la *volonté voulue ou élicite* correspond donc notre libre arbitre, notre liberté comme capacité de choix. À la *volonté voulante ou de nature* correspond le dynamisme inscrit dans la totalité de notre nature ou essence. De même que notre liberté n'est qu'un aspect, mais infiniment précieux, de notre nature globale, ainsi nos vouloirs déterminés, nos volontés voulues ou élicites, sont débordés par notre volonté voulante, englobés dans notre volonté de nature.

Le désir naturel de Dieu et les conditionnements involontaires de la nature humaine.

La tradition thomiste a surtout développé l'aspect par lequel notre volonté libre est inscrite dans une volonté de nature, dans un désir naturel qui, ajusté à l'être lui-même, nous fait nécessairement aspirer au bien en général et à son accomplissement plénier dans la béatitude, laquelle ne peut résider finalement qu'en Dieu. Ce désir naturel d'être pleinement heureux et de voir Dieu n'est pas un désir élicite, il est un dynamisme de notre nature totale et non un choix de notre liberté. Mais il est une autre dimension de l'existence humaine qui révèle le débordement de notre liberté de choix par un dynamisme profond de notre nature humaine globale, à savoir l'enracinement de notre libre arbitre dans le désir au sens psychanalytique du terme, en liaison avec l'inconscient de notre psychisme, mais aussi dans tous les autres conditionnements involontaires qui semblent imposer un *déterminisme* à notre liberté.

La liberté comme « substance potentielle ».

L'ouverture de la volonté aux déterminismes.

Ce lien du vouloir à l'être qui est son fondement, son élément et sa fin éclaire le sens de la liberté. Celle-ci n'est pas pure autogénération comme chez Sartre. En langage thomiste, elle est plutôt une *substance* potentielle, en ce sens qu'elle ne revient sur soi, à la manière d'une substance, qu'en s'ouvrant à une actualité étrangère capable de féconder ses *potentialités*. Comme liberté finie, elle ne dispose de soi qu'en s'exposant à son autre et en acceptant sa proposition, attestant ainsi qu'il existe des liens libérateurs. Cet autre, c'est l'être lui-même dont la consistance libératrice s'impose aussi bien dans *les nécessités de notre nature biologique, psychologique et sociale* et dans *l'objectivité des valeurs* que dans *les structures mêmes de notre esprit.* Contrairement à une opinion superficielle, les nécessités de notre nature ne constituent pas un déterminisme qui s'opposerait radicalement à notre liberté. Celle-ci s'appuie aussi sur ces nécessités mondaines, les transformant en tremplin de ses choix. Quant aux valeurs morales, il est vrai qu'elles n'apparaissent que par la créativité de la liberté. Mais, précisément, elles apparaissent comme des *valeurs* qui se proposent objectivement à la liberté et orientent ses choix vers le bien. Dans un cas comme dans l'autre, dans les nécessités de nos divers conditionnements comme dans l'objectivité des valeurs, c'est la nécessité omniprésente et libératrice de l'être qui se présente à notre liberté et à ses volontés voulues. Celle-ci habite également les structures mêmes de notre esprit, à savoir l'agencement de l'intelligence, de la volonté et de l'amour dans leur rapport au vrai, au bien et au beau, agencement qui ne dépend évidemment pas de nos choix élicites, mais relève d'une nécessité de notre nature spirituelle. À noter, une fois encore, que, quand nous parlons de « nature », nous ne visons évidemment pas uniquement notre nature physique ou psychique

(notre nature au sens étroit du mot), mais notre nature au sens large, notre essence métaphysique, incluant notre nature au sens étroit et notre liberté.

Pas d'opposition abstraite entre liberté et nécessité dans le vouloir humain.

Ainsi donc, puisque la volonté ne dispose librement d'elle-même qu'en étant portée par la nécessité de sa nature et en consentant à celle du bien, il n'y a pas lieu d'opposer abstraitement liberté et nécessité dans l'exercice du vouloir humain, même si une tension inévitable règne entre les deux. Ayant un sol nourricier qui la précède et une fin qui la déborde, la liberté grandit plutôt à la mesure de son lien avec l'être, un peu comme un arbre ne grandit et ne s'affirme qu'à la faveur de son enracinement dans la terre qui le nourrit et de son orientation vers la lumière dont s'abreuve son feuillage.

Le libre arbitre comme forme limitée de la liberté.

En ce sens, la liberté de choix n'est qu'une forme – et une forme imparfaite – de la liberté, à savoir la forme qu'elle prend devant un bien fini, limité, contingent, ou même devant le Bien infini lorsque celui-ci n'est pas évident. C'est ainsi que nous sommes libres de dire « oui » ou « non » si nous avons le choix entre deux menus au restaurant, parce qu'il s'agit seulement d'un bien fini, contingent. Mais, face à une personne que nous aimons profondément, notre liberté, pourtant bien présente, ne prend plus la forme du libre arbitre nous permettant de dire « non » aussi bien que « oui ». Car la réalité à laquelle nous sommes confrontés, celle d'une personne, l'emporte infiniment en dignité sur tout objet physique. Et si, face à Dieu, nous pouvons nous refuser autant que nous donner, c'est uniquement parce que ce bien, le Bien infini et absolu, ne nous est pas évident et supporte ainsi humblement la concurrence de biens limités, mais

à portée de main. Ici-bas, nous pouvons préférer à Dieu, Bien suprême, un confort éphémère, une jouissance fugace… Dans la vie éternelle, par contre, quand Dieu nous sera évident, notre libre arbitre sera suspendu et nous ne pourrons plus nous soustraire à Dieu. Le péché sera devenu impossible. Mais le cœur de notre liberté sera préservé, en tant qu’adhésion spontanée de tout notre être à notre véritable bien.

La liberté de choix n’est donc bien qu’une figure limitée de la liberté finie et non un élément de sa nature essentielle. Elle n’est qu’une étape indispensable de la liberté finie en croissance, l’étape sans laquelle il manquerait à notre adhésion à Dieu l’option du libre arbitre, le rôle de celui-ci étant de permettre à la créature spirituelle de s’acheminer elle-même vers sa fin ultime au lieu d’y être passivement acheminée par une nécessité de nature de quelque ordre qu’elle soit. C’est pourquoi, en cette vie, brille toujours une lumière suffisante pour qu’il soit raisonnable de choisir Dieu plutôt que les biens de ce monde. Mais il règne aussi une obscurité suffisante pour qu’il faille « choisir » Dieu dans l’inévidence d’un clair-obscur et ainsi nous acheminer nous-mêmes vers notre fin ultime.

Pas d’opposition de principe entre la liberté et l’obéissance à l’être.

Il ne faut donc jamais opposer l’authentique liberté à l’obéissance à l’être. D’ailleurs, en cette vie, nous obéissons toujours, même quand nous nous croyons souverainement libres, ne fût-ce qu’à nos passions ou nos préjugés. L’important est de savoir à quoi ou à qui nous obéissons et de discerner si cette réalité est vraiment digne de notre liberté. C’est donc une libération et non un asservissement que d’obéir à sa raison et aux valeurs qu’elle promulgue à l’écoute de l’être, d’obéir à Dieu et, dans cette lumière de la raison, de l’être et de Dieu, de hiérarchiser librement tous les biens

finis qui sollicitent notre adhésion, ce qui est le cœur même de l'exigence morale.

L'accomplissement moral de la volonté libre.

La raison droite comme fondement de l'obligation morale.

L'accomplissement moral de la volonté consiste en ce qu'elle assume et oriente vers leur juste fin les *inclinations* essentielles où s'exprime l'élan global de la nature humaine vers cette plénitude du *bonheur* qu'on appelle « la béatitude ». Cette orientation libre du dynamisme de notre nature vers sa fin ultime s'effectue à travers le respect des valeurs morales promulguées par *la raison droite* et dont l'ensemble constitue *la loi morale naturelle*. Seule, en effet, la raison permet de fonder une obligation morale qui soit à la fois impérieuse et intime, transcendante et immanente. Mais c'est à la condition que la raison soit *droite*, c'est-à-dire ne se replie pas sur sa seule universalité intrinsèque, mais *s'ajuste* aux appels inscrits dans l'essence humaine, non pas seulement pour les déchiffrer, mais pour les orienter activement vers leur juste accomplissement, compte tenu de la fin ultime de l'homme, à savoir la béatitude qui ne peut se trouver ultimement qu'en Dieu.

Orientation morale de la volonté et loi naturelle.

Comme principe de l'ordre moral, la raison pratique impose donc à la volonté libre d'orienter vers leur juste fin les *inclinations naturelles* de l'essence humaine (la tendance à se conserver soi-même, la tendance à l'intimité sexuelle et à la procréation, la tendance à vivre en société). Ces tendances sont, certes, déjà nécessairement orientées vers un bien naturel

propre par la sagesse créatrice, mais ce bien naturel n’est pas encore un *bien moral de la raison*, ordonné activement par un précepte de la loi naturelle, et seul objet adéquat de la volonté comme appétit rationnel. Ainsi, par exemple, l’inclination naturelle qui nous porte à la conservation de notre être est par elle-même orientée vers un bien naturel réel, à savoir le maintien de notre vie, mais ce bien naturel ne devient un bien proprement moral que lorsqu’il est ordonné par la raison à sa fin convenable, compte tenu de l’insertion de notre bien individuel dans le bien commun et de l’orientation ultime vers le bonheur authentique. C’est ainsi que la loi morale exigera parfois de nous que, contrairement à notre tendance naturelle, nous soyons prêts à sacrifier notre santé ou notre vie pour une juste raison. Semblablement, la tendance sexuelle représente un bien naturel humainement appréciable, mais qui devra être orienté vers sa juste fin par la vertu de chasteté. Autrement dit, sans la raison pratique, les inclinations naturelles, tout en étant bonnes en soi, seraient aveugles et purement instinctives. Mais, inversement, sans les inclinations naturelles, la raison pratique serait vide, purement formelle, et incapable de dire concrètement à l’homme ce qui, sur le plan du contenu, importe pour son action.

Devenir par la raison et la libre volonté ce que nous sommes par nature.

Le rôle pratique de la raison à l’égard des inclinations de nature consiste donc essentiellement dans *l’ordonnancement intelligible et délibéré des inclinations naturelles à leur juste fin*, ordonnancement qui s’exprime dans *les préceptes de la loi naturelle*. Telle est, en effet, la dignité de l’homme : prendre en charge sa propre nature et l’ordonner librement aux fins inscrites en elle. Certes, les inclinations naturelles sont déjà des inclinations « humaines » et non un matériau brut que survolerait une raison pratique abstraitement autonome. La tâche indispensable de la raison n’est dès lors

pas d'humaniser ces tendances, mais plutôt de les ordonner activement et intelligiblement vers leur fin. Par exemple, en commandant que l'instinct social de la nature humaine soit orienté par la liberté vers un accomplissement respectueux de la dignité de la personne humaine et de sa vocation spirituelle, en évitant les impasses du collectivisme autant que de l'individualisme. Le précepte essentiel de la loi naturelle pourrait donc s'exprimer dans les termes suivants : « Deviens ce que tu es », c'est-à-dire : « Deviens pratiquement, intelligiblement et librement ce que tu es ontologiquement. »

Deux écueils majeurs à éviter.

Il est deux manières de compromettre cet équilibre d'une loi naturelle justement comprise. La première est de considérer que les inclinations naturelles comme telles contiennent déjà, en elles-mêmes, la norme morale, abstraction faite de l'ordre de la raison : c'est *la tentation naturaliste,* liée à une interprétation physiciste de la valeur morale (biologisme ou psychologisme moral, par exemple). L'autre est de considérer que les tendances naturelles sont un pur matériau infrahumain que pourrait modeler à son gré une raison pratique purement autonome : c'est la tentation de tout un courant de l'éthique philosophique et théologique contemporaine, apparenté à l'existentialisme et au kantisme et connu sous le nom de *morale autonome* et de *morale téléologique*.

Volonté du bien et conscience personnelle.

La loi naturelle, fondée ultimement dans l'Intelligence créatrice, reconnue et promulguée par la raison droite, doit encore être mise en œuvre par la liberté de l'individu et donc en référence à sa *conscience personnelle*. Nous ne sommes pas seulement une raison pratique universelle, mais

encore une liberté singulière. Entre la voix de la raison en moi et l'unicité de ma conscience individuelle il y a la distance que comble le *jugement pratique personnel*, guidé par la vertu de *prudence* : « Moi, concrètement, je dois faire ceci et éviter cela. » Ainsi comprise, la libre conscience morale de chaque personne est la *norme subjective* de la moralité, c'est-à-dire la norme morale telle qu'elle retentit dans la conscience unique et irremplaçable du sujet singulier. Or, aussi objective soit-elle, la valeur morale ne peut s'adresser à moi et m'obliger qu'en passant à travers les évidences et les opacités de ma conscience personnelle. C'est forcément tel que je le perçois que le bien objectif m'interpelle. En ce sens, la norme subjective de la moralité est le critère décisif ou ultime de la vie morale. À tel point que si, de bonne foi, et sans faute de ma part, je me trompe dans mon jugement moral, j'agis moralement bien en suivant ma conscience, alors même que je pose un acte objectivement répréhensible. C'est la problématique bien connue de la *conscience erronée*.

Dire que j'agis bien quand ma volonté libre se porte vers ce que je perçois comme bien ou, en d'autres termes, reconnaître que la raison ne m'oblige qu'à travers le prisme de ma conscience personnelle, pourrait conduire au *subjectivisme* d'une pure *morale de l'authenticité*. En fait, il n'en est rien. Ma conscience est, certes, le critère dernier de ma vie morale, mais à la condition expresse que je cherche honnêtement à rejoindre les exigences objectives de la loi naturelle. Agir autrement reviendrait à considérer que le sujet est *l'auteur* de la valeur morale. Or ma conscience est *le juge* qui apprécie en dernière analyse la valeur, mais elle n'est *pas son fondement*. Pour être dans la vérité et faire le bien, je dois donc éclairer ma conscience et l'éduquer afin que mon jugement prudentiel se rapproche autant que possible du jugement idéal de la raison droite, se soumette ainsi à la loi naturelle et par là se conforme à la volonté de Dieu sur le monde et sur moi-même en tant qu'être humain. À cette condition seulement, je puis

dire que j’agis bien si ma volonté libre se porte vers ce que ma conscience me présente comme bon.

VOLONTÉ DU BIEN ET MAL MORAL.

Moralité et immoralité.

La question de la morale n’existe concrètement que parce que l’homme peut et doit être amené à la moralité. Toute morale reconnaît, dans l’exercice même de son projet, l’immoralité de fait de l’homme et affirme, au moins implicitement, que l’homme est à la fois immoral et capable de moralité. Cette thèse peut paraître évidente ; elle se heurte néanmoins perpétuellement aux thèses opposées – et pourtant contradictoires en elles-mêmes – de la bonté essentielle et de la méchanceté essentielle de l’homme. La morale a souvent oscillé, en effet, entre la doctrine des Lumières affirmant, avec Jean-Jacques Rousseau, que l’homme est bon par nature et le pessimisme luthérien tenant que la nature humaine est foncièrement corrompue. La vérité se situe entre ces oppositions manichéennes : l’homme est, de fait, immoral, mais il est appelé à la moralité et peut devenir moral. Moralité et immoralité sont donc, en fait, étroitement liées. *Dans sa condition présente* (car, nous l’avons dit, il en sera autrement dans l’évidence de Dieu comme le Bien absolu de notre être), l’être humain ne peut être bon (par l’exercice ordonné de sa volonté libre) que parce qu’il peut être mauvais (à cause des défaillances possibles de cette même liberté de choix), et il ne peut être mauvais que parce qu’il peut être bon. Autrement, si l’homme était soit naturellement mauvais, soit naturellement bon, il ne serait plus vraiment un homme, mais un animal (nuisible) ou un dieu.

Le mal moral comme défaut de conformité entre la volonté voulue et la volonté voulante.

Comme tout mal, le mal moral implique une forme de *privation*. Nous déclarons *mauvaise* une chose quand elle *n'*est *pas* comme elle devrait être. Ne pas voir, par exemple, n'est pas un mal pour un arbre qui n'y est pas destiné. Mais, pour un homme, c'est un mal : la cécité. Sur le plan éthique, nous dirons, semblablement, qu'il y a mal moral quand existe un *défaut de conformité* entre l'acte posé par la volonté libre et l'idéal pratique de la raison droite, entre tel vouloir particulier (la volonté voulue blondélienne) et le dynamisme total de l'agir rationnel (la volonté voulante blondélienne), entre le vouloir réfléchi ou élicite de tel bien limité et la volonté foncière du bien en général, vers lequel se porte nécessairement notre appétit de bonheur.

Seulement, ce *défaut* moral ne provient pas d'une simple déficience dans la *nature* du sujet (comme dans le cas de la cécité), mais d'une *orientation positive de notre libre volonté* vers un acte dont le sens contredit les exigences de la loi naturelle, telles que perçues et promulguées par la raison droite. Ainsi, le blasphème à l'égard de Dieu n'est pas seulement une *absence* de louange divine due à quelque infirmité spirituelle ; de même, la haine à l'égard du prochain n'est pas seulement un *manque* d'amour dans le chef d'un sujet psychologiquement déficient. Il faut donc en conclure que le mal moral ne réside pas uniquement dans un *manque* de bonté morale imputable à quelque lacune dans la nature du sujet. Autrement dit, le vice est plus qu'une *absence* de vertu, il consiste en un attachement *positif* de la liberté à une antivaleur qui contredit la droite raison et nie, en notre être de liberté, la fécondité de l'être voulue et garantie par la générosité créatrice.

Insuffisance et inéluctabilité de la définition négative du mal moral affectant la volonté.

À y regarder de plus près, le mal moral affectant la volonté libre ne peut être suffisamment défini par la seule catégorie de *privation*. Il y a en lui une certaine *positivité*, point du tout au sens où il serait en lui-même un bien ou l'ingrédient nécessaire d'un bien, mais en ce sens qu'il consiste en une perversion *réelle*, en une inversion *positive* de la hiérarchie de nos facultés, un peu comme le langage familier affirme parfois que « cela me fut positivement impossible », « positivement » étant donc ici synonyme de « réellement ». Cependant, nous avons beau faire : pour cerner cette positivité monstrueuse du mal moral, nous ne pouvons éviter l'emploi de mots tels que ceux utilisés à l'instant : « antivaleur », « perversion », « inversion », tous termes qui incorporent une certaine idée de *négativité*.

Un désordre dans la volonté nécessaire du bien.

En tout acte, aussi mauvais soit-il, le sujet poursuit toujours un certain bien, qui ne devient moralement mauvais que parce qu'il est, précisément, *déréglé*, c'est-à-dire voulu dans le *non*-respect de l'ordre. Il est absolument impossible de vouloir le mal purement et simplement en lui-même. C'est toujours sous l'angle d'un bien que le mal est voulu. Celui qui vole, par exemple, cherche ce bien réel qu'est l'augmentation de sa fortune. Seulement, ce bien réel, nous le voulons alors de manière déréglée, c'est-à-dire au détriment d'un bien plus élevé. Le mal moral consiste donc à *absolutiser un bien relatif*, dès lors que nous voulons *absolument* ce dernier, à savoir en dehors de l'ordre. Or ce dérèglement implique à nouveau une *absence*, il se définit par la *non*-considération d'un facteur ou d'un aspect de la situation qu'il eût été essentiel de prendre en compte pour une juste appréciation du problème moral posé par cette situation. En ce sens, le mal moral repose toujours sur une *ignorance*, sur une *non*-considération, mais il s'agit d'une ignorance volontaire résultant de ce que le sujet détourne délibérément son attention de la norme morale et refuse de reconnaître que

sa valeur l'emporte sur l'attrait exercé sur lui par des mobiles inférieurs. La non-considération de la norme est donc déjà une défaillance de la liberté, qui tourne le dos à la lumière de la raison et du bien pour mieux commettre le mal, et c'est de cette fermeture *volontaire* que surgit la double illusion qui, d'une part, absolutise ou du moins surestime un bien relatif et, d'autre part, présente comme enrichissante et épanouissante l'expérience du mal, ce qui revient à dresser l'une contre l'autre les propriétés transcendantales de l'être (vérité et bonté), comme si ce qui est sans bonté pouvait instruire en vérité.

En conclusion, nous pouvons certes dire que le mal moral a bien une certaine *positivité*, en ce sens qu'il n'est pas pure *privation*, mais il n'empêche que cette positivité n'est finalement rien d'autre qu'un *être de néant*, posé par une liberté *pervertie*.

Une énigme métaphysique appelant les lumières de la Révélation.

Le mal moral est *nécessairement possible dans la condition actuelle de la nature humaine*, où la finitude de l'homme se traduit par une *étonnante distension*, voire par un déchirement énigmatique entre son pôle de rationalité universelle et son pôle d'individualité empirique spontanément égoïste.

Conjointement, la condition présente de l'homme contient une *autre obscurité*, à savoir que le Bien ultime poursuivi nécessairement par sa volonté de nature ne lui est pas évident : il y a assez de lumière en cette vie pour que l'homme puisse librement chercher Dieu et le trouver, mais l'obscurité est suffisante également pour que l'homme puisse, tout aussi librement, se détourner de lui. Cette obscurité relative, ce clair-obscur de la vie présente, peut se comprendre comme un aspect inévitablement lié à ce *temps d'option* en quoi consiste cette existence terrestre.

Mais, pour le premier point, comment comprendre que l'« animal raisonnable » qu'est l'homme soit si peu raisonnable ? Comment la volonté d'un être habité par la raison, et pour lequel la raison est la norme prochaine de la moralité, est-elle poussée si puissamment, de l'intérieur d'elle-même, à agir contre la raison ? L'ampleur de ce désaccord, de même que les formes parfois monstrueuses du mal moral effectif, demeurent un scandale et une énigme pour la réflexion philosophique. Le mal n'est-il pas d'ailleurs, par définition, irrationnel et donc, en un sens, incompréhensible ? S'il était parfaitement explicable, il ne serait pas vraiment mauvais. Il vaut d'ailleurs mieux que la raison métaphysique ne cherche pas à s'emparer du problème du mal et, encore moins, à le « résoudre », sinon elle risquerait d'en réduire abusivement la gravité en l'assimilant à une quelconque nécessité de l'être.

C'est pourquoi le mystère du mal en général, et du mal moral en particulier, est l'une des plus grandes invitations qui suggèrent à la raison philosophique d'accueillir les lumières qui peuvent lui venir de la Révélation. Celle-ci ne dissipe pas le mystère du mal, mais l'éclaire de manière secourable en affirmant son origine *contingente* (mystère du péché originel), en montrant comment Dieu lui-même le supporte et le porte (mystère de la croix), et en indiquant enfin, par la voie de l'*histoire* et de son achèvement métahistorique plutôt que par une nécessité métaphysique, dans quelle direction il peut être surmonté (mystère de la résurrection et du monde nouveau).

ANDRÉ MUTIEN LÉONARD.

→ Aristotélisme. Conscience. Désir. Devoir. Kantisme. Liberté. Loi naturelle. Nature. Raison. Thomisme.

Bibliographie.

A. LÉONARD, Le Fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique générale, Paris, Éd. du Cerf, 1991, rééd.

1999 ; Métaphysique de l'être. Essai de philosophie fondamentale, Paris, Éd. du Cerf, 2006. – M. RHONHEIMER, Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik, Innsbruck - Vienne, Tyrolia-Verlag, 1987. – THOMAS D'AQUIN, Somme théologique, Ia, Q. 82 et 83 ; Ia-IIae, Q. 6-21 et 94.

VULNÉRABILITÉ

La vulnérabilité n'est ni vertu ni valeur en soi ni ne relève de l'action. Elle désigne une modalité de l'existence humaine, une conséquence de sa porosité à l'entourage, de sa vitalité, de sa sensibilité, de sa sociabilité, de son être politique et « religieux ». Elle se manifeste comme passions tristes (aversions, désespoirs, anxiétés) sur un horizon d'insécurité et de mort, à cause de violences craintes ou criantes, à cause de la reconnaissance de la présence d'abominations réelles ou imaginaires. Elle peut, dans certaines circonstances et en fonction d'une posture éthique, devenir l'occasion d'une attention miséricordieuse à autrui.

L'être humain est vulnérable dans un monde où des forces naturelles ou des ennemis le menacent (Mt 14, 22-33 ; Lam 1 ; Ps 7, 3 ; 13 [12], 4 ; 118 [117] ; Lv 26, 37). Il l'est dans sa chair, ses biens, sa capacité à communiquer, son exposition publique avec et auprès d'autrui (Gn 4, 2-9 ; Jb 1, 13-19 ; 2, 7 ; 29-30 ; Is 1, 6 ; 38, 10-20 ; Ps 55 [54], 6 ; Lc 12, 21 ; 1 Co 8, 12) ainsi que dans son rapport à Dieu et à soi-même (Jr 7, 19 ; Pr 8, 36 ; Rm 7).

À la vulnérabilité correspond une éthique du respect et de la reconnaissance, de la pudeur et du tact et, surtout, de la protection et de l'immunisation communautaire. Sur celle-ci s'arrime un surcroît théologique : une éthique de la miséricorde où Dieu agit en faveur du

« juste » moins pour le rendre invulnérable (Ps 30 [29] ; 41 [40] ; 91 [90]) que pour le protéger (rempart, Ps 27 [26], 1 ; 90 [89]) et limiter les effets des attaques (Ex 15, 6 ; He 1, 13 ; 2 Co 4, 8-12), des blessures (Jr 30, 17 ; Ez 34, 4 ; Ps 146 [145], 3), du péché (Rm 4, 7-8 ; 5 ; 6, 14 ; 2 Co 5, 19) et de la mort (Is 38, 17 ; 1 Co 15, 26). Cette éthique est greffée à l'espérance en la résurrection (2 Co 4, 14), alors les larmes, signes de blessures, n'ont plus cours (Ap 21, 4) et la Jérusalem nouvelle protégera ses habitants contre tout mal (Ap 22, 9-27). Éthique divine incarnée en Jésus-Christ qui se montre vulnérable à la souffrance d'autrui (Lc 7, 13 ; Mc 10, 21), à la mort de Lazare (Jn 35, 11) et lors de sa passion (Mt 26, 36-44 ; Mc 15, 33-38). Éthique de solidarité ecclésiale où *si un membre souffre, tous les membres partagent sa souffrance* (1 Co 12, 26). Éthique que tous sont incités à pratiquer les uns envers les autres (Is 1, 17 ; 40, 1 ; Dt 10, 18 ; 24, 1-21 ; Jb 31, 16 ; Sir 35, 14 ; Jc 1, 27).

DÉPLACEMENTS SÉMANTIQUES.

Le mot « vulnérabilité » est attesté au début du XIXe siècle ; l'adjectif « vulnérable » l'avait précédé pour désigner l'instabilité de la possession de richesses et les blessures morales. Cependant, à suivre l'usage de ces deux mots à partir de titres d'ouvrages récents, il appert que le champ d'application s'est élargi. Du domaine médical (organisme vulnérable) et guerrier (une position vulnérable à l'attaque), lié à des lésions du corps ou à l'invasion par des microbes ou des ennemis, la vulnérabilité est appliquée à la société, au monde, à des classes de gens en fonction de critères biologiques, psychologiques, socio-économiques ou politiques (mères, mineurs, personnes en difficulté, âgées, handicapées, en situation de précarité ; lycéens, intermittents, malades du sida, immigrants, prisonniers, témoins), à des institutions, systèmes, régions ou pays, voire à l'Église et à Dieu. La personne devient vulnérable dans un environnement de menaces,

maltraitances, crises, risques, fragilisation, mais surtout de violence brute et cruelle. L'électronique recourt désormais aussi à la violence sous différentes formes, d'où l'expression qui a court dans le monde de l'informatique *« common vulnerabilities and exposures »* (CVE).

Deux courants existent pour réagir à ces vulnérabilités. Un courant émancipateur dénonce des situations économiques injustes et requiert la mise en place de droits sociaux et d'une véritable justice qui passent par une transformation des conditions économiques et sociales. Un courant caritatif, religieux ou humaniste, qui soutient les personnes que les conditions économiques et sociales ont appauvries et rendues miséreuses, celles dont les troubles affectifs ou médicaux empêchent l'intégration sociale et économique et qui, du coup, se retrouvent marginalisées. Dans la pratique, ces deux courants confluent. Le courant émancipateur insiste plutôt sur un traitement à faire porter directement sur les « causes » de la vulnérabilité alors que le courant caritatif s'occupe plus directement des personnes et groupes vulnérables en tant que « victimes » à soutenir, à protéger, à soigner sans nécessairement s'engager dans un processus de réforme du système entraînant ces blessures et troubles.

La place grandissante de la notion de vulnérabilité dans le discours et dans les attitudes pratiques signale de l'insécurité et de la peur. Elle incite à reconnaître qu'être exposé les uns aux autres, individuellement ou en groupes – psychologiquement, économiquement, socialement et politiquement – recèle du danger. La multiplication d'agences et d'institutions pour la justice, la protection et les soins de tous ordres est symptomatique de la montée du sentiment de vulnérabilité.

VULNÉRABILITÉ COMME MODALITÉ DE LA PASSIBILITÉ.

Sans s'y réduire, la vulnérabilité se comprend sur l'horizon de la passibilité générale. Elle n'est pas, purement et simplement, la possibilité

d’être affecté (physiquement, physiologiquement, psychologiquement ou moralement) par des choses, des événements, prévisibles ou non. La vulnérabilité indique qu’être sentant n’est jamais neutre et qu’être affecté, c’est déjà être inscrit dans un espace d’expérience partiellement interprété et valorisé selon un horizon de sens. Elle signale le versant négatif de l’être affecté : ce qui affecte a un impact qui tend à syncoper, empêcher, arrêter, nier l’existence même de ce qui est affecté. La vulnérabilité signale l’effet du coup qui agresse, blesse, navre, meurtrit, déchire, lèse, avant toute protection et, parfois, malgré elle. Le toucher ici est loin de la caresse et d’un autre ordre que la préhension. Le coup lacère, ouvre une béance et présage d’un envahissement, d’un assujettissement et de la mortalité comme horizon dernier.

La vulnérabilité, en sa spécificité, s’entendra de la possibilité d’être atteint d’un coup déchirant où la blessure infligée demeure à vif. Être victime de violence entraîne des dommages corporels, moraux ou sociopolitiques. Avoir été victime laisse plus vulnérable encore, augmente la possibilité de se sentir ou d’être pressenti comme vulnérable.

Ce caractère permet de mettre en avant un arc de représentations de l’expérience humaine : à un bout, on trouve des êtres blindés, armés, capables d’attaquer et surtout de se défendre contre les assauts ; ils semblent – ou se présentent comme – invulnérables, immunisés et protégés contre toute scarification. À l’autre bout, on trouve des êtres sans défenses adéquates contre des assauts. La particularité des êtres à ce pôle est soit d’être nés tels, d’avoir été désarmés (par des assauts antérieurs), soit d’être déjà toujours sans la protection à laquelle ils auraient droit, selon le droit même édicté par les « forts », mais dont l’accès leur est bloqué ou dont ils sont, pour toutes sortes de raisons extérieures à eux, déchus. Ils sont la vulnérabilité même, la manifestation sociopolitique de la vulnérabilité foncière de tous. Leur plainte, souvent rivée sur leur souffrance, sert d’indice à la vulnérabilité.

La vulnérabilité comme un mode propre de l'être-au-monde.

Cette approche demande à être approfondie. L'être-ensemble, en modernité, a été pensé comme la vulnérabilité première : une vulnérabilité mutuelle. L'exposition à la présence d'autrui en vient à être considérée comme dommageable car entraînant la contagion du mal et de la guerre. De manières diverses, l'éthique, le politique et la religion, pour Kant par exemple dans *La Religion dans les limites de la simple raison* ou le *Traité de paix perpétuelle*, seront une protection, un *pharmakon* contre cette vulnérabilité.

Ici, le « monde » est avant tout marqué par la présence d'autres qui, sans être ennemis déclarés, sont, par leur altérité, nocifs, surtout en tant que « prochains » : en effet, voisins, ils sont si proches ; ils bordent, ils entourent et enserrent, risquant de prendre part à ce que chacun considère comme un bien « propre » ne devant pas être partagé. Cette proximité attise et attire une riposte car chacun désire demeurer seul, absolu, maître. Dans le monde, l'« indéclinable ipséité » (Romano, 1998, p. 93-95) de chacun est en cause : déjà la présence de l'autre envisagé comme autre menace l'ipséité de chacun ! La réduction d'autrui à du « contexte », connu, maîtrisé, est une parade auto-immunisante pour se rendre invulnérable au traumatisme (maladie, attaque, blessure narcissique, mort) qui peut advenir dans la rencontre avec autrui. La catégorie théologique de « péché » permet ici de creuser cette dynamique contraire à la nature originairement et eschatologiquement communionnelle de l'humanité créée et sauvée par Dieu.

Vulnérabilité à la parole et vulnérabilité de la parole.

L’exposition physique à autrui se négocie par la parole ; la vulnérabilité se montre par une parole mise à mal, réduite au murmure ou au cri et par une demande de parole juste. Or l’être humain peut être atteint, blessé, déshonoré, souffrir de ce qui lui est dit, de ce qui est dit de lui à d’autres, de ce qu’il dit à d’autres et d’autres. On parle d’atteintes à l’honneur, de dommages à la réputation, quelles que soient, par ailleurs, les modalités de la construction sociale et psychologique de ceux-ci. L’être humain est vulnérable à la parole et ces « attaques » (outrage, diffamation, zizanie, moquerie, malédiction) sont traitées en justice[100]. Simple blessure narcissique ? Non pas. La « personnalité » mise en cause par la parole est déjà le signal de l’être-en-commun et doit être préservée communautairement, car « je » n’est pas une instance spirituelle vaporeuse (un « moi ») logée dans un corps mais une instance éthique passionnée inscrite dans et constituée par le réseau symbolique qui tisse et marque l’exposition commune.

Mais ces propos n’épuisent pas les rapports entre vulnérabilité et parole. Parler est autrement grevé de vulnérabilité : vulnérabilité au mensonge lié à des stratégies pour se protéger d’autrui, s’en cacher ou le diminuer : simulation hypocrite, arrogance, ironie, adulation et litige. Mais plus encore, la parole offerte et reçue, l’affirmation ou la promesse, ce qu’elles engagent de liens, de rapports, de pacte et de confiance, sont vulnérables. À preuve : l’importance accordée au vœu, au serment, au parjure pour confirmer et la parole donnée et le souci du bien commun dans l’histoire de l’Occident politique et religieux[101].

Ensemble, ces rapports de la vulnérabilité et de la parole incitent à revisiter les options anthropologiques en jeu : « je », dans son rapport à autrui, n’est pas enfermé dans la division de l’espace entre le privé et le public. Plus qu’une question de frontières et de *limes*, c’est la question des confins, des entours et des abords de l’individu et de sa personnalité qui est au cœur de la réflexion sur la vulnérabilité. La situation est à envisager

comme confluence, avec les remous et échanges qui adviennent alors. Être vulnérable avec autrui devient alors rencontre et passages à négocier avant d'être repli et enfermement, fortification et interdiction de passage : la vulnérabilité a lieu avant et ailleurs que dans la bataille et ses compétitions. La culture et ses répercussions sociopolitiques offrent des stratégies et des dramatisations pour ces négociations. Il y va alors de se prémunir contre ce qui pourrait blesser ou contaminer sans pour autant s'isoler, éviter les contacts, s'exempter de la condition existentielle humaine. Ainsi, le contraire d'une option antivulnérabilité serait la communauté, politique ou ecclésiale, comme lieu de partage pouvant occasionner blessures et contaminations mais qui sont aussi, en même temps, lieux des échanges de procédés de protection et de techniques de soi permettant la « guérison » et, en ce sens seulement, l'immunité, contre ce qui blesse, à tous les niveaux possibles, par méchanceté voulue, injustice légalisée, arrogance systémique, désorientation affective. En ce sens, la meilleure immunisation contre la vulnérabilité n'est pas sa négation ou son déni mais sa mise en commun, l'exposition même à la communauté.

Remèdes à la vulnérabilité.

Les différents registres de la vulnérabilité se regroupent du point de vue de sa mitigation. La vulnérabilité aux blessures physiques par coups violents et à la maladie se rapproche de la vulnérabilité aux injustices et autres exactions socioéconomiques. La justice, formelle et informelle, ainsi que la médecine y remédient. Des principes reconnus sont applicables ou servent d'horizon signifiant pour mettre en place des institutions qui, stratégiquement, soignent, pansent, redressent les torts ou cherchent à le faire. De plus, là où ces blessures ou injustices relèvent du péché, le sacrement de réconciliation – inséparable de la réparation à laquelle il engage – apporte un support. Ainsi, diverses pratiques, dont les fondements

peuvent êtres discutés publiquement et en communauté, travaillent soit à rétablir la santé, la justice et l’honneur, soit à prévenir les causes des blessures. Au moins partiellement, car la mort « naturelle » reste toujours à l’horizon et les torsions perverses des désirs humains inventent de nouvelles manières d’exploiter les faiblesses ou d’en causer afin de profiter d’autrui.

Mais à la vulnérabilité fondamentale liée à la présence d’autrui, à sa proximité, ces remèdes et procédés de mitigation, de protection et de rétablissement ne suffisent pas. Un remède est-il possible ? S’il s’agit de penser à l’éradication de la possibilité d’être blessé parce que vulnérable, seule l’utopie et l’espérance théologale dans la paix du Royaume de Dieu fraient une voie pour y croire et s’y engager. Pourtant l’utopie enthousiasmante attise la violence de même que l’espérance théologale lorsque convertie en utopie. Théologiquement, le salut ne rend pas tant invulnérable qu’il fait disparaître les situations qui blessent les humains.

Cependant la logique du *pharmakon*[102] permet de penser à une mitigation des vulnérations liées à la simple présence d’autrui dans l’ambivalence de l’être-à-l’image de Dieu et des distorsions de celle-ci par le péché. Le politique et l’ecclésial (chrétien ou non) comme comparutions dissensuelles fragiles désirables – sinon toujours désirées – relèvent de cette logique. En effet, ces manières d’être-en-commun déjouent potentiellement les types de « communautés » entretenant la violence ou valorisant l’exclusion blessante. Cela a lieu diversement : mise en récit de l’advenir-en-commun (récits des origines, évocation de principes originaires et universaux) ; exposition des différentes manières d’être en état de comparaître dans des situations où il y a tentation d’exploiter en blessant (homme femme, force/faiblesse, santé/maladie, exploitant/exploités, riches/pauvres, etc.) ; exposition des capacités propres à chacun rendant possible l’être-ensemble ; création de lieux propres à la comparution des différences et des ressemblances pour en discuter selon la logique de l’agir communicationnel (Habermas) et celle de la reconstitution (Ferry, Ricœur) ;

célébrations de l’être-avec non encore achevé et pourtant marqué par ce qui permet d’en espérer l’achèvement.

Dans le politique comme dans l’« ecclésial », il y va de signaler des réseaux de liens invitant à la solidarité, la possibilité d’engendrer de la confiance, de la crédibilité, de l’espérance dans l’exposition avec autrui et d’aimer en jouir, même de manière syncopée. Ces excitations et incitations ont lieu sur le site même de la violence et des blessures, réelles, craintes ou anticipées, sans les voiler, mais en les articulant artificiellement et esthétiquement : violence de l’institutionnalisation du politique comme monopole de la violence légitime (Benjamin, Luhmann, Derrida), violence de la « croix du Christ », deux situations impliquant du « sacrifice » vivifiant. Enfin, l’ecclésialité et le politique s’empêchent mutuellement de croire être à l’abri de tout danger, invulnérable et de tenter d’occuper l’intégralité de l’espace commun pour gérer « pastoralement » (Foucault) toutes les vulnérabilités en court-circuitant les pratiques du souci de soi et l’attention miséricordieuse à autrui.

De la vulnérabilité à la miséricorde.

Le texte ci-dessus pourra donner l’impression que l’individu est uniquement occupé à se défendre, à se protéger et que les institutions sociopolitiques et ecclésiales ne sont là que pour coopérer à cette fin. Éthiquement, et le surcroît théologique chrétien renforce ce trait, il y va aussi d’advenir en posture telle qu’il soit possible de se laisser surprendre et « blesser » par autrui qui a été blessé. Cela peut avoir lieu sur le registre passionnel ou sur le volontaire. Sur le registre passionnel, je suis surpris et ému devant la souffrance d’autrui parce que blessé (dans sa chair, ses biens, son honneur), laissé pour compte par les institutions existantes, mort. La réaction passionnelle peut n’être que narcissique. Elle peut aussi témoigner de ce que je me représente un mal réel et que je m’en émeus parce que je

désire en être préservé. La vulnérabilité miséricordieuse thymique envers autrui est alors possiblement signe du caractère éthiquement bon de ma posture subjective et je voudrai m'en protéger. Mais la réaction peut aussi être située sur le registre du volontaire charitable : la compassion envers autrui meurtri engage alors dans une action en sa faveur, selon la logique du « bon Samaritain » (Lc 10, 29-37) ou, plus radicalement encore, à aller jusqu'à s'exposer à la vulnération, selon la logique de la solidarité du Christ (Ph 2, 6-11). Là, on finit par retrouver la problématique « politique » des rapports entre la pitié et la justice, rapports tendus dont Hannah Arendt traita jadis dans son *Essai sur la révolution*.

MAXIME ALLARD.

→ Bien et mal. Corps. Dignité. Estime de soi. Respect.

Bibliographie.

J. DERRIDA, Le Toucher. Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, coll. « Incises », 1998. – R. ESPOSITO, Immunitas. Protezione et negazione della vita, Turin, Einaudi, coll. « Biblioteca Einaudi », 2002. – R. JOUVENT (dir.), La Vulnérabilité, Paris, PUF, coll. « Monographies de psychopathologie », 2001. – E. LEVINAS, Totalité et infini. Essai sur l'extériorité (1961), Paris, Librairie Garnier-Flammarion, coll. « Poche », 1990. – N. MAILLARD, La Vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale ?, Genève, Labor et Fides, 2011. – Fr. POCHÉ, Une politique de la fragilité. Éthique, dignité et luttes sociales, Paris, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2004 ; Blessures intimes, blessures sociales. De la plainte à la solidarité, Paris, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2008. – Cl. ROMANO, L'Événement et le Monde, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1998.

1. Johannes Fischer en appelle à juste titre à une telle clarification, voir *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung*, Stuttgart, Kohlhammer, 2002, p. 301. Voir déjà à ce sujet les mises au point de WIDMER, 1991. L'ouvrage classique en éthique protestante francophone demeure ici celui de MEHL, 1957. Pour une clarification des concepts discutés aujourd'hui en philosophie, voir R. OGIEN, art. « Normes et valeurs », dans M. CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2004[4], vol. 2, p. 1354-1368 et BAERTSCHI, 2009.

2. Comme le note par exemple E. CHIAVACCHI, *Teologia morale fondamentale*, Assise, Cittadella Editrice, 2007, p. 345.

3. Voir la toujours pertinente présentation de H.-H. SCHREY, *Einführung in die Ethik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977[2]. Pour un approfondissement de ces questions philosophiques, voir W. SCHULZ, *Grundprobleme der Ethik*, Pfullingen, Neske, 1989, rééd. Stuttgart, Klett-Cotta, 2003. De notre point de vue, seule la conjugaison d'une approche phénoménologique et d'une visée normative permettra de rendre compte du nouement intersubjectif des valeurs, au croisement vivant et flexible d'une subjectivité en acte et d'une passion critique pour une éthique commune.

4. Une éthique minimale, telle que proposée par Ruwen Ogien, reste enfermée dans semblables apories. Voir mon article « Jusqu'à quel point l'éthique minimale est-elle substantielle ? Questions et suggestions au sujet des modèles d'Ogien et de Walzer », dans O. ABEL *et al.*, *L'Éthique minimale. Dialogues philosophiques et théologiques avec Ruwen Ogien* (*Revue de théologie et de philosophie* 140), 2008, II-III, p. 185-192.

5. Voir mes remarques à ce sujet : « La fonction et le sens du sacré dans l'éthique rationnelle de Jonas », dans D. MÜLLER, R. SIMON (dir.), *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe « responsabilité »*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 85-100.

6. Voir Fr. NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, dans *Œuvres complètes*, VIII, Paris, Gallimard, 1974, p. 59 et les explications de la note 2 concernant la traduction de cette notion.

7. Fr. NIETZSCHE, *Fragments posthumes* (1884-1885), dans *Œuvres philosophiques complètes*, XI, Paris, Gallimard, 1982, p. 315.

8. Voir P. VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Éd. du Cerf, 1974.

9. W. SCHULZ, *Grundprobleme der Ethik*, 1993[2], p. 173.

10. Voir D. KORSCH, « Le Royaume de Dieu comme révélation rationnelle », dans P. GISEL, D. KORSCH, J.-M. TÉTAZ (dir.), *Albrecht Ritschl. La théologie en modernité : entre religion, morale et positivité historique*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 63-81, en particulier p. 75.

11. Voir H. G. GADAMER, *L'Art de comprendre (Écrits II)* Paris, Aubier, 1991, pour les deux derniers textes : « Sur la possibilité d'une éthique philosophique », p. 311-328 ; « Éthique des valeurs et <philosophie pratique> », p. 351-367.

12. La question centrale est de savoir si la liberté est elle-même une valeur ou si elle se situe en deçà des valeurs, à la source même du dynamisme éthique de l'évaluation. Chez Hartmann, la question n'est pas pleinement résolue. D'une part, la liberté de la volonté apparaît comme une valeur ; d'autre part, Hartmann souligne fortement que la métaphysique des mœurs a affaire avec la liberté du vouloir et que cette thématique constitue, à côté de la table des valeurs, l'autre partie du problème éthique (*Ethik*, Berlin - Leipzig, W. De Gruyter, 1935^2, p. 565).

13. Il faudrait même traduire littéralement : conscience de valeur, tant il est vrai que, chez Hartmann, il n'est jamais question d'un système clos de valeurs déterminées.

14. H. G. GADAMER, *Neuere Philosophie II*, p. 182 (= p. 320).

15. L'analyse est globalement la même chez Ricœur, voir « Avant la loi morale, l'éthique », *Encyclopaedia universalis. Symposion. Les enjeux*, Paris, 1985, p. 42-45, en particulier p. 44 : les valeurs, dans leur quasi-objectivité étrange, apparaissent à la fois comme essences éternelles et comme jeu de préférences subjectives. Seule la reconnaissance de la mixité des valeurs, comme « sédiments déposés par les préférences individuelles et les reconnaissances mutuelles », permettra de sortir de l'impasse entre essentialisme et nihilisme.

16. Voir de même l'importance attribuée au concept d'expérience dans la question éthique du mal et de son rapport au bien ; voir art. « Bien et mal » de ce dictionnaire, p. 308-331.

17. Hartmann distinguait les biens, comme buts relatifs à des actions ou à des sphères d'activité, des valeurs qui les fondent, voir *Ethik*, p. 109. Gadamer se rapproche aussi de l'idée de *Wertsynthese* avancée par Hartmann, mais il ne cède ni au spontanéisme de ce dernier, ni à un retour nostalgique au monde antique des vertus.

18. C'est bien une articulation qui est tentée ici. Le moraliste catholique contemporain Eberhard Schockenhoff me paraît vouloir jouer au contraire l'éthique des vertus contre l'éthique des valeurs, comme si elles se situaient sur le même plan : voir la manière dont il critique la thèse de Hartmann au sujet de la *mesotès* aristotélicienne comme simple *Wertsynthese* : E. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Fribourg-en-Brisgau - Bâle - Vienne, Herder, 2007, p. 96-98.

19. Voir E. TROELTSCH, « Grundprobleme der Ethik » (1902), dans *Gesammelte Schriften II*, Tübingen, Mohr, 1922^2, p. 555-672, notamment p. 621 s., où Troeltsch souligne les mérites de l'éthique objective de Schleiermacher.

20. Sur la théorie des valeurs chez Herrmann, voir KRESS, 1990, p. 94-112. Kress compare l'éthicisation et la subjectivisation de l'idée de Dieu chez Herrmann avec la doctrine objective des valeurs chez Rudolf Otto (pour ce dernier, p. 113-138). Sur le plan formel, Kress préfère la démarche de Otto, mais il critique son interprétation de Dieu comme valeur originaire transpersonnelle.

21. On aura reconnu la thèse du centre vide comme fondement de la démocratie, chère au philosophe et politologue français Claude Lefort.

22. C'est l'optique d'Eberhard Jüngel dans son article « Leben aus Gerechtigkeit - Gottes Handeln - menschliches Tun », dans *Wertlose Wahrheit*, Munich, Kaiser, 1990, p. 346-364. Jüngel reprend le thème de la tyrannie des valeurs cher à Carl Schmitt.

23. Cette figure argumentative correspond grosso modo aux thèses traditionnelles de l'éthique catholique mais se retrouve également dans certaines conceptions luthériennes. Jüngel voit dans cette manière de fonder les valeurs la quintessence de l'attitude catholique en théologie. Nous divergeons fortement sur ce point.

24. Thèse soutenue par Fr. D. Schleiermacher et reprise, sous des formes diverses, par R. Rothe et par E. Troeltsch.

25. E. JÜNGEL, *Wertlose Wahrheit*, Munich, Kaiser, 1990.

26. Après avoir situé la distinction du sacré et du profane au niveau supérieur des modalités axiologiques, Max Scheler précise que la valeur supérieure de la personne humaine présuppose l'idée de Dieu comme personne infinie (1955, p. 128 et 587).

27. Voir l'étude fondamentale de Chr. GESTRICH, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt*, Tübingen, Mohr, 1989.

28. Dans la reconstruction théologique de l'éthique sociale proposée par Arthur Rich (1994), la constitution fondamentale de l'être humain par la foi, l'espérance et l'amour tient un tel rôle, pré-moral ou éthique (au sens de Paul Ricœur si l'on veut). Chez Wolfgang-Erich Müller (2001), la liberté, la justice et la solidarité sont elles aussi consécutives à l'amour.

29. De mon point de vue, Nietzsche a voulu surmonter le nihilisme radical en retrouvant les conditions d'une affirmation de soi et de la vie ; la plupart du temps, les critiques du nietzchéisme se contentent de voir en lui un nihilisme plat.

30. Voir le livre fondamental de R. MACKLIN, *Against Relativism*. *Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine*, Oxford, Oxford University Press, 1999 ; j'en reprends l'idée de base dans mon article « Relativisme éthique et universalisme concret. Une question fondamentale, un enjeu pratique », *Éthique et santé*, 1/3, 2004, p. 120-124.

31. CONCILE VATICAN II, *L'Église dans le monde de ce temps*, n° 41, Paris, Éd. du Cerf, 1967, p. 357.

32. « La vérité est principalement dans l'intelligence, secondairement dans les choses, en tant que reliées à l'intelligence comme à leur principe » (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, Q. 16).

33. K. MARX, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, dans K. MARX, Fr. ENGELS, *Sur la religion*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 51.

34. Il s'agit d'une réduction épistémologique du champ de la vérité : « La détermination mathématique des propriétés géométriques des corps réels, proposée par Descartes dans le sillage de la nouvelle science galiléenne, confère à celle-ci sa physionomie moderne : l'approche physico-mathématique des particules matérielles constituant la réalité de l'univers » (HENRY, 1996, p. 50).

35. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, II, 26, 1, Paris, Éd. du Cerf, 1984, p. 230. Ce qui fait écho aux propos de saint Paul dans la première épître aux Corinthiens (1, 26 - 2, 5).

36. Jean-Paul II souligne en son encyclique *Redemptor hominis* à propos du droit au libre exercice de la foi religieuse : « La réalisation de ce droit est l'un des tests fondamentaux pour vérifier le progrès

authentique de l’homme en tout régime, dans toute société, système ou milieu » (n° 17).

37. Souligné dans le texte, comme dans les citations qui suivent.

38. N. Dent, *The Moral Psychology of the Virtues*, New York, Cambridge University Press, 1984 ; « Virtue, Eudaimonia, and Teleological Ethics », dans D. Carr, J. Steutel (dir.), *Virtue Ethics and Moral Education*, Londres, Routledge, 1999, p. 21-34.

39. A. Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995.

40. R. Cessario, *The Moral Virtues and Theological Ethics*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 1991, rééd. 2009 ; *Christian Faith and the Theological Life*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1996.

41. L. Melina, *Sharing in Christ’s Virtues. For a Renewal of Moral Theology in Light of « Veritatis Splendor »*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2001 ; *Azione : epifania dell’amore. La morale cristiana oltre il moralismo e l’antimoralismo*, Sienne, Cantagalli, 2008.

42. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990.

43. J. Woodill, *The fellowship of life. Virtue Ethics and Orthodox Christianity*, Washington D.C., Georgetown University Press, 1998.

44. A. Guindon, *Le Développement moral*, Paris, Desclée, 1989.

45. J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 223.

46. Voir le *Phédon*, 67c-70a ; Th. C. Brickhouse et N. D. Smith, « Socrates and the Unity of the Virtues », *The Journal of Ethics* I (4), 1997, p. 311-324.

47. J. Rist, *Man, Soul and Body. Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*, Aldershot, Variorum, 1985.

48. Voir Chr. Rapp, « What Use Is Aristotle’s Doctrine of the Mean ? », dans B. Reis (dir.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

49. Voir M. DePaul, L. Zagzebski, *Intellectual Virtue. Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

50. Voir J. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

51. C. Spicq, *Connaissance et morale dans la Bible*, Fribourg (Suisse) - Paris, Éditions universitaires - Éd. du Cerf, 1985.

52. Voir R. Schnackenburg, *Le Message moral du Nouveau Testament*, Le Puy, Xavier Mappus, 1963, p. 274-277.

53. Dans la préface de la *Secunda Pars* de sa *Somme théologique*, saint Thomas fait appel au livre de la Genèse (1, 27) et à saint Jean Damascène (*De fide orthodoxa*, II, 12) comme sources pour son argumentation et sa théorie de l’agir humain et de la vertu.

54. Comme saint Thomas l'affirme : « Quant à la fin de la vertu, puisqu'il s'agit d'habitus actif, elle consiste dans l'activité même » (*ST*, Ia-IIae, Q. 55, a. 4). Ailleurs il dit que les « vertus sont connaturelles à la raison alors que les œuvres des vices lui sont contraires » (*ST*, Ia-IIae, Q. 70, a. 4, ad 1).

55. Voir saint AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, II, 19, *PL* 32, col. 1268 (cité par saint Thomas dans *ST*, Ia-IIae, Q. 55, a. 4 ; voir *ST*, Ia-IIae, Q. 65, a. 1). Cette définition aurait été attribuée à saint Augustin, néanmoins elle est vraisemblablement due à Pierre de Poitiers dans son commentaire sur les *Sentences* (III, I, *PL* 211, col. 1041), selon Odon Lottin (1929, p. 371).

56. J. GERSON, Lettre 55, dans *Œuvres complètes*, Paris-Tournai, Desclée, 1960. La traduction de la lettre se trouve dans M. VIAL, « Vertus théologales et théologie mystique », dans D. MÜLLER, M. SHERWIN, N. MAILLARD, Cr. S. TITUS (dir.), *Sujet moral et communauté*, Fribourg (Suisse), Academic Press, 2007, p. 180-181. Voir aussi M. VIAL, *Jean Gerson, théoricien de la théologie mystique*, Paris, Vrin, 2006.

57. On trouve une version moderne d'une approche aussi antimétaphysique et fidéiste chez Kierkegaard, Barth, Bultmann et Tillich.

58. Fr. DERMANGE, « Trouver son identité à travers la vertu : une voie protestante ? », dans D. MÜLLER *et al.* (dir.), *Sujet moral et communauté*, p. 233-253.

59. Il l'appelle « Traité très excellent de la vie chrétienne » et plus tard « Traité de la vie chrétienne » (*Institution de la religion chrétienne*, l. III, chap. VI-x) ; cité par Fr. DERMANGE, « Trouver son identité à travers la vertu : une voie protestante ? », dans D. MÜLLER *et al.* (dir.), *Sujet moral et communauté*, p. 233-253.

60. Calvin trouve les vertus cardinales et les vertus théologales dans un passage de la lettre de saint Paul à Tite 2, 11-14 (voir Fr. DERMANGE, *ibid.*, p. 239-240).

61. E. KANT, *La Doctrine de la vertu*, Deuxième partie de *La Métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 1985.

62. Voir N. SHERMAN, *Making a Necessity of Virtue : Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 ; O. O'NEILL, « Kant's Virtues », dans R. CRISP (dir.), *How Should One Live ? Essays on the Virtues*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 77-97.

63. J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne* (1964), trad. de Fr. et J.-P. Thévenaz, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 50, 1970.

64. Voir S. PINCKAERS, « L'usage de l'Écriture dans la théologie morale », *Nova et Vetera* 70/2, 1995, p. 23-36.

65. J. PIAGET, *Le Jugement moral chez l'enfant*, Paris, Alcan, 1932.

66. G. HARMAN, « The Non-Existence of Character Traits », *Proceedings of the Aristotelian Society* 100, 1999-2000, p. 223-226.

67. Th. HURKA, *Virtue, Vice and Value*, New York, Oxford University Press, 2001.

68. Voir N. MURPHY, dans R. RUSSELL *et al.* (dir.), *Neuroscience and the Person : Scientific Perspectives on Divine Action*, Cité du Vatican - Berkeley (CA), Publications de l'Observatoire du Vatican - Centre de théologie et de sciences naturelles, 1999.

69. Voir P. SMITH CHURCHLAND, « A Perspective on Mind-Brain Research », *Journal of Philosophy* 77, 1980, p. 185-207 ; P. M. CHURCHLAND, « Eliminative Materialism and Propositional Attitudes », *Journal of Philosophy* 78, 1981, p. 67-90.

70. Voir D. DAVIDSON, *Essays on Action and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980, et L. FOSTER, J. SWANSON (dir.), *Experience and Theory*, Londres, Duckworth, 1970 (MURPHY, p. XIV-XV).

71. Voir A. BLASI, « Moral Character : A Psychological Approach », dans D. K. LAPSLEY, F. Cl. POWER (dir.), *Character Psychology and Character Education*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 2005, p. 67-100.

72. Voir Cr. S. TITUS, *Resilience and the Virtue of Fortitude : Aquinas in Dialogue with the Psychological Sciences*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2006.

73. THÉRÈSE DE LISIEUX, Lettre 244, à l'abbé Bellière, 9 juin 1897, dans *Œuvres complètes*, Paris, Éd. du Cerf - DDB, 1992, p. 601.

74. Qui ne se veut pas plus un livre d'anthropologie moderne qu'il ne s'est voulu un livre de physique sous Galilée ou de biologie avec Darwin.

75. Cette distinction classique entre mort naturelle et mort spirituelle a pu être dégagée notamment des textes pauliniens et a été reprise au cours des siècles de manière systématique et pratique à la fois. Voir à ce sujet JÜNGEL, 1985[3].

76. Cité dans *La Vie* 3128, p. 75.

77. S. KIERKEGAARD, *Diapsalmata*, dans *Ou bien… Ou bien…*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2005, p. 31.

78. « Sartre, cet athée providentiel », écrivait François Mauriac dans un de ses Blocs-notes.

79. Sur cette distinction, voir par exemple D. MÜLLER, « La bioéthique au péril de Dieu. Pour une critique théologique de la maîtrise éthique sur le vivant », *Revue de théologie et de philosophie* 134, 2002, p. 327-340.

80. Comparer avec la manière dont Descartes – mis à part sa façon de parler donnant la fausse impression de raisonnement abstrait – explique sa propre *expérience de finitude* par confrontation à une expérience première de l'Infinitude. Toujours notre expérience « finie » auscultée jusqu'au seuil où elle se manifeste *en qualité de* « finie » pour autant qu'enfin perçue *« par la comparaison »* vécue avec une Infinitude présente-absente. L'expérience du divin au sein du « en qualité de » ! « Car comment serait-il possible que je puisse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose, et que je ne sois pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature. »

Profondeurs encore peu explorées d’une telle pensée ! – « Nous sommes dans l’inconcevable, / Mais avec des repères éblouissants » (René CHAR, Lettre à Francis Curel, 1941).

81. Résumant Heidegger, J. WAHL, *Les Philosophies de l’existence*, Paris, Armand Colin, 1959, p. 105 ; cité dans A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1976, p. 1266.

82. JEAN-PAUL II, « La précieuse fonction des personnes âgées dans l’Église », Audience générale du 7 septembre 1994, *La Documentation catholique* 2102, 16 octobre 1994, p. 874.

83. Voir l’article « Justice » de ce dictionnaire, p. 1170-1184.

84. Voir CONFÉRENCE DES ÉGLISES EUROPÉENNES, 2007, et COMMISSION SOCIALE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, « Réflexions sur l’avenir des retraites » (février 2002), *La Documentation catholique* 2268, 21 avril 2002, p. 375-377 ; COMMISSION SOCIALE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, « L’assurance maladie, un bien commun », *La Documentation catholique* 2315, 6 juin 2004, p. 524-526.

85. Voir A. W. GOULDNER, « Pourquoi donner quelque chose contre rien ? », *L’Amour des autres. Care, compassion et humanitarisme*, *Revue du MAUSS* 32, 2008/2, p. 47-68.

86. Nous reprenons ici, pour une bonne part, le cadre de réflexion du rapport « Alzheimer, l’éthique en questions. Recommandations », rapport du groupe de travail coordonné par le Pr Blanchard, dans le cadre du plan Alzheimer 2004-2007, France, février 2007.

87. Voir l’évaluation de la charge des aidants (GIRARD, 2000).

88. E. GOFFMAN, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps* (1963), trad. de A. Kihm, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Le sens commun », 1975, p. 12-13.

89. Voir JEAN-PAUL II, 1999 et 2002 ; CONFÉRENCE DES ÉGLISES EUROPÉENNES, 2007 ; CONSEIL PONTIFICAL DES LAÏCS, 1999.

90. Voir X. THÉVENOT, *Souffrance, bonheur, éthique. Conférences spirituelles*, Paris, Salvator, 1990².

91. Voir M. BERTHEL, « La maladie d’Alzheimer », dans M.-J. THIEL (dir.), *Entre malheur et espoir. Annoncer la maladie, le handicap, la mort*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2006, p. 147-154.

92. Voir statistiques Insee sur le taux d’activité professionnelle selon l’âge.

93. A. LEMAIRE, art. « Brigand », *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Maredsous, Brepols, 1987, p. 220.

94. Art. « Vol », *ibid.*, p. 1344.

95. Art. « Dîme », *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, p. 358.

96. O. DE DINECHIN, « Théologiens face à l’impôt », *Projet* 62, 1972, p. 207-218.

97. J.-Cl. LAVIGNE, « La question du taux d’intérêt », dans DEMBINSKI (dir.), 2009, p. 138.

98. H. PUEL, « La vision de l'économie de l'enseignement social chrétien », dans *ibid.*, p. 187.

99. Cité par Chr. BABOIN-JOUBERT, « Le problème du prêt à intérêt dans l'encyclique *Vix pervenit* de Benoît XIV (1745) et chez Jean Calvin », dans COLLECTIF, 1991, p. 103-116, ici p. 112.

100. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa-IIae, Q. 72-76 ; C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *Les Péchés de la langue*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Histoire », 1991 ; L. BOLTANSKI, *La Souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique* suivi de *La Présence des absents*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2007 ; L. BOLTANSKI et L. THÉVENOT, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1993.

101. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa-IIae, Q. 88-90 ; P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologne, Il Mulino, 1992 ; G. AGAMBEN, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Rome - Bari, Laterza, coll. « Sagittari Laterza », 2008.

102. J. DERRIDA, *La Dissémination*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Tel quel », 1972.